

O Axé dos Territórios Religiosos

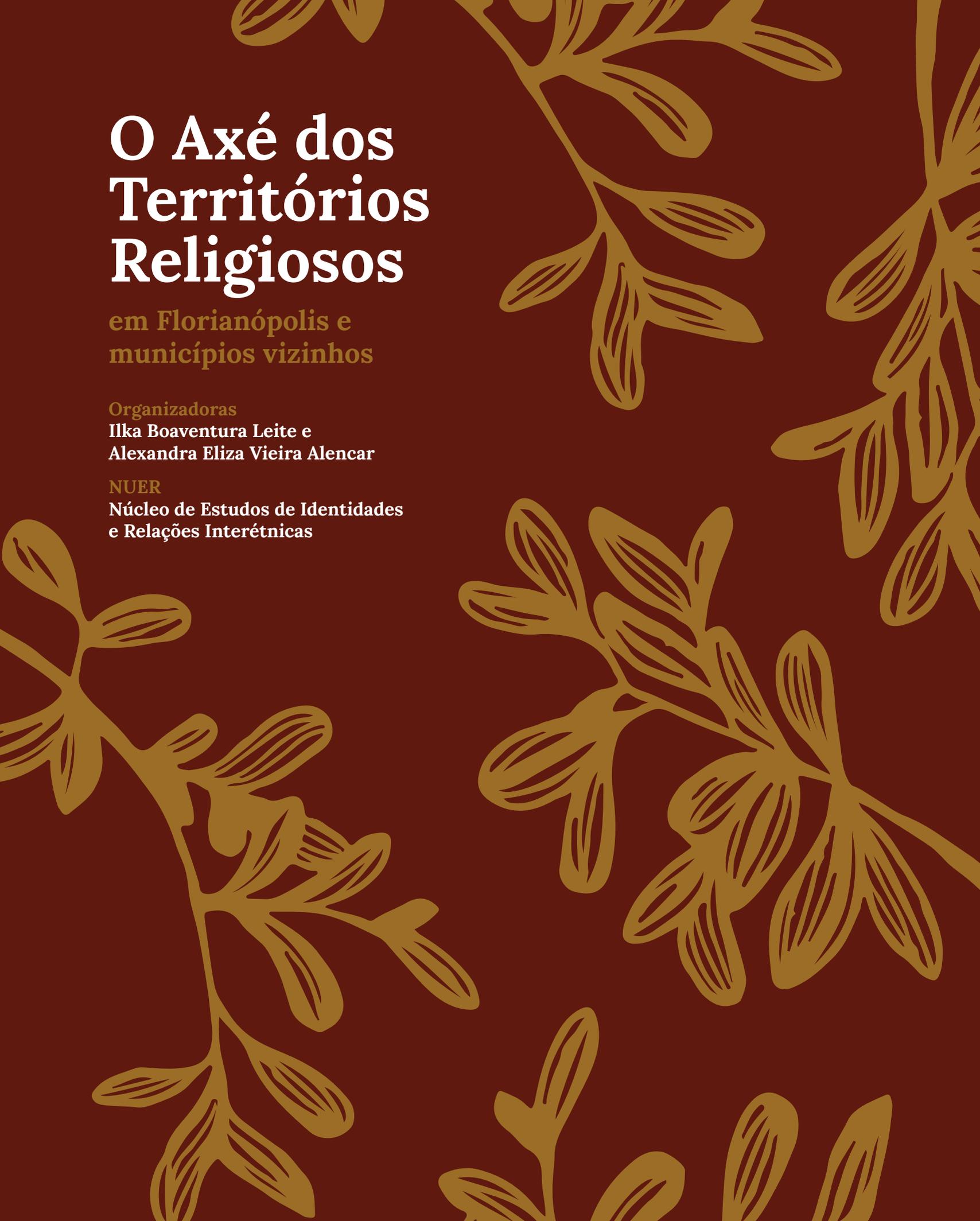
em Florianópolis e
municípios vizinhos

Organizadoras

Ilka Boaventura Leite e
Alexandra Eliza Vieira Alencar

NUER

Núcleo de Estudos de Identidades
e Relações Interétnicas





Núcleo de Estudos de Identidades e Relações Interétnicas – NUER

O Axé dos Territórios Religiosos em Florianópolis e municípios vizinhos

Organizadoras
Ilka Boaventura Leite
Alexandra Eliza Vieira Alencar



Florianópolis
2020

Catálogo na fonte pela Biblioteca Universitária
da Universidade Federal de Santa Catarina

A968 O axé dos territórios religiosos em Florianópolis e municípios vizinhos [recurso eletrônico] / organizadoras Ilka Boaventura Leite, Alexandra Eliza Vieira Alencar. – Florianópolis : Edições do Bosque UFSC/CFH/NUPPE; Núcleo de Estudos de Identidades e Relações Interétnicas - NUER, 2020.
210 p. : il.

E-book (PDF)

ISBN 978-65-88969-06-9

1. Cultos afro-brasileiros – Florianópolis, Região Metropolitana de (SC).
I. Leite, Ilka Boaventura. II. Alencar, Alexandra Eliza Vieira.

CDU: 299.6

Elaborada pelo bibliotecário Fabrício Silva Assumpção – CRB-14/1673

Revisão: Charlott Eloize Leviski

Capa e projeto gráfico: Thabata J. B. Pinheiro



Todo o conteúdo da obra está licenciado sob uma Licença Creative Commons BY 4.0

Centro de Filosofia e Ciências Humanas

Gestão 2017-2020

Direção

Miriam Furtado Hartung

Vice-Direção

Rogério Luiz de Souza

Edições do Bosque Gestão 2017-2020

Editora Executiva

Ana Lúcia Campos Brizola

Editor Geral

Paulo Pinheiro Machado

Conselho Editorial

Arno Wehling - Universidade do Estado do Rio de Janeiro e UNIRIO, Rio de Janeiro/RJ, Brasil

Edgardo Castro - Universidad Nacional de San Martín, Argentina

Fernando dos Santos Sampaio - Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Cascavel/PR, Brasil

José Luis Alonso Santos - Universidad de Salamanca, España

Jose Murilo de Carvalho - Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro/RJ Brasil

Leonor Maria Cantera Espinosa - Universidad Autonoma de Barcelona

Marc Bessin - École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris

Marco Aurélio Máximo Prado - Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte/MG, Brasil

A editora Edições do Bosque tem como foco a publicação de obras originais e inéditas que tenham impacto no mundo acadêmico e interlocução com a sociedade. Compõe-se de um conjunto de Coleções Especiais e títulos independentes acessíveis no repositório da Universidade Federal de Santa Catarina.

A tônica da Editoria é aproximar os autores do público leitor, oferecendo publicação com agilidade e acesso universal e gratuito através dos meios digitais disponíveis. A Editora do Bosque conta com a estrutura profissional do Núcleo de Publicações (NUPPE) do CFH/UFSC e corpo científico internacional formado por pesquisadores da área de Ciências Humanas.

Endereço : Centro de Filosofia e Ciências Humanas. Universidade Federal de Santa Catarina. Campus Universitário. Trindade.
CEP 88040-970 Florianópolis/SC, Brasil

<http://nuppe.ufsc.br/>
nuppe@contato.ufsc.br



NUER

Núcleo de Estudos de Identidades e Relações Interétnicas – NUER

Coordenação

Profa. Ilka Boaventura Leite (PPGAS/CFH/UFSC)

O **NUER** – Núcleo de Estudos de Identidades e Relações Interétnicas, surge como grupo de pesquisa em 1986 e em 1990, inicia o seu atual Projeto de Publicações, com uma Linha Editorial que procura manter a correlação entre pesquisa e divulgação científica. Através dela, o NUER, tem buscado estimular a produção científica e divulgar os resultados de suas pesquisas e parcerias dentro e fora da universidade, no Brasil e Exterior.

Comissão Editorial

Diana Brown – Bard College, New York, EUA

Douglas Ladik Antunes – Universidade do Estado de Santa Catarina, Florianópolis SC, Brasil

Frank Milton Marcon – Universidade Federal de Sergipe, Aracaju/SE, Brasil

José Bento Rosa da Silva – Universidade Federal de Pernambuco, Recife/PE, Brasil

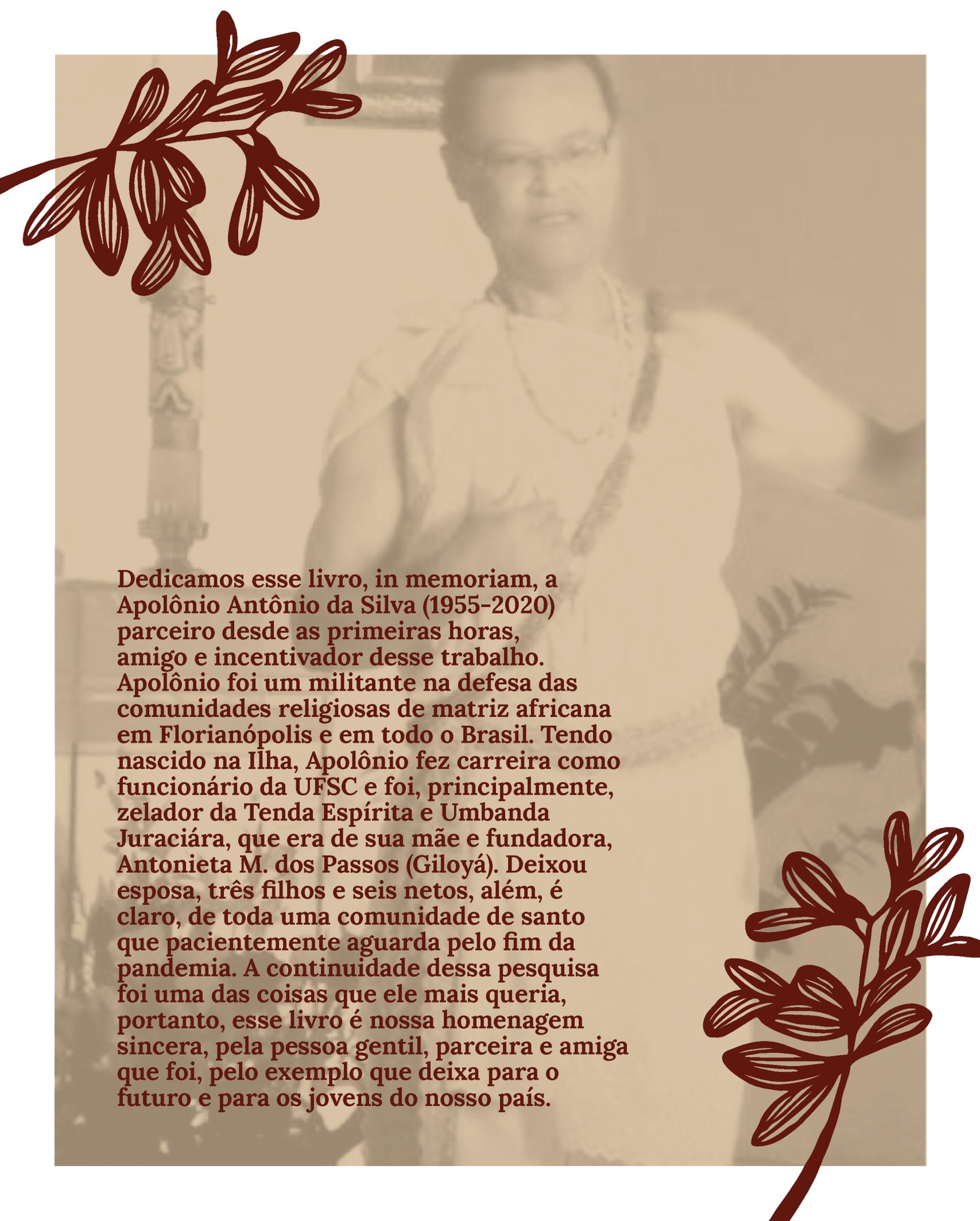
Oswaldo Martins de Oliveira – Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória/ES, Brasil

Pedro Martins – Universidade do Estado de Santa Catarina, Florianópolis/SC, Brasil

Ricardo Cid Fernandes – Universidade Federal do Paraná, Curitiba/PR, Brasil

Rosa Elizabeth Acevedo Marin – Universidade Federal do Pará, Belém/PA, Brasil

Endereço: NUER. Departamento de Antropologia Social/CFH/UFSC. Campus Universitário Trindade
Florianópolis/SC. CEP: 88.010-970
e-mail: nuer.ufsc@gmail.com



Dedicamos esse livro, in memoriam, a Apolônio Antônio da Silva (1955-2020) parceiro desde as primeiras horas, amigo e incentivador desse trabalho. Apolônio foi um militante na defesa das comunidades religiosas de matriz africana em Florianópolis e em todo o Brasil. Tendo nascido na Ilha, Apolônio fez carreira como funcionário da UFSC e foi, principalmente, zelador da Tenda Espírita e Umbanda Juraciára, que era de sua mãe e fundadora, Antonieta M. dos Passos (Giloyá). Deixou esposa, três filhos e seis netos, além, é claro, de toda uma comunidade de santo que pacientemente aguarda pelo fim da pandemia. A continuidade dessa pesquisa foi uma das coisas que ele mais queria, portanto, esse livro é nossa homenagem sincera, pela pessoa gentil, parceira e amiga que foi, pelo exemplo que deixa para o futuro e para os jovens do nosso país.



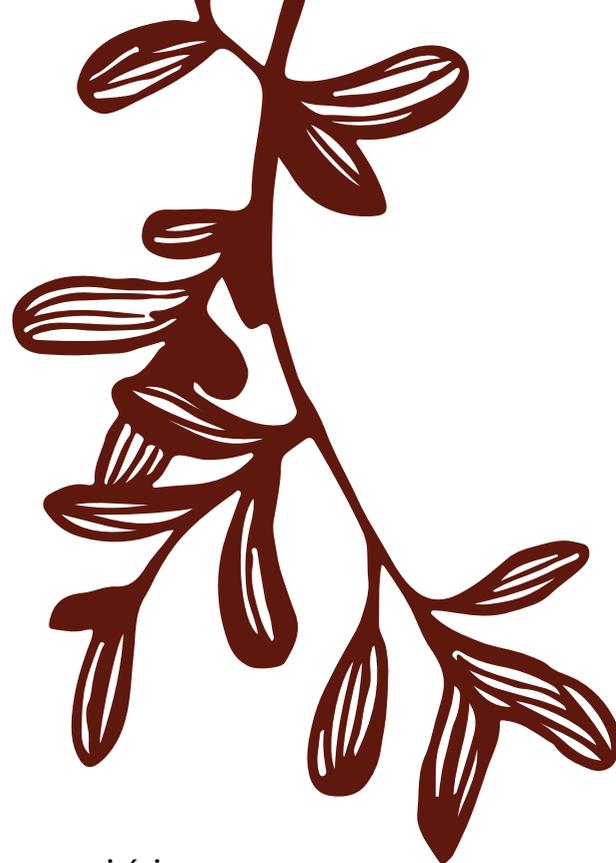
Sumário



Apresentação Ilka Boaventura Leite e Alexandra Eliza Vieira Alencar	08
Conhecimento e Transmissão oral em Casas religiosas de Matriz Africana Cristine Gorski Severo e Ana Claudia Eltermann	13
Trabalho social e associativismos: novos lugares de enunciação das comunidades afro-religiosas na região de Florianópolis - 2016-2017 Ilka Boaventura Leite e Alexandra Eliza Vieira Alencar	32
Toda regra tem exceção: a relação entre as religiões de matriz africana e o poder público Dijna Andrade Torres e Yérsia Souza de Assis	60
Polícia, Juízes e Praticantes de Religiões Afro-Brasileiras diante da judicialização dos conflitos religiosos: uma análise de um relatório de apelação julgado pelo Tribunal de Justiça de Santa Catarina Patrícia Marcondes A. da Cunha	75
Religião preta como protagonismo branco: discutindo a paisagem negra nos cultos afro-brasileiros na Grande Florianópolis Yérsia Souza de Assis	84
O rizoma “do santo”: tensões entre multiplicidade e representação Julia Vivanco Bercovich	103

Bruxas e Orixás na Ilha da Magia: a emergência de uma Umbanda Nova Era	118
Amurabi Oliveira	
Sobre Almas e Angola: um território de axé na Grande Florianópolis	130
Franco Delatorre	
Um sacerdote angola na ilha de Santa Catarina: memórias e práticas	145
Marliese Vicenzi	
Glossariando termos: as significações a partir da perspectiva das casas religiosas	166
Ana Cláudia Eltermann e Cristine Gorski Severo	
Usos de elementos da natureza na religião afro-brasileira: evidências presentes em Florianópolis e Municípios Vizinhos	182
Nazareno José de Campos e Sandra d' Obaluaê	
O oráculo da espiritualidade afro-brasileira e a poética das imagens	194
Ilka Boaventura Leite	

Apresentação



O presente livro “O Axé dos territórios religiosos: Florianópolis e municípios vizinhos” é um desdobramento do projeto Territórios do Axé: religiões de matriz africana em Florianópolis e municípios vizinhos” (NUER/2017), desenvolvido pelo NUER- Núcleo de Estudos de Identidades e Relações Interétnicas, sediado no Centro de Filosofia e Ciências Humanas da UFSC. A execução deste livro contou também com o apoio do Fórum de Religiões de Matriz Africana da Grande Florianópolis, do Instituto de Patrimônio Histórico e Artístico Nacional/IPHAN e da Universidade Federal de Santa Catarina/UFSC, mediante a realização de um Acordo de Cooperação Técnica com duração de 12 meses entre 2016 e 2017.

O Acordo e o Projeto foram coordenados por Ilka Boaventura Leite, professora do Departamento de Antropologia da UFSC, com assessoria administrativa da FAPEU/Fundação de Pesquisa e Extensão Universitária, instituição registrada e credenciada no Ministério da Educação e do Desporto e no Ministério da Ciência e Tecnologia, como fundação de apoio da UFSC pela portaria conjunta nº 31 MEC/MCT, de 13 de março de 2012, nos termos da Lei Federal nº 8.958/94, regulamentada pelo Decreto nº 7423/2010.

Tendo como objetivo principal realizar um mapeamento panorâmico das religiões de matriz africana da Grande Florianópolis, a partir da perspectiva dos seus próprios interlocutores, a pesquisa procurou identificar as principais características sócio-históricas, as linhas de ação e as conformações territoriais, traçando um perfil pioneiro das religiões de matriz africana nessa região. O objetivo inicial, entre outros aspectos, foi realizar um mapeamento (espécie de diagnóstico geral) das religiões supra citadas na região investigada, a partir de informações quantitativas e qualitativas, fornecendo, com isso, um diagnóstico preliminar sobre a diversidade das religiões, seus praticantes, bem como sobre a ação de instituições públicas de valorização, proteção e garantia de autonomia e liberdade de culto, segundo a Constituição Federal de 1988.

A equipe contou com profissionais de diversas áreas e campos disciplinares, tais

AXÉ DOS TERRITÓRIOS

como a história, a antropologia, a geografia, a sociologia e a linguística, buscando uma interlocução com os saberes constituídos nas casas de culto, através dos e das mestres e praticantes. Pretendeu-se, com isso, registrar informações e conhecimentos sobre: a memória e a história, as diversidades de crenças e práticas, o modo de construção do espaço social e do sentido de comunidade, e as práticas comunitárias compartilhadas, as formas de transmissão de saberes entre gerações, e diferentes falares africanos trazidos pelos seus fundadores. Registre-se que a abordagem empreendida evitou adentrar nos fundamentos religiosos de cada uma das Casas pesquisadas e, quando possível, procurou caracterizar suas especificidades, valorizando a cultura religiosa consolidada nas últimas décadas. Além de um arquivo pioneiro de informações mais atualizadas ainda inexistente, o trabalho realizado procurou divulgar em forma de livro a presença, a diversidade e as modalidades de prática, realçando sua riqueza e criatividade na sociedade catarinense.

Mediante a adoção de uma abordagem interdisciplinar e valorizando os conhecimentos das lideranças, a pesquisa buscou, no primeiro volume – que está disponível online (<https://kadila.net.br/wp-content/uploads/2019/09/Territorios-do-Axe-versao-online.pdf>) – apresentar um panorama sobre a territorialidade física e simbólica das casas religiosas, suas designações e patrimônios materiais e imateriais. Além disso, recorrendo à etnografia, abordou o tipo de distribuição geográfica das casas nos municípios, descrevendo seus espaços de entorno, e montando um perfil dos diversos tipos de integrantes, considerando-se tanto os aspectos demográficos, como sócio-econômicos. A pesquisa também registrou aspectos relevantes da memória e as principais narrativas elaboradas sobre a fundação das casas com as quais trabalhamos. Outro aspecto a se ressaltar foi a descrição dos processos de formação dessas casas em relação à territorialidade, seus usos, rituais e calendários, além da reatuação de uma análise das ações e programas de participação e apoio social desenvolvidos, com atenção às sugestões e demandas em políticas públicas.

Nesse segundo volume – embora com mais de um ano de diferença em relação à publicação do primeiro volume e enfrentando problemas operacionais de toda ordem – veio a acrescentar ao primeiro reflexões mais aprofundadas sobre questões pontuais. O esforço realizado para levar a termo essa segunda etapa reafirma nossa intenção em aprofundar certos aspectos relevantes que não tivemos tempo de abordar na fase anterior, incluindo a reflexão e o aprofundamento de temas recorrentes e de grande relevância para a melhor compreensão das religiões de matriz africana na Grande Florianópolis.

Para aqueles e aquelas que não conhecem o primeiro volume do projeto, recomendamos a leitura para que se possa compreender melhor o seguimento do debate que prossegue nessa segunda fase, embora isso não seja um pré-requisito obrigatório. De certa forma, os artigos aqui publicados resultaram de uma proposta editorial lançada como desafio aos participantes da primeira fase. Desafios aceitos, realizamos um trabalho de seleção das propostas de artigos que foram posteriormente desenvolvidas. A criatividade dos pesquisadores e pesquisadoras foi estimulada em consonância com a própria sintonia da equipe e dos intensos debates

AXÉ DOS TERRITÓRIOS

durante os três seminários realizados durante o desenvolvimento do Projeto.

A seguir, abrimos a nossa ‘gira’, ou seja, apresentamos o nosso percurso realizado de aprofundamento de alguns temas concernentes às religiões de matriz africana da região de Florianópolis e seus municípios vizinhos. Iniciamos com o artigo *Conhecimento e Transmissão oral em Casas religiosas de Matriz Africana*, das pesquisadoras Cristine Gorski Severo e Ana Claudia Eltermann, que aborda a relação entre as práticas orais com as formas de compartilhamento e legitimação do conhecimento das práticas religiosas, demonstrando o papel político e ético dessas oralidades.

Por meio de diversas formas de associativismos, as comunidades religiosas da região de Florianópolis também desenvolvem ações sociais que configuram um calendário de atividades abertas às pessoas dentro e fora das casas religiosas. O artigo *Comunidades afro-religiosas na região de Florianópolis - formas de associativismo, trabalho social e novos lugares de enunciação*, desenvolvido por Ilka Boaventura Leite e Alexandra Eliza Vieira Alencar, evidencia que as ações comunitárias e associativas se apresentam como formas de resistir a contextos de discriminação e intolerância, alterando visivelmente as formas convencionais de beneficência e caridade, como acontece em geral com o assistencialismo e através de ações decolonizadoras, em diversos tipos de ativismo social e cultural.

Proseguindo os trabalhos, Dijna Andrade Torres e Yérsia Souza de Assis assinam o artigo *Toda regra tem exceção: a relação entre as religiões de matriz africana e o poder público*. Nesse capítulo, as autoras refletem sobre as políticas públicas criadas e dirigidas às comunidades religiosas de matriz africana, analisando o modo como elas têm sido construídas, além de suas diversas práticas, fundamentos, cultos e ritos.

Na mesma direção e pensando sobre as relações jurídicas entre terreiros e Estado, o artigo *Polícia, Juízes e Praticantes de Religiões Afro-Brasileiras diante da judicialização dos conflitos religiosos: uma análise de um relatório de apelação julgado pelo Tribunal de Justiça de Santa Catarina*, da pesquisadora Patrícia Marcondes A. da Cunha, também reflete, através de uma pesquisa documental, sobre os processos reunidos no Banco de Dados do Tribunal de Justiça de Santa Catarina. Para tanto, o artigo trabalha com as palavras-chaves “candomblé” e “umbanda”. A autora analisa, ainda, a gramática estatal através de um estudo de caso de apelação judicial envolvendo uma intervenção policial em um terreiro de religião de matriz africana em Jaraguá do Sul.

A seguir, temos uma sequência de artigos que buscam aprofundar as situações mais frequentemente encontradas durante o mapeamento da primeira fase do Projeto Territórios do Axé. O artigo *Religião preta como protagonismo branco: discutindo a paisagem negra nos cultos afro-brasileiros na Grande Florianópolis*, da pesquisadora Yérsia Souza de Assis, explora a relação entre as religiões de matriz africana na Grande Florianópolis e as noções de cor e/ou raça. Neste sentido, a ideia é pensar sobre a presença de não negros ou de uma maior participação de pessoas de outras origens étnicas nos cultos afros. Com isso, busca-se entender como essa questão pode propiciar um tipo de construção do cotidiano das religiões de matriz africana nesse território, levando à compreensão de como

AXÉ DOS TERRITÓRIOS

opera a composição de uma paisagem negra feita por não negros.

Na mesma direção, o artigo intitulado *O rizoma “do santo”: tensões entre multiplicidade e representação*, da pesquisadora Julia Vivanco Bercovich, explora a multiplicidade de sentidos para o termo “do santo”, buscando os elementos e as relações que caracterizam a conformação do rizoma das casas de religião afro-brasileira da Grande Florianópolis. Essa análise parte de três eixos de tensão: a multiplicidade emergente dessas cosmologias, as dinâmicas relacionais que sustentam tal multiplicidade, e o desafio que essas religiões enfrentam diante da busca por representatividade.

Compreender a relação entre Umbanda e Nova Era no contexto das religiões de matriz africana em Florianópolis e contribuir para literatura já produzida sobre esse tema é o objetivo do pesquisador Amurabi Oliveira no artigo *Bruxas e Orixás na Ilha da Magia: a emergência de uma Umbanda Nova Era*. Para tanto, o autor descreve e analisa as relações observadas por ele entre religiões afro-brasileiras e o ethos Nova Era, trazendo à tona as especificidades presentes no campo religioso a partir de dois casos elucidativos revelados durante a primeira fase do Projeto Territórios do Axé.

Acompanhando o artigo apresentado pelo pesquisador Franco Delatorre, intitulado *Sobre Almas e Angola: um território de axé na Grande Florianópolis*, pisamos no chão dos terreiros e adentramos um breve histórico da religião de matriz africana Almas e Angola, seguido por descrições básicas acerca do povo de santo, o panteão aí cultuado, a estrutura geral dos templos, seus principais rituais, além de outros aspectos certamente relevantes para as primeiras incursões nesses espaços sagrados.

No artigo *Um sacerdote angola na ilha de Santa Catarina: memórias e práticas*, artigo, da pesquisadora Marliese Vicenzi, vislumbra-se a trajetória de Pai Leco, figura central e fundadora da Comunidade Terreiro Abassa de Odé, um candomblé de nação angola. O trabalho reflete sobre as memórias do sacerdote e das práticas vividas no território, antes de seu falecimento que passou a constituir a comunidade onde Pai Leco plantou os “fundamentos” de uma religião ancestral e deixou como herança um patrimônio ligado à memória coletiva do grupo que se configurou naquele espaço.

O artigo *Glossariando termos: as significações a partir da perspectiva das casas religiosas*, de Ana Eltermann e Cristine Gorski Severo, revela que o mapeamento das religiões de matriz africana de Florianópolis e municípios vizinhos também possibilitou um registro de termos utilizados nas práticas religiosas a partir das experiências dos/as pesquisadores/as junto às casas e suas lideranças, nos mostrando que o universo semântico não é estático. Tal glossário aborda nomes de plantas, línguas de santo utilizadas em cerimônias ou nas práticas cotidianas das casas; expressões que mesclam termos africanos e, por fim, termos usados em referência às entidades.

“Sem folha não tem orixá”: é através dessa premissa que Nazareno José de Campos e Sandra d’Obaluaê desenvolvem o artigo *Usos de elementos da natureza na religião afro-brasileira-evidências presentes em Florianópolis e Municípios*

AXÉ DOS TERRITÓRIOS

Vizinhos. Os autores compartilham os elementos naturais mais diversos que são necessários para a realização de rituais religiosos, festas e comemorações de santo, em processos específicos de “limpeza” material e espiritual de pessoas ligadas ou não à religião. Discorrem, também, sobre os usos e as ações presentes em espaços geográficos os mais diversos: a mata, os rios, as cachoeiras, as praias, o mar, além do ambiente urbano, como determinados espaços viários (caracterizados como áreas de “encruzas” - cruzamentos) e cemitérios.

Por fim, apresentamos o ensaio intitulado *O oráculo da espiritualidade afro-brasileira e poética das imagens*, elaborado por Ilka Boaventura Leite, através de uma seleção de fotos feitas por pesquisadores do projeto. Essas imagens compuseram o “Calendário Territórios do Axé”, que foi distribuído aos pesquisadores e às pesquisadoras no II Seminário de Pesquisa do Projeto. Buscando refletir sobre as imagens produzidas durante as visitas às casas, a autora apresenta uma poética religiosa das imagens, dialogando com cada uma delas a partir dos micro-universos religiosos revelados durante a pesquisa de campo.

Tenham uma ótima leitura!

Ilka Boaventura Leite e Alexandra Eliza Vieira Alencar



Conhecimento e Transmissão Oral em Casas Religiosas de Matriz Africana

Cristine G. Severo¹
Ana Claudia Eltermann²

Este capítulo visa analisar os sentidos de oralidade em casas religiosas de matriz africana da grande Florianópolis. Trata-se de um trabalho vinculado ao projeto *Territórios do Axé* (NUER/IPHAN/UFSC) que teve como objetivo construir uma visão panorâmica sobre a territorialidade física e simbólica dessas casas religiosas, levando em conta a perspectiva dos praticantes (<http://kadila.net.br/territorios-do-axe/>). Reconhecemos que as práticas orais – nomeadas, por vezes, como tradição oral – desempenham um papel relevante nos diversos modos de convivência entre os participantes da casa. Neste capítulo enfocaremos a relação das práticas orais com as formas de compartilhamento e de legitimação do conhecimento das casas religiosas. Para tanto, articulamos, a partir dos dados analisados, a relação entre oralidade e ritual, oralidade e tradição, oralidade e conhecimento, e oralidade e letramento.

Ressalta-se que os estudos sobre oralidade no Brasil, especialmente em relação às línguas africanas, têm sido pouco abordados, o que poderia ser justificado, segundo Yeda Pessoa de Castro (2001), pelo prestígio que tem sido atribuído à escrita, em detrimento da oralidade, especialmente em relação aos conceitos pedagógicos de língua. Diante desse contexto, reconhecemos que o significado político atribuído às línguas desempenha papel relevante no modo

1 Professora da Pós-Graduação em Linguística da Universidade Federal de Santa Catarina (PPGLg/UFSC) e Pesquisadora do Projeto Territórios do Axé.

2 Doutoranda da Pós-Graduação em Linguística da Universidade Federal de Santa Catarina (PPGLg/UFSC) e Pesquisadora do Projeto Territórios do Axé.

AXÉ DOS TERRITÓRIOS

de circulação e legitimação das práticas linguístico-discursivas orais. Entretanto, iniciativas estatais recentes têm sinalizado para uma ressignificação, mesmo que tímida, do papel da oralidade nas práticas culturais: é o exemplo do projeto de Lei Griô Nacional que visa reconhecer e legitimar a sabedoria ancestral dos mestres e mestras que repassam seus conhecimentos através da oralidade. O projeto de lei nº 1.176, de 2011³, institui a *Política Nacional de Proteção e Fomento aos Saberes e Fazeres das Culturas Tradicionais de Transmissão Oral do Brasil*. Para tanto, define a categoria de *Mestra tradicional do Brasil* nos seguintes termos:

é o indivíduo que se reconhece e é reconhecido pela sua própria comunidade como representante e herdeiro dos saberes e fazeres da cultura tradicional de transmissão oral e que, através da oralidade, da corporeidade e da vivência, dialoga, aprende, ensina e torna-se a memória viva e afetiva da dessa cultura, transmitindo saberes e fazeres de geração em geração, garantindo a ancestralidade e a identidade do seu povo.

Nosso intuito neste texto é dar visibilidade ao papel político e ético das práticas orais nos modos de: (i) apropriação e compartilhamento de conhecimentos; (ii) construção de um senso de coletividade, pertencimento e comunidade; (iii) de constituição da subjetividade nas práticas religiosas de matriz africana. Assim, não enfocaremos uma perspectiva linguística e estrutural de línguas; diferentemente, nos interessa, por um lado, a maneira como as chamadas línguas africanas – ou africanismos linguísticos – emergem como produto de práticas sociais contextualizadas; por outro lado, enfocaremos os significados atribuídos pelos sujeitos para as práticas linguístico-discursivas, o que envolve os sentidos de língua e de oralidade.

Este capítulo se configura da seguinte maneira: inicialmente, apresentamos e discutimos os conceitos de oralidade a partir de autores africanos e brasileiros, atentando para a relação entre oralidade e religiosidade; em seguida, enfocamos os estudos linguísticos e literários sobre as práticas orais afro-brasileiras nas casas religiosas de matriz africana; por fim, analisamos os dados coletados no projeto Territórios do Axé que contactou e entrevistou 210 casas religiosas na região da Grande Florianópolis. Metodologicamente, enfocaremos em nossa pesquisa as respostas oferecidas à questão treze do roteiro para entrevista: “Como são repassados os conhecimentos da casa aos seus integrantes?”. Além dessa questão, contamos com anotações de campo oriundas de observações.

³ Disponível em: <http://www.camara.gov.br/proposicoesWeb/prop_mostrarintegra;jsession-id=F904594ECA99FD181BA4595568195C27.proposicoesWeb1?codteor=1259789&file-name=Tramitacao-PL+1176/2011> Acesso em 19 de junho de 2017.

1 Oralidade: dos sentidos políticos, acadêmicos e literários

Em termos políticos, as práticas orais por vezes são definidas de maneira negativa: pela ausência de escrita, ausência de tecnologia, ausência de conhecimento, etc. Nota-se esse discurso que se define pela negação, por exemplo, nas campanhas de alfabetização da UNESCO. O relatório “The global literacy change” (UNESCO, 2008), por exemplo, relaciona o acesso ao letramento com desenvolvimento, empoderamento, conhecimento, tomada de decisão, educação, participação democrática, cidadania e direitos humanos. Embora o documento proponha um olhar contínuo que considere os diversos usos do letramento em uma sociedade, ao invés de focar o binarismo oralidade-letramento, o interesse do documento são as representações escritas da língua. Nota-se que esse documento, de 81 páginas, faz apenas uma menção à oralidade, definindo-a em relação ao letramento e legitimando um certo privilégio econômico e político conferido às práticas escritas. Esse pequeno exemplo revela a maneira como políticas públicas em prol dos “direitos humanos” ajudam a construir e validar estereótipos sobre práticas orais, silenciando o seu papel ético e político na construção de modos de vida compartilhada, especialmente quando se refere aos grupos definidos com “baixas taxas” de alfabetização: Ásia meridional e ocidental e a África subsariana, população de mulheres, imigrantes, refugiados e nômades, além da população rural. A respeito dos riscos políticos de uma visão estereotipada, como o caso da UNESCO, Finnegan (2006 [1988], p. 67) avalia que “esse tipo de percepção também nos torna aptos a abraçar uma visão que coloca as sociedades não-letradas e seus habitantes no outro extremo de um grande abismo, separando-as de culturas mais familiares que se baseiam na palavra escrita.”

O binarismo oralidade vs. letramento por vezes é reforçado por perspectivas acadêmicas, como as avaliações feitas por Walter Ong (2002, p. 14) na obra *Orality and Literacy*: “There is hardly an oral culture or a predominantly oral culture left in the world today that is not somehow aware of the vast complex of powers forever inaccessible without literacy”⁴. Já Marcuschi (1997), linguista brasileiro, define a relação entre oralidade e letramento em relação aos usos e papéis sociais, definindo esses usos como gêneros textuais. Em relação à oralidade, Marcuschi (1997, p. 126) afirma: trata-se de “uma prática social que se apresenta sob variadas formas ou gêneros textuais que vão desde o mais informal ao formal”. Embora o autor proponha analisar a relação entre oralidade e letramento como práticas sociais de uso da linguagem, pouca atenção é conferida às relações de poder que definem a maneira como práticas orais e letradas são socialmente significadas. A relação entre oralidade e letramento também é sinalizada por Paul Zumthor (1993) ao definir três tipos de oralidade atreladas a três modos culturais: primária, existente em sociedades sem representação gráfica; oralidade mista, em que o papel da escritura opera como uma exterioridade; e oralidade segunda, atravessada intensa e constitutivamente por práticas letradas. Verifica-se, aqui, uma articulação entre

4 “Há dificilmente uma cultura oral ou uma cultura predominantemente oral no mundo hoje que não esteja de alguma forma ciente do vasto conjunto de poderes que serão inacessíveis sem a alfabetização.”

AXÉ DOS TERRITÓRIOS

oralidade, letramento e cultura que pouco problematiza as relações de poder ou que pouco explora os significados e papéis políticos e éticos das práticas orais.

Assim, a diferenciação e/ou hierarquização envolvendo oralidade e letramento – seja em termos binários, seja em termos de contínuo – muitas vezes não problematiza as relações de poder subjacentes às práticas letradas e orais e a maneira como o letramento e as práticas escritas operam como uma tecnologia de poder nas sociedades modernas (Foucault, 1999). Como tentativa de problematizar o aspecto político que inscreve diferenciações e hierarquizações entre letramento e oralidade, Gnerre (1991) analisa as crenças que articulam desenvolvimento econômico, cultural e cognitivo com a aquisição da alfabetização ou do letramento. Embora reconheça os significados sociais e políticos atrelados à escrita, o autor reforça visões binárias ao, por exemplo, defender uma fase de mediação entre oralidade e escrita nos processos educacionais em prol de uma “valorização” da oralidade no contexto escolar.

No âmbito dos estudos acadêmicos, a oralidade tem sido referida de diferentes maneiras: como civilização oral, tradição oral, sociedade oral, literatura oral, transmissão oral, expressão oral, regime da oralidade, testemunho oral, memória local, cultura oral, oralitura, oratura e lógica da oralidade. Além disso, os significados atribuídos à oralidade incluem: a ideia pragmática de que as palavras criam coisas ou de que as palavras são as próprias coisas (Vansina, 2010), oralidade e letramento como práticas sociais ou gêneros textuais (Marcuschi, 1997), oralidade como vocalização (Zumthor, 1993), testemunho transmitido oralmente (Vansina, 2010), oralidade como um evento (Ong, 1988), entre outros. Sobre o sentido conferido por Ong (1998, p. 267) para definir a oralidade – *The oral word is essentially a call, a cry*⁵ –, podemos aproximá-lo discursivamente do significado do termo *Candomblé*: termo banto *Kandombé* que significa “ação de rezar, pedir pela intercessão de (os deuses), derivado do verbo “kudomba>kuloma”, rezar, invocar” (Castro, 2001, p. 82). A partir disso, argumentamos, com Agamben (2017), que a língua oral nas práticas religiosas de matriz africana – pela sua invocação e chamado – não carrega uma função informacional, mas assume um papel ético e estético ao desativar, de certa forma, o caráter utilitarista e comunicativo da língua. Trata-se de um uso poético da língua. Em outros termos, quando a língua não tem mais nada a dizer, o que resta, e que chama, é poesia:

Eu creio que a língua da poesia, a língua que resta e chama, chama justamente o que se perde. Vocês sabem que tanto na vida individual quanto na coletiva a massa das coisas que se perdem, a profusão dos ínfimos, imperceptíveis eventos que todo dia nos esquecemos, é tão ilimitada que nenhum arquivo ou nenhuma memória poderia contê-la [...]. A língua da poesia,

5 “A palavra oral é essencialmente um chamado, um apelo”.

a língua que resta, nos é cara e preciosa pois chama⁶ o que se perde. Porque o que se perde é de Deus. (Agamben, 2017, s.p.).

No âmbito dos estudos literários, a oralidade tem sido vista como literatura oral ou oralitura, fortemente presente no círculo literário africano e antilhano. Dentre as críticas feitas por estudiosos da literatura africana ao conceito de oralidade está a suposta cisão entre escrita (europeia) e oralidade (africana), desessencializando a ideia de que África seria oral e Europa seria letrada. Segundo Leite (1998, p. 16), “a fronteira que separa a literatura da oralidade não é assim tão nítida”, apesar de o interesse pela literatura oral africana estar vinculado à empreitada colonial, o que favoreceu a construção de estereótipos, como (i) a visão evolucionista e funcionalista que reforçou dicotomias e hierarquizações entre oral e escrito, a exemplo do estudioso Paul Zumthor que teria reforçado visões místicas e míticas sobre a oralidade africana; (ii) a concepção de que práticas orais seriam mais igualitárias e democráticas, ocultando as relações de poder, hierarquias e processos de legitimação envolvidos nas práticas orais (Leite, 1998). Além disso, a ideia de uma sociedade oral por vezes respinga em aproximações entre não-letramento e não-literatura, colocando em xeque a dimensão escrita para definir o que conta como literário. A esse respeito, Finnegan (2006 [1988]) salienta o caráter relativamente recente da escrita literária, enfatizando que as produções orais clássicas e medievais eram tomadas como artes verbais. Outro elemento que por vezes atua como estereótipo de produções estéticas orais é a suposição de que tais produções seriam, necessariamente, coletivas; diferentemente, Finnegan (2006 [1988]) aponta para algumas performances e composições orais individuais que podem carregar objetivos diversos.

Por outro turno, o escritor angolano Ruy Duarte de Carvalho (2008 [1990], p. 351) define sua poesia como articulada, através de um procedimento de tradução e conversão, à expressão poética de tradição oral; tal procedimento de adaptação implica, nas palavras do poeta, operar com um risco pelo qual ele seria – política, ética e esteticamente – responsável: “Agi como poeta e assumi, assim fazendo, o exercício de uma poesia pela qual responderia, pessoalmente”. Se, por um lado, Leite revela os estereótipos implicados na relação entre oralidade e letramento, Carvalho assume o seu papel político de tradutor, lindando com “materiais extraídos da expressão oral africana”. Nosso enfoque aqui não é buscar uma definição para literatura oral, mas considerar a maneira como as oralidades foram significadas no interior de um projeto estético centrado, em grande medida, em práticas de escrita.

As práticas orais, ou oralidades, não ocorrem de maneira espontânea ou arbitrária, mas devem ser contextualizadas temporal e espacialmente. Trata-se de

⁶ Podemos aventar, de forma ensaística, dois sentidos para “chama”: (i) o verbo chamar, que clama por algo, que invoca, que conclama (co-clama, clama junto); (ii) o substantivo chama, fogo. Em sentido mitológico: Reza a lenda que o orixá Xangô recebeu um encanto de seu pai, Obatalá, que ao ser ingerido conferiria a ele o poder de destruir os inimigos. Xangô ingeriu o encanto e “quando, no dia seguinte, no conselho de ministros, foi a vez de Xangô falar, ele estava transfigurado, e de sua boca saíam labaredas [...]” (Rodrigues, 2008 [1932], p. 204). As labaredas, aqui nesse contexto, fazem referência, agambianamente, àquilo que se perde e pelo(a) qual, poeticamente, se clama: Deus.

AXÉ DOS TERRITÓRIOS

práticas sociais que operam em rede com outras práticas, carregando significados simbólicos específicos. Por exemplo, é possível considerar uma certa ritualidade articulada às práticas orais, embora essa ritualidade também seja constitutiva das práticas letradas. A ritualidade define as regras de produção, circulação, legitimação e recepção dos discursos. Segundo Foucault (1971, p. 39), o ritual

define a qualificação que devem possuir os indivíduos que falam [...]; define os gestos, os comportamentos, as circunstâncias, e todo o conjunto de signos que devem acompanhar o discurso; fixa, enfim, a eficácia suposta ou imposta das palavras, seu efeito sobre aqueles aos quais se dirige, os limites de seu valor de coerção.

Trata-se de uma forma de controle dos discursos e das práticas discursivas que caracterizam o modo de funcionamento tanto das instâncias institucionais (religiosa, judiciária, terapêutica, escolar, política, etc.), como cotidianas. Algumas características estruturais e contextuais atribuídas às práticas orais incluem (Bonvini, 2006 [1985]; Schipper, 2006 [1989]; Finnegan, 2006 [1988]): dimensão temporal e espacial contextualizadas; linearidade entre os signos; presença de ritmo vocal; existência de uma estrutura dialógica; relação entre o vivido e o proferido; manutenção de uma memória coletiva; uso de provérbios, contos, máximas, adivinhas, histórias de dilema e cantos; articulação do dito com a performance; variabilidade e mutabilidade; existência de formas de transmissão; relação com o público, entre outros. Ademais, a oralidade não pode ser vista de maneira homogênea e uniforme no continente africano: trata-se de uma pluralidade de sentidos e práticas que englobam visões e modos de estar no mundo.

Neste capítulo buscamos dialogar com os diversos significados de oralidade, atentando, especialmente, para a maneira como os praticantes das religiões de matriz africana atribuem sentido à oralidade, com enfoque no processo – político e ético – de compartilhamento de conhecimento, o que envolve as regras que definem, regulam e legitimam as práticas orais. Nessa direção, vale mencionar, a título de ilustração, o conceito de *palabre*, atentando para seus sentidos políticos e éticos: para Fanon (2008 [1963]), trata-se de um termo utilizado por diversos grupos africanos para se referir ao costume de se reunirem para parlamentarem em torno de um problema coletivo a ser resolvido. Saenger (2006 [1988], p. 51) define *palabre* como uma instituição que regula a vida social e comunitária de povos bantu, funcionando como uma forma de “tribunal do júri”; a *palabre* articula e agencia a vida comunitária e compartilhada em que a verdade é discursiva e coletivamente construída; a *palabre* também orienta a vida espiritual, carregando uma dimensão moral que não separa religiosidade (privada) de vida socialmente compartilhada (público). Algumas regras que definem o funcionamento da *palabre* enquanto prática social incluem (Saenger, 2006 [1988]): uso da repetição com vistas a buscar um entendimento a partir de vários lados; busca da compreensão e não do julgamento prévio; reconhecimento dos erros em busca de uma verdade coletiva; escuta de todo o processo por parte dos oradores institucionais antes de realizar perguntas; busca de sinais no passado, nos sonhos e na natureza para a resolução da questão acompanhado de um processo de ascetismo como

preparação para a *palabre*; a realização do cerimonial da *palabre* embaixo de uma árvore cujo significado carrega a sabedoria dos mais velhos. Nesse processo político e ético da *palabre*, “não há vencedor nem vencido. Trata-se de reconciliar e não de dividir” (Saenger, 2006 [1988], p. 64).

2 Oralidade, línguas africanas e religiosidade

A relação entre práticas orais, línguas e religiosidade tem sido um tema pouco explorado na literatura acadêmica brasileira. De forma geral, alguns nomes e obras têm sido tomados como referências: Nina Rodrigues, que redigiu *Os africanos no Brasil* (1932); Renato Mendonça, que escreveu *A influência africana no português do Brasil* (1934); Jacques Raymundo, autor de *O elemento afro-negro na língua portuguesa* (1933); Nei Lopes, autor do *Novo Dicionário Banto do Brasil* (1999); e Yeda Pessoa de Castro, que escreveu *Falares Africanos na Bahia* (2001). Outros autores poderiam ter sido mencionados, embora essas obras tenham sido amplamente citadas e comentadas por estudiosos das línguas e oralidades circulantes em casas religiosas de matriz africana.

Nina Rodrigues (1932) apresenta uma breve introdução sobre as línguas africanas no Brasil, fazendo menção a alguns poucos estudiosos de africanismos no Brasil do século XIX, como Sílvio Romero, Adolfo Coelho, Macedo Soares e João Ribeiro. Rodrigues (2008 [1932], p. 113), que não era filólogo ou linguista, revela em sua análise das línguas – especialmente em relação às práticas orais – uma articulação com outros elementos, como a música, a poesia, a dança e o ritual religioso: “[...] o idioma é a trama com que se tecem ou bordam as duas revelações fundamentais, o mito e os costumes [...] Em seguida das línguas há as religiões”. Essa forte articulação entre língua africana e religiosidade também é explorada por Castro (2001, p. 80):

Esses elementos do sistema – crenças, modos de adoração e língua – estão de tal maneira estruturalmente associados que um dos critérios de categorização marcante na classificação dos candomblés em “nações” que se dizem jeje-mina, nagô-queto ou congo-angola, tem como principal componente as diferenças de procedência meramente formais de um repertório linguístico de origem africana [...].

Exemplificando a articulação entre religião e língua, Rodrigues (2008 [1932]), em sua obra, apresenta algumas línguas africanas através de uma análise linguístico-discursiva de “Cânticos dos Orixás”, além de apresentar contos e provérbios populares, estabelecendo, por vezes, uma articulação linguística tênue entre o religioso e o popular. Nessa perspectiva, as línguas são vistas como produtos de práticas sociais (religiosas) contextualizadas (nas casas religiosas) e não como estruturas autônomas e abstratas, embora, em suas análises, o ratifique as tipologias linguísticas do século XIX.

Contemporâneo a Nina Rodrigues foi Renato Mendonça, cuja obra *A influência africana no português do Brasil* (1934) foi reeditada em 2012 pela Fundação Alexandre

de Gusmão (Ministério das Relações Exteriores) e prefaciada por Yeda Pessoa de Castro. A obra apresenta uma perspectiva fortemente tipológica e descritiva das línguas africanas trazidas para o Brasil, com enfoque especial conferido à língua quimbundo quem segundo o autor, teria influenciado fortemente a língua portuguesa brasileira. Além dessa perspectiva linguístico-estrutural, Mendonça (2012 [1934]) tece aproximações entre práticas linguísticas orais e religiosidade africana e afro-brasileira através, por exemplo, da análise de alguns contos, cantos e poesias.

Em pesquisas mais recentes, uma das principais estudiosas das línguas africanas no Brasil, a linguista Yeda Pessoa de Castro, tem afirmado – a reboque de Mendonça (2012 [1934]) – que as línguas do grupo banto foram as que mais influenciaram o português brasileiro, especialmente o quicongo, quimbundu e umbundu. Entre os motivos elencados pela linguista para definir essa influência banto estão: antiguidade, superioridade quantitativa de falantes e ampla distribuição das línguas pelo território colonial brasileiro, especialmente vinculadas à experiência da escravidão. A hibridização das línguas de raiz banto com a língua portuguesa foi de tal forma profunda que a Castro revela ser difícil delimitar os limites estruturais que definem as heranças africanas, indígenas e portuguesa. Em sua pesquisa sobre os falares africanos no estado da Bahia (2001), a linguista propõe níveis linguísticos de maior ou menor integração fono-morfológica do léxico africano, que valem a pena considerar a título de caracterização das línguas nas casas religiosas: (i) linguagem dos candomblés (língua-de-santo); (ii) linguagem de comunicação corriqueira do povo-de-santo; (iii) linguagem popular da Bahia; (iv) linguagem cuidada da Bahia, e (v) português do Brasil.

Ressalta-se que o processo de aprendizagem da língua-de-santo é seguido por uma série de práticas e ritos, o que significa que o modo de subjetivação dos participantes, através da inscrição dos indivíduos em ritos de iniciação, é perpassado pela aquisição de usos linguístico-discursivos específicos, que contemplam desde o domínio de léxico específico – para designar, por exemplo, comidas, costumes, objetos sagrados, datas festivas, saudações, nomes de divindades, etc. – até a aquisição de práticas linguísticas com papéis simbólicos específicos, como cantos, pontos, ensinamentos, narrativas, ritos litúrgicos etc. Nesse contexto, reconhecemos que não se trata de palavras cujos sentidos tenham sido dicionarizados, mas de termos que carregam significação contextual e discursiva: “Para os fiéis, o que mais importa, durante as práticas rituais, é demonstrar a sua competência simbólica, ou seja, saber, por exemplo, em que momento deve ser entoada uma cantiga e não o significado literal da cantiga” (Castro, 2001, p. 83). Essa perspectiva é a que adotamos em nosso capítulo, assumindo que as línguas e práticas orais importam na medida em que assumem um significado – religioso, político, ético, estético – para os sujeitos. Trata-se de considerar tais significados e a maneira como eles direcionam e afetam as práticas linguístico-discursivas orais.

3 Do conhecimento oral: a perspectiva das casas africanas

Propomos, nesta seção, a partir da pesquisa de campo realizada pelo projeto *Territórios do Axé*, uma análise das respostas oferecidas pelos dirigentes das casas religiosas de matriz africana da Grande Florianópolis para a questão treze do roteiro de entrevista: “Como são repassados os conhecimentos da casa aos seus integrantes?”. Buscamos compreender o papel das práticas orais na transmissão e legitimação de conhecimentos, a partir da perspectiva dos próprios praticantes. De forma geral, percebemos nas respostas analisadas uma articulação estabelecida entre a oralidade e a ritualidade no processo de transmissão dos conhecimentos. A dimensão da oralidade, nesse contexto, perpassa uma série de regras que definem o que pode ser dito, por quem e em que momento. Similarmente, o conhecimento não é repassado de forma arbitrária, mas deve obedecer às regras de transmissão determinadas pelos próprios praticantes e as lideranças das casas, em articulação com a prática, orientação, vertente, linha ou nação do terreiro a que estão vinculados.

Esse cuidado com o que é transmitido oralmente pode ser explicado, em grande parte, pelo valor que a palavra representava nas tradições orais africanas, conforme explica Hampaté Bâ:

Nas tradições africanas (...), a palavra falada se empossava, além de um valor moral fundamental, de um caráter sagrado vinculado à sua origem divina e às forças ocultas nela depositadas. Agente mágico por excelência, grande vetor de “forças etéreas”, não era utilizada sem prudência. (HAMPATÉ BÂ, 2010, p. 169).

Verificamos que nos contextos religiosos em questão, a delimitação do que pode ou não ser apreendido, bem como o modo como se dá o acesso ao conhecimento, está atrelada à *hierarquia no santo*. Assim, há diversos estágios pelos quais os filhos de santo devem passar para que possam chegar aos conhecimentos mais restritos das casas religiosas. Esses estágios parecem variar de acordo com a religião, a orientação e a especificidade de cada terreiro. No exemplo a seguir, apresentamos as etapas descritas por uma casa de Almas e Angola:

PES⁷: Como são repassados os conhecimentos da casa aos seus integrantes?

DIR: Pela hierarquia. Então nós temos o batismo ... Depois do batismo vem o oburi, depois do oburi vem o pai pequeno, ou a mãe pequena ... Depois a ialorixá, que é a coroa maior, né. Tá, então depois da ialorixá vem o reforço, bota reforço. Sete, catorze e vinte um. Eu só falta os vinte um, já to nos catorze.

PES: Então os conhecimentos são passados oralmente?

DIR: Isso, pela hierarquia, né. Você é anjo de guarda, você pode

7 As regras de transcrição adotadas são as seguintes: Assumimos uma transcrição ortográfica que busca, na medida do possível, considerar as especificidades da fala; usamos o termo ‘Pes’ pra pesquisador, ‘Dir’ pra dirigente e ‘Mem’ pra membro/filho de santo; usamos ... para indicar pausas. As casas são identificadas por seu número de registro no Projeto.

AXÉ DOS TERRITÓRIOS

até aqui. Você é baba, vai fazê ... entendeu?

PES: Uhum.

DIR: Mas o conhecimento do orixá é desde a hora que a pessoa entra, que vai sabê como é que bate pros quatro canto, quem são os orixá da casa ... Essa hierarquia é geral, né. Aí depois vem os segredos dos santos, né. Que aí é só passado pela hierarquia mesmo. (Casa 22).

Em uma outra entrevista (Casa 31), também vinculada a uma casa de *Almas e Angola*, a dirigente propõe uma diferenciação do conhecimento oral em duas dimensões: (i) conhecimento universal, de acesso para todos, que se adquire a partir de aulas realizadas no terreiro e de sessões práticas e teóricas de desenvolvimento; (ii) conhecimento hierárquico, de acesso restrito e que obedece à hierarquia no santo, repassado para o médium nas *camarinhas* – celebrações especiais. Trata-se de um saber cujas condições de legitimação e compartilhamento são espacial e ritualisticamente contextualizados, diferentemente dos saberes universais.

Assim, podemos perceber como a hierarquia opera como um critério importante para determinar o processo de aprendizagem e aquisição dos conhecimentos dos participantes (Foucault, 1971). Essa hierarquia, no entanto, não corresponde às regras circulantes na sociedade externa à casa: por exemplo, um integrante que está há mais tempo no *santo*, embora seja mais novo em termos etários, pode ser considerado mais velho em termos de experiência, podendo, desse modo, obter certos conhecimentos mais específicos. Assim, observamos como as categorias hierárquicas são reinventadas dentro das casas, configurando um modo próprio de ser e estar conjunta e compartilhadamente, conforme sinalizado por Turner ([1974] *apud* Costa, 2013, p. 53):

durante este momento liminar onde o indivíduo está despido de suas indumentárias sociais, ou seja, de seu *status* social, os indivíduos envolvidos no ritual têm uma forte tendência a desenvolver um sentido de grupo muito forte.

As regras de transmissão do conhecimento, estipuladas por cada casa religiosa, também regula aqueles que estão legitimados para repassar os saberes: além do próprio pai ou mãe de santo, os ensinamentos podem ser repassados pelos filhos de santo, a partir do que aprenderam, conforme atestamos no trecho da entrevista a seguir:

DIR: Eu vou sentindo o santo, se ele é novato, eu vou sentindo o santo dele, assim ... e passo pra ele, os próprio filho de santo e os mais velho... significa isso, isso, isso... Pra cruzá a casa, um exemplo, né, assim. E depois ele vai pegando, em camarinha, o que ele pode aprendê, ele vai aprendê. Existe... pela hierarquia, dele, né.

PES: Uhum.

DIR: Então eu faço isso.

PES: Mas aí o aprendizado é transmitido conforme a hierarquia

e os mais velhos vão ajudando os mais novos?

DIR: Sim, eu também ajudo. Porque às vezes tem dois ou três, eu não posso na hora ter dois ou três, então tenho a minha... as minha baba. Elas dizem, “ah, pai, como é que eu faço?”, eu digo “tu ensina como você sabe, como você aprendeu, como eu ensino vocês”. E elas ensinam direitinho. Aí eles vêm e conversam comigo também. (Casa 4).

Conforme é possível perceber, a temporalidade de experiência *no santo* é um critério importante para definir a legitimidade dos sujeitos que podem transmitir os conhecimentos, uma vez que aqueles que estão há mais tempo no terreiro podem ajudar os menos experientes. Podemos reconhecer, a partir disso, como a sabedoria dos mais velhos é valorizada nesses contextos, assim como nas sociedades tradicionais africanas – embora, como dissemos anteriormente, o mais velho seja aquele com maior tempo *no santo*, e não, necessariamente, aquele com mais idade, conforme nos revela um dirigente entrevistado: “Saber leva muito tempo [...] a Umbanda ela é vivenciada” (Casa 9).

Em África, podemos exemplificar essa valorização da sabedoria dos mais velhos através da oralidade, como atesta o seguinte provérbio em língua kimbundu, utilizado em Angola: “Bu kanu dya mwadyakimu ku tunde maka ma bolo, utunda ngo dijo dya bolo”, que significa, literalmente, “Na boca do mais velhos nunca sai más palavras, sai apenas dente podre” (BERNARDO, 2017). A transmissão oral do conhecimento supõe uma aprendizagem sobre como ouvir, observar e compartilhar de maneira; nesse sentido, o processo de transmissão do saber assume um papel relevante de constituição de subjetividades. No exemplo a seguir, percebemos como isso funciona no interior das casas:

DIR: Às vezes eu seleciono alguns filhos e digo: “quero que conte pra mim tudo o que sabe a respeito do orixá Xangô, mas na presença de todos”. Então ele faz várias pesquisas e aí ele vai falando, e nesse meio tempo eu vou fazendo correções, alterações, outros vão complementando. [...] Ele, por exemplo, o ogan Nelson, ele tá aqui na casa há dois meses. Então ele tá aprendendo com os ogans mais velhos a tocar. Entendeu? Então a gente desenvolve esse trabalho também. (Casa 121).

Assim, podemos observar como os integrantes dos terreiros acabam por constituir modos coletivos de convivência, definidas como “famílias de santo”, no interior das quais os conhecimentos são compartilhados. A essa família de santo estão ligados os conceitos de grupo, coletividade e comunidade, que podemos, a título de exemplificação, relacionar ao próprio conceito africano de *ubuntu*. O termo, que tem origem no grupo linguístico nigero-congolês, trabalha com uma orientação filosófica humanística baseada em práticas populares orais – como provérbios, contos e narrativas – e é caracterizado pelo modo de estar junto, por meio do diálogo e da vivência em grupo. Sendo assim, o “eu” só existe em relação ao “nós”. Nessa perspectiva, o próprio conceito de língua não pode ser desvinculado de outros elementos, como emoção, razão, corpo, rituais e expressão verbal (MAKONI; SEVERO, 2017).

AXÉ DOS TERRITÓRIOS

Destacamos essa tentativa de se preservar, nas casas religiosas afro-brasileiras, um senso de participação coletiva, que inclui a vivência cotidiana nesses espaços. Assim, os integrantes, de acordo com os dirigentes entrevistados, precisam, para se constituírem subjetivamente enquanto membros da casa de santo, participar de diversas funções e aprender com o conhecimento repassado oralmente e na prática, na relação com os outros membros da casa. Nesse sentido, trata-se da construção de uma experiência religiosa e estética de comunidade e pertencimento que opera diferentemente da lógica institucionalizada e estruturada:

[...] a 'communitas' tem urna qualidade existencial, abrange a totalidade do homem, em sua relação com outros homens inteiros. [...] A 'communitas' tem também um aspecto de potencialidade; está frequentemente no modo subjuntivo. [...] Em quase toda parte a 'communitas' é considerada sagrada ou 'santificada', possivelmente porque transgride ou anula as normas que governam as relações estruturadas e institucionalizadas, sendo acompanhada por experiência de um poderio sem precedentes. (Turner, 1974, p. 155-156)

O processo de transmissão do conhecimento nos terreiros está interligado a uma série de elementos, como voz, corporeidade, vestimentas, objetos ritualísticos e alimentos, de modo que além do saber, é necessário também o saber fazer, ambos atrelados à constituição das subjetividades. É assim que "A sabedoria transmitida na liminaridade sagrada não consiste somente num aglomerado de palavras e de sentenças; tem valor ontológico, remodela o ser do neófito" (TURNER, 1974, p. 127). Nas casas religiosas, o iniciado precisa ter o domínio sobre como realizar os movimentos corretos, como bater cabeça, fazer saudações aos tamboreiros e ao dirigente, preparar as oferendas, etc. Dessa forma, muitos pais e mães de santo destacam a importância desse conhecimento adquirido através da participação e da vivência nas práticas cotidianas, conforme ilustramos a seguir:

DIR: É oralmente. É, e na verdade na prática também, porque é explicado. Como a gente tem rituais, eu chamo os filhos aqui pra ver como é que é preparado tudo, pra eles irem aprendendo. A melhor maneira de aprendê, na verdade, é botando a mão, né. (Casa 14).

DIR: Verbal e na prática. Aqui em casa não damos aula. Quem participa aprende. E quem não participa é cabide de fio de conta. É verdade! Quem se dedica aprende. Quem não se dedicar não aprende. Eu não dou ensinamento. O ensinamento é na prática e na participação. (Casa 65).

DIR: É como eu disse, todo aprendizado começa na cozinha, entende? Para manter o terreiro tem que ter uma ótima limpeza, o aprendizado começa por aí, porque nada adianta você promover uma energia e a tua casa não estiver bem limpa e teu terreiro desleixado, começa por aí, o aprendizado vem daí, a escolher o milho, estourar a pipoca e assim por diante. Claro, aprender a rezas, os pontos de umbanda, os pontos cantados na Kimbanda. (Casa 17).

AXÉ DOS TERRITÓRIOS

A cozinha adquire uma grande importância dentro das casas religiosas de matriz africana. É necessário aprender a preparar a comida do santo, conhecer os ingredientes presentes em cada receita, a quantidade de cada elemento e seu modo de preparo. Não por acaso, Sílvia Romero afirmou, já no século XIX, embora reforçando certos estereótipos, que “temos a África em nossas cozinhas” (ROMERO, 1888, p. 10-11), demonstrando a importância que os alimentos acabam adquirindo no contexto afro-brasileiro. O alimento, por ser condição de existência física para o ser humano, quando se torna oferenda, é uma maneira de trazer os orixás para a terra, tornando assim o ser humano mais divino e a divindade mais humana (MASCARIN, 2013). De modo semelhante, um participante afirmou, em uma das entrevistas: “Nossa religião se aprende na cozinha. Ninguém aprende a religião fora da cozinha” (Casa 85).

Nesse sentido, é somente a partir da experiência e da prática que a aprendizagem se efetua. Destacamos uma fala em que o pai de santo diferencia o conhecimento, puro e simples, da sabedoria. De acordo com ele, somente a partir da experiência é que essa sabedoria pode ser adquirida:

DIR: O conhecimento se dá muito nessa relação interpessoal. [...] O conhecimento a gente prefere que seja uma sabedoria, não apenas conhecimento. Eu só sei porque eu passei pela experiência, se não vai ser só conhecimento. Ou seja, se não experimentar, não sabe ainda [...] No candomblé, o importante é o saber, não o conhecer. (Casa 97).

Um outro ponto que podemos relacionar com essa troca de experiências está na própria concepção da relação entre ensino e aprendizagem. Uma dirigente destaca a falta de humildade de alguns pais de santo que agem como se tivessem um conhecimento ilimitado. Na perspectiva da dirigente, os processos de ensino e aprendizagem são uma construção mútua e devem estar imbricados, afinal “Não vou para lá ensinar, mas para aprender junto com eles” (Casa 36). A concepção subjacente a essa construção é que não há como se apreender todo o conhecimento envolvido na prática religiosa, devido a sua profusão e complexidade:

DIR: Nós estamos numa escola que não ganha diploma. A gente tá sempre aprendendo, e nunca sabe de tudo. Tu morre e não te forma. (Casa 159).

Nesse caso, o conhecimento é considerado um processo e não um produto, que emerge a partir das práticas orais e da vivência. Reconhece-se, assim, a sua complexidade e multiplicidade, tornando impossível apreendê-lo em sua totalidade. Ademais, esse processo de aprendizagem varia de caso para caso, conforme o interesse manifestado pelos membros da casa. Muitos afirmam repassar o conhecimento apenas para aqueles que querem de fato aprender e que possuem comprometimento com aquilo que estão fazendo:

DIR: Depende até onde o filho quer ir. O aprendizado é proporcional ao interesse e dedicação. (Casa 85).

DIR: É assim, eu passo na medida que eu vejo que precisa. Eu

não crio cobra pra me picá. É que nem eu aprendi, cada degrau que eu subo, é uma coisa que eu ensino. Se levam a religião a sério, eu vou vendo no decorrer do tempo e vou ensinando, se não, não. (Casa 42).

Percebemos, assim, como as regras de transmissão perpassam uma série de critérios, como a hierarquia, a prática ritualística e o comprometimento com a casa religiosa. Sobre o processo de transmissão do saber, uma mãe de santo relata a preferência, em seu terreiro, pelo filho de santo que procura o conhecimento:

DIR: A gente preza muito aquele médium que vem assim buscá o conhecimento. Porque a gente acha muito importante construí uma família de santo que tenha conhecimento do que tá fazendo, que saiba porque faz as coisa, porque é que existe esse ritual, porque que bate cabeça, porque que se ajoelha, porque que usa guia, porque que dá comida pro santo. Tudo o que acontece a gente acha que tem que sabê, assim, a gente já faz muito tempo que a nossa religião já passou daquela fase, de ter assim pessoas ignorantes, né, que faziam porque o pai de santo era um... um deus dentro do terreiro e a gente não questionava nada. Eu acho que a sociedade hoje não cabe mais assim esse tipo de relação. A gente tem que tê o respeito, sim, mas você tem que tê o entendimento do que você tá fazendo. Então a gente acha importante que eles tenham isso. Só que também não adianta eu ficá falando um monte de coisa, passando um monte de coisa... pra aquela pessoa... porque tem pessoa que não tem muito interesse mesmo, pelo aprendizado teórico. Então a gente preza assim, aquela pessoa que tu vê que tem aquela ânsia, né, aquela vontade de aprendê, aí sim tu passa um pouquinho mais, né. (Casa 61).

Na entrevista citada, a mãe de santo faz um paralelo entre o passado – em que o pai de santo era um “deus” e não se questionava nada – e o presente – com uma nova sociedade, que precisa entender o que está fazendo. Neste trecho, podemos observar uma comparação entre a tradição e as inovações que ocorrem na sociedade. Sobre essa relação entre oralidade e tradição, foi possível perceber uma tensão entre dois modos de perceber essa relação: algumas casas buscam preservar a tradição de modo mais rígido, enquanto outras reconhecem a necessidade de adaptações nos rituais, conforme é explicitado a seguir:

DIR: Antigamente era mais fácil, até mesmo o preceito. Um exemplo, só pra... pra não... que eu lembrei, só pra... pra gente... O preceito. Eu faço a minha filha de lemanjá, ela é pescadora. Eu sou obrigado a liberá ela pro mar, gente, é o ganha pão! Tem coisas que... que não dá mais.

PES: Porque antes era...

DIR: Era mais fácil. Assim, no sentido, hoje não tem. Uma pessoa, um exemplo, eu tinha uma filha, ela trabalhava no hospital. Ela fez o santo e depois de quinze dias ela teve que trabalhá. Fazê o que? Eu tenho o meu filho, ele trabalha dentro do aeroporto. Ele fez babalaô, depois de dez, treze dias, ele começou a trabalhá. Aí, só que lá eles não aceitam boné. Em forma nenhuma, porque

AXÉ DOS TERRITÓRIOS

trabalha com carga, descarga, essas coisa assim de aviões. É... com boné, fica assim. Aí tu não vê a pessoa. É filmado, tudo, é... Com câmara, né? Eu digo, vou liberá, vou fazê o que com esse menino? É obrigado a liberá, gente.

PES: É, coisas que tem que adaptar.

DIR: Coisas que tem... exatamente. Aí... faca, garfo, espelho. Uma mãe, um exemplo, uma mãe que tem filhos, tem marido em casa, que não tem como. A gente é obrigado a liberá, gente. (Casa 4).

Essa tensão entre tradição e inovações pode ser percebida mais explicitamente em relação à transmissão de conhecimentos. Em algumas casas religiosas, a tradição oral é legitimada com a única forma de repassar os ensinamentos ao iniciado, enquanto em outras já podemos perceber a presença de materiais escritos – como apostilas e livros – e de tecnologias – como internet e redes sociais. Dessa forma, há uma relação entre a preservação da oralidade e a introdução do letramento. Nos exemplos a seguir, podemos observar a negação do uso de qualquer material escrito no ritual:

DIR: Oralmente. Nossa religião não tem uma Bíblia. A continuidade é pela fala. [...] A gente não tem nada em livro. Então tu aprende participando, cozinhando, limpando... (Casa 63).

DIR: A gente não usa apostila.

PES: Então é basicamente oralmente?

DIR: Basicamente oral. A única coisa que a gente tem é o estatuto interno com as nossas normas, né, mas que não são nada do ritual em si. Tudo que é parte de fundamento de ritual de orixá é oralmente, a gente não passa apostila pra ninguém. (Casa 29).

Muitas vezes essa escolha pela oralidade vem das próprias casas, que optam pela preservação da tradição. No entanto, também há a atuação de outras instâncias, como associações e federações, na tomada dessa decisão, que impõem regras a serem seguidas. A própria vertente, linha, orientação ou nação da casa religiosa pode acabar delimitando essas opções, conforme verificamos no trecho a seguir:

DIR: Na verdade é assim... oralmente. Isso é passado de pai pra filho, só em camarinha.

PES: Na tradição mesmo.

DIR: É.

MEM: Não tem nada escrito.

DIR: É, na verdade o Cabula... a gente é proibido de escrevê livro. Quando eu fiz a minha camarinha, a minha mãe, a Condor, no Rio... o meu pai, a minha mãe... o marido da minha mãe é o meu pai, ele era presidente da Condor.

PES: Do santo.

DIR: Do santo. Aí me levou lá. Aí... pra mim... ser membro da... da Condor, né.

PES: A Condor é um grupo, o que que é?

AXÉ DOS TERRITÓRIOS

DIR: A Condor é a maior federação que tem no Brasil.

PES: Ah.

MEM: Acho que é no Rio.

DIR: É no Rio, é. Entendesse?

PES: Ela ainda tá ativa?

DIR: Eu não sei.

MEM: Mas na época que ele foi raspado...

DIR: Ah, há quarenta anos atrás só existia a Condor, né. Então tu... Oh, você é Cabula, então os seus conhecimento são pros seus filhos e não pode escrever isso, se não eu tiro o certificado de vocês da parede. Cancelavam, fechavam a casa, na verdade, né. (Casa 8).

Dessa forma, podemos perceber como, em algumas casas religiosas, os pais de santo optam por manter a legitimidade da tradição oral, rejeitando materiais escritos. Assim, nessas casas de santo, há uma subversão da valorização excessiva do escrito presente na civilização ocidental, mantendo a tradição. Nesse sentido, de acordo com Castro (1981), as tradições religiosas tendem a oferecer uma resistência maior à mudança, devido aos valores que elas representam:

O ponto focal, isto é, o cerne, o âmago de uma cultura, parece ser aquele aspecto da cultura de um povo para o qual esse povo se inclina com a maior tenacidade, porque, psicologicamente, ele representa seus valores de vida mais significativamente importantes, aqueles em torno dos quais sua vida se centra. Por isso mesmo, numa situação de contato cultural, esses valores, melhores do que outros, oferecem resistência muito maior à mudança, da maneira que se produziu no Novo Mundo onde as tradições religiosas foram mais bem preservadas do que os aspectos econômicos, sociais e artísticos das culturas africanas transplantadas. (CASTRO, 1981, p. 58).

No entanto, algumas casas foram adaptando suas tradições e há aquelas que utilizam apostilas, em sua grande maioria produzidas pelos próprios dirigentes, ou livros publicados. Podemos encontrar também um pai de santo que é autor de mais de uma dezena de livros sobre religiões afro-brasileiras. Há o relato de uma casa religiosa (Casa 183) em que, apesar de acreditarem que o aprendizado se dá com o tempo, há três anos começaram a promover mudanças, com a introdução de leituras, procurando estabelecer diferenças entre o que leem e as práticas realizadas no terreiro.

Algumas casas também promovem cursos para os seus integrantes, conforme o relato de um terreiro (Casa 36) que fornece aos iniciantes cursos mensais, com conteúdo de filosofia e história da religião. Em outra entrevista (Casa 81), o dirigente de uma casa de umbanda afirma estar fazendo um projeto piloto, há dois anos, de doutrina, no qual textos são disponibilizados pela internet aos membros da casa, com temas como: mediunidade, liturgia, orixás e fé. Essa abertura, de acordo com o pai de santo, acaba tensionando a questão da hierarquia do rito, ou seja, o princípio de que alguns conhecimentos precisam ser resguardados.

AXÉ DOS TERRITÓRIOS

No entanto, o próprio dirigente acredita que essa hierarquia é relativa, pois nem todos os integrantes se desenvolvem no mesmo ritmo.

Destacamos, também, o uso das tecnologias, bastante presente em algumas casas religiosas. Há relatos de pais de santo, por exemplo, que recomendam aos filhos assistirem a canais do *Youtube*, utilizarem a plataforma *Moodle* para cursos e possuírem contas nos grupos de *Facebook* ou *Whatsapp*. Podemos observar como, no caso a seguir, as tecnologias são vistas como ferramentas que auxiliam no aprendizado dos filhos de santo:

DIR: São feitos hoje, com a tecnologia, gravações em áudio e vídeo, quando às vezes eu canto cânticos que eles ainda não conhecem. E eu também trabalho muito com as cantigas digitadas, escritas em iorubá, mas com a forma como se lê em português. E aí temos no *whatsapp* grupos do axé com parte administrativa, ritualística e cantiga, então são três grupos, pra não misturá os assuntos. [...] Então, a nossa cultura antigamente ela era oral, mas hoje a gente tem outras ferramentas que faz com que eles possam levar pra casa e... aprender mais e melhor, né. E a internet hoje ela oferece ferramentas que você consegue aprender melhor o iorubá, melhor uma cantiga... melhorou muito, tudo. (Casa 121).

Dessa forma, percebemos como as casas religiosas de matriz africana são bastante plurais, de modo que é necessário considerar as suas especificidades. Conforme salienta Hofbauer (2011), a partir das reflexões mais recentes sobre identidade e das críticas pós-modernas, pós-estruturalistas e pós-coloniais, ideias como as de “autenticidade” e “tradição” começam a ser revistas. Isso porque, com as imposições do mundo moderno e a intensificação do processo de globalização, as análises não podem mais considerar as diferentes culturas “em si”, ou analisar a “cultura como ela é”, mas sim considerar como os agentes sociais fazem uso dos símbolos culturais em determinadas situações, ou seja, levar em conta o dinamismo que envolve esse agenciamento, de modo a considerar a cultura de forma desessencializada (HOFBAUER, 2011) e em constante atualização.

Palavras finais

Neste capítulo tivemos como objetivo descrever e analisar alguns sentidos atribuídos às práticas orais em casas religiosas de matriz afro-brasileira da região de Florianópolis. Não buscamos sentidos monossêmicos, mas entendemos que as práticas orais se organizam de diferentes maneiras nas casas religiosas, embora elas estejam fortemente vinculadas a modos similares de compartilhamento do conhecimento. Nesse sentido, as práticas orais ajudam a construir um sentido de coletividade e de pertencimento, uma vez que os saberes compartilhados oralmente se vinculam, também, às vivências e experiências práticas das casas religiosas, a exemplo do papel do cozimento das comidas de santo. Destacamos, também, a importância da temporalidade no processo de aprendizagem e de formação da subjetividade religiosa: os mais velhos, e sábios, são aqueles cuja vivência nas casas é marcada temporalmente, independente da faixa etária. Essa

AXÉ DOS TERRITÓRIOS

temporalidade também está presente no processo de formação e aprendizagem, que exige um longo tempo de compartilhamento e de experimentação. Ademais, sinalizamos para o papel político e ético das práticas orais nas casas religiosas de matriz africana ao construir e manter redes de pertencimento e de compartilhamento em prol de uma vida bela e plural.

Referências bibliográficas

- AGAMBEN, Giorgio. O que resta? Notas de Giorgio Agamben. *Revista IHU online*, 17 de junho de 2017. Disponível em <<http://www.ihu.unisinos.br/568686-o-que-resta-giorgio-agamben>> Acesso em 19 de junho de 2017.
- BERNARDO, Ezequiel. *Angola e as línguas nacionais*: entrevista [mai. 2017]. Entrevistador: Elaine Tavares. Florianópolis: UFSC, 2017. Entrevista concedida ao Instituto de Estudos Latino-Americanos. Disponível em: <<https://youtu.be/AitWRgza-3Y>>. Acesso em: 24 jun. 2017.
- BONVINI, Emilio. Textos orais e textura oral. In: Queiroz, Sonia (org.). *A Tradição Oral*. Belo Horizonte: FALE/UFMG, 2006, pp. 7-11.
- CARVALHO, Ruy Duarte de. A tradição oral enquanto recurso e referência para uma actualização poética interveniente [1990]. In: ____ *A câmara, a escrita e a coisa dita...fitas, textos e palestras*. Lisboa: Livros Cotovia, 2008.
- CASTRO, Yeda Pessoa de. *Falares africanos na Bahia*: um vocabulário afro-brasileiro. Rio de Janeiro: Academia Brasileira de Letras/Topbooks, 2001.
- ____. Língua e nação de candomblé. *África*: Revista do Centro de Estudos Africanos da USP, São Paulo, v. 4, 1981, p. 57-77.
- COSTA, Grasielle Aires da. O Conceito de Ritual em Richard Schechner e Victor Turner: Análises e Comparações. *Revista aSPAs*, v. 3, n. 1, 2013. pp.49-60. Disp. em <http://www.revistas.usp.br/aspas/article/view/68385>> Acesso em 02 de julho de 2017.
- FANON, Franz. *Pele negra, máscaras brancas*. Salvador: EDUFBA, 2008 [1963].
- FINNEGAN, Ruth. O significado da literatura em culturas orais. In: Queiroz, Sonia (org.). *A Tradição Oral*. Belo Horizonte: FALE/UFMG, 2006, pp. 66-107.
- FOUCAULT, Michel. *Vigiar e Punir*. Petrópolis: Vozes, 1999.
- ____. *A ordem do discurso*. São Paulo: Loyola, 1971.
- GNERRE, Mauricio. *Linguagem, escrita e poder*. São Paulo: Martins Fontes, 1991.
- HAMPATÉ BÂ, Amadou. A tradição viva. In: KI-ZERBO, Joseph. *História geral da África*: metodologia e pré-história da África. 2. ed. rev. Brasília: UNESCO, 2010.
- HOFBAUER, Andreas. Dominação e contrapoder - o candomblé no fogo cruzado entre construções e desconstruções de diferença e significado. *Revista Brasileira de Ciência Política*, Brasília, n. 5, janeiro-julho de 2011, p. 37-79.

AXÉ DOS TERRITÓRIOS

LEITE, Ana Mafalda. *Oralidades & Escritas nas literaturas africanas*. Lisboa: edições Colibri, 1998.

LOPES, Nei. *Novo Dicionário Banto do Brasil*. Rio de Janeiro: Pallas, 1999.

MAKONI, Sinfrey. B.; SEVERO, Cristine Gorski. An integrationist perspective on African philosophy. In: Adrian Pablé. (Org.). *Critical Humanist Perspectives: The Integrational Turn in Philosophy of Language and Communication*. 1. ed. Londres: Routledge, 2017, pp. 63-76.

MARCUSCHI, Luis Antônio. Oralidade e letramento. *Signótica*, 9, 1997. pp. 119-145.

MASCARIN, Tereza de Fatima. Comidas de orixás: aspectos relevantes que fazem parte do cotidiano no terreiro de candomblé. *Revista Brasileira de História das Religiões*, Maringá (PR), v. 5, n. 15, jan/2013.

MENDONÇA, Renato. A influência africana no português do Brasil. Brasília: MRE/Fundação Alexandre Gusmão, 2012 [1934].

ONG, Walter J. Before Textuality: Orality and Interpretation. *Oral Tradition*, 3, 3, 1988, pp. 259-269.

RAYMUNDO, Jacques. *O elemento afro-negro na língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Renascença, 1933.

ROMERO, Sílvio. *Estudos sobre a poesia popular do Brasil (1879-1880)*. Rio de Janeiro: Typ. Laemmert & C., 1888.

RODRIGUES, Nina. *Os africanos no Brasil*. Brasília: Ed. da Universidade de Brasília, 2008 [1932].

SAENGER, Alexandre Von. A palavra na sabedoria Bantu. In: Queiroz, Sonia (org.). *A Tradição Oral*. Belo Horizonte: FALE/UFMG, 2006, pp. 50-65.

SAHLINS, Marshall. O “pessimismo sentimental” e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um “objeto” em via de extinção (parte I). *Mana*, v. 3, n. 1, 1997, p. 41-73.

SCHIPPER, Mineke. Literatura oral e a oralidade escrita. In: Queiroz, Sonia (org.). *A Tradição Oral*. Belo Horizonte: FALE/UFMG, 2006, pp. 12-26.

TURNER, Victor. *O processo ritual: Estrutura e antiestrutura*. Petrópoles: Ed. Vozes, 1974.

UNESCO. The global literacy change. Disponível em: (<http://unesdoc.unesco.org/images/0016/001631/163170e.pdf>). Acesso em: 19 out. 2019.

VANSINA, Jan. A Tradição Oral e sua Metodologia. In: KI-ZERBO, J (org). *História Geral da África: Metodologia e pré-história da África*. vol. 1. São Paulo, UNESCO, 2001.

ZUMTHOR, Paul. *A letra e a voz: a literatura medieval*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.



Trabalho social e associativismos: novos lugares de enunciação das comunidades afro-religiosas na região de Florianópolis - 2016-2017

Ilka Boaventura Leite⁸
Alexandra E.V. Alencar⁹

“O terreiro é a reprodução, ou ainda faz parte daquilo que nós temos na sociedade. Estruturalmente lidamos com o machismo, o racismo, lgbtq+fobias, o capitalismo e individualismo dos seres e suas produções”.

Mãe Bárbara de Ogum

Na cosmologia das religiões de matriz africana, o orixá Exu é tido como mensageiro, pois realiza a comunicação entre o Orun (céu) e o Ayiê (terra). Tal divindade reside nas encruzilhadas, no cruzar dos caminhos, e seus rituais devem primeiro alimentá-lo, para que tudo ocorra da melhor maneira possível. Assim, nesse texto, Exu abre caminhos para uma melhor compreensão dos sentidos do social que é reinventado cotidianamente nas casas religiosas de matriz africana, também conhecidas por terreiros.

Do mesmo modo, as práticas e sentidos também se situam em encruzilhadas, atravessam e são atravessadas pelas comunidades de santo e sociedade

⁸ Professora Doutora do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina (PPGAS-UFSC) e Coordenadora do Núcleo de Estudos de Identidade e Relações Interétnicas da UFSC (NUER-UFSC).

⁹ Pós-doutoranda do Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas da Universidade Federal de Santa Catarina (PPGICH-UFSC) e Pesquisadora do Núcleo de Estudos de Identidade e Relações Interétnicas da UFSC (NUER-UFSC).

AXÉ DOS TERRITÓRIOS

mais ampla, se atualizam e incluem os diversos tipos de ação, as pautas contemporâneas de gênero, classe e identidades étnico-raciais, tal como afirma a Mãe Bárbara na abertura desse artigo.

Por meio de trabalhos sociais e associativismos próprios e em diálogo com cada uma das religiosidades específicas, observamos que as casas de matriz africana da chamada área conturbada da Grande Florianópolis desenvolvem trabalho voluntário e ações sociais diversas, buscando uma maior interação, impacto e consequente reconhecimento da sociedade mais ampla. Se por um lado as casas convivem com as tensões e preconceitos vindos de fora, por outro, ações sociais demarcam novas linguagens e contrapartidas. Através da gentileza, da ajuda mútua e da doação, introduzem formas de reciprocidade que visam atenuar as tensões, um maior aceitação de sua presença, sobretudo em meio à uma antiga hegemonia da religião oficial a católica e o pentecostalismo, que ao longo de sua expansão, se legitimou, principalmente, através da beneficência e da caridade, mesmo que interessada em extrair dos fiéis a maior parte da sua riqueza.

A pobreza no Brasil tem sido representada, desde suas primeiras abordagens, como sendo urbana. E também como parte das condições sub-humanas a que foram submetido/as africano/as, pessoas e grupos humanos escravizados e transformados em habitantes das periferias das cidades, submetidos a trabalhos precarizados e, portanto, à mercê das benesses da classe senhorial/burguesa. Daí advém, portanto, o assistencialismo praticado sobretudo pela classe branca abastada, estimulada pelos dogmas religiosos da caridade aos que a serviram e servem. No auge do sistema escravista colonial a caridade era uma forma de redenção, de garantia de salvação no suposto juízo final. Inúmeros exemplos encontram-se nos testamentos lavrados em cartório e deixados pelos senhores, em que ao mesmo tempo em que distribuem a caridade, preservam pessoas em cativeiro, compram milhares de missas para encomendar sua alma aos céus.¹⁰Essas contradições mostram bem como a sociedade brasileira se acostumou a conviver com a miséria e a naturalizou, ao mesmo tempo em que se adestrou na arte da caridade cristã.

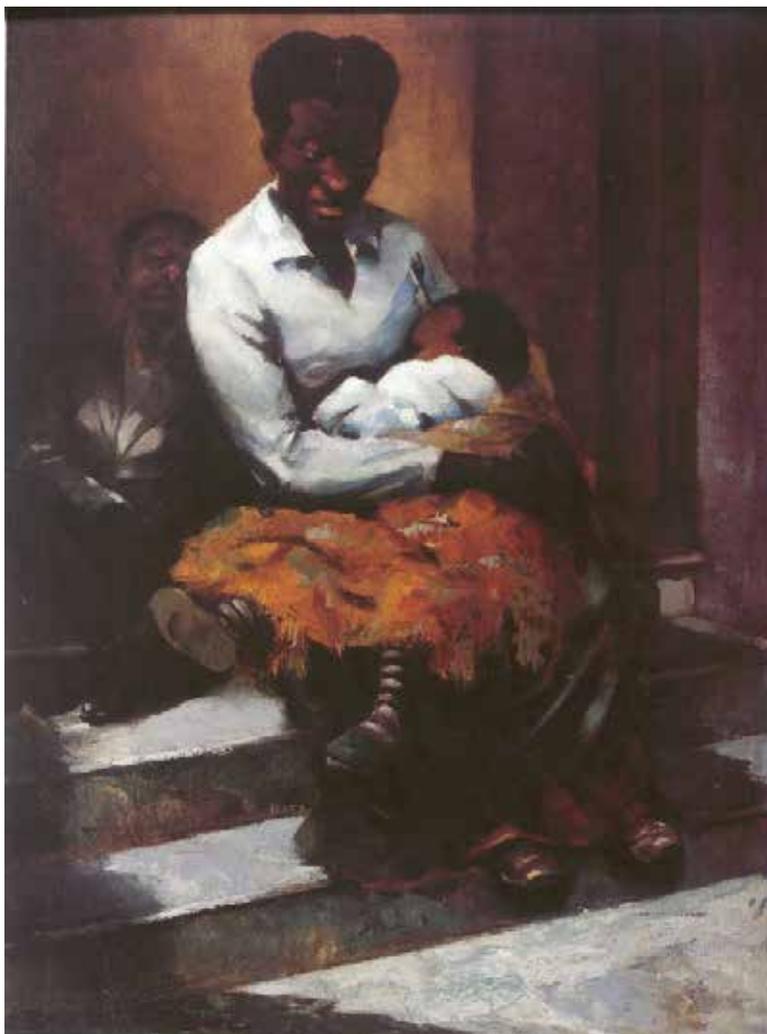
O pós-abolição registra um abandono e descaso em meio à a carência de políticas públicas inclusivas e ao mesmo tempo o crescimento das casas de caridade como medidas paternalistas, de ação paliativa, que através do apoio das igrejas católicas e protestantes procuravam aliviar as pressões sociais mas principalmente, amenizar a culpa sobre tal ordem desigual e injusta. O assistencialismo surge, portanto como obra social e como uma prática do catolicismo colonial. Paralelamente assistimos a uma crescente segregação social de viés urbano, demarcado pela presença de um grupo social etnicamente demarcado pela ausência de instrução, nutrição, moradia adequada, vivendo a precarização extrema do trabalho, residindo em barracos ou mesmo na rua, em áreas degradadas ou com total ausência de serviços públicos de saneamento, saúde, entre outros. E concomitantemente, às práticas e ações de “caridade” se debruçam, paulatinamente, sobre esses pontos da cidade e mais tarde, sobre as levadas sucessivas de migrantes, expulsos das terras pela expansão do capitalismo

¹⁰ É o caso do Testamento de Francisco Lopes de Matos e sua esposa Quitéria Pereira do Nascimento no Rio Grande do Sul, analisado em Leite (2004:149)

AXÉ DOS TERRITÓRIOS

agrário e que até hoje incham as cidades, juntamente com os imigrantes e refugiados, provenientes de outros países, evidentes reflexos da crise mundial do neoliberalismo e das guerras e disputas pelas últimas reservas naturais do planeta.

Nos anos de 1930-40, em São Paulo, o pintor negro Benedito Jose Tobias, em uma fase de crescimento das cidades e formação dos bolsões de pobreza habitados pela população negra, prioriza em um de seus quadros mais expressivos mostrar uma mulher negra com seus dois filhos pequenos, ainda noite, sentada no chão, à espera de atendimento na porta de uma clínica. Tudo indica que para ser atendida ela precisou sair de casa de madrugada e passar ali parte da noite, com seus filhos doentes, encostados em seu corpo, à espera de atendimento médico. As crianças, acolhidas por uma mãe paciente e perseverante, tentam se acomodar numa escadaria de pedra dura e fria, amparadas no colo e nas costas da mãe. Essa cena nos parece emblemática e ainda muito atual para a maioria dos brasileiros negros e negras que permanecem numa situação de “desassistidos”, parte da população que espera pela chamada caridade e benevolência dos cidadãos de bem.



Porta da Policlínica, de Benedito José Tobias (1894-1963)
óleo sobre tela, século XX. Acervo: Museu Afro Brasil

O tema central desse artigo parte da identificação de dois processos de ação social distintos: o **associativismo**, que inicialmente foi desenvolvido através de alianças de grupos profissionais e/ou com mesmos interesses sociais, reunidos em torno de pautas e demandas sociais e políticas, tal como as associações abolicionistas, e/ou em torno de campanhas por mudanças na condução de políticas sociais ou pautas culturais e comportamentais. E o **assistencialismo**, geralmente praticado através de trabalho voluntário, que em geral, ocorre entre classes sociais distintas e com o objetivo de fazer doações de determinados bens materiais e serviços, tendo como alvo principal amenizar a pobreza, a miséria e o sofrimento humano, instauradas na ausência de políticas públicas e sociais e como efeitos estruturais da distribuição desigual de oportunidades (educação, trabalho, saúde, etc) e renda. Enquanto o associativismo dialoga diretamente com a ideia de democracia, o assistencialismo opera sobretudo para encobrir ou amenizar a sua ausência ou insuficiência.

Falar em associativismo pode nos remeter a abordagens e percepções de ações humanas remotas, que ocorreram no tempo e espaço da história da

solidariedade humana. Alexis de Toqueville (1805-1859), pensador, filósofo e historiador francês, influenciado pelos iluministas, ao refletir sobre os fundamentos do sistema democrático, identifica duas características dos associativismos: a existência de uma relativa igualdade social dos indivíduos e o caráter de voluntariedade na constituição de relações consensuadas que alteram a sensibilidade ética dos seus membros (Scheren-Warren, 2004:42). Pensar sobre o associativismo que se instalou no Brasil a partir do contexto e formação colonial nos leva a várias questões complexas e até paradoxais. E mais ainda, ao associativismo de cunho e fundamento religioso, que aqui nos interessa mais de perto. Avritzer (1997) argumenta que a predominância do associativismo religioso pode ser entendida através de elementos referentes tanto à espiritualidade quanto às motivações sociais voltadas ao desenvolvimento de atividades coletivas e comunitárias. Trata-se, portanto, de dois aspectos que devem ser analisados cuidadosamente, uma vez que têm suas particularidades e confluências e seu caráter histórico.

No caso aqui abordado, o fenômeno do associativismo acompanha a própria trajetória histórica de Florianópolis. Castro (1997), considerando as especificidades do povoamento e formação social local, notou a importância que adquiriu o próprio caráter comunitário das relações sociais entre os açorianos desde o início da formação da cidade. A vida material desses açorianos e seus descendentes se construiu em torno da prática do mutirão e dos vínculos de sociabilidade entre os parentes próximos e as famílias. A chegada dos açorianos no litoral catarinense no século XVIII incrementa um movimento religioso, impulsionando a criação de numerosas associações e irmandades (Castro, 1997 apud Scheren-Warren, 2004). Importante, contudo diferenciar irmandades católicas hegemônicas e voltadas à caridade como prática relacionada ao regime colonial e as irmandades religiosas criadas e frequentadas pelos africanos escravizados e seus descendentes. Poucos estudos abordam o assunto e portanto, isso seria tema instigante para novas pesquisas. Segundo Malavota (2013) as irmandades religiosas consistiam em organizações que surgiram na Europa desde a Idade Média, em torno da devoção a um santo, agregando em sua grande maioria membros leigos. Seu objetivo era realizar atividades assistenciais aos pobres e doentes, sendo geralmente apoiados pelas Igrejas e monarcas. No Brasil, a constituição de irmandades e Ordens Terceiras ocorreu com base na organização das Santas Casas da Misericórdia de Portugal, cujos deveres iam desde dar de comer a quem tem fome, de beber a quem tem sede, vestir os nus, visitar os doentes e presos, dar abrigo aos viajantes, resgatar os cativos, até enterrar os mortos. Mesmo com esses deveres como princípios norteadores para a organização, as irmandades no Brasil acabaram tendo suas características próprias, constituindo-se como associações corporativas que, através de devoção a um santo em particular, possibilitavam o estabelecimento de solidariedade entre seus membros, os chamados *irmãos*, ao mesmo tempo em que lhes serviam como canal de ascensão social e representatividade. Dessa forma, era comum encontrar a irmandade dos poderosos, cujos membros faziam parte da “elite branca”; as dos “homens de cor”, estas se dividindo tradicionalmente em *crioulos*,

AXÉ DOS TERRITÓRIOS

mulatos e africanos, ou ainda as que agregavam indivíduos da mesma profissão. Nota-se, portanto que associativismo e assistencialismo por vezes caminham juntos e por vezes, se torna difícil identificar um e outro.

As irmandades de africanos, crioulos e pardos constituíam-se respectivamente na Igreja Nossa Senhora do Rosário, existente desde 1726, mas fundada oficialmente em 1750, a Irmandade de Nossa Senhora da Conceição (1856) e Irmandade Nossa Senhora do Parto (1861) (Malavota, 2013, p.88). Tratavam-se portanto de associações criadas e controladas pelo regime colonial, que eram consentidas e funcionavam somente enquanto acomodavam os interesses de perpetuação da dominação colonial. Segundo a autora, para que uma Irmandade obtivesse licença oficial era preciso que uma igreja a licenciasse. Era comum que um mesmo templo acomodasse irmandades devotas de santos diferentes, que veneravam seus patronos em altares laterais. Além de ter um lugar para ficar, era imprescindível que a instituição tivesse seu compromisso, um estatuto que a regesse, aprovado pelas autoridades eclesiásticas e pelo Imperador. O estabelecimento de normas para os irmãos e irmãs, os cargos e critérios para o exercício de algumas funções, e finalmente, as formas de assistência oferecida aos sócios atrelavam essas práticas a um controle central. Ou seja, de acordo com sua forma de constituição é notório que o protagonismo e visibilidade social que essas irmandades adquiriam na sociedade desterrense no século XVIII e XIX dependiam de sua submissão à hierarquia e controle do poder local.

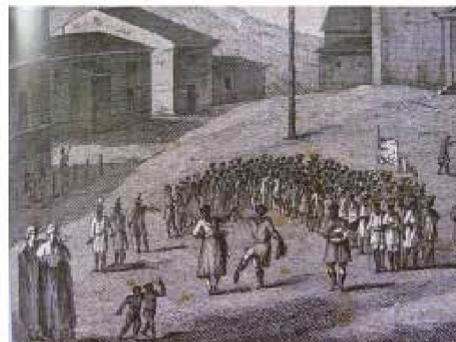
Conforme as imagens acima é possível observar em Desterro do século XIX, os cortejos festivos com a presença massiva de africanos e seus descendentes em certas situações e datas rituais, apontando para níveis de organicidade, planejamento e ação mas também a evidente segregação étnico-racial e também religioso. Malavota (2013) em seu artigo argumenta que era comum cortejos festivos dos membros e membras da Irmandade seja em homenagem ao dia da Festa de Nossa Senhora do Rosário, em 25 de dezembro, ou por ocasião de rituais fúnebres¹¹.

A autora ressalta que no século XIX a noção de cor não designa um grupo racial ou níveis de mestiçagem, mas delimitava os lugares sociais, o que mereceria uma pesquisa e reflexão mais aprofundada. Segundo ela, o termo *pardo* era atribuído aos libertos ou livres nascidos no Brasil. *Preto* designava escravo ou liberto de origem africana e *crioulos* ou *mulatos* eram termos atribuídos a escravos e forros nascidos no Brasil. Conclui, desde esse sistema de classificação, em 1842 a

Tilesius von Tilenau, 1803-1804



Tilesius, detalhe



Uma festa de negros no Lago da Matriz do Desterro

¹¹ Segundo Malavota (2013) uma das principais preocupações das Irmandades era preparar um ritual funeral descendente para seus irmãos e familiares. Tal preocupação está ligada tanto à tradição cristã que se referia a salvação da alma, quanto à tradição africana, que atribuía importância ao culto dos mortos, porque a partir estabeleciam contato com os ancestrais e seres de sua terra natal. Para maior detalhamento dessa noção de elaboração ancestral ver o trabalho de Fábio Leite (1982).

AXÉ DOS TERRITÓRIOS

Irmandade Nossa Senhora do Rosário, incorpora a Irmandade de São Benedito, passando a se chamar Irmandade Nossa Senhora do Rosário e São Benedito dos Homens Pretos e esta era composta em sua grande maioria por homens e mulheres africanos/as, crioulos/as e pardos/as de diferentes condições sociais: escravos/as, forros/as e livres que estavam distribuídos pelos diversos cargos da instituição. Tal instituição, na primeira metade do século referido, tinha como um de seus principais objetivos estabelecer ações de ajuda aos seus irmãos enterrando e rezando pela alma dos falecidos/as, educando os/as filhos/as órfãos/ãs e comprando a alforria dos/as escravos/as.

“Agindo dessa forma - mesmo como instituição elaborada e organizada a partir de um modelo europeu de associação e devoção, baseado na cultura hegemônica da Igreja Católica - acabou se constituindo em lugar estratégico na busca de autonomia por parte desses sujeitos de origem africana e com a marca da escravidão. Pode-se considerar que, embora a existência de tal instituição dependesse da aprovação das autoridades locais e senhoriais para funcionar e possuísse uma hierarquia (...) na irmandade os irmãos agiam de acordo com os interesses do grupo” (Malavota, 2013, p.103).

Neste sentido encontramos outras organizações com base em associativismo, como clubes sociais negros e grêmios culturais¹² que incluíam atividades religiosas ou não, com atuação predominante de africano/as e descendentes, para promover a liberdade, através da luta abolicionista e também para o reconhecimento e a recuperação social de pessoas em contexto escravista, estimulando diversas formas de ações solidárias entre os seus integrantes/associados.

O Brasil é um país de grandes desigualdades sociais e na cena pública brasileira do período pós-abolição, passando pela redemocratização pós-regime militar (1964-1985) há uma percepção geral, (sobretudo a partir da Constituição de 1988) de que o Estado nem tudo poderá fazer sozinho e portanto, o bem comum é responsabilidade de um conjunto de ações da sociedade civil, de iniciativas e o papel das organizações sociais através da rede de parcerias e do processo de desconcentração no atendimento às demandas sociais podem impactar positivamente e trazer resultados significativos. A questão da justiça e da equidade social se apresenta como questão chave perante graves indicadores sociais, como mortalidade infantil, longevidade, saúde, educação, saneamento, impondo desafios próprios de uma agenda para o combate à miséria. Neste contexto mais atual cresce a relevância do associativismo, como forma de ampliar formas de participação social e de impulsionar o trabalho social e ações comunitárias que criam uma importante rede de solidariedade. De fato, não constitui objetivo deste artigo analisar de modo aprofundado este pano de fundo que é o quadro social brasileiro, mas não poderíamos deixar de situá-lo no contexto em que se inserem as ações aqui discutidas.

Celina Souza (2001), aponta que assim como ocorre com o conceito de

¹² Recentes pesquisas sobre os clubes e grêmios compostos por afro-descendentes e militantes negros em Florianópolis apontam inclusive alguns nomes que compunham um grupo ativo de intelectuais negros envolvidos com trabalhos sociais e denúncias contra o racismo. Teixeira (2019).

AXÉ DOS TERRITÓRIOS

descentralização política, o de participação também em bute significados diferentes. Entre esses vários significados, dois merecem atenção especial: o de participação como *empowerment* e o de participação como voz. Para a maioria das organizações multilaterais, segundo ela, participação parece significar a incorporação da voz dos segmentos marginalizados ao processo decisório. Para essas organizações,

“A voz das pessoas locais, particularmente dos pobres, pode ser incorporada através de reformas introduzidas nas políticas, que permitirão a essas pessoas maior espaço para se associar a organizações não governamentais, sindicatos e outras formas de associativismo, com o objetivo de melhor entender e influenciar decisões que lhes dizem respeito”

(World Bank, 1994, op. Cit, p. 31).

Para essa mesma autora, “essas formas de participação são também formas de tomar consciência de sua exclusão, sobre as injustiças e iniquidades, mas ao mesmo tempo, implica a crença nas possibilidades de ação coletiva para promover mudanças”. (Souza, 2001, p. 30).

Uma das características, segundo Souza (2001), é que hoje em dia, a maior parte dos serviços sociais opera dentro de um formato institucional diferente do passado, ou seja, eles incorporam a participação dos grupos sociais que são alvo das ações. Torna-se portanto importante considerar a participação de setores invisibilizados e os conflitos entre os múltiplos atores que sob este prisma, e somente este, o visibilizam, sobretudo em um país heterogêneo como o Brasil cujo processo de democratização, desde regimes políticos coloniais introduzem desigualdades inter e intra-regionais graves e de difícil diagnóstico e solução. Desta forma a capacidade dos terreiros em participar ativamente redefinem seus papéis perante as diversas instituições multilaterais que atuam no campo social.

Diante de tal contexto, Lüchmann (2016) argumenta que embora haja muitas lacunas nos estudos sobre a história do associativismo na cidade, pelo menos até os anos de 1970, sabemos da existência de associações culturais, esportivas e sociais, principalmente as entidades baseadas na filantropia religiosa e portanto com cariz assistencialista. Com base nos dados da pesquisa de Scherer-Warren (2004), Lüchmann afirma que os registros apontam a existência de uma vida associativa na cidade, cuja a trajetória se vincula não apenas aos aspectos culturais e religiosos, mas também aos acontecimentos políticos sociais mais amplos¹³. Das 421 Associações Assistenciais e Comunitárias pesquisadas houve uma subdivisão: 51% Grupos de mútua ajuda, assistencialismo e filantropia; 18% Associações comunitárias (moradores e amigos de bairro); 15% Grupos ligados à religião e

¹³ Na pesquisa realizada por Lüchmann (2016) entre o período 2000 a 2010 se detectou o registro de 1.073 associações. Essas entidades foram divididas nas seguintes áreas: Assistenciais/Comunitárias (421 associações); seguidas pelas Culturais e Esportivas (317 associações); Associações de Defesa Econômica e Profissional (143 associações); Associações Acadêmicas e de Pesquisa (101 associações) e as de Defesa de Direitos (49 associações) e 42 associações classificadas na categoria Outras.

AXÉ DOS TERRITÓRIOS

a religiosidade; 8% Associações ligadas às atividades escolares e educativas; e 8% Associações ligadas à saúde e saúde comunitária.

Este panorama mais geral indica que os grupos e as associações de ajuda mútua, filantropia e assistência social formam a maioria das associações registradas em Florianópolis no período de 2000 a 2010, sugerindo, de acordo com a autora, um quadro que pode ser decorrente, por um lado, de uma importante condição de vulnerabilidade social, e, por outro, dos estímulos governamentais para uma atuação associativa na área social, conformando também este como um importante campo de atuação profissional. Embora Florianópolis apresente o maior rendimento salarial médio entre as capitais do país (IBGE, 2010 apud Lüchmann, 2016, p. 83), as disparidades sociais são profundas e expressas, em boa medida, nas condições de precariedade de vários assentamentos irregulares na cidade. Além disso, os dados apontam coerência com um contexto marcado por incentivos (políticos e econômicos) à atuação da sociedade civil no atendimento às demandas sociais.

No que diz respeito ao campo religioso, os dados quantitativos apontam para um peso considerável de novas associações religiosas criadas na década 2000-2010, registrando 67 associações de diferentes vertentes religiosas: 25 evangélicas; 15 espíritas; 11 outras religiões; 9 católicas e 7 umbandista e candomblecista.

Como podemos perceber, segundo Lüchmann os dados revelam um crescimento e a pluralidade do associativismo religioso. Além do associativismo evangélico, cujo crescimento parece seguir a trajetória de ampliação de seus adeptos no país, destaca-se também a propagação de associações espíritas, que ocupam a segunda colocação no número de associações criadas no período, o que condiz com a ampliação da comunidade espírita local e que ultrapassa a média nacional.

No que concerne o crescimento da comunidade espírita local, antes de cruzar os dados é importante apresentar a pesquisa intitulada *Territórios do Axé; religiões de matriz africana em Florianópolis e municípios vizinhos* que realizamos em 2016/2017.

O mapeamento que consiste num dos primeiros e pioneiro estudo das religiões de matriz africana na área conturbada da Grande Florianópolis, capital de Santa Catarina/ Brasil, nos municípios de São José, Palhoça e Biguaçú foi realizado através de convênio entre a Universidade Federal de Santa Catarina (NUER-UFSC) e o Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional de Santa Catarina (IPHAN-SC). Através da pesquisa, cadastramos 210 casas religiosas de matriz africana nos três municípios no período de quatro meses de trabalho de campo.

Cidades	Nº de Casas
Biguaçú	13 casas
Florianópolis	109 casas
Palhoça	28 casas
São José	60 casas
Total	210 casas

Nº de casas religiosas de matriz africana cadastradas por cidade

Fonte: Projeto Territórios do Axé. 2016/2017 (Convênio IPHAN/NUER-UFSC)

AXÉ DOS TERRITÓRIOS

Se considerarmos a variabilidade de pessoas envolvidas com essas casas religiosas, na qual estão inseridos lideranças, praticantes e frequentadores atingimos cerca de 50 mil pessoas. Comparando tais dados com a população total dos três municípios que corresponde a 940.750 pessoas, de acordo com a estimativa populacional do IBGE de 2016, a população envolvida com as religiões de matriz africana na área conurbada corresponde a 5,31% da população.

Assim em Florianópolis e municípios vizinhos, contrariando os prognósticos de discriminação e perseguição, as casas religiosas de matriz africana se multiplicam a cada dia. Numa dinâmica cultural própria e por meio de estratégias de continuidade de suas religiões fazem da invisibilidade uma forma de se defender, de se proteger e de resistir. Estar atento a essas várias formas de territorialidade¹⁴ pode ser também uma atitude de reconhecimento.

Para tanto tal pesquisa teve como premissa metodológica registrar as auto classificações das práticas religiosas de matriz africana feitas pelas lideranças de cada casa religiosa, valorizando a diversidade na área de estudo, sem, não obstante, esboçar qualquer tentativa de síntese ou adentrar nos fundamentos de cada fazer religioso encontrado.

Denominações das religiões de matriz africana de Florianópolis e municípios vizinhos

Almas de Omolokô

Almas e Angola

Almas e Angola Linha Branca

Almas e Angola/Espiritismo

Batuque

Batuque do Rio Grande do Sul/ Linha Nação Jeje Nagô Bobokesha

Batuque Nação Cabinda

Batuque Nação Jeje e Ijexá e Quimbanda

Batuque Nação Oyó com Jeje

Batuque RS/ Nação Ijexá

Batuque/Nação

Cabula

Cabula Nação Banto

Candomblé Angola

Candomblé Angola Kassanje

Candomblé e Umbanda

Candomblé Fon (Ewe-Fon)

¹⁴ Haesbaert (2013) ao citar as correntes teóricas que buscam discutir a dimensão antropológica da territorialidade, apresenta-nos a abordagem de Jöel Bonemaison (2002), para quem inspirado na vivência territorial dos habitantes das ilhas da Polinésia, antes de um domínio de um “ter”, o território é considerado um valor, fazendo parte do “ser” dos grupos sociais. Nesse sentido nesta pesquisa sobre as casas religiosas de matriz africana de Florianópolis e municípios vizinhos é possível analisar que essas dimensões do “ter” e do “ser” caminham juntas, onde qualquer religião ou crença para ser exercida precisa de um lócus material, mas a relação que se passa a ter com essa materialidade, transcende esta dimensão.

AXÉ DOS TERRITÓRIOS

Candomblé Jeje Nagô Bobô Ijexá

Candomblé Jeje Savalú

Candomblé Ketu

Candomblé Ketu Axé Oxumaré

Candomblé Ketu e Jurema

Candomblé Ketu e Umbanda

Candomblé Ketu Raiz de Oxumaré

Candomblé mais mantém raiz na “umbanda”

Jeje e ijexá (orixás) / Mina - jeje (exu)

Jeje Sá com Nagô (1ª descendência)

Linha Branca do Ritual Almas e Angola

Nação Cabinda

Nação Cabinda e Quimbanda

Nação Cabinda e Umbanda

Nação Cabinda, Umbanda e Quimbanda

Nação e Umbanda

Nação Jeje com Cabinda

Nação Jeje e Ijexá

Nação Jeje e Ijexá, Umbanda e Quimbanda

Nação Omolokô

Nação Omolokô de Raiz Banto Segmento Almas e Angola

Nação Omolokô de Raiz Banto Umbanda Ritual de Almas e Angola

Nação Omolokô/Tribo Arigolê/Afrobrasileira/Umbanda

Nação Oyó com Jeje

Pemba e Maracás

Omolokô

Quimbanda

Quimbanda, Umbanda e Batuque

Ritual Almas e Angola

Umbanda

Umbanda Almas e Angola

Umbanda Branca

Umbanda com Angola

Umbanda com Catimbó

Umbanda de Omolokô e Quimbanda do ocultismo de 7º grau

Umbanda de Preto Velho que gira em torno das Almas

Umbanda e Candomblé de Angola

Umbanda e Kardecismo

Umbanda e Nação Jeje e Ijexá

Umbanda e Quimbanda

Umbanda Esotérica

Umbanda Esotérica (Sete Linhas)

AXÉ DOS TERRITÓRIOS

Umbanda Folhas e Nação Jeje e Ijexá
Umbanda Linha Almas e Angola
Umbanda Pura
Umbanda Ritual Almas e Angola
Umbanda Sagrada Nova Era
Umbanda Segmento Almas e Angola
Umbanda Sete Linhas
Umbanda Tradicional
Umbanda Universal, Quimbanda de Mussifim e Nação Jeje e Ijexá
Umbanda, Quimbanda e Nação
Umbanda, Quimbanda e Nação Jeje e Ijexá

Fonte: Projeto Territórios do Axé. 2016/2017 (Convênio IPHAN/NUER-UFSC)

Contudo mais do que definir sua religião, é interessante observar que cada uma dessas denominações são sistemas de conhecimento que orientam suas lideranças e participantes, também demarcam suas escolhas, seus valores, seus modos de vivenciar suas espiritualidades. Essas espiritualidades para serem vivenciadas necessitam, muitas vezes, criar estratégias frente aos recorrentes casos de intolerância religiosa.

Religiosidades afro-brasileiras e intolerâncias

Como observamos durante nossa pesquisa, as religiões de matriz africana, onde quer que estejam, enfrentam questões próprias das culturas diaspóricas: vários tipos de discriminação e preconceito e a necessidade de preservação de seu rico patrimônio cultural, diretamente ligado aos espaços e aos rituais sagrados, dentro e fora das edificações, seja nos terreiros, casas, templos, matas, praias, rios, mercados, ruas e árvores sagradas. A territorialidade afro-diaspórica é a dimensão criativa das afinidades afro-religiosas que resiste, mesmo perante o colonialismo racialista e seus mais diversos mecanismos de dominação. O povo de santo, como é genericamente chamado, vivencia em seu cotidiano, todos os tipos de humilhação e desrespeito dos que sequer sabem ao certo quais são seus verdadeiros inimigos, ou mesmo, dos que não querem saber, ou não querem ver, ou não querem ouvir a beleza dos seus tambores, ou não permitem nada além de seus mesquinhos interesses.

Dentro do mapeamento das casas religiosas de matriz africana de Florianópolis e municípios vizinhos, indagamos as lideranças se estas já tinham vivenciado algum tipo de intolerância religiosa. Das respostas obtidas, 80,47% afirmam já ter sofrido algum tipo de intolerância. Contudo, notamos que algumas respostas negativas se desdobravam em relatos contraditórios ou ambivalentes pois eram seguidos de relatos que apontavam alguma vivência de discriminação. A partir do quadro abaixo, elaborado pelos pesquisadores do projeto, temos as seguintes ações de intolerância praticada contra o povo de santo da região:

AXÉ DOS TERRITÓRIOS

Violência Verbal	Violência Física	Intervenção Policial	Discriminação ambiente escolar/trabalho	Ações coletivas (abaixo-assinados)
19,5%	16,19%	14,28%	17,14%	6,19%

Fonte: Projeto Territórios do Axé. 2016/2017 (Convênio IPHAN/NUER-UFSC)

As violências verbais se referiam aos xingamentos quanto ao pertencimento religioso e outras categorias identitárias (raça/orientação sexual). As violências físicas eram geralmente dirigidas aos membros da casa, aos próprios terreiros, ou em locais públicos de celebração (praia, matas, cachoeiras). Já as intervenções policiais se referiam aos sons feitos pelas casas religiosas bem como as denúncias contra maus-tratos de animais. Além disso foram relatados casos de discriminação na escola, na qual os/as estudantes praticantes dessas práticas religiosas foram vítimas e os professores/as atuaram como autores/as da discriminação. Os agentes discriminatórios responsáveis pelas intolerâncias eram em sua maioria 12,85% evangélicos e vizinhos evangélicos. Já 31,9% dos casos foram praticados por vizinhos.

Fatores também como a promulgação pela Prefeitura Municipal de Florianópolis da Lei Complementar PMF 479/2013 que permite a intervenção policial a qualquer momento que um vizinho se sinta incomodado é um grande gerador de tensões. E a legislação de regulação das casas religiosas de matriz africana que exige alvarás emitidos numa categoria que desconsidera a especificidade da atividade religiosa e a inclui na mesma categoria que bares e casas noturnas, bem como burocracia para emissão de documentos para regularizar as casas, refletem que as ações de discriminação e intolerância ocorrem também de forma institucional.

Assim o desejo de valorização por parte das lideranças religiosas entrevistadas para esta pesquisa trazem à tona um dilema que é o de lidar com o anonimato ou disfarce, estratégias impostas pela discriminação e que, ao mesmo tempo, resultam em não reconhecimento público e oficial das religiões de matriz africana em todas as regiões do Brasil. Enquanto muitos religiosos almejam o conhecimento e consequente reconhecimento oficial de sua casa/templo/terreiro enquanto um bem cultural, sobretudo por parte do Estado, e publicam dados das casas religiosas em sites e redes sociais, a exemplo da Uniafro (União de Cultura Negra de Santa Catarina), outros, cansados da perseguição, desrespeito e preconceito, optam pelo anonimato, reivindicando aos pesquisadores durante a pesquisa manter segredo sobre seus endereços, e em alguns casos, seus próprios nomes. Se, por um lado, a postura de resistência histórica tem levado o povo de santo a manter-se nesta situação de anonimato e, consequentemente, de invisibilidade, por outro lado, expor-se e tornar-se visível aos olhos da sociedade pode representar a discriminação perante atos de violência e intolerância praticados contra as religiões afro-brasileiras, fato corriqueiro, amplamente noticiado nos jornais e objeto inclusive de inquéritos civis, processos judiciais e outros dispositivos que revelam o quanto o assunto merece ser seriamente discutido na atualidade. O dilema visibilizar/invisibilizar tornou-se, assim, parte da metodologia da pesquisa e esteve presente em todo processo de elaboração do mapeamento.

AXÉ DOS TERRITÓRIOS

Como exemplo citamos o Centro Espírita São Jorge, da mãe de santo Malvina Airoso de Barros(1910/1988), mais conhecida como Mãe Malvina, que foi fundado em 1947 e registrado em 1953. Conforme Meneses (1973:13) todo movimento umbandista parece ter tido início em 1947 quando Mãe Malvina chega do Nordeste em Florianópolis e abre um pequeno terreiro na Rua 13 de maio, no bairro do Estreito. Continuando a autora afirma que em 1947 o terreiro passa a residir na Rua Felipe Neves, no mesmo bairro, agora com o nome de Centro Espírita São Jorge. A própria Mãe Malvina nesta época identifica a casa religiosa como um centro de Umbanda e Quimbanda. Segundo relatos da autora com a própria Mãe Malvina em 1973 o prédio inicialmente comportava somente 30 pessoas. Em decorrência do aumento crescente de participantes foi necessário um novo aumento da casa. Em 1964 derruba-se a primeira edificação e é constituído o edifício principal. Em 1973 a referida casa religiosa contava com 91 participantes: 21 do sexo masculino e 70 do sexo feminino.

Meneses descreve em 1973 a região como área pobre do subúrbio de Florianópolis, mais urbanizada, com traçado regular de ruas, serviço de iluminação, água encanada, habitações de madeira e alguma de alvenaria. Ao tomar alguns depoimentos de antigos moradores, a pesquisadora ouviu os seguintes comentários:

(...) este lugar, antigamente era considerado uma zona de pretos. Pessoas de “bem” não podiam frequentá-lo (...).

(...) ninguém subia o Morro pois lá havia “Macumba” (dizem que já era o terreiro da Malvina) e “Gafeira” (...).

(Meneses, 1973, p.15)

As descrições acima denotam as dificuldades enfrentadas pela Mãe Malvina diante do preconceito local. Talvez isso explique em parte porque em seu estatuto o terreiro foi descrito como uma organização cujo objetivo era o “estudo do espiritismo e a prática da caridade moral e material”. Coube à “Babá Malvina”, como era chamada, a presidência e a direção da casa, a condução das cerimônias públicas e privadas e, sobretudo, enfrentar a severidade da fiscalização policial. Para se proteger, minimamente, o terreiro de Mãe Malvina adotou o nome de Centro Espírita São Jorge e como outros “Centros”, registrou um estatuto publicado no Diário Oficial do Estado de Santa Catarina, sob nº 4.083, de 22 de Dezembro de 1949 (Meneses, 1973, p.19).

Ou seja, aqui a ideia de caridade ou assistencialismo surge para lidar com as acusações de bruxaria e charlatanismo. E nesse sentido, as lideranças religiosas levavam a prática religiosa para o plano do serviço social como estratégia importante para dialogar com o preconceito e a repressão advinda de parte da sociedade.

Tal fato é notório no próprio registro civil das instituições religiosas pesquisadas. Nas designações das casas religiosas mapeadas, observamos que algumas casas religiosas trazem nomes que as correlacionam com o papel social que visa enfatizar e estar à frente, não levantando qualquer suspeita sobre a vinculação de seus serviços com o bem estar social.

Denominações das religiões de matriz africana de Florianópolis e municípios vizinhos

Abassá

Associação Cultural

Associação Cultural e Religiosa

Associação Espírita

Axé + outra palavra. Ex: Axé Luz

Axé e nome do orixá/divindade

Casa de Acolhimento

Casa de Axé

Casa de Caridade

Casa e o nome do orixá/divindade

Centro Afro

Centro Afro-Brasileiro

Centro Afro-Umbandista

Centro de Umbanda

Centro Espírita

Centro Espiritualista

Comunidade de Terreiro

Fraternidade Espírita

Gruta de Pedra

Gruta e o nome do orixá/divindade

Ilê Asè

Ilê Axé

Ilê e nome do orixá/divindade

Ilê Omo

Ilê Rito Afro

Instituto Espírita

Reino e nome do orixá/divindade

Senzala

Sociedade Beneficente

Sociedade Beneficente e Cultural

Sociedade Espírita

Templo Umbandista

Tenda de Umbanda

Tenda e o nome do orixá/divindade

Tenda Espírita

Terreiro

Ylê Asè

Fonte: Projeto Mapeamento Territórios do Axé (Convênio IPHAN/NUER-UFSC/2016).

Além de palavras africanas ou denominações inteiras das instituições utilizadas em línguas africanas, a exemplo do terreiro Ilê Asè Omodé Omodô Osun Ati

AXÉ DOS TERRITÓRIOS

Oyá, também há casas que possuem nomes relacionados a termos que remetem ao coletivo como: associação cultural, associação beneficente, associação cultural e religiosa, instituto, sociedade beneficente, sociedade beneficente e cultural, fraternidade, comunidade. Há ainda casas religiosas que explicitam em sua designação, à modalidade de culto que seguem como espírita, espiritualista, umbanda. Durante a pesquisa não encontramos nenhuma casa que faça referência no nome da instituição à palavra candomblé, possivelmente para evitar algum tipo de perseguição que vem sendo largamente registrada desde o período colonial a essa religião, como nos aponta Reginaldo Prandi em suas pesquisas (1999 e 2013).

Nesse sentido podemos perceber, ao correlacionar nossa pesquisa com a de Lüchmann (2016) que o número de associações umbandistas e candomblecistas podem ser muito maior que as 7 associações registradas, uma vez que tais instituições muitas vezes se auto-denominam como associações culturais, associações espíritas e/ou grupos de mútua ajuda, assistencialismo e filantropia, nos termos de Lüchmann (2016), com medo da perseguição, discriminação e intolerância religiosa.

Por meio dessas características a família de axé se associa para além da consagração das divindades africanas, pois entendem que praticar a religião é também praticar ações sociais, faz parte da sua cosmologia. *“O ensinamento religioso faz parte da ação, ele sendo feito pelo meu grupo ele já tá administrando e entrando num projeto social dentro da religião. Não existiria um sem o outro”*, afirma Babá Taques liderança religiosa do Sociedade Beneficente Cultura Africana Ilê de Xangô.

Os trabalhos sociais e comunitários do povo de axé

A partir das respostas das lideranças e/ou responsáveis pelas 210 casas de religiões de matriz africana mapeadas nos municípios de Florianópolis, São José, Palhoça e Biguaçu, temos:

Nº de casas que realizam trabalho social	158 casas
Nº de casas que não realizam trabalho social	45 casas
Nº de casas que nada declararam	07 casas
Nº de casas mapeadas	210 casas

Fonte: Projeto Mapeamento Territórios do Axé (Convênio IPHAN/NUER-UFSC/2016).

É importante destacar que a noção de trabalho social utilizada por esse mapeamento e os debates acadêmicos que envolvem tal termo. Em um levantamento similar realizado por Fonseca (2013:72), que trabalhou com essa dimensão dentro do mapeamento dos terreiros do Rio de Janeiro, a noção de trabalho social utilizada foi pensada como uma articulação entre ação e agência. Essa articulação muitas vezes pode refletir uma noção de assistencialismo, que consiste na doação de um bem, mas sem garantia de cidadania, pois o acesso às condições plenas e dignas de vida dos cidadãos é conseguido através de favor, à

AXÉ DOS TERRITÓRIOS

espera da boa vontade e interesse de alguém. Contudo, tal articulação de ação e agência pode refletir uma noção de assistência social que promove a mudança social, a resolução no contexto das relações humanas e a capacidade de empenho das pessoas na melhoria do “bem-estar”. Com base nesta discussão é possível observar que em Florianópolis e municípios vizinhos, as casas religiosas que realizam trabalhos sociais têm por embasamento a noção de caridade.

Segundo Fonseca (2013:72), “o preceito de caridade, bem como outros preceitos correlatos, ali tem relação com o ‘cuidado de iguais’ - que em resumo, neste campo, é um equivalente ao ‘cuidado de si mesmo’ - em um sistema cujas hierarquias de poder não correspondem às hierarquias econômico-sociais”. Aliás o que impera neste campo de estudos é que a caridade é perpassada pela hierarquia de posições de cada ritual religioso, onde o tempo de prática religiosa de cada membro da casa definirá sua atividade dentro das ações sociais dos terreiros e não a sua situação sócio-econômica.

No que tange o mapeamento, encontramos 158 casas religiosas que realizam trabalhos sociais, o que corresponde a 79,2%, que podem ser divididas em três grandes blocos: 18 casas que realizam atendimentos espirituais e/ou de saúde, gratuitos e abertos à comunidade, muitas vezes realizados em dias específicos, que não coincidem com os dias de realização de rituais da casa; 106 casas que fazem doações de vários itens como refeições, roupas, cestas básicas, alimentos e bichos que sobram dos rituais realizados na casa, além de doces, brinquedos, sapatos, enxovais, dentre outros; e 07 casas que realizam serviços como aulas de dança, de percussão, capoeira, corte de cabelo, barba, corte e costura, reforço escolar, dentre outros. Há ainda casas religiosas que realizam concomitantemente atividades de atendimento e doação de itens (10 casas) e casas que realizam serviços e doações de itens (11 casas). Tais trabalhos sociais de doação são realizados principalmente nas festas de Preto Velho, que acontecem no mês de maio, nas festas de Ibejadas, entre os meses de setembro e outubro e também no Natal.

Mas há as que possuem um calendário anual de trabalhos sociais como a Tenda Espírita Oxóssi dos Rios, localizada no bairro Ipiranga (São José) que, de acordo com Pai Gustavo Oxóssi dos Rios, realiza em maio distribuição de feijoada para moradores de rua. Em julho seus membros passam o dia no asilo, em outubro passam o dia no orfanato e quase todo mês distribuem um sopão para os moradores de rua, além da arrecadação e distribuição de roupas, agasalhos e cestas básicas.

No que tange ao atendimento espiritual e/ou de saúde, há as que além dos atendimentos semanais com seus guias espirituais, realizam também práticas alternativas de saúde como a ABTURI - Casa Luz d’Omulú, localizada no bairro da Tapera (Florianópolis), onde Mãe Kátia d’Omulu afirma possuir um “núcleo de cura”, denominado Centro de Desenvolvimento Humano Luz da Terra, com cursos de autoconhecimento e cura holística: reiki, cristais, healing, ativação de vida, revitalização da aura, cromoterapia, dentre outros. Importante lembrar que a Ilha de Santa Catarina tem sido descrita como espaço de esoterismo relevante entre as capitais do Brasil e que tem toda uma mística associada às práticas mágicas associadas à bruxaria que foi introduzida, segundo Maluf (1989), pela cultura açoriana. Em tal pesquisa a autora aborda através da análise de narrativas,

a bruxa como figura feminina, uma mulher da comunidade da Lagoa da Conceição que se deixa levar por impulsos interiores inconscientes, assim qualquer mulher da comunidade dotada desses impulsos e sentimentos pode se transformar em bruxa. Já a figura feminina das benzedadeiras, estaria em contraposição às bruxas, pois em geral essas são tratadas como estrangeiras às comunidades dotadas de um dom capaz de enfrentar os embruxamentos. Tal cosmologia construída por meio das narrativas, cria um imaginário mágico sobre essas figuras femininas de poder que permanece presente até hoje tanto na concepção turística intitulada Ilha da Magia, como na relação de discriminação e intolerância relacionando práticas religiosas de matriz africana a esse imaginário.

A correlação entre religião de matriz africana e esoterismo como astrologia, cura através de luzes, cristais, pode ser também localizada dentro do campo da Nova Era. Segundo Oliveira (2014) pesquisar o universo religioso da chamada Nova Era, ou New Age (NA), representa um grande desafio, considerando o caráter idiossincrático que tal movimento apresenta devido a sua profunda heterogeneidade, desprovida de uma doutrina ou hierarquia unificada, abarcando práticas religiosas e não-religiosas. No Brasil, a Nova Era só vem a ganhar visibilidade a partir dos anos 1970 e 1980 do século XX. O momento político pelo qual o Brasil passava, em parte, explica a centralidade do debate cultural em torno de outras questões; mas, por outro lado, há que se chamar a atenção para o fato de que houve um intenso debate em torno do movimento de contracultura, de forma ampla; o que foi significativo, para a recepção dos discursos e práticas esotéricas no Brasil, uma vez que, o próprio movimento de contracultura, se encontra na base do que o autor denomina de movimento Nova Era.

Em meio ao processo de difusão e consolidação das práticas da Nova Era no Brasil, Oliveira (2014) argumenta que se elabora aqui uma síntese singular do movimento, em especial quando o mesmo passa a se difundir para além das classes médias, atingindo camadas populares, havendo uma articulação entre as práticas da Nova Era e a cultura dos espíritos existente no Brasil. Um exemplo dessa articulação citado pelo autor é do Vale do Amanhecer, comunidade religiosa na qual os caboclos e preto-velhos adentram no êxtase vivenciado pelos sujeitos articulados com elementos outros; no caso do Vale, por exemplo, estas entidades que são denominadas de espíritos de luz são incorporados ao som de músicas que lembram antigas músicas católicas em termos de ritmo, mas que são chamadas pelos adeptos de mantras, fazendo referência a elementos múltiplos como o “Grande Oriente”, “Mãe Iara”, “Pai Seta Branca” etc., numa vivência religiosa completamente caleidoscópica (Oliveira, 2014:173).

Oliveira (2014) compreende que as novas sínteses em curso apontam tanto para a singularidade que o movimento Nova Era assume no Brasil, como também para as mudanças mais amplas que vêm ocorrendo nos demais credos, como no catolicismo, no espiritismo e nas religiões de matriz africana, de modo que não podemos considerar as mudanças em curso na Nova Era como um fenômeno isolado.

Há também casas religiosas dentro do mapeamento realizado em Santa Catarina que realizam, principalmente, um trabalho social dentro de uma temática específica como o Centro de Umbanda Caboclo Pena Verde, localizado

AXÉ DOS TERRITÓRIOS

no bairro do Rio Vermelho (Florianópolis), que tem como foco de suas ações a defesa do meio ambiente realizando o Projeto “Guardiões da Praia”, na qual Mãe Bia explica que consiste em um trabalho de limpeza espiritual da praia. Limpam aquilo que sobra, pois eles se informaram que o pessoal da coleta de lixo tem medo de limpar oferenda, que acaba ficando no local.

A disponibilidade de serviços à comunidade é uma característica dos trabalhos sociais de algumas casas dos municípios envolvidos, como o Centro Espírita de Umbanda Pai José, localizado no bairro de Capoeiras (Florianópolis), no qual Pai Nelson de Ogum afirma ter serviços de corte e costura, corte de cabelo e reforço escolar gratuito para a comunidade. O público-alvo desses trabalhos sociais realizados pelas casas religiosas é bem diverso. Inclui desde os filhos de santo, as demais pessoas que frequentam a casa, a comunidade do entorno, escolas, moradores de outros bairros, bem como grupos específicos como moradores de rua, idosos, crianças, dentre outros.

Para realizar tais trabalhos estabelecem uma estratégia a partir da realidade financeira da sua liderança, de seus filhos e dos parceiros que podem buscar na chamada “rede do povo de santo” ou fora dela, já que muitas delas juridicamente são associações ou sociedades sem fins lucrativos - condição que permite receber auxílios financeiros de instituições públicas e/ou particulares. Essas estratégias podem ser desde utilizar uma ferramenta como whatsapp, como o faz Mãe Fernanda do Templo Espírita Luz de Oyá, localizado no bairro Areias (São José), que utiliza o aplicativo do celular quando alguma família em necessidade pede ajuda, para que seus filhos de santo possam ajudá-la a solucionar o problema, ou colaborar nos eventos da associação dos moradores do bairro. Por sua vez, relata Pai Ricardo de Obaluaê do Centro Espírita Amigos do Pai João, localizado no bairro de Capoeiras (Florianópolis), que “é uma troca, uma forma de eles me respeitarem” (Pai Ricardo), afirmando ainda ter se engajado no projeto de revitalização da praça do bairro, com a retirada do lixo acumulado no local, pintura e arrecadação de brinquedos recreativos com conhecidos.

Das 44 casas religiosas (20,8% do total) que declararam não realizar trabalhos sociais, 36 delas afirmaram que simplesmente não fazem; algumas responderam que já fizeram ações e atualmente não estão realizando; e as demais que não possuem condições financeiras de realizar qualquer ação além das práticas rituais dos terreiros. Há 08 casas religiosas que têm os projetos prontos, mas aguardam o término de regularização de sua instituição juridicamente, para que possam realizar tais atividades.

Contudo há também a dimensão do preconceito que impede a continuidade de tais ações. Um exemplo disso foi relatado por Pai Alex de Xangô, do Centro Espírita e Umbandista Caboclo Tupinambá, localizado no bairro Barra do Sambaqui (Florianópolis):

“Antigamente atendíamos creches, levávamos lanches para as crianças, brinquedos, mas foram proibidos, a princípio disseram que os lanches poderiam fazer mal às crianças, mas descobriram depois que mães evangélicas reclamaram nas creches por ser comida de terreiro. Atualmente ajudam as igrejas católicas

da comunidade, fazem campanha do agasalho e uma feijoada beneficente todos os anos”. (Pai Alex)

Esse recuo ou mudança no tipo de ação social indica também que a estratégia de não estabelecer um confronto direto com tais posturas hostis não produziu uma recusa a praticar essas ações mas reorientá-las para que reafirmem seu papel solidário sem confrontar certos tabus já instalados e mais difíceis de vencer. Certamente o aspecto relacionado ao sacrifício de animais e seus subprodutos alimentares causam muita repulsa em alguns e constitui hoje um dos mais fortes tabus aos/ as praticantes de outras religiões ou leigos. Por outro lado, evitar discutir o assunto não deixa de adiar os esclarecimentos e a aceitação dos preceitos vinculados às atividades dos terreiros, pois não é somente na distribuição da comida que ele vai aparecer mas também nos resíduos alimentares frutos das oferendas deixadas nos locais públicos, como já mencionamos anteriormente e como iremos desenvolver no item a seguir.

A caridade presente nas ações sociais dos terreiros de Florianópolis

A Sociedade Beneficente Cultura Africana Ylê de Xangô, localizada no bairro do Ribeirão da Ilha (Florianópolis), também possui um calendário de atividades cíclicas de ações sociais. Para Babá Tacques, liderança da casa religiosa, afirma que a ação social deve ser algo inerente a qualquer terreiro. O Ylê de Xangô possui há mais de três anos o projeto semanal de capoeira angola aberto à toda comunidade e oferecido por um dos filhos de santo da casa. Importante lembrar que a capoeira é atividade largamente aceita e foi adotada como prática esportiva ensinada nas escolas, o que não entra em atrito com outros tipos de preconceitos mais evidentes e associados a estas religiões. No Caderno Textos e Debates do NUER nº 10, intitulado *Capoeira na Universidade*, publicada em 2004, percebemos que a prática cultural da capoeira vem sendo pronunciada no plural, integrando múltiplos saberes e diversos campos de legitimação. Além disso, o próprio fato da capoeira ter sido eleita patrimônio da humanidade pela Unesco (Organização das Nações Unidas para Educação, Ciência e Cultura) já a coloca num lugar de maior reconhecimento social.

Assim, dentre outras ações, tal terreiro se organiza também para realizar doação de comidas e roupas durante o inverno para os moradores de rua. Em julho, a instituição religiosa chega a distribuir até 100 marmitas. Muitas das carnes utilizadas para realizar as marmitas são originárias dos cortes dos bichos da festa que acontece para o orixá Xangô, anualmente durante o mês de junho. Para Babá Tacques “a redistribuição de energia só acontece quando consumida”. Assim a noção de caridade está relacionada com a possibilidade do ser humano poder ter existência na sociedade “estar bem para estar junto com outros”, nas palavras do babalorixá.

Nesse sentido já na cozinha do Ylê, em meio a conversas sobre à prática religiosa ou sobre assuntos da vida cotidiana, mãos se colocam em cooperação

AXÉ DOS TERRITÓRIOS

para cortar e preparar os alimentos para as cerca de 100 marmitas. O cheiro invade o ambiente e não pode ser sentido apenas no visualizar de tais imagens. Contudo é preciso para além do preparo à distribuição.



Imagens 1 e 2: Preparação e distribuição de comidas aos moradores de rua em junho de 2017. Acervo: Ylê de Xangô

Babá Tacques faz questão de ir junto com seus filhos de santo fazer a distribuição das marmitas às pessoas em situação de rua que habitam o centro da cidade de Florianópolis. Os moradores então se colocam em fila pra receber o alimento, que preenche o estômago, mas também aquece os corações, em meio ao frio intenso da cidade nos meses de junho e julho. O trabalho só termina quando o isopor volta vazio e o povo de santo é tomado por uma sensação de dever cumprido.

Além da distribuição de alimentos, a organização das ações sociais do Ylê de Xangô envolve cerca de 62 pessoas. Essas pessoas, maioria filhos/as de santo junto com Babá Tacques são divididos em seis comissões mais a diretoria. Mesmo o terreiro tendo utilidade pública municipal, não recebe incentivos por parte do governo. As ações sociais são possíveis graças ao pagamento de mensalidades por parte dos/as filhos/as de santo da casa e busca desses por subsídios fora do terreiro.

Tal divisão de comissões tem como princípio a cosmologia em torno do orixá Xangô, patrono da casa religiosa. O babalorixá através de seus estudos e viagens para o continente africano percebeu que as nações de Oyó eram compostas por conselhos formados por seis pessoas correspondente ao número de Xangô e que o voto de minerva era do rei de Oyó. Assim quando pensou o estatuto de sua instituição religiosa tentou aplicar a concepção iorubana na organização de sua associação. Contudo o cartório da cidade de Florianópolis não considerou tal configuração e pediu a liderança religiosa que refizesse o estatuto, conforme o modelo do cartório.

Paula Montero (2006) argumenta que em face das disputas históricas que marcaram as distinções entre o religioso e o mágico no país, podemos perceber como a idéia weberiana de “secularização” é insuficiente para explicar a construção do espaço público no Brasil. A instauração de um Estado secular produziu ao mesmo tempo um espaço civil e novas religiões.

AXÉ DOS TERRITÓRIOS

Contudo nesse processo, embora tenha perdido legitimidade para organizar o mundo público, a Igreja Católica foi uma importante matriz no processo de constituição da esfera pública no Brasil. Ela não deixa de ser Igreja depois da República: ainda hoje é legitimada como responsável pelos ritos civis socialmente válidos. Dessa maneira tal forma de institucionalização nega o caráter religioso e histórico-cultural, impondo um tipo de reordenamento institucional aos moldes das instituições coloniais.

Assim é preciso desnaturalizar tais instituições coloniais que impõe o modelo judaico-cristão ou mesmo a negação completa de continuidade do diálogo com a África, através de uma perspectiva pós-colonial. O pós-colonial é uma crítica ao iluminismo e ao essencialismo. O iluminismo no que tange à sua estreita relação com as teorias racialistas, com os modos como a incorporação do conceito raça produziu naturalizações de situações de supremacia do poder colonial. Nos séculos XV e XVI as diferenças dos seres humanos não estavam centradas na questão do tipo físico. Como o iluminismo, no século XVIII, a noção de raça é pautada por critérios religiosos e morais, além de critérios geopolíticos e climáticos, que possibilitaram, dentre outras coisas, a formalização e a intensificação do tráfico negreiro. O iluminismo concebeu as diferenças de forma hierárquica e o fenótipo passou a ganhar maior importância no século XIX e XX.

A teoria pós-colonial surge da crítica sobre o que restou dessas relações e representações. De acordo com Almeida (2000), as principais características da teoria pós-colonial são: repúdio a todas as narrativas mestras - a narrativa mestra principal seria a da modernidade, tanto na versão burguesa, quanto na versão marxista -; crítica do eurocentrismo nelas explícito; repúdio do orientalismo como redução a uma essência sem história, assim como do nacionalismo; repúdio de toda história fundacional; repúdio de qualquer fixação do sujeito e deste como categoria. A teoria pós-colonial se pretende a afirmação das identidades do Terceiro Mundo como relacionais mais do que essenciais, mudando a atenção da origem “nacional” para a “posição do sujeito”. (Almeida, 2000:229).

Contudo tal proposta epistemológica, segundo Bernardino-Costa & Grosfoguel (2016) foi produzida, principalmente, por intelectuais do Terceiro Mundo que estavam radicados nos departamentos de estudos culturais, de língua inglesa, antropologia das universidades inglesas e posteriormente das universidades norte-americanas. A consequência mais óbvia disso foi o fato de o pós-colonialismo ter uma língua de nascença, o inglês, e ter também um espaço de circulação, o mundo anglofônico. Em decorrência do silêncio ou da obliteração da teoria pós-colonial às contribuições de intelectuais da América Latina é que se constituiu na virada do milênio uma rede de investigação de intelectuais latino-americanos em torno da decolonialidade ou, como nomeia Arturo Escobar (2003), em torno de um programa de investigação modernidade/colonialidade.

Assim o decolonial como rede de pesquisadores que busca sistematizar conceitos e categorias interpretativas tem uma existência bastante recente. Todavia, isso reduziria a decolonialidade a um projeto acadêmico. Para além disso, a decolonialidade consiste também numa prática de oposição e intervenção,

AXÉ DOS TERRITÓRIOS

que surgiu no momento em que o primeiro sujeito colonial do sistema mundo moderno/colonial reagiu contra os desígnios imperiais que se iniciou em 1492 (Bernardino-Costa & Grosfoguel (2016).

Aqui reside uma importante diferença entre o projeto decolonial e as teorias pós-coloniais. Essas tematizam a fronteira ou o entre-lugar como espaço que rompe com os binarismos, isto é, onde se percebe os limites das ideias que pressupõem essências pré-estabelecidas e fixas. Na perspectiva do projeto decolonial, as fronteiras não são somente este espaço onde as diferenças são reinventadas, são também loci enunciativos de onde são formulados conhecimentos a partir das perspectivas, cosmovisões ou experiências dos sujeitos subalternos (Bernardino-Costa & Grosfoguel, 2016:19).

Mas os autores alertam que é preciso distinguir o lugar epistêmico e o lugar social. O fato de alguém se situar socialmente no lado oprimido das relações de poder não significa automaticamente que pense epistemicamente a partir do lugar epistêmico subalterno. Justamente, o êxito do sistema-mundo moderno/colonial reside em levar os sujeitos socialmente situados no lado oprimido da diferença colonial a pensarem epistemicamente como aqueles que se encontram em posições dominantes. Em outras palavras, o que é decisivo para se pensar a partir da perspectiva subalterna é o compromisso ético-político em elaborar um conhecimento contra-hegemônico (Bernardino-Costa & Grosfoguel, 2016:19).

Dessa forma o fato de cosmologias africanas não serem aceitas pelos cartórios, demonstra o quanto tais religiões não são localizadas como da modernidade e que precisam se enquadrar nos termos das instituições criadas pelo contratualismo ocidental, pautados numa perspectiva eurocêntrica, produzida à época do iluminismo.

As ações sociais como constituidoras de lugares de enunciação das comunidades afro-religiosas.

O Ilé Asè Ojìsé Ifé, localizado no bairro da Tapera (Florianópolis) trabalha a identidade negra e estética negra em um abrigo para crianças em Palhoça. Além disso, propiciam um projeto de expressão de dança dos orixás (dança afro), aula de tambor, palestras em creches e colégios sobre estética e identidade negras. Pelo bairro, atuam em conjunto com a Associação de Moradores, Conselho Comunitário, Escola de Samba, Posto de Saúde, Conselho Local de Saúde, assim contribuindo com o conhecimento tradicional. O terreiro também faz parte do Fórum das Religiões de Matriz Africana de Florianópolis e Região e participa de atos e manifestações contra a intolerância religiosa e reconhecimento e valorização da população negra que ocorram na cidade.



Imagem 3:
Representação do
Fórum das Religiões
de Matriz Africana de
Florianópolis e Região
durante a Greve Geral
das Mulheres no dia
08 de março de 2018.
Acervo: Mãe Bárbara.

Mãe Bárbara, uma das lideranças religiosas do terreiro afirma que tal espaço social lhe ajudou a perceber, após quebras de paradigmas vividas na adolescência a pessoa que eu havia me tornado. Alguém que nasceu para, por e pelos orixás.

“Uma mulher negra, pansexual, mãe solteira e Iyá...que hoje passou a cuidar e zelar por suas mães velhas porque essas mulheres são anciãs hoje e necessitam de cuidados. Eu tive que passar a cuidar! Tive que tomar a frente e a administração do terreiro de forma respeitosa, porque essas mulheres também estão no processo de transição para maturidade. Essas mulheres que foram mães solteiras por processos de abandono, violências, recusa de paternidade em sua grande maioria. Elas cuidaram de nós!” (Mãe Bárbara)

Tal libertação e empoderamento vivido pela ialorixá dentro do terreiro nos permite olhar para esse lugar, através da noção de quilombismo. Nascimento (1980) define quilombismo como formas associativas que tanto podiam estar localizadas no seio de florestas de difícil acesso, que facilitava sua defesa e sua organização econômico-social própria, como também assumiram modelos de organizações permitidas ou toleradas, com ostensivas finalidades religiosas, recreativas, beneficentes, esportivas, culturais ou de auxílio mútuo. Assim essa rede de associações permitida ou “ilegal” integraram práticas de libertação e protagonismo da própria história à população negra brasileira.

Como todo levante de resistência ao que está posto enfrenta tensões e dificuldades, no terreiro localizado na encruzilhada, não poderia ser diferente:

“Começamos a fazer reuniões falando sobre ervas e saúde, tivemos biodança, grupo de estudos, dança de expressão *Orisá*, aula de tambor e canto, terapias em grupo. Tivemos as visitas de abrigos de crianças, passamos a fazer doações aos abrigos de idosos, fizemos uma horta orgânica e plantamos também ervas aromatizantes, medicinais e para banhos. Falamos dentro do terreiro sobre a própria filosofia de vida, o modo como a gente vê o mundo através do terreiro, rodas com mulheres negras lgbtq+, com o empoderamento dos corpos negros que habitam aquele espaço, visibilização de casais não heteronormativos e a resistência através do matriarcado da casa, já que a maioria das *omorisás* são mulheres. Essas pessoas começaram a falar e se comunicar” (Mãe Bárbara).

Hoje as ações do terreiro que são contínuas, são voltadas as pessoas que freqüentam ele efetivamente, e ao público em geral. Tais atividades são sustentadas, através das mensalidades das pessoas que se comprometem a abraçar a estrutura do terreiro, e também de eventos paralelos, festas e que arrecadam fundos para a realização de todas as atividades previstas no calendário anual. As dificuldades encontradas para realizar tais ações, na opinião da ialorixá, são as financeiras, que atinge de modo geral a população humana para se manter, e também as questões trazidas pela sociedade, com os atravessamentos de outras visões de mundo e ideologias que estruturam esta última de forma hostil.

“Vejo que as atividades tem levantado a auto-estima das pessoas, têm contribuído para o cuidado da saúde física e mental, têm levado os jovens e adultos a estudar, salientando os cuidados com os riscos cotidianos. Os mais velhos passam a serem mais ouvidos e cuidados, as pessoas começaram a se olhar de forma diferente e ver o mundo, a partir de uma ética comportamental” (Mãe Bárbara).

Mas é no falar sobre a relação que essas atividades possuem com a religião que Mãe Bárbara avança nas ideias de quilombismo de Nascimento, pois para além de afirmar a importância desse movimento quilombista de resgatar os valores da cultura afrobrasileira, a ialorixá com sua experiência junto às religiões de matriz africana os nomeia, falando da importância da ancestralidade, coletividade, oralidade, que tais ações podem trazer.

“As atividades fazem parte de uma ética de se perceber no outro, quando um corpo está doente, todos estão. Essa ‘doença’ pode ser psíquica, física e/ou comportamental. Quando a gente trás a “cura” através da alegria e o comprometimento ético uns com os outros, que são conceitos da filosofia de *Orisá* (este *Orisá* como ferramenta e ser do natural), você consegue olhar para o mundo e ter uma postura diferente diante dele. *Orisa* é vida, nós fazemos parte da vida uns com os outros, a vida é em toda sua existência sagrada!” (Mãe Bárbara).

Aqui percebemos como as questões estéticas implicam no trabalho com auto-estima, fenômenos também percebido na dissertação de Gomes (2017) em sua dissertação intitulada “*Posso tocar no seu cabelo? Entre o “liso” e o “crespo”: transição*”

capilar, uma (re) construção identitária? que aborda os processos de transição capilar¹⁵ e como através destes processos, emerge o racismo. Para tanto, a autora retoma como o imaginário social sobre a estética negra se constituiu no Brasil entre os séculos XIX e XX, a fim de contextualizar a relação problemática de gerações de mulheres negras com seus corpos, e mais especificamente, seus cabelos. Nas considerações preliminares deste campo fértil de estudos, Gomes (2017) argumenta que os processos de identificação vivenciados de forma coletiva e pessoal em uma rede social, promovem sociabilidade e transformação, assim como a emergência desta beleza provoca racismo e poderes, gerando conflitos e novos significados.

Nesse sentido no contexto das religiões de matriz africana a valorização da estética dentro dos processos identitários é uma das apostas para introduzir novas visões de mundo e, sobretudo, ajudar às pessoas a se auto-identificarem e assumirem a própria estética afro valorizada nos rituais dos terreiros, nas roupas, nos colares, nas cores, nos ritmos, dentre outros aspectos. Estética esta sem ser necessariamente uma folclorização, ou exclusivamente uma questão espiritual, mas estética esta que permite tomar consciência de si, agindo no mundo de forma criativa.

Considerações Finais

Ao longo deste artigo buscamos distinguir associativismo de assistencialismo, suas mudanças atuais e o entrelaçamento entre esses dois tipos de ação social. Percebemos essas práticas inter-relacionadas dentro dos terreiros realçam o papel atual dessas casas na vida social local. Tais ações denotam o contato direto dessas casas de religiões de matriz africana com a sociedade mais ampla e seus impactos, por vezes como resposta às tensões e preconceitos ou mesmo permitindo a abertura de diálogo através da ação solidária. Esses impactos sociais podem estar permeados de várias apostas das pessoas que fazem essas ações ou se engajam em projetos coletivos como o dos terreiros.

E embora a caridade apareça como finalidade nessas ações, há outras dimensões que devem ser descortinadas para não reduzir tais ações em mero assistencialismo. Uma dessas dimensões é que os terreiros enxergam esses trabalhos como formas de terem um maior reconhecimento social, diante de um contexto ainda permeado pela intolerância religiosa para com as religiões de matriz africana, e de uma falsa secularização de nossa sociedade totalmente construída, através do modelo judaico-cristão, que normaliza sob uma perspectiva eurocêntrica as relações contratuais desiguais. Em meio a isso, esses terreiros, por outro lado, acabam assumindo, em parte, a função social do Estado brasileiro e suas instituições, que seria o de reduzir as desigualdades e promover o bem viver.

Outra dimensão dos impactos sociais que tais ações proporcionam podem ser percebidas por meio de uma perspectiva decolonial, ao criar novos lugares de

¹⁵ A transição capilar é um processo que consiste no abandono do uso de manipulação química para alisamento de cabelos (Gomes, 2017).

AXÉ DOS TERRITÓRIOS

enunciação e conhecimento. Assim ao participar das ações sociais dos terreiros os/as envolvidos/as passam a tomar consciência de si, a compreenderem valores africanos como o respeito à ancestralidade, religiosidade, coletividade, oralidade, dentre outros, presentes nessas práticas religiosas, empoderando-se esteticamente e agindo de forma criativa no mundo, mas, principalmente, tornando esses associativismos formas de *quilombismos*, ou seja, práticas de resistências e protagonismos dessas religiões frente à história da nação brasileira.

Referências Bibliográficas:

- ALMEIDA, Miguel Vale de. **Um Mar da Cor da Terra. “Raça”, Cultura e Política da Identidade** - Oeiras: Celta, 2000.
- AVRITZER, Leonardo (ORG) **Um desenho institucional para o novo associativismo**. *Lua Nova*. N.39, 1997.
- BERNARDINO-COSTA, Joaze & Grosfoguel, Ramón. **Dossiê: Decolonidade e perspectiva negra**. Revista Sociedade e Estado – Volume 31, Número 1, Janeiro/Abril 2016.
- FONSECA, Denise Pini Rosalem da. Territórios-rede e trabalho social do axé. In: FONSECA, Denise Pini Rosalen da; GIACOMINI, Mônica Maria (Orgs.). **Presença do Axé: mapeando terreiros no Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro: PUC-Rio, 2013.
- GOMES, Larisse L.P. **“Posso tocar no seu cabelo?” Entre o liso e o crespo : Transição capilar, uma (re) construção identitária**. Dissertação de Mestrado defendida no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina, em 2017.
- HAESBAERTH, Rogério. **O mito da desterritorialização: do “fim dos territórios” à multiterritorialização**. 3ª Edição, Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007
- LEITE, Fábio Rubens da Rocha. **A questão ancestral: notas sobre ancestrais e instituições ancestrais em sociedades africanas Ioruba, Agni e Senufo**. Tese (Doutorado em Sociologia) - Universidade de São Paulo, São Paulo, 1982.
- LEITE, Ilka Boaventura. **O Legado do Testamento: a Comunidade de Casca em perícia**. 2ª Edição. Porto Alegre: Editora da UFRGS; Florianópolis: NUER, 2004.
- LONER, Beatriz Ana. A rede associativa negra de Pelotas e Rio Grande. In: SILVA, Gilberto Ferreira da; SANTOS, José Antônio dos; CARNEIRO, Luiz Carlos da Cunha (orgs.). **RS negro: cartografias sobre a produção do conhecimento**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2008. pp.246-261.
- LUCHMANN, Ligia Helena Hahan. **Associativismo e Democracia: um estudo em Florianópolis**. Florianópolis, Editora da UFSC, 2016.
- MALAVOTA, Cláudia Mortari. A Irmandade do Rosário e seus irmãos africanos, crioulos e pardos. In: Beatriz G. Mamigonian e Joseane Z. Vidal (Orgs.). **História Diversa: africanos e afrodescendentes na Ilha de Santa Catarina**, Florianópolis, Ed. Da UFSC, 2013, cap I, pp.17-42

AXÉ DOS TERRITÓRIOS

MALUF, Sônia W. **Encontros Perigosos: análise antropológica de narrativas sobre bruxas e bruxarias na Lagoa da Conceição**. Dissertação de Mestrado defendida no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina, em 1989.

MENÊSES, Ana Maria de. **O Culto Negro de Umbanda num terreiro de Florianópolis**. Trabalho de Conclusão de Estágio realizado no Museu de Antropologia da Universidade Federal de Santa Catarina entre março de 1971 e fevereiro de 1973. Florianópolis: M.A/UFSC, 1973. (versão autorizada pelo prof. Silvio Coelho dos Santos, orientador)

MONTERO, Paula. **Religião, pluralismo e esfera pública**. *Novos Estudos*. CEBRAP, SP, v. 74, p. 47-66, 2006.

NASCIMENTO, Abdias do. **O quilombismo: documentos de uma militância pan-africanista**. Vozes, Petrópolis, 1980;

NUER, Núcleo de Estudos de Identidade e Relações Interétnicas. **Cadernos Textos e Debates. Universidade Federal de Santa Catarina, nº 10 (2004) “Capoeira na Universidade”** - Florianópolis: UFSC/ NUER, 2004.

NUER. **Territórios do Axé: religiões de matriz africana em Florianópolis e municípios vizinhos**. Núcleo de Estudos de Identidades e Relações Interétnicas. Ilka Boaventura Leite (Coordenadora); Thabata J. B. Pinheiro (Projeto Gráfico e Ilustração) – Florianópolis: Editora da UFSC, 2017.

SCHERER-WARREN, Ilse e Iara Maria Chaves (orgs.) **Associativismo civil em Santa Catarina – trajetórias e tendências**. Florianópolis: Insular, 2004.

SOUZA, Celina. Descentralização, relações intergovernamentais e *empowerment* dos governos e sociedades locais em contextos de desigualdades. IN: **Humanas**. Porto Alegre: V. 24, n.1/2, 2001, pp.17-35.

OLIVEIRA, Amurabi Pereira. **A Nova Era com Axé: Umbanda Esotérica e Esoterismo Umbandista no Brasil**. *Revista Pós Ciências Sociais*, v. 11, p. 167-183, 2014.

TEIXEIRA, Luana. Projeto Afrodescendentes no sul do Brasil. Relatório Capes 2019.

Toda Regra Tem Exceção: A Relação Entre as Religiões de Matriz Africana e o Poder Público

Díjna Andrade Torres (PPGAS/UFSC)¹⁶
Yérsia Souza de Assis (PPGAS/NUER/UFSC)¹⁷



Dentro do universo das religiões afro-brasileiras, uma gama de símbolos e significados compõe o processo ritual de cada casa de culto. Neste sentido, cada região brasileira incorporou elementos trazidos a partir dos movimentos diaspóricos, elencando em determinados tipos de culto, diversas conexões que integram diferentes regiões do continente africano e o Brasil. O candomblé, por exemplo, que de acordo com Prandi (1996), foi criado a partir de duas matrizes africanas básicas que tiveram seu papel decisivo na formação dessa religião: os sudaneses e bantos, é um exemplo de religião de matriz africana em que cada detalhe possui um significado de grande valia para as etapas do processo ritual. Cada ritual, de acordo com os praticantes das diferentes linhagens, teria seus princípios fundamentais bem definidos e em comum, porém cada um com a sua multiplicidade de variantes que definiram cada linhagem em sua formação.

Sendo assim, o Candomblé é uma religião afro-brasileira oriunda de diversos elementos vindos de diferentes povos de países africanos como Nigéria, Angola, Togo, Benin, etc. Essa congregação de ideias, ritos, rituais, foram convergidas em grupos que se uniram com ideais religiosos em comum, com o intuito de continuar as suas práticas e cultos às deidades africanas, e a esses cultos, denominamos

16 Doutoranda em Antropologia Social PPGAS/UFSC. Mestre em Sociologia/UFS. GESTO/UFSC. Pesquisadora do Projeto Territórios do Axé.

17 Doutoranda em Antropologia Social PPGAS/UFSC. Mestre em Antropologia/UFS. NUER/UFSC. NEABI/UFS. GERTS/UFS. Sociedade Omolàiyé. Pesquisadora do Projeto Territórios do Axé. Bolsista CNPq

AXÉ DOS TERRITÓRIOS

de religiões afro-brasileiras, que, dentre elas, estão as casas e adeptos que os identificam como Candomblé. De maneira semelhante, algumas religiões como o Batuque, Umbanda e Almas e Angola, passaram por esse processo de uma espécie de bricolagem, em que diversos elementos se congregam, não somente aqueles vindos de uma África denominada como legítima pelos seus adeptos, como também dos processos desenvolvidos a partir da discussão de Raça¹⁸ ao longo dos processos históricos brasileiros.

Diferentemente do catolicismo ou protestantismo, a liderança no sistema religioso afro-brasileiro não é uma imposição geral ou escrita numa espécie de código de regras gerais que deve ser seguido. No Brasil, as religiões afro-brasileiras não podem, nem devem ter sua conduta padronizada, uma vez que cada casa de culto afro-brasileiro segue o seu código de valores e ética de acordo com a linhagem que se segue, com a determinação dos orixás ou entidades que regem a casa, e com a formação dos valores socioculturais de cada casa.

Cada rito, ou ritual apresenta um processo estruturante que podem ser semelhantes ou diferentes entre si nas diferentes casas de religiões afro-brasileiras, como as citadas anteriormente. Segundo Schwarz (2008:108), o rito religioso tem por objetivo mediar o sujeito entre os mundos sagrado e profano, colocando esse sujeito em contato com os dois. O ato ritual religioso no sagrado realiza a comunhão entre o homem e a natureza trazendo harmonia entre os dois.

Partindo dessa breve introdução sobre como basicamente se dá a dinamicidade das casas de culto afro-brasileiro, a partir da nossa experiência enquanto pesquisadoras voluntárias no projeto Territórios do Axé – Mapeamento de terreiros da Grande Florianópolis¹⁹, fizemos um recorte com base nas informações aparentemente pertinentes a essa pesquisa. Esse recorte conta com informações coletadas em entrevistas gravadas e devidamente consentidas por parte das lideranças das casas visitadas no período de agosto a dezembro de 2016. Dentre as entrevistas realizadas ao longo deste período, selecionamos dez casas de axé, de cultos de Candomblé, Almas e Angola e Umbanda, localizadas nos municípios de Palhoça, Biguaçu, Florianópolis e São José, que comportam a Grande Florianópolis.

Ao longo do desenvolvimento do projeto, notamos o número considerável de terreiros ou casas de axé, que engloba os cultos de Candomblé, Umbanda, Batuque, Almas e Angola, Jurema, Umbandaime, entre outros nesta região. Por ser uma região majoritariamente branca e cuja colonização europeia é reafirmada por diversos meios, o número de aproximadamente 200 casas de cultos afro-brasileiros ganhou notoriedade, visto que, como o próprio nome já traz, os cultos afro-brasileiros são oriundos de povos estigmatizados pelo racismo e que constituem grupos minoritários e marginalizados nesta região.

18 Usamos aqui o termo Raça, com a primeira letra maiúscula, por entendermos que o termo é um marcador sócio-político importante não só nas discussões sobre identidade negra brasileira, como também no que diz respeito às religiões de matriz africanas no Brasil, sobretudo ao pensar em Raça como representação social, signo que dependerá de contextos não somente históricos, como também na construção de uma identidade política (SEGATO, 2005).

19 Para mais informações, consultar: <http://kadila.net.br/territorios-do-axe/>

Raça e identidade religiosa

Em se tratando de um terreno arenoso que são as discussões sobre raça e racismo, sobretudo no que diz respeito às dez casas visitadas, em que somente três lideranças se autodeclararam negras, é importante não só retomar o conceito de raça como marcador político, mas pensar também no conceito de identidade religiosa, se tratarmos essas casas como comunidades, pensando nesses agrupamentos como comunidades culturais construídas dentro da era da informação, ou da pós-modernidade, que buscam retomar a luta contra a fragmentação e a perspectiva de se criar uma identidade nacional forte e que abarque todas as “diferenças” em uma só comunidade. Nesse sentido, retomase a ideia de memória coletiva como um sentimento que deve ser superior ao sentimento de identidade individual, como se antes mesmo de pensar individualmente, deve-se pensar como integrante de um grupo que possui os mesmos interesses e objetivos.

Ao se discutir a identidade religiosa, deve-se retomar o conceito de identidade de Hall (2002). Segundo ele, a identidade é formada e transformada continuamente em relação às formas das representações nos sistemas culturais que nos rodeiam. Ou seja, a identidade é definida historicamente, podendo o sujeito assumir identidades diferentes em diferentes momentos, sem necessariamente que essas identidades sejam unificadas. Percebemos nas entrevistas, a reafirmação do que seriam as religiões mais “tradicionais”²⁰, especialmente dos pais e mães de santo do Candomblé, que reafirmavam a preservação de uma identidade africana original, apesar de não deixar explicitado que essa identidade tradicional africana estivesse ligada a uma questão racial, uma vez que a maioria dessas pessoas se autodeclararam brancas.

Nesse sentido, o que parece importar é a preservação de elementos de uma África imaginária ou idealizada e que busca fixar esse passado histórico no presente, tornando essa fixação da tradição como algo contínuo, como se essa identidade ligada ao que é “tradicional”, imutável e constante, determinasse a credibilidade de uma herança ritualística e religiosa africana. Ainda citando o Candomblé como caso, os pais e mães de santo entrevistados, enfatizaram o tempo extenso no santo, ou seja, todos eles com mais de 21 anos de prática religiosa, tempo que demonstra certa experiência e integridade para quem faz parte da religião, e também, de quem são filhos²¹, a exemplo de um pai de santo que é filho de Mãe Menininha do Gantois - figura icônica e muito respeitada não somente nos candomblés da Bahia, região de onde veio e se estabeleceu, como também respeitada em todo o Brasil por sua representatividade na luta contra a intolerância religiosa e difusão do Candomblé pelo mundo afora.

20 Utilizamos entre aspas, pois a ideia de tradição que os integrantes de terreiros apresentaram aqui é diferente da discussão apresentada na Antropologia, em que o conceito de tradição é mutável, a exemplo de Comaroff (2009).

21 A linearidade e relações de parentesco nas religiões afro-brasileiras são de extrema importância para os que fazem parte dessas religiões, uma vez que a configuração de um terreiro é semelhante a uma configuração familiar.

AXÉ DOS TERRITÓRIOS

Além do Candomblé, pudemos vivenciar algo semelhante com as entrevistas com pais e mães de santo que praticam Almas e Angola, um ritual afro-brasileiro específico da região Sul do país e que tem como fundadora Vó Ida, uma mulher que buscou, através de sua experiência no Rio de Janeiro como iniciada no Candomblé, trazer e difundir a Almas e Angola, em Santa Catarina. De acordo com a obra de Martins (2006) sobre o que é o culto Almas e Angola e toda a sua configuração, há muitos elementos que representam o Candomblé, trazendo uma congregação de ritos, símbolos e rituais que se aproximam desses cultos. Nesse sentido, estar relacionado à Vó Ida, confere certa credibilidade ao pai ou mãe de santo que representa e vivencia essa religião. Ou seja, essa identidade religiosa está ligada a uma linearidade parental, inclusive, se tomarmos os exemplos dos que citaram Vó Ida ou Mãe Menininha como referências para a seriedade de suas funções.

Ao contrapor o conceito de identidade de Hall (2002) com o que os integrantes do terreiro afirmam por identidade religiosa, no caso deste estudo, percebe-se que o conceito de identidade está atrelado à continuidade e preservação dos elementos que constituem essa identidade como os processos de iniciação, a herança africana que automaticamente classifica o filho de santo como pertencente daquele segmento religioso. Dentro deste contexto, a identidade é caracterizada pelos elementos que demonstram justamente o oposto do que seria o indivíduo pós-moderno e multifacetado de Hall (2002), o indivíduo religioso e com funções e obrigações fixas dentro desta esfera, mas que possui diferentes identidades para além do contexto religioso.

Para tratar sobre a identidade religiosa, retomamos Hall (2002), uma vez que a identidade muda de acordo com a forma como o sujeito é interpelado ou representado, a identificação pode ser ganhada ou perdida, ou seja, a identidade passou a ser politizada, e dessa forma, ao analisar o contexto religioso em que está inserido o candomblé, e as religiões afro-brasileiras em geral, a identidade religiosa passa a ser constituída e representada a partir da política da “diferença”.

Capone (2009) afirma que essa heterogeneidade existente no campo religioso faz com que a identidade religiosa seja constantemente negociada entre os atores sociais. Segundo a autora, o que constitui o cotidiano dos cultos afro brasileiros não é a forma “pura” – que representa mais um modelo ideal que uma realidade -, e sim uma forma “misturada”.

Os membros dos terreiros, sejam de candomblé ou de umbanda, têm uma percepção bem clara da imbricação das práticas rituais. Todavia, ainda que a maioria dos terreiros seja lugar de encontro de diferentes experiências religiosas, o “misturado” será sempre o outro, o vizinho ou o concorrente. Ninguém se dirá de um terreiro “cruzado”: a identificação sempre se fará em direção ao pólo considerado mais tradicional. É a oposição entre o modelo ideal de pureza, que está na base do processo de construção da ortodoxia e recusa qualquer mistura, e a prática ritual, que manifesta a interpenetração e a reinterpretação de elementos oriundos de diferentes modalidades de culto, o que constitui, a meu ver, a principal questão presente nos cultos afro-brasileiros. (CAPONE, p. 122, 2009).

AXÉ DOS TERRITÓRIOS

Neste sentido, para Manuel Castells (2000), a questão da etnia passou a tornar-se o ponto chave, a base para a autodefesa e criação de comunidades, unidades territoriais que produzem um padrão específico de comportamento baseado na diferenciação da comunidade total, neste caso, do Estado. Castells (2000) afirma que as pessoas resistem ao processo de individualização para que não se sintam excluídas. Esses agrupamentos comunais geram um sentimento de pertença, mesmo que contraponha à identidade nacional, a formação de identidades culturais por meio desses grupos gera, da mesma forma que a identidade nacional, um sentimento de pertencimento e a construção de um caráter coletivo da identidade. Além disso, o sentimento de pertencimento é reforçado a partir das mobilizações sociais, ou seja, a participação dos indivíduos e grupos em movimentos urbanos, não necessariamente movimentos revolucionários ou protestos, mas de movimentos que agreguem os interesses do grupo, que apresentem interesses comuns a essas comunidades tendem a reforçar ainda mais este sentimento.

Enfim, as comunidades locais, construídas por meio da ação coletiva e preservadas pela memória coletiva, constituem fontes específicas de identidades. Essas identidades, no entanto, consistem em reações defensivas contras as condições impostas pela desordem global e pelas transformações incontroláveis e em ritmo acelerado. Elas constroem abrigos, mas não paraísos. (CASTELLS, 2000, p. 84).

Pensar sobre a atuação do Estado na gerência da vida das pessoas é querer entender como a regulação da vida social se dá em meio as variadas demandas e formas de viver, assim como, equilibrar essas demandas também um desafio que constitui as ações do Estado. Pensando sobre isso, resolvemos discutir como as relações entre o Estado e as Religiões de Matriz Africana vêm se constituindo, uma forma de assegurar a manutenção dos cultos afro-brasileiros.

Relações de poder: Estado X Religião

A análise sobre as relações de poder, inicialmente discutidas por Michel Foucault (1979), afirma a existência dessas relações desde o início da formação das sociedades através de poderes que vão desde o soberano, ao poder disciplinar e o biopoder -tipo de poder que atua com menos controle, porém baseado na massificação e hierarquização por parte das estruturas que compõem o Estado.

Cada sociedade tem seu regime de verdade, sua “política geral” de verdade, isto é, os tipos de discurso que aceita e faz funcionar como verdadeiros..., os meios pelo qual cada um deles é sancionado, as técnicas e procedimentos valorizados na aquisição da verdade; o status daqueles que estão encarregados de dizer o que conta como verdadeiro. (FOUCAULT, 1979, p. 12).

AXÉ DOS TERRITÓRIOS

No sistema religioso, mesmo com estruturas, elementos e símbolos que divergem de outros sistemas, as relações de poder também aparecem direta ou indiretamente por meio de rituais, e a própria hierarquização das funções e baseadas em critérios pré-estabelecidos. Cada religião apresenta a família religiosa e o papel do ser social dentro desta. Nas religiões de matriz africanas isso também acontece, a exemplo das casas que visitamos ao longo da pesquisa, hierarquicamente estruturadas desde as funções mais primárias até as que envolvem mais prática e responsabilidade.

Da mesma forma que as sociedades, de acordo com Foucault (1979), seguem regras padronizadas e gerais, existem também as relações familiares, de parentesco que apresentam regras específicas segundo as necessidades das famílias envolvidas. Portanto, esse texto é inspirado no trabalho de campo que exercemos voluntariamente ao projeto Territórios de Axé – Mapeamento das religiões de matriz africana na Grande Florianópolis ocorrido entre agosto e novembro de 2016. A partir desse universo, pensamos quais relações envolvem o Estado Brasileiro, e especificamente, as Políticas Públicas e as religiões afro-brasileiras, neste caso, o nosso recorte fica em pensar as afro-religiosidades na grande Florianópolis. Levando em consideração que a promoção de direitos e as garantias jurídicas aos povos e às suas expressões ganham força na democracia, é necessário entender qual contexto estamos pensando quando falamos em Política Pública, bem como, onde esse tipo de intervenção pode acontecer.

A arena dos reconhecimentos e das garantias sociais atreladas à Democracia é que deve garantir a essas pessoas a profissão de sua fé, sem nenhum tipo de constrangimento, discriminação ou violência. Socialmente, alguns ganhos no âmbito da justiça e da igualdade aconteceram a partir da instituição do Grupo de Trabalho para discussão das relações raciais no Brasil na última gestão de FHC, posteriormente a isso, a Conferência de Durban em 2001, onde o Brasil envia uma delegação que propôs medidas políticas públicas de enfrentamento, notadamente as ações afirmativas começam a ganhar corpo na esfera da sociedade brasileira, o que evidencia a amplitude de sentidos, bem como o leque de opções para acessar a justiça e a igualdade. Requerer justiça e ter direitos preservados faz parte da agenda, por exemplo, dos povos de axé que anteriormente foram perseguidos, encarcerados e violentados em suas práticas.

Com essa ilustração queremos dizer que, é neste contexto de ampliação de sentidos e de novas formas de reconhecimento a grupos que anteriormente não eram considerados como sujeitos beneficiários que devem ser pensadas as políticas públicas para as comunidades de axé, pois, além do próprio reconhecimento da reparação, a justificação por meio da justiça social se pautará por um valor que é pungente nos estados democráticos que é o da igualdade.

Essa nova versão de igualdade, definida como “igualdade substancial”, tem como objetivo permitir que as desigualdades e dessemelhanças existentes na sociedade sejam tratadas de modo específico, a fim de minimizar os abismos que existem entre as pessoas e os grupos. De acordo com essa noção de igualdade, ações corretivas ou reparadoras do Estado se justificam sempre que haja a necessidade de equacionar assimetrias entre os grupos na busca por justiça social. (NEVES E LIMA, 2010, p. 69).

AXÉ DOS TERRITÓRIOS

Desta forma, as significações sobre o que deve ser, a quem pertence a reivindicação por justiça e a busca por um tratamento igualitário se constituem como recursos diferenciados, bem como aponta Walzer (2003):

Quero defender mais do que isso: que os princípios da justiça são pluralistas na forma, que os diversos bens sociais devem ser distribuídos por motivos, segundo normas e por agentes diversos; e que toda diversidade provém de interpretações variadas dos próprios bens sociais – o inevitável produto do particularismo histórico e cultural. [...]As pessoas distribuem bens (para) outras pessoa. (WALZER, 2003, p.. 5).

Complementando o presente debate, Fraser (2002) afirma:

Assim, gostaria de sugerir que um outro traço que define a globalização é a politização generalizada da cultura, especialmente nas lutas pela identidade e diferença – ou, como passarei a designá-las, as lutas pelo reconhecimento – que explodiram nos últimos anos. De facto, hoje em dia, a reivindicação de reconhecimento é a força impulsionadora de muitos conflitos sociais, desde batalhas sobre o multiculturalismo a lutas sobre as relações sociais de sexo e a sexualidade, desde campanhas pela soberania nacional e autonomia subnacional a esforços para construir organizações políticas transnacionais, desde a *jihad* fundamentalista aos revivescentes movimentos internacionais de direitos humanos. (FRASER, 2002, p. 8).

Nesta senda, Walzer (2003, p. 9) argumenta: “Os significados sociais são históricos em caráter, portanto, as distribuições, e as distribuições justas e injustas, mudam com o tempo”. Segundo o autor, os argumentos que compõem uma sociedade igualitária são tão dinâmicos ou até mesmo mais dinâmicos que a própria sociedade:

Pelo contrário, os bens com seus significados – por causa dos seus significados – são o meio fundamental das relações sociais, entram nas mentes antes de passar pelas mãos; as distribuições modelam segundo conceitos compartilhados do que são os bens e para que servem. (...) Os bens do mundo compartilham significados porque a concepção e a criação são processos sociais. (WALZER, 2003, p. 6-7).

Necessariamente o espaço político que melhor permitir esse tipo de duelo pelo repertório social do que será justiça e o que deve ser reconhecido como tal é a Democracia, que tem em seu bojo a necessidade de garantir espaço a todas e todos seus concidadãos, afinal, será na Democracia que o sujeito poderá melhor negociar o seu lugar político, e assim sendo, suas demandas. Segundo Norberto Bobbio (2007), na teoria sobre democracia existem três tradições históricas, que em poucas linhas podem ser definidas como a teoria clássica, derivada da teoria aristotélica, “a teoria medieval, de origem romana, apoiada na soberania popular” (BOBBIO, 2007, p. 319), e a teoria moderna, oriunda do estado moderno, conhecida como teoria de Maquiavel.

AXÉ DOS TERRITÓRIOS

A importância de apresentar esse dado acerca da Democracia se dá, principalmente, porque as teorias modernas se pautam com muita proximidade nessas tradições históricas. Contudo, é importante destacar outras observações feitas por Bobbio (2007) acerca da significação do termo Democracia, para propor uma reflexão de que ela se trata de uma forma de governo em que as políticas públicas são ferramentas típicas de gerência. Para Bobbio (2007)

[...] pode concluir-se que por Democracia se foi entendendo um método todo ou um conjunto de regras e procedimento para a constituição de Governo, e para a formação de decisões políticas (ou seja das decisões que abrangem a toda comunidade) mais do que uma determinada ideologia. (BOBBIO, 2007, p. 326).

Democracia é aqui entendida por uma forma de governar, em que as decisões políticas têm por característica afetar a todos. Essa afirmação remete ao tipo de Democracia que é vigente no Brasil, em especial, após o processo de redemocratização (ROSENFELD, 1994). Para Rosenfield (1994, p. 33), um estado democrático é

[...] por assim dizer, um sistema político composto de múltiplas dimensões que se desenvolvem em diferentes níveis de profundidade. O seu ser é processual. Isto significa que a realidade produzida por um regime democrático constitui-se de várias formas de liberdades. A democracia engendra-se neste cruzamento de liberdades que, assim, as concretizam.

Rosenfield (1994, p. 46) diz que é no estado democrático que se pode pensar na participação igualitária de cada indivíduo nas questões públicas: “A democracia baseia-se num imaginário formado na possibilidade histórica de uma comunidade política, aberta a pluralidade dos discursos e ações políticas e fazendo com que cada indivíduo possa igualmente participar da condução dos negócios públicos”. O autor também aponta um entrave no processo democrático:

O paradoxo da democracia consiste em que de um lado, ela é talvez a única forma de governo capaz de ampliar e desenvolver os direitos sociais e políticos, inclusive a introdução destes direitos em esferas até então fechadas a esta forma de participação política, mas, de outro lado, para dar satisfação aos novos direitos sociais da população, ela termina por concentrar todo poder nas mãos do Estado. (ROSENFELD, 1994, p. 73).

O que deve ser observado dessa análise por parte de Rosenfield (1994), no que concerne a esse paradoxo, é que a pluralidade dos discursos é um fato, e nada será imposto pela intervenção estatal, de forma unilateral, nem a sociedade irá ter todas as suas demandas atendidas de forma total e irrestrita. É um fenômeno ampliado pela própria democracia, é o processo de negociação, tanto por parte do Estado em atender as demandas solicitadas, quanto por parte da sociedade em acatar ou reivindicar ações do Estado.

AXÉ DOS TERRITÓRIOS

Observando a agenda do Estado Brasileiro, essa situação fica mais evidente, e ao nos determos na análise das religiosidades afro-brasileira o universo de discussão se amplia. Ademais, a quantidade de cultos e formas de expressão religiosa são proporcionais a diversidade que compõe a sociedade brasileira. Ilustramos esse fato trazendo as denominações religiosas catalogadas pelo projeto, um número de 47 modalidades religiosas, um indicativo de que ao menos 47 tipos de prática são mantidas e operadas por pessoas que fazem a opção de adotar a religião afro-brasileira.

O debate sobre políticas públicas voltadas para as populações afro-brasileiras e as suas manifestações é recente no Brasil, além disso, é reduzido seu espaço de reflexão, e associado a isso, seus espaços de ação ou ações. Deste modo, pensar sobre as políticas públicas no Brasil, sobretudo, políticas para os povos negros ou para culturas, especificamente para suas religiosidades, implica observar quais são os imperativos condicionantes que permitem pensar formas de implementar ações públicas que visem não só proteger esses grupos, mas salvaguardar suas práticas, expressões e processos litúrgicos. Essa discussão incide em entender que a igualdade passa atualmente pelo vínculo do reconhecimento das diferentes religiosidades.

O que queremos dizer com isso é que o guarda-chuva da denominação “religião afro-brasileira” não dá conta de entender tantas demandas específicas, e em consequência, este também é um problema do Poder Público, especialmente quando se faz necessário pensar medidas públicas para esses grupos, por assim dizer, Políticas Públicas. Nancy Fraser (2002) entende, por exemplo, que esse “é o efeito desta nova proeminência da cultura sobre a política – e, portanto, sobre as perspectivas de justiça social” (2002, p. 8). E, acrescenta:

Esta nova proeminência da cultura pode ser vista numa série de aspectos: na maior visibilidade dos “trabalhadores simbólicos”, por contraste com os trabalhadores manuais, na economia global da informação; no declínio da centralidade do trabalho relativamente à religião e à etnicidade na constituição das identidades colectivas; na maior consciência do pluralismo cultural na esteira do aumento da imigração; na intensificação da hibridação cultural, fomentada não só por contactos pessoais transculturais, mas também pela comunicação electrónica; na proliferação e rápida difusão de imagens pelas indústrias globais da publicidade e do entretenimento de massas; e por último, como consequência de todas estas mudanças, numa nova consciência reflexiva dos “outros” e, por isso, uma nova ênfase na identidade e na diferença. (FRASER, 2002, p. 8).

Desse modo, conduzimos o debate de maneira pertinente a fim de perceber como as políticas da diferença e as demandas étnico-raciais estão diretamente associadas ao projeto de constituição das relações sociais. A trajetória de um maior reconhecimento das religiões de matriz africana se deu no Estado brasileiro nos últimos governos, especialmente na gestão do ex-presidente Lula, em que houve abertura de um espaço institucional para o recebimento das demandas que tocavam diretamente a população afro-brasileira, e nisso a religiosidade também foi integrante. Estamos falando da SEPPIR (Secretaria de Políticas de Promoção

da Igualdade Racial) – atualmente é uma pasta do Estado aglutinada a Pasta dos Direitos Humanos – , de algum modo, esse tipo de ferramenta demonstra que o Estado não poderia ser neutro no que tange pensar as relações raciais e os seus efeitos no Brasil. Isso mobiliza não só os argumentos das Entidades Sociais Negras, mas também as questões de justiça social e igualdade.

Pensamos como Frazer (2002, p. 9), quando afirma que: “Para além disso, a justiça social já não se cinge só a questões de distribuição, abrangendo agora também questões de representação, identidade e diferença.”. Percebemos que esse é o sentido reivindicatório das demandas oriundas da cultura negra e de suas associações, assim sendo, também se trata de uma demanda das religiosidades afro-brasileiras. A sinalização mais efetiva foi a aprovação do Estatuto da Igualdade Racial, que fala explicitamente sobre o papel do Estado no que tange a população afro-brasileira, e, especificamente, sobre as religiosidades o Estatuto prevê:

CAPÍTULO III

DO DIREITO À LIBERDADE DE CONSCIÊNCIA E DE CRENÇA E AO LIVRE EXERCÍCIO DOS CULTOS RELIGIOSOS

Art. 23. É inviolável a liberdade de consciência e de crença, sendo assegurado o livre exercício dos cultos religiosos e garantida, na forma da lei, a proteção aos locais de culto e a suas liturgias.

Art. 24. O direito à liberdade de consciência e de crença e ao livre exercício dos cultos religiosos de matriz africana compreende:

I - a prática de cultos, a celebração de reuniões relacionadas à religiosidade e a fundação e manutenção, por iniciativa privada, de lugares reservados para tais fins;

II - a celebração de festividades e cerimônias de acordo com preceitos das respectivas religiões;

III - a fundação e a manutenção, por iniciativa privada, de instituições beneficentes ligadas às respectivas convicções religiosas;

IV - a produção, a comercialização, a aquisição e o uso de artigos e materiais religiosos adequados aos costumes e às práticas fundadas na respectiva religiosidade, ressalvadas as condutas vedadas por legislação específica;

V - a produção e a divulgação de publicações relacionadas ao exercício e à difusão das religiões de matriz africana;

VI - a coleta de contribuições financeiras de pessoas naturais e jurídicas de natureza privada para a manutenção das atividades religiosas e sociais das respectivas religiões;

VII - o acesso aos órgãos e aos meios de comunicação para divulgação das respectivas religiões;

VIII - a comunicação ao Ministério Público para abertura de ação penal em face de atitudes e práticas de intolerância religiosa nos meios de comunicação e em quaisquer outros locais.

Art. 25. É assegurada a assistência religiosa aos praticantes de religiões de matrizes africanas internados em hospitais ou em outras instituições de internação coletiva, inclusive àqueles submetidos a pena privativa de liberdade.

Art. 26. O poder público adotará as medidas necessárias para o combate à intolerância com as religiões de matrizes africanas e à discriminação de seus seguidores, especialmente com o objetivo de:

I - coibir a utilização dos meios de comunicação social para a difusão de proposições, imagens ou abordagens que exponham pessoa ou grupo ao ódio ou ao desprezo por motivos fundados na religiosidade de matrizes africanas;

II - inventariar, restaurar e proteger os documentos, obras e outros bens de valor artístico e cultural, os monumentos, mananciais, flora e sítios arqueológicos vinculados às religiões de matrizes africanas;

III - assegurar a participação proporcional de representantes das religiões de matrizes africanas, ao lado da representação das demais religiões, em comissões, conselhos, órgãos e outras instâncias de deliberação vinculadas ao poder público. (BRASIL, 2010, s/n, grifo nosso).

Observamos assim, como deveriam ser assegurada as manifestações religiosas de matriz africana, e para além disso, notamos dois pontos de atuação que deveriam ser mobilizados como política pública pelo Estado: a divulgação e produção de publicações voltadas para a temática afro-religiosa; e a adoção de medidas necessárias para o combate a intolerância religiosa. Tais dispositivos legais têm como desdobramento a operacionalização via Políticas Públicas. Destacamos que o sentido pensando por nós como Política Pública caminha na perspectiva apresentada por Souza (2001, 2003) que, por sua vez, analisa as políticas públicas como meios que consistem em tentar compreender o governo em ação. Souza (2001) faz em seu texto uma abordagem das principais correntes teóricas que debatem políticas públicas.

Não existe uma única, nem melhor, definição sobre o que seja política pública. Mead (1995) a define como um campo dentro do estudo da política que analisa o governo à luz de grandes questões públicas e Lynn (1980), como um conjunto de ações do governo que irão produzir efeitos específicos. Peters (1986) segue o mesmo velo: política pública é a soma das atividades dos governos, que agem diretamente ou através de delegação, e que influenciam a vida dos cidadãos. (...) A definição mais conhecida continua sendo a de Laswell, ou seja, decisões e análises sobre política pública implicam responder às seguintes questões: quem ganha o quê, por quê e que diferença faz. (SOUZA, 2006, p. 24).

A autora resume política pública como:

[...]o campo do conhecimento que busca, ao mesmo tempo, colocar o governo em ação e/ou analisar essa ação (variável independente) e, quando necessário, propor mudanças no rumo ou curso dessas ações (variável dependente). A formulação de políticas públicas constitui-se no estágio em que os governos democráticos traduzem seus propósitos e plataformas eleitorais em programas e ações que produzirão resultados e mudanças no mundo real. (SOUZA, 2006, p. 26).

AXÉ DOS TERRITÓRIOS

A afirmação acima faz uma referência direta ao que já foi citado sobre a importância do governo Lula e as suas ações. Neste caso, em especial, pensando as medidas institucionais tomadas para combater os efeitos da desigualdade racial no país. No entanto, é importante salientar que este lugar de reflexão, com contornos mais operados pela via da Ciência Política, serve para demonstrar como, em geral, são entendidas as formulações sobre as Políticas Públicas. Por assim dizer, quisemos demonstrar de que modo o debate comumente acontece.

Porém, buscando entender como a antropologia vem encarando essas discussões, e especialmente, porque o tema é de lugar frequente nas discussões antropológicas, apresentamos Lima e Castro (2008) que também trazem essa discussão no texto intitulado *Políticas Públicas*. Os referidos autores fazem uma reflexão, pensando uma possível contribuição do campo antropológico para o debate sobre as políticas públicas no Brasil. Segundo eles, o debate sobre o tema mencionado demorou a ser incorporado no campo.

As intervenções de Estado em que os antropólogos se viram mais ou menos sistematicamente inseridos nas mencionadas diferentes posições antes referidas, não se constituíram em objeto de estudo e pensamento ético *per se*, deixando-se a reflexão sobre as políticas públicas integralmente à Ciência Política, sobretudo, e à Sociologia. (LIMA; CASTRO, 2008, p. 355).

Portanto, Lima e Castro (2008) defendem seu ponto de vista acerca de política pública na seara antropológica:

[...] o que gostaríamos é de marcar que estudar *políticas públicas* do ângulo da antropologia social implica, em de saída, se suspender a idéia de público como qualificativo para os fins das ações de Estado que melhor poderiam ser descritas – e nisso a trajetória de certos temas como sugerida nas coletâneas é sugestiva – enquanto *políticas governamentais*. (LIMA; CASTRO, 2008, p. 369).

Além disso, os autores definem o que seriam as políticas governamentais:

[...] devem ser entendidas como planos, ações e tecnologias de governo formuladas não só desde organizações administrativas de Estados Nacionais, mas também a partir de diferentes modalidades de organizações redutíveis àquelas que estão definidas em termos jurídico e administrativos enquanto partícipes de administrações públicas nacionais. (LIMA; CASTRO, 2008, p. 369).

Essa afirmação implica entender que a circunstância que operacionaliza uma política pública, especialmente, o seu acionamento e, conseqüentemente, o seu sucesso ou fracasso caminha invariavelmente com outros atores. A agentividade da ação pública, segundo os autores, depende de inúmeros partícipes, e, neste ponto, voltamos a insistir no argumento da diversidade das religiosidades afro-brasileiras e os caminhos possíveis para operar ações públicas que tenham efeitos diante das demandas trazidas por esses variados grupos. Deste modo, o

AXÉ DOS TERRITÓRIOS

processo de implantar uma política pública vai além da gerência de um governo, pois nesses processos existem “partícipes”, que podem ser ONGs (Organizações Não Governamentais), movimentos sociais, bem como organismos multilaterais.

[...] implica em dizer que a *identificação de problemas sociais, a formulação de planos de ação do governamental, sua implementação e a avaliação de seus resultados se dão em múltiplas escalas espaciais, com temporalidades variáveis, no entrecruzamento de amplos espaços de disputa, muitas vezes desconectados entre si em aparência.* (LIMA;CASTRO, 2008, p. 369).

A implicação analítica que os autores apresentam define que não é o governo quem comanda todas as ações. Por conta disso, não será o Estado que terá domínio sobre todo o processo. A política pública não é assim denominada pelo simples fato de que é uma ação implantada por um governo. E sim, pelo fato de que tanto o governo como os vários setores vão em busca de identificar e elaborar planos que acarretem mudanças sociais e econômicas para toda a população ou para um grupo específico.

Esses autores, bem como a realidade que nos foi apresentada no campo, conseguem evidenciar aquilo que é popularmente dito como – *“Na prática, a teoria é outra”* – , visto que, a realidade dos contextos religiosos é aglutinada por uma série de fatores que por vezes não alcançam aquilo que foi projetado pelo Estado, sobretudo, quando a unidade do discurso tende a ser unilateral. Portanto, queremos dizer com isso, que quando o Estado pensa sem solicitar dos demandantes também as soluções, o entrave da resolução se torna maior e mais complexificado.

Além disso, não se pode dissociar que o Estado é uma entidade – assim como todos outros tipos de entidades – constituída por indivíduos e por modelos pensados por esses indivíduos, que se utilizam desse espaço e das possibilidades conferidas para manifestar interesses dos vários de tipos de segmento. Deste modo, entendemos também que o reconhecimento como elemento substantivo da relação Sujeitos versus Estado não consegue garantir plenitude nas ações, tendo em vista que, as realidades múltiplas e dinâmicas levam em si proporções maximizadas.

Demandas do povo de santo em Santa Catarina

Após a discussão sobre a forma de atuação do Estado e dos órgãos implicados nesse processo de criação e permanência de políticas públicas que beneficiem o povo de santo, pudemos notar que no Estado de Santa Catarina existe entre o poder público e o povo de santo uma relação construída de maneira frágil, , uma vez que ao fazer uma busca sobre que tipo de política pública tem sido feita para suprir as necessidades desses grupos, encontramos somente a política de promoção da igualdade racial, que trata de uma forma genérica a questão do racismo, além de estar restrita a discussões somente no mês de novembro, conhecido pelo mês da consciência negra.

AXÉ DOS TERRITÓRIOS

A página²² do órgão que promove a política pela igualdade racial já demonstra a falta de informações sobre debates que vem acontecendo nas esferas de ensino, como nas universidades, institutos federais e escolas públicas, bem como entre os movimentos negros da Grande Florianópolis e o povo de santo, que em diversos momentos tem se mobilizado para buscar explicações, inclusive para ações inesperadas e arbitrárias da polícia militar. Por exemplo, quando a mesma é solicitada para invadir os terreiros para apreender os instrumentos musicais (atabaques) e apresentá-los como se fossem equiparados às drogas ilícitas.

Diante dos dados coletados em entrevistas, foi unânime entre os entrevistados a questão da intolerância religiosa sofrida ou pelos pais e mães de santo, ou por seus filhos. O que eles apresentaram é que essa intolerância e preconceito vai além do fator Raça. Para alguns deles, é uma questão de preconceito contra a religião, por relacionarem vizinhos praticantes de cultos neopentecostais à religião de culto ao diabo. Todos eles afirmaram já ter sofrido violência física ou psicológica, depredação de patrimônio, invasão policial, etc. Apesar de alguns deles não fazerem a analogia ao racismo e o fator Raça, e acreditar que a questão está mais ligada à religião em si, as três pessoas que se autodeclararam negras nos responderam que o fator Raça, mesmo que velado, está presente no cerne do preconceito e da intolerância. Ainda, segundo eles, devemos sempre nos lembrar que os elementos que compõem todas essas religiões denominadas afro-brasileiras vem de um passado de escravidão, de diáspora e de uma África negra que buscou ser preservada através desses cultos, o que para muitos de seus praticantes vai além de uma identidade religiosa, pois significa uma identidade política de resistência contra o racismo e todas as implicações que essa segregação tem trazido ao longo de séculos de nossa história.

Além disso, esses mesmos entrevistados afirmam que não há proteção do Estado para os cultos afro-religiosos em Santa Catarina, e que, se a pessoa não for “conhecida”, ou não tiver “conhecidos” nos órgãos específicos, como a Polícia e a Prefeitura, serão constantes as dificuldades para liberação de alvará de funcionamento, problemas com vizinhos e problemas com a polícia. O tipo de proteção a qual eles se referem é muito mais uma equiparação de direitos com as outras casas de culto e fim da perseguição religiosa, do que um benefício específico a cada culto ou a operação total do Estado em relação às políticas públicas, e, neste sentido, mesmo com toda a diversidade e pluralidade que essas religiões seguem apresentando, garantir a liberdade de culto e alvará de funcionamento devem ser premissas básicas e inquestionáveis, uma vez que está garantido na Constituição Federal, como já anteriormente mencionado, porém não praticado.

22 Ver: <http://www.pmf.sc.gov.br/entidades/coppir/index.php?pagina=notpagina¬i=12837>

Considerações finais

Buscamos com essa breve discussão levantar novas possibilidades de pensar as políticas públicas e o papel do Estado frente aos grupos afro-religiosos da Grande Florianópolis. Ao pensar um pouco sobre as demandas do povo de santo que foi entrevistado, ao longo dos quatro meses do projeto de mapeamento de terreiros, notamos que a falta de proteção do Estado e da garantia de direitos pela liberdade de culto é algo que ainda assola seus praticantes, porém, vimos também que a responsabilidade de criação de políticas públicas não deve ser conferida somente ao Estado. Antes, deve ser pensada coletivamente com órgãos e instituições não só responsáveis, mas que diretamente vivenciam esses espaços, como forma de firmar um diálogo e elaborar políticas públicas que de fato interessem e favoreçam o povo de santo para além do mês da consciência negra.

Uma das questões que merece destaque é a regulamentação das casas de santo por parte das prefeituras, visto que muitas casas ainda não receberam seus alvarás por alegarem dificuldades de explicação por parte dos órgãos competentes e, até mesmo, os longos processos que se arrastam, segundo eles, com o intuito de fazê-los desistir de regulamentar a documentação. Além de questões mais burocráticas como a documentação, outro ponto que pudemos notar é a questão da intolerância, discussão que deve ser posta para que haja um caráter punitivo aos crimes que acontecem com frequência contra o povo de santo.

Desta forma, pensamos que fortalecer as regulamentações punitivas para quem pratica atos intolerância e violência religiosa é fundamental na perspectiva de proteção das casas de culto e de seus adeptos. No entanto, investir em material pedagógico que desconstrua a ideia socialmente negativa que se faz das práticas afro-religiosas é basilar. Para isso, deve-se inserir o debate sobre as comunidades de axé em espaços públicos e buscar parcerias privadas no sentido de ampliar o máximo possível a discussão, ouvindo os adeptos e ouvindo também o que as pessoas pensam, suas dúvidas e questionamentos. Assim, a criação de um diálogo ampliado é um importante meio para o combate da intolerância, bem como, pode subsidiar a formulação de Políticas Públicas, sejam elas, locais ou regionais.

Pensando nisso, a busca por uma demanda específica de cada segmento ou religião seria inviável, porém diante de demandas que podem ser viabilizadas para todos, além de demandas comuns a essas religiões, faz-se necessária a reflexão conjunta entre essas instituições, poder público e as casas de religião afro-brasileira, de modo a viabilizar, ao menos, as premissas básicas anteriormente mencionadas - a partir de uma pesquisa superficial sobre o que consta na Constituição Federal e o que é apresentado por essas pessoas como prioridade.

Sendo assim, finalizamos não pensando em solucionar os problemas apresentados pelos entrevistados ao longo do período em que aconteceu o projeto, mas em levantar questões acerca de que modo estão sendo feitas essas políticas públicas e a quem elas são destinadas. Com isso, esse capítulo objetiva refletir sobre novas propostas a serem desenvolvidas em consonância com as diversas esferas que esse assunto comporta e diz respeito, bem como trazer à tona problemas que necessitam de maior atenção e cuidado. Portanto, trata-se de uma situação que

AXÉ DOS TERRITÓRIOS

vai além da criação das políticas públicas, pois envolve a esfera criminal, visto que a intolerância e o preconceito ainda prevalecem e atingem esses grupos religiosos de maneira cotidiana, por meio de diversificadas práticas de violência.

Referências:

- BOBBIO, Noberto, MATTEUCCIE, Nicola & PASQUINO, Gianfranco. 13. ed. Tradução de Carmem C. Varrialle *et al.* **Dicionário de Política**. Brasília: Editora de Brasília, 2007, vol I.
- BRASIL, Presidência da República, Casa Civil. Subchefia para Assuntos Jurídicos. **Estatuto da Igualdade Racial**. Brasília, 2010.
- CAPONE, Stefania. **A busca da África no candomblé, tradição e poder no Brasil**. Rio de Janeiro: Pallas, 2009.
- CASTELLS, Manuel. **O poder da identidade**. São Paulo: Paz e Terra, 2000.
- COMAROFF, Jean and John L. **Ethnicity, Inc. Chicago: The University of Chicago Press, 2009.**
- FOUCAULT, Michel. **História da Sexualidade I: A Vontade de Saber**. Rio de Janeiro: Graal, 1997. p. 75-108.
- FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. Organização e tradução de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 1979.
- FRASER, Nancy. A justiça Social na Globalização: redistribuição, reconhecimento e participação. Tradução: Tereza Tavares. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, n. 63, out. 2002.
- HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.
- LIMA, Antonio Carlos de Souza; CASTRO, João Paulo Macedo. Políticas Públicas. In: PINHO, Osmundo e Sansone, Lívio (orgs.). **Raça: novas perspectivas antropológicas**. 2. ed. Salvador: ABA, EDUFBA, 2008, p. 351-393.
- MARTINS, Giovani. **Ritual de Almas e Angola em Santa Catarina**, Florianópolis: edição do autor, 2006. 112p.
- PRANDI, J. Reginaldo. **Os Candomblés de São Paulo. A Velha Magia na Metrópole**. São Paulo: Hucitec/EDUSP, 1991.
- ROSENFELD, Denis L. **O que é Democracia**. São Paulo: Brasiliense, 1994. 90p.
- SEGATO, Rita. **Raça e Signo**. Palestra lida na Mesa Redonda “Uma agenda política e temática para a inclusão social: a contribuição das abordagens pós-estruturalistas” na Universidade Federal de Pernambuco durante o Seminário Internacional Inclusão Social e as Perspectivas Pós-estruturalistas de Análise Social. Recife, 28-30 de junho de 2005.
- SOUZA, Celina. Elites ou lobbies: quem formula as políticas públicas brasileiras? **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, jun. 2001, vol. 16, n. 46, p. 182-183.
- SOUZA, Celina. “Estado do Campo” da Pesquisa em Políticas Públicas no Brasil. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, fev. 2003, vol. 18, n. 51, p. 15-20.
- SOUZA, Celina. Políticas Públicas: uma revisão da literatura. **Sociologias**. Porto Alegre, ano 8, n. 16, jul-dez 2006, p. 20-45.
- WALZER, Michael. **Esferas da Justiça: uma defesa do pluralismo e da igualdade**. Tradução de Jussara Simões. São Paulo: Martins Fontes, 2003.



Polícia Juízes e Praticantes de Religiões Afro-brasileiras Diante da Judicialização dos Conflitos Religiosos: Uma Análise de um Relatório de Apelação Julgado pelo Tribunal de Justiça de Santa Catarina

Patrícia Marcondes A. da Cunha²³

A linguagem é um fenômeno multiforme e heteroclítico, que se manifesta diversamente de usuário para usuário, de circunstância para circunstância, mas a atitude dos preconceituosos e dos intolerantes é homogeneizadora e, portanto, surge para exigir o cumprimento de padrões uniformizadores em detrimento de variáveis importantes, como o respeito pela integridade da pessoa (LEITE, 2008, p. 14).

Nas últimas semanas, tomamos conhecimento de dois eventos importantes no que tange à discussão dos direitos civis no Brasil, sobretudo na esfera da liberdade religiosa: O primeiro foi a liberação, por parte do Ministro do Supremo Tribunal Federal (STF) Marco Aurélio de Melo, de uma ação²⁴ que aborda o sacrifício de animais em rituais religiosos de origem africana para que seja

23 Antropóloga, Mestre em Educação, Doutoranda em Antropologia Social (PPGAS/UFSC) e Pesquisadora do Projeto Territórios do Axé.

24 Trata-se de uma ação movida pelo Ministério Público do Rio Grande do Sul questionando uma lei estadual segundo a qual o abate religioso presente nas religiões afro-brasileiras não poderia ser tipificado como tratamento cruel aos animais. O Tribunal de Justiça gaúcho posicionou-se contrário à Ação Direta de Inconstitucionalidade, sendo a questão, portanto, levada à Suprema Corte. Para Silva Jr. (2007), ao se posicionar desta forma, o TJ/RS “sinalizou o caminho para que as religiões de matriz africana sejam publicamente reconhecidas com o devido status de religião: união, organização, mobilização e ousadia política” (p. 323). Ainda que a decisão a ser alcançada na Suprema Corte valha apenas para o Rio Grande do Sul, acredita-se que o entendimento dos Ministros abrirá um precedente para o julgamento de casos semelhantes em outros Estados.

julgada pelo plenário, cabendo apenas à Ministra Carmem Lúcia definir a data do julgamento²⁵. O segundo deles foi a escolha da questão da intolerância religiosa como tema da redação do Exame Nacional do Ensino Médio, ou seja, 5.848.619²⁶ pessoas foram convidadas não só a pensar sobre o tema da intolerância religiosa no Brasil, mas a propor alternativas para combatê-la²⁷.

No que diz respeito às iniciativas no campo das Ciências Humanas e Sociais de discutir esse tema, tivemos associações profissionais tais como a Associação Brasileira de História das Religiões (ABHR) e a Associação Brasileira de Antropologia (ABA) emitindo notas oficiais, como foi o caso da ABA, que, em junho de 2015, enviou à Secretaria de Direitos Humanos da Presidência da República nota de repúdio²⁸ aos atos de violência que haviam ocorrido contra praticantes das religiões em tela à época. Outras ações foram propostas, como a articulação de pesquisadores das áreas de antropologia, sociologia e direito em torno da produção de uma coletânea sobre o tema da intolerância religiosa contra as religiões de matriz africana, coletânea essa organizada por Vagner Silva, em 2007.

No prefácio desta obra, muito embora Silva esteja abordando especificamente os “ataques”²⁹ dos representantes da religião neopentecostal aos praticantes da religião de matriz africana, ele enfatiza que o aumento do número de casos de intolerância - que ganharam ampla repercussão na imprensa - foi acompanhado por um proporcional aumento da busca, por parte das vítimas, por reparação junto aos órgãos judiciais, ou seja, “em termos de processos criminais levados adiante por pessoas físicas ou instituições públicas, como ONGs e até mesmo a Promotoria Pública” (SILVA, 2007, p. 10).

Nesse sentido, tendo em vista a judicialização das situações de conflito religioso, este artigo se pautou nos resultados de uma pesquisa documental realizada a partir de processos reunidos no Banco de Dados do Tribunal de Justiça de Santa

25 Disponível em: <http://portal-justificando.jusbrasil.com.br/noticias/402529707/ministro-do-stf-libera-julgamento-sobre-sacrificio-religioso-de-animais>. Acesso: 08 dez. 2016.

26 Número total de candidatos que compareceram aos locais de prova para realizar o ENEM em 2016, conforme o site da Agência Brasileira de Comunicação. Disponível em: <http://agencia-brasil.ebc.com.br/educacao/noticia/2016-11/enem-2016-termina-com-30-de-abstencao-mec-considera-indice-dentro-do-normal>. Acesso: 08 dez. 2016.

27 O tema da redação foi: “Caminhos para combater a intolerância religiosa no Brasil”.

28 Citando duas situações envolvendo praticantes da religião afro-brasileira, a nota ressalta que “esses lamentáveis episódios foram apenas mais dois de uma série constituída por tantos outros similares, que envolvem acusações demonizadoras de inspiração cristã evangélica e atos de assédio moral e de violência física atingindo preferencialmente adeptos das religiões afro-brasileiras, assim como seus ritos e símbolos sagrados, tanto no contexto público como privado. Os mesmos têm consistido na invasão e depredação de terreiros, atentados contra direitos fundamentais e acesso a serviços públicos quando os adeptos se apresentam paramentados com suas insígnias religiosas, ou mesmo na resistência ilegal tanto do corpo discente como docente da educação básica diante de iniciativas de eventual inclusão da afro-religiosidade como parte do currículo acadêmico, em corroboração à Lei 10.639/03”. Concluem destacando “o repúdio da ABA a tais violações dos direitos humanos e à liberdade de expressão religiosa” (ABA, 2015. Disponível em http://www.portal.abant.org.br/images/Noticias/Oficio_n%C2%BA_029_-_Nota_intoler%C3%A2ncia_religiosa.pdf).

29 A ideia de ‘ataque’ é definida por ele como “a investida pública de um grupo religioso contra outro”, justificada pelo “atacante” como estando pautada em convicções religiosas.

Catarina³⁰, usando como palavras-chaves os termos “candomblé” e “umbanda”. É importante ressaltar que o Tribunal de Justiça é a instância responsável pelo julgamento de casos de apelação em que réu ou vítima não concordaram com as sentenças dos juízes de primeira instância e optaram por impetrar recurso. É feito de forma colegiada, com três desembargadores votando, sendo que um deles atua como relator do processo.

1. Analisando o Banco de Dados do Tribunal de Justiça / SC

Foram localizados 41 processos com a palavra “umbanda” e 15 com a palavra “candomblé”, tendo o processo mais antigo registrado no Banco de Dados do Tribunal de Justiça sido julgado em 1993 e o mais recente em 2016. Destaca-se também que dez processos se sobrepõem, isto é, ambas as palavras são usadas de forma intercambiável nos relatórios dos magistrados.

A leitura dos processos com a palavra “umbanda” mostra que em várias situações, a referência à religião é feita uma única vez para indicar onde a pessoa envolvida na situação estava (por exemplo, alguém que saía de uma festa em frente ao “centro de umbanda”), ou a profissão de um dos envolvidos (o réu era conhecido de um Pai de Santo) sem que a referência à religião tenha, necessariamente, relação direta com o desdobramento do caso³¹.

Em outros casos, contudo, foram detectados processos em que se desconsideraram tanto as influências linguísticas presentes no intercâmbio com as línguas africanas como a liberdade de expressão religiosa, conforme se observa no julgamento de ação interposta por um casal que pleiteia a autorização para registrar a filha com um nome referente às entidades que integram o panteão das religiões de matriz afro-brasileira. A sentença, por sua vez, nega o pedido dos genitores, com a justificativa de que

o nome é de escrita e sonoridade incomuns e fatalmente a infante seria exposta ao ridículo, sendo alvo de chacotas e zombarias. Além disso, cada vez que a criança precisasse se

identificar enfrentaria problemas ao ter que repetir várias vezes o nome até que o interlocutor o compreendesse³².

Outro caso válido de menção é o de uma disputa de guarda em que a genitora da criança alega que o pai não poderia cuidar da filha por ser praticante de umbanda e residir num espaço onde as cerimônias são realizadas (num terreiro), mencionando que seu local de residência “não contribui para o regular desenvolvimento de uma criança de apenas 3 (três) anos de idade [e que, portanto,

30 Site de busca no Tribunal de Justiça: http://busca.tjsc.jus.br/jurisprudencia/#formulario_ancora.

31 É relevante destacar que as páginas do documento não tem números, e, assim sendo, as citações de trechos dos relatórios não serão seguidas de paginação.

32 Ação n. 2009.056904-4, acórdão de apelação cível. Disponível em <http://busca.tjsc.jus.br/jurisprudencia>. Acesso em: 08 dez. 2016.

AXÉ DOS TERRITÓRIOS

a genitora] teme a possibilidade de que venha ocorrer algum desvio na educação da infante”. Diferentemente do caso citado anteriormente, aqui a sentença tende a acolher a liberdade de crença e culto religioso, como vemos no relatório:

Em que pese o conceito negativo que a apelante revela possuir do genitor e as críticas com relação ao terreiro de umbanda, não há qualquer indicativo de que a integridade física ou moral da menor estaria a correr algum risco em razão do maior contato paterno. Não há notícia de ato desabonador praticado pelo pai no exercício de seu poder familiar que justifique a imposição de obstáculos ao exercício do direito/dever de visitaçã³³.

Cabe destacar que pelo escopo e objetivo desse texto, não foi possível realizar uma leitura aprofundada de todos os casos, leitura essa capaz de confirmar ou descartar a impressão inicial de que a referência à umbanda não traz maiores desdobramentos ao caso. A minha escolha recairá, portanto, na análise em maiores detalhes de um relatório de apelação cível, julgada em Jaraguá do Sul na data de 01/12/2015, em que dois praticantes da umbanda propuseram uma ação de indenização por danos morais em face do Estado de Santa Catarina³⁴. Mais especificamente, a apelação trata de uma denúncia de perturbação de sossego por vizinhos de um terreiro de umbanda acarretou uma intervenção da Polícia Militar (PM), intervenção essa considerada pelos apelantes como abusiva.

2. Conhecendo um caso de apelação julgado pelo TJ/SC

Para melhor entender o caso, é importante retomar alguns pontos centrais: em primeira instância, os proponentes da ação alegaram que os policiais teriam supostamente invadido o terreiro durante a realização da sessão e que um adolescente se identificou como o responsável pela casa, considerando que a liderança, que participava da sessão, estava em transe, não podendo atendê-los. Segundo o relatório, consta também que o adolescente teria ido em busca dos documentos da casa, ação essa interpretada pelos policiais como uma tentativa de fuga. Assim sendo, os policiais algemaram o rapaz, encaminhando-o para a viatura policial³⁵, sendo também presos a liderança (após a sua desincorporação) e outro adepto do ritual.

A PM, por sua vez, alegou que aquela não era a primeira intervenção junto aos responsáveis pelo terreiro, que os mesmos já haviam sido advertidos anteriormente para abaixarem o som em outras ocasiões; também disseram

33 Ação n. 2011.074931-9, acórdão de apelação cível. Disponível em <http://busca.tjsc.jus.br/jurisprudencia>. Acesso em: 08 dez. 2016.

34 Apelação Cível nº. 2013.077083-9, de Jaraguá do Sul. Disponível em <http://busca.tjsc.jus.br/jurisprudencia>. Acesso em: 08 dez. 2016.

35 Conforme o art. 178 do Estatuto da Criança e do Adolescente, “o adolescente a quem se atribua autoria de ato infracional não poderá ser conduzido ou transportado em compartimento fechado de veículo policial, em condições atentatórias à sua dignidade, ou que impliquem risco à sua integridade física ou mental, sob pena de responsabilidade” (BRASIL, 1990).

AXÉ DOS TERRITÓRIOS

que os vizinhos haviam elaborado um abaixo-assinado se posicionando contrariamente à instalação do centro naquele local e que se tratava de área de zoneamento residencial, onde não seria permitido o funcionamento institucional ou religioso. Ainda, mencionaram que a liderança já havia sido notificada por ter construído imóvel de madeira sem a devida licença.

Acrescentaram que no dia da intervenção, foram tentadas várias formas de intervenção antes da entrada no terreiro (com sirenes, megafones e sinais luminosos), e que o porte de armas de choque e munição de borracha era necessário em função da desigualdade entre o número de policiais e de frequentadores do centro; que o culto não havia sido interrompido, apenas solicitada a presença de um responsável; que o outro adepto do ritual foi transportado na parte traseira da viatura por informações da comunidade de que era agressivo e que o adolescente foi algemado porque havia sido alertado a não sair do local e mesmo assim o fez. Citam ainda que na sindicância da Polícia Militar, bem como no inquérito policial não se constatou ilegalidade na conduta desses agentes.

A sentença que em primeira instância condenou o Estado de Santa Catarina ao pagamento de indenização aos três envolvidos baseou-se na constatação (a partir não só de testemunhas, mas de fotos e vídeo feitos pela PM) de abuso da Polícia Militar em três momentos: “ingresso em ambiente familiar/religioso com armamento ostensivo e em punho; a “voz de prisão”, inclusive algemando um dos autores, em virtude de delito de menor potencial ofensivo e a condução de autor menor em ‘caixa’ traseira da viatura de polícia”. A autoridade judicial posicionou-se ainda em relação aos danos morais causados pela exposição midiática do caso diante da prisão dos envolvidos.

Contestando a decisão em primeira instância, a PM interpôs recurso. Apesar das contradições presentes nas falas dos policiais e de como estas falas são apropriadas pelos desembargadores (por exemplo, quando os policiais dizem que não interromperam a cerimônia, mas posteriormente reforçam que a ordem de parar o toque dos atabaques só foi atendida 20 segundos mais tarde), temos que a decisão do Tribunal de Justiça é de que o fato dos policiais terem filmado toda a ação mostrou que eles não tinham a intenção de transgredir a lei e que, assim sendo, agiram “nos parâmetros estritos da legalidade”. As notificações anteriores da liderança religiosa pela suposta “irregularidade” estrutural do terreiro e os diversos boletins de ocorrência registrados por vizinhos em função do barulho colaboraram na formação do convencimento dos desembargadores da legalidade da ação policial.

A decisão dos magistrados, portanto, é que não cabia o pagamento de indenização por danos morais pelo Estado de Santa Catarina, mas, ao contrário, que os apelantes deveriam ser demandados a arcar com as custas processuais e os honorários advocatícios.

Deixando os detalhes da argumentação jurídica de lado, passo a analisar dois trechos do relatório, articulando-os a uma breve recapitulação sobre como a liberdade de expressão religiosa vem sendo pensada nos institutos legais desde o período pré-republicano.

3. A religião e os institutos legais brasileiros

Silva Jr. (2007), ao recapitular o Sistema Jurídico Brasileiro e suas relações com a intolerância religiosa, mostra que até a promulgação da Constituição de 1824, o país se orientou pelo ordenamento jurídico Português, com as Ordenações do Reino: As Ordenações Afonsinas (1446-1521), Manoelinas (1521-1603) e Filipinas (1603-1830). Conforme as Ordenações Filipinas, a feitiçaria era punida com a pena de morte do feiticeiro e as reuniões, festas ou bailes organizados por escravos eram criminalizados.

O primeiro Código Criminal do Império, editado em 1830, incluía grande número de normas e regras que objetivavam “a contenção da rebeldia negra” (p. 307), tanto em relação aos escravos, quanto aos homens livres e libertos. A título de ilustração, temos a atribuição do senhor de indenizar danos causados pelo escravo, a punição de pessoas livres que incitassem a rebelião, ou a punição àqueles que promovessem cultos e celebrações que não a das religiões oficiais.

O Código Penal Brasileiro, que passou a vigorar em 1890, apesar de instituir o regime penitenciário em detrimento da pena de morte, o que poderíamos considerar um avanço, por outro lado, passou a punir os crimes de capoeiragem, curandeirismo, espiritismo, mendicância e vadiagem. A versão de 1940 do mesmo Código acrescenta à lista o crime charlatanismo, o qual, em conjunto com o curandeirismo, era diretamente relacionado às religiões de matriz africana, como bem delineou Schirtzmeyer (2004) em seu livro sobre a criminalização dos curandeiros em processos julgados entre 1900-1990.

Mais recentemente, isto é, até meados da década de 1970, tivemos leis estaduais, por exemplo, na Bahia e na Paraíba que exigiam o registro das sociedades de culto afro-brasileiro na Delegacia de Polícia correspondente à área de atuação. Na Paraíba, além da inscrição junto à Secretaria de Segurança Pública, exigia-se, até 1966, um atestado de sanidade mental da liderança, o qual deveria ser obtido mediante exame psiquiátrico.

Ainda conforme Silva Jr. (2007), não se deve esquecer, todavia, que com a Constituição de 1891, havia ficado assegurada a rigorosa separação entre Estado e Religião, “**assegurando ampla liberdade de culto**, reconhecendo tão somente o casamento de civil, secularizando os cemitérios e fixando o caráter laico do ensino público” (2007, p. 311, grifos meus). Dois outros pontos de destaque nas Constituições que se seguiram foram a imunidade tributária dos templos, em 1946, e, em certa medida, um retrocesso em 1969, quando se previu que aquela ampla liberdade de crença e culto deveria estar atrelada “à observância da ordem pública e dos bons costumes, previsão esta abolida do texto constitucional de 1988” (2007, p. 312).

A Constituição de 1988, por sua vez, não deixa dúvidas de que o país assegura, como direito e garantia fundamental, inserida no primeiro capítulo da Carta Magna, artigo 5º, como “inviolável a liberdade de consciência e de crença, sendo assegurado o livre exercício dos cultos religiosos e garantida, na forma da lei, a proteção aos locais de culto e suas liturgias” (BRASIL, 1988).

AXÉ DOS TERRITÓRIOS

Tendo em vista todos os avanços conquistados em termos das liberdades religiosas no Brasil desde as Ordenações Filipinas (século XVII), volto ao conteúdo do Relatório de Apelação em análise para destacar dois trechos das falas dos desembargadores, os quais embasam a sua tese de que não compete ao Estado de Santa Catarina indenizar os apelantes, enfatizando a legitimidade da intervenção policial da forma como foi conduzida:

[O relatório] esclarece que **os policiais não têm qualquer objeção à prática religiosa**, mas era necessária a ação para fazer cessar o barulho, que estava perturbando a vizinhança. Ainda, não é a primeira vez que isso acontece e que **o local funciona sem permissão**. Deveria ter procurado **um outro ambiente, mais adequado, para a prática dos rituais**.

A utilização de armas pela Polícia Militar, ademais, é pratica comum em situações como esta de **invasão de domicílio** para efetuar o flagrante, e inerente ao próprio exercício da atividade policial, seja pela sua particular proteção, seja porque **não se sabe o que se encontrará ao penetrar território desconhecido** (grifo meus).

Dois pontos importantes podem ser destacados desses trechos: primeiramente, a ideia de que a Polícia, como representante do Estado, que por sua vez é laico, não teria objeções contra a prática dos rituais religiosos de matriz africana.

De fato, de acordo com as garantias fundamentais de liberdade de culto asseguradas na Constituição de 1988, a ação dos agentes estatais não deve se guiar pela defesa/condenação desta ou daquela prática religiosa. De igual forma, considerando que desde o final da década de 1970 foi extinta qualquer cobrança de registro dos terreiros junto à Secretaria de Segurança Pública, como procurei mostrar ao citar as legislações em estados da federação como a Paraíba e a Bahia, chama atenção que Polícia e Tribunal de Justiça abordem a exigência de “permissão” para funcionar.

A propósito, cabe destacar que, durante todo o relatório dos desembargadores, não foi feito qualquer esclarecimento sobre quais foram os documentos que o adolescente que atendeu os policiais teria ido buscar e que podiam indicar algum tipo de registro. Do mesmo modo, a falta de “permissão” a que se refere o relatório pode estar atrelada a uma interdição pregressa do terreiro, considerado pelos órgãos públicos uma “construção irregular (‘puxadinho’), realidade essa comum em terreiros que não contam com orçamentos volumosos o suficiente para construir edificações que atentem para as regras arquitetônicas e de segurança formalmente exigidas pelo poder público, apontando para outra forma de discriminação, isto é, de classe social.

Um segundo aspecto poderia ser enfatizado quando, ao defenderem o uso de armas durante a intervenção, os magistrados dizem que os agentes policiais deveriam “se proteger”, pois não sabiam o que encontrariam quando adentrassem “território desconhecido”. Parece que estamos diante de uma compreensão dos elementos e símbolos dos rituais das religiões afro-brasileiras como plenos de uma carga de exotismo e primitivismo que as constituem como esse “território desconhecido”, onde não se pode prever o que possa acontecer – diferentemente,

talvez, dos mesmos elementos e símbolos do catolicismo que tornariam uma igreja católica um “território familiar”. A preocupação com o fato de que a intervenção é feita num templo religioso e em momento de culto³⁶ não é levada em consideração, sendo que o próprio corpo do relatório fala em “invasão de domicílio”.

Apesar de uma perspectiva otimista de Silva Jr. (2007) sobre os avanços legais na proteção das liberdades religiosas no país, na opinião desse pensador da área do Direito ainda existe “um verdadeiro hiato entre os direitos constitucionalmente deferidos e o cotidiano de violações de direitos que vitimizam os templos e os ministros religiosos do candomblé” (2007, p. 315).

Essa visão pode ser aproximada das teorizações de Giacomini (2014), ao retratar o panorama obtido a partir do Mapeamento das Casas de matriz afro-brasileira realizado no Rio de Janeiro, no qual as lideranças foram questionadas acerca de situações de discriminação religiosa vivenciadas. Os dados mostram que há pouca correlação entre a regularização civil da casa ou do número de adeptos dos terreiros e a frequência de ações discriminatórias. Haveria, todavia, a indicação de que “quanto maior a visibilidade ou o impacto acústico e/ou visual dos religiosos de matrizes africanas numa determinada localidade, maiores talvez seriam as chances de ações discriminatórias e/ou agressões” (p. 155-156).

Nesse sentido, cabe uma reflexão de que contanto que se mantenham invisíveis ou inaudíveis, a existência dessas religiões seria tolerada, ou como nos lembra Giacomini, citando Mariano (2007),

[...] mesmo num contexto de liberdade religiosa, isto é, que pressupõe as liberdades de culto, crença, de pensamento e expressão, liberdades fundamentais para o exercício da democracia, a noção de ‘tolerância’ sempre carrega em seu âmago um sentido de superioridade que, ainda num contexto de valorização das diferenças, termina, de alguma forma, por deixar espaço para hierarquias e formas de inferiorização e mesmo, em certos contextos, de discriminação do Outro. (2014, p. 138-139).

Por essas e outras que os desembargadores aconselham no seu relatório: “deveria ter procurado um outro ambiente, mais adequado, para a prática dos rituais”.

4. Algumas palavras finais...

Apesar de esse texto ter focado nos institutos legais brasileiros e num caso de apelação que aponta para a judicialização dos conflitos religiosos, segundo Giumbelli (2007), é importante abandonarmos a ilusão de que “seria na esfera jurídica que encontraríamos principal – ou mesmo a única – arena para discussão de situações de intolerância religiosa” (p. 156). Ainda conforme as orientações

³⁶ Silva Jr. cita o art. 208 do Código Penal segundo o qual é passível de punição “o ultraje a culto e impedimento ou perturbação de ato a ele relativo” (2007, p. 313).

AXÉ DOS TERRITÓRIOS

do autor, interessado em como se dá o diálogo entre as noções de religiosidade, nacionalidade e espaço público, compete à Antropologia

[...] contribuir para a reflexão sobre as implicações de tais medidas [acusações de vilipêndio religioso, a regularização civil de centros de culto, a garantia de imunidade tributária para templos e o tombamento de suas propriedades pelo patrimônio arquitetônico e histórico] na **conformação das religiosidades afro** e de seu lugar na sociedade. (GIUMBELLI, 2012, p. 245, grifo meu).

Referências

- GIACOMINI, Sônia. “Intolerância Religiosa”: Discriminação e Cerceamento do exercício da liberdade religiosa. In: FONSECA, Denise Pini Rosalem da e GIACOMINI, Sônia. **Presença do Axé: Mapeando terreiros no Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro: Travessa, 2014.
- GIUMBELLI, E. Um Projeto de Cristianismo Hegemônico. In: SILVA, Vagner Gonçalves da. **Intolerância Religiosa: Impactos do neopentecostalismo no campo religioso brasileiro**. São Paulo: EDUSP, 2007.
- GIUMBELLI, E. Minorias e Religiosidade em seus contextos. In: SOUZA LIMA, Antônio Carlos (coord.) **Antropologia e Direito: Temas Antropológicos para estudos jurídicos**. Brasília: Contra Capa, 2012.
- LEITE, M. Q. **Preconceito e Intolerância na Linguagem**. São Paulo: Contexto, 2008.
- SCHRITZMEYER, Ana Lucia Pastore. **Sortilégio de saberes: curandeiros e juízes nos tribunais brasileiros (1900-1990)**. São Paulo: Instituto Brasileiro de Ciências Criminais, 2004. v.1. 204p.
- SILVA, Vagner Gonçalves da. Prefácio ou Notícias de uma guerra nada particular: Os ataques neopentecostais às religiões afro-brasileiras e aos símbolos da herança africana no Brasil. In: **Intolerância Religiosa: Impactos do neopentecostalismo no campo religioso brasileiro**. São Paulo: EDUSP, 2007.
- SILVA Jr, Hélio. Notas sobre o Sistema Jurídico e Intolerância Religiosa no Brasil. In: SILVA, Vagner Gonçalves da. **Intolerância Religiosa: Impactos do neopentecostalismo no campo religioso brasileiro**. São Paulo: EDUSP, 2007.



Religião Preta com Protagonismo Branco: Discutindo a Paisagem Negra nos Cultos Afro-brasileiros na Grande Florianópolis

Yérsia Souza de Assis³⁷

A escolha dos temas aqui trazidos se deu por algumas constatações postas nos momentos em que realizei trabalho de campo voluntariamente no projeto *Territórios de Axé – Mapeamento das religiões de matriz africana na Grande Florianópolis*³⁸, ocorrido entre agosto e novembro de 2016. Este projeto tem a parceria do NUER/UFSC e Iphan com a finalidade de [...]“Através de pesquisa interdisciplinar, realizar um panorama sobre a territorialidade física e simbólica das casas religiosas de matriz africana da Grande Florianópolis, suas designações e patrimônios materiais e imateriais.” (PROJETO MAPEAMENTO TERRITÓRIOS DE AXÉ, s/n, 2016). Diante das situações vivenciadas nas casas que pude visitar, sobretudo, ao ouvir e posteriormente relatar as histórias, experiências e vivências da comunidade de axé da grande Florianópolis, entendi que seria interessante refletir sobre alguns pontos vistos e vividos no campo, especialmente quando associados as discussões que vêm sendo feitas sobre as religiões de matriz africana no Brasil (DANTAS, 1982; ORO, 1996; 2002; 2008; PRANDI, 1998; 2000; 2001; 2003; 2004; TRAMONTE, 2012; 2014; 2016) e no mundo (GUILLOT, 2009; SARAIVA, 2010; BAHIA, s/d; BASTOS, 2001; HALLOY, 2004).

Desse modo, busco explorar a relação que existe entre as religiões de matriz africana na grande Florianópolis e as noções de cor e/ou raça. Nesse sentido, a ideia é pensar a presença branca ou uma maior participação de pessoas brancas nos cultos afro, ou seja, entender como essa relação pode propiciar um tipo

37 Doutoranda em Antropologia Social (PPGAS/UFSC) Mestre em Antropologia/UFS. NUER/UFSC. NEABI/UFS. GERTS/UFS. Sociedade Omolàiyé. Bolsista CNPq.

38 Para mais informações, consultar: <http://kadila.net.br/territorios-do-axe/>.

AXÉ DOS TERRITÓRIOS

de construção na história de resistência da religião afro nesse território, e por consequência, propiciando também a composição de uma paisagem negra feita por brancos. Diante disso, este texto quer explorar as nuances que existem nos cultos afro, especialmente, a constituição da prática religiosa e a relação com as pessoas brancas, entendendo assim, que o lugar da cor, e assim também da Raça podem ser mais fluidos e dinâmicos do que o imposto pela própria sociedade brasileira nestes imperativos categóricos.

Foram empregados elementos oriundos do campo, como a extração dos dados do Item 3.1 do cadastro aplicados a casas afro-religiosa, especificamente no subitem 4, que perguntava ao entrevistado qual era a cor/raça atribuída às lideranças religiosas da casa a qual pertenciam. De maneira correlata, foram extraídos dados dos itens 21 e 22 do Roteiro de Entrevista, também aplicado às lideranças religiosas, em que foram feitas as seguintes perguntas: “A casa religiosa já vivenciou algum tipo de intolerância? Poderia relatar?”; “Os membros da família de santo já vivenciaram algum tipo de intolerância dentro ou fora do espaço religioso? Poderia relatar?”. Foram retirados componentes que serão utilizados neste texto e nas análises que proponho fazer.

Gostaria de destacar que a leitura do termo “intolerância” tem uma atribuição política quando pensada no contexto das religiões de matriz africana, pois a salvaguarda do termo se fundamenta num processo de reconhecimento de direitos. em consequência disso há um apelo social e jurídico. Não por isso, os sentidos empregados às interpretações feitas pelos entrevistados e entrevistadas às referidas perguntas se distanciam por hora, e se aproximam por outra, como demonstrarei mais adiante, porém, o significado associativo da discriminação, preconceito, desrespeito e julgamento moral-religioso são evidentes e contínuos.

De igual forma, a auto atribuição cor/raça feita pelas lideranças religiosas também passa por um repertório que se distancia do lugar oficial dado a auto atribuição de cor e raça, do IBGE, por exemplo. Assim, isso demonstra que os efeitos desses imperativos ocorrem por outras vias, sejam elas de cunho semântico ou semiótico, quero dizer,, que a diversidade que o debate impõe se manifesta até mesmo em aspectos que poderiam ser considerados objetivos ou transparentes em suas afirmativas, isso terá mais sentido quando ao longo do texto os cruzamentos das respostas do Cadastro *versus* Roteiro forem defrontados.

Dos primeiros dados tabulados pela equipe técnica do Projeto Mapeamento Territórios de Axé chegou-se a um número de 47 tipos de modalidade religiosas afro-religiosas na região da grande Florianópolis, autodenominadas por várias designações. Esse dado, já permite pensar algumas questões que visam nortear o debate em que a raça/cor se funde e se torna um determinante na constituição afro-religiosa.

Lista de Modalidades Afro-Religiosas na Grande Florianópolis

Almas e Angola

Almas e Angola Linha Branca

Batuque

Batuque Nação Jejê e Ijexá e Quimbanda

Batuque Nação Oyó com Jejê

Batuque RS/ Nação Ijexá

Batuque/Nação

Cabula

Candomblé Angola

Candomblé Angola Kassanje

Candomblé Fon (Ewe-Fon)

Candomblé Jejê Nagô Bobô Ijexá

Candomblé Jejê Savalú

Candomblé Ketu

Candomblé Ketu e Umbanda

Jejê e Ijexá (orixás) / Mina – jejê (exu)

Jejê Sá com Nagô (1ª descendência)

Nação Cabinda

Nação Cabinda e Umbanda

Nação Cabinda, Umbanda e Quimbanda

Nação e Umbanda

Nação Jejê com Cabinda

Nação Jejê e Ijexá

Nação Jejê e Ijexá, Umbanda e Quimbanda

Nação Omolokô de Raiz Banto Segmento Almas e Angola

Nação Omolokô/Tribo Arigolê/Afrobrasileira/Umbanda

Nação Oyó com Jejê

Omolokô

Quimbanda

Quimbanda, Umbanda e Batuque

Ritual Almas e Angola

Umbanda

Umbanda Almas e Angola

Umbanda com Angola

Umbanda com Catimbó

Umbanda de Omolokô e Quimbanda do ocultismo de 7º grau

Umbanda e Candomblé de Angola

Umbanda e Kardecismo

Umbanda e Nação Jejê e Ijexá

Umbanda e Quimbanda

Umbanda Esotérica

AXÉ DOS TERRITÓRIOS

Umbanda Pura

Umbanda Ritual Almas e Angola

Umbanda Sagrada Nova Era

Umbanda Universal, Quimbanda de Mussifim e Nação Jejê e Ijexá

Umbanda, Quimbanda e Nação

Umbanda, Quimbanda e Nação Jejê e Ijexá

Fonte: Projeto Mapeamento Territórios do Axé (Convênio IPHAN/NUER-UFSC)

Destas segmentações afro-religiosas, há um destaque para a denominação Almas e Angola, com sua forte presença e número de adeptos, além da retórica presente entre seus seguidores de ser considerada uma religião afro-catarinense, e por isso foi escolhida por mim para começar a minha incursão no cenário afro-religioso de Florianópolis.

Mesmo tendo sido criado no Rio de Janeiro, foi no estado de Santa Catarina, mais especificamente na Grande Florianópolis, que o Ritual de Almas e Angola se estabeleceu e se difundiu. Hoje extinto no Rio de Janeiro, é o ritual afro-brasileiro que mais cresce e que tem maior número de casas no estado de Santa Catarina, sendo também esse o único local em que hoje se pratica.

O ritual foi trazido para a cidade por Guilhermina Barcelos (mãe Ida), que foi ao Rio de Janeiro à procura de fundamentos para reestruturar seu terreiro onde já praticava a Umbanda tradicional realizando sessões e atendimentos ao público. Lá ela encontra os ensinamentos de pai Luiz D'Ângelo, e em 1949 faz sua camarinha de Babá no Ritual de Almas e Angola. Em 30 de setembro de 1951 inaugura seu terreiro Centro Espírita de Umbanda São Jerônimo, no bairro Saco dos Limões.

No início da década de 1970, mãe Ida abandona Almas e Angola e vai seguir no Candomblé, mexendo com os alicerces do ritual, assim Almas e Angola perde uma forte liderança. Porém a religião encontrou em outros pais e mães-de-santo uma boa base para se manter: pai Fagundes, pai Teles, pai Orlando, mãe Hilca e pai Evaldo, este último assumindo a frente do ritual na região. Pai Evaldo se destaca trazendo inovações para Almas e Angola, ele introduz os chamados reforços de camarinha para babalorixás e yalorixás, depois de 7, 14 e 21 anos. Pai Evaldo também convence mãe Ida a retornar para Almas e Angola, e consigo ela traz do Candomblé novos elementos como os assentamentos de Orixás e o jogo de búzios. Com essas mudanças o Ritual Almas e Angola é dividido entre o tradicional de pai Luiz D'Ângelo e as inovações trazidas por pai Evaldo e mãe Ida. (WEBER, 2011, p. 4-5).

Assim, como Weber (2011), Tramonte (2016) aponta como ocorre a consolidação das religiões de matriz africana no estado catarinense, em princípio, a autora afirma que o cenário foi desenvolvido com práticas de origens diversas, e sendo diversas, as africanas também estavam presentes, estes serviços se fundam de forma discreta, doméstica e com finalidades de cura. “Do exposto, podemos inferir que as religiões afro-brasileiras na Grande Florianópolis originaram-se principalmente nas práticas alternativas de saúde de benzedores, curandeiros e “feiticeiros” dos finais do século XIX até a década

AXÉ DOS TERRITÓRIOS

de 1940.” (TRAMONTE, 2016, p. 260). Não obstante essas práticas seriam etnicamente diferenciadas, como aponta a autora:

Assim os relatos indicam a incontestável existência de práticas similares às dos umbandistas do século seguinte, existindo até mesmo a bipolaridade entre magia branca (para o bem) e magia negra (para o mal). A magia negra, também denominada “feitiçaria”, é dos tempos imemoriais, associada a população africana [...] (TRAMONTE, 2016, p. 251).

‘Desta forma, a autora situa em qual contexto se pode pensar o surgimento das religiões afro-brasileiras no território catarinense, e, mais especificamente, os tipos de atuação em Florianópolis. Associados a isso, tem o caráter racial que vai equacionar os dispositivos que legitimam ou não as práticas, pois nota-se que teor negativo da prática mágica era uma vinculação feitas aos africanos, as suas práticas religiosas é que eram ruins:

[...] a cuidadora separação entre benzedor, feiticeiro e curandeiro, em favor do primeiro, claro está que aquele é redimido por sua ligação clara com os preceitos do catolicismo. Suas benzeduras são compiladas cuidadosamente, diferindo em muitos do generalismo com que são tratadas as “feitiçarias”. As primeiras são exercidas sobretudo por grupos de origem étnica europeia, sendo vagamente mencionadas algumas praticadas pelos caboclos, enquanto as condenáveis “feitiçarias” são vinculadas diretamente à população negra. As benzeduras são assim, tratadas como curiosidades culturais populares e folclóricas que nenhum dano causam à sociedade; as “feitiçarias”, ao contrário, são apresentadas como séria ameaça, passíveis de punição policial. (TRAMONTE, 2016, p. 255).

A conclusão que se tira é que o Estado de Santa Catarina, especificamente, Florianópolis, seguiu uma tendência nacional quando da agenda sobre a deslegitimação e opressão aos cultos praticados pelos africanos e seus descendentes brasileiros, concomitantemente a essa agenda é também uma pauta racializada, pois, o sentido foi sempre o de perseguir (DOMINGUES, 2016) com a finalidade de exterminar os cultos africanos, que posteriormente se tornariam afro-brasileiros. O conflito se torna, assim, elemento fundante da constituição dos espaços afro-religiosos, especialmente aqueles que se aproximam mais do que seria uma vertente primária dos cultos promovidos pelos africanos escravizados. Podemos ilustrar com os candomblés, modalidade mais associada a uma ideia de pureza ancestral, como afirma Dantas: “Considerando os candomblés, sobretudo, os candomblés mais “puros” como reduto de africanidade e de resistência [...]” (1982, p. 1).

Diante disso, há uma organização social que opera no sentido de apontar como sendo religião negra o candomblé e todas as práticas religiosas dos africanos e dos seus descendentes, colocando-as num referencial negativo, racializada e minorado diante da sociedade brasileira, ou seja, culto feito por negro não deve ser considerado religião. Mais do que isso, deve ser abolido, operação essa, promovida pelo Estado brasileiro em diversas capitais, e não se furtando, também em Florianópolis esse tipo de operação foi provocada:

Na realidade concreta, batidas policiais nos terreiros, perseguições de toda ordem, violência sobre os religiosos, duras críticas nos meios de comunicação e a estigmatização pelo senso-comum eram os companheiros constantes das religiões afro-brasileiras na Florianópolis da década de 40 do século XX. (TRAMONTE, 2012, p. 115).

Desse modo, o compasso social atrelado à religião afro-brasileira na cidade de Florianópolis tem contornos parecidos com aqueles que aconteciam em outros Estados brasileiros, no entanto, esse cenário avançou em outras frentes, especialmente, quando das estratégias pensadas por esses grupos com a finalidade de preservar e manter suas práticas. Assim sendo, os cultos africanos aglutinaram, elementos que possibilitassem um melhor e maior trânsito na sociedade brasileira, por isso, a associação aos santos católicos, bem como a extinção de algumas práticas, e mais abrangente que estes fatos, a própria universalização do candomblé como religião universal (PRANDI, 2004). Esses podem ser fatores que auxiliam a constituição legítima dos cultos afro-brasileiros, especialmente do final do século passado até os dias atuais.

Um ponto relevante no processo de constituição legítima dos cultos afro-brasileiros foi o seu processo de embranquecimento, termo adotado por alguns estudiosos, essa noção de embranquecimento tem a perspectiva de entender como houve uma trânsito estratégico por parte dos africanos e seus descendentes na busca de uma manutenção religiosa. Segundo a literatura específica, alguns modos de professar a fé nos Orixás ganham contornos novos, ou mesmo se instituem como uma nova religião, argumento, por exemplo, trazido pela Umbanda, que ‘nasce’ numa perspectiva universal e desatrelada da noção de religião étnica.

A umbanda não: ela já nasceu num processo de branqueamento e ruptura com símbolos e características africanas, propondo-se como uma religião para todos, capaz mesmo de se mostrar como símbolo de identidade de um País mestiço que então se forjava no Brasil das primeiríssimas décadas do século XX. Alastrou-se rapidamente. Parecia que a umbanda seria a única grande religião afro-brasileira destinada a se impor como universal e presente em todo o País. E de fato não tardou a se espalhar também por países do Cone Sul e depois mais além. A umbanda é chamada de “a religião brasileira” por excelência, num sincretismo que reúne o catolicismo branco, a tradição dos orixás da vertente negra e símbolos e os espíritos de inspiração indígena, contemplando as três fontes básicas do Brasil mestiço. (PRANDI, 2003, p. 20).

Sendo uma religião que a todos pode alcançar, a Umbanda pode ser considerada como um referencial que traz novas significações a práticas antes experimentadas apenas pelos povos negros. Ela universaliza a possibilidade de uma ligação com uma herança africana, porém, reorganizada e com elementos acionados ao modo brasileiro, pois sua identidade é brasileira. Nesse quesito, é importante destacar que mesmo sendo um cenário religioso que se pauta numa agenda mais distanciada do caráter étnico do começo das relações religiosas dos primeiros africanos no Brasil. A experiência com o preconceito e discriminação atrelados à intolerância religiosa

AXÉ DOS TERRITÓRIOS

são condicionantes do cotidiano desses adeptos, ou seja, o branqueamento não garante uma prática religiosa sem constrangimentos, pois ao fim o incômodo social ou a intolerância social continua sendo racista, bem como afirma Prandi (2003, p. 16): “Continuam a sofrer agressões, hoje menos da polícia e mais de seus rivais pentecostais, e seguem sob forte preconceito, o mesmo preconceito que se volta contra os negros independentemente de religião”.

Por isso que o protagonismo dos não negros na religião afro-brasileira leva em si a marca racial, a marca do axé que continua a ter cor, ou ter referencial de cor, seja quando se observam as situações de tensão e conflito, ou por meio da justificativa que alguns adeptos fazem para ingressar na religião.

Muitos dos adeptos do terreiro e iniciantes são negros de classe média baixa (alguns moradores dos subúrbios cariocas) e percebem a religião como um lugar de vivenciar sua identidade negra e ao mesmo tempo brasileira. Isto é de negro brasileiro. Neste sentido, para alguns “o candomblé é coisa de negão”. É como se vêem e se sentem revivendo a sua negritude fora do Brasil, reafirmando seus laços identitários a partir da religião de ex-escravos e de negros brasileiros. Outros vivenciam não apenas a ideia de serem negros, mas também a proximidade com a herança familiar marcada pela religiosidade afro brasileira, retomando o destino espiritual presente na história familiar: “minha tia possuía ilê na Baixada, mas teve que fechar por causa da idade”. Ou ainda: “minha mãe rezava as pessoas, mas meu pai não permitia”. (BAHIA, s/d, p. 8).

Com isso a paisagem negra ainda é o lugar escolhido por algumas pessoas que resolvem assumir uma religiosidade afro-brasileira. Além disso, é nesse lugar final que os referenciais ainda se encontram quando se fala sobre religião afro, por isso, mesmo havendo novas constituições religiosas, até mesmo novos processos litúrgicos, a intenção final ainda é resguardada nessa paisagem negra, assim como afirma Prandi (2001):

Hoje, todas essas religiões e nações congregam adeptos que seguem ritos distintos, mas que se identificam, nos mais diversos pontos do país, como pertencentes a uma mesma população religiosa, o chamado povo-de-santo, que compartilha crenças, práticas rituais e visões de mundo, que incluem concepções da vida e da morte. (2001, p. 44).

De modo que, o tempo presente das religiões de matriz africana é constituído por pautas próprias, agendas locais, regionais e nacionais, luta por direitos, e há uma evidente noção que na arena de reivindicação por justiça, são religiões protagonistas. No entanto, ainda que se apresente um cenário melhor para as demandas e pautas dessas religiões, ainda são registrados os maiores índices de intolerância, desrespeito e discriminação contra essas religiões, pois as religiões afro ainda recebem visitas do Estado por meio do aparato policial e, na maioria dos casos, estão envolvidos atos de violência física.

O que acabo de afirmar, pode parecer óbvio aos olhos dos especialistas na área, bem como para os militantes afro-religiosos, sobretudo os que vivem a experiência

AXÉ DOS TERRITÓRIOS

cotidiana de professar uma fé ainda tão pouco verdadeiramente tolerada. Contudo, as minhas reflexões caminham para entender como as religiões afro-brasileiras, e especialmente em Florianópolis, sofrem da intolerância, do desrespeito e da discriminação, uma vez que são, em sua maioria, professadas por gente que se auto define branca³⁹. Aqui uso o universo dos dados de pesquisa computados pelo Projeto do Mapeamento Territórios de Axé, conforme gráfico percentual em anexo.

De igual modo, parto de dois imperativos: 1) Há uma ligação dos fenômenos de preconceito às religiões afro-brasileiras vinculado ao seu lugar racial ocupado; 2) Ser branco, e também afro-religioso não é garantia de sair ileso das situações de intolerância. Portanto, o caráter da raça/cor não é elemento que blinde atos discriminatórios e, ao mesmo, é elemento de ação nas práticas discriminatórias. Assim sendo, a pecha sócio racial sofrida pelos africanos que ousaram continuar mantendo sua fé – mesmo fazendo as adaptações necessárias, sejam elas as aglutinações ou exclusões – é elemento presente ainda nos modos de desqualificar a prática religiosa com matriz africana, mesmo se ela for operada e acionada por pessoas brancas. Isso demonstra como as relações sociais e raciais da vida social são também complexas no âmbito religioso.

Nesse sentido, este texto almeja ir além da discussão do embranquecimento atrelado aos aspectos dos elementos religiosos, como a aderência aos santos católicos, bem como as remodelações das roupas, cânticos e outros pormenorizados artigos da religião, fenômeno esse que possibilita a constituição da Umbanda enquanto religião brasileira, mas com vertentes variadas. O que me interessa aqui é pensar como esse cenário negro (de história da composição ritual, mítica e de culto) é acionado pelas pessoas não-negras, e de como isso não lhes garante um trânsito livre de discriminação e intolerância. de algum modo, é entender como é ter uma vinculação africana mesmo sem os fenótipos, ou seja, ser branco afro-religioso é também ser alvo dos intolerantes.

Por isso, o alcance que o repertório da desqualificação feita aos povos africanos e seus descendentes é alargado para tudo e para todos que resolvem tomar para si essa pertença étnica. Nesse caso, penso o lugar da religião afro-brasileira, especialmente quando da sua constituição como religião universal, ou seja, possível a todos que dela queiram fazer parte, e assim, podendo acessar todos os seus dispositivos. Portanto, penso, e aqui detidamente, a partir dos dados e do campo feitos por mim, como essa constituição religiosa, de ritual e mítica é operada pelas pessoas não-negras, e de que modo isso também pode ser lido como ferramenta necessária para a manutenção da religião. Consequentemente, isso se torna um lugar de uma memória negra operada por não-negros, além disso, pode-se refletir como mobilizar esse lugar e quais seus efeitos negativos.

Para isso, busco evidenciar os espaços onde a maximização da desqualificação acontece, ou seja, nos momentos de intolerância religiosa vivido pelos adeptos,

³⁹ Segundo dados do último censo do IBGE, a população do Estado de Santa Catarina está disposta pela auto atribuição cor/raça nos seguintes termos: Branca: 83,85%; Preta: 2,86%; Amarelo: 0,41%; Pardo: 12,61%; Indígena: 0,26%; e a população de Florianópolis nestes termos: Branca: 84,55%; Preta: 4,55%; Amarela: 0,52%; Parda: 9,74%; Indígena: 0,24%.

AXÉ DOS TERRITÓRIOS

pois é neste momento que as incontingências subjacentes do enlace cor/raça versus religião se apresentaram. Nesse ponto, isso acontece através dos relatos das lideranças religiosas, e quando do cruzamento, feito por mim, das auto atribuições.

A busca em entender como se situa a intolerância numa comunidade de axé, e aqui comunidade de axé chamo aqueles que estão inseridos na pesquisa por meio de suas respostas aos questionários, fora dessa linha, existentes inúmeras outras situações, relações e experiências que não cabem aqui, pois extrapolam o meu alcance, seja de conhecimento ou de análise.

Analisando as respostas das lideranças religiosas notei que, em sua maioria, os relatos que contam experiências de intolerância caminham numa perspectiva de negar a universalidade que a religião afro-brasileira tem hoje. Quero dizer com isso que em alguns relatos o mote da agressão é se referir a religião como “coisa de preto”, “de negro”, “de nego”, “de macaco”, ou seja, esse tipo de professar a fé deveria ser para os que desqualificam um culto restrito ao negros ou pretos, segmento socialmente inferiorizado. Abaixo transcrevo duas respostas do universo das mais de noventa respostas afirmativas das lideranças religiosas no que tange situações de intolerância religiosa:

A convivência com os vizinhos é pacífica, tem vários terreiros em torno do seu. Contudo, diz que uma das casas **é formada por uma família negra e que eles sofrem discriminação**: “Eles ligam à baixa magia... se é do branco é bom, se é o do **negro** [...]”. (Grifo da Autora).

O que mais me agride nem é bater. É eu entregar, como eu já entreguei, um axé tão bonito lá no Cruzeiro... o cara do carro parou, esperou e chutou o axé todinho. Relata de sair na rua vestida e enfeitada com as roupas da religião e escutar macumbeiro, batuqueiro, **nego sem vergonha**. [...] **eu não sou branca, eu sou parda, cor que não existe, então eu me sinto negra**. (Grifo da autora).

Os dois relatos conseguem expressar em linhas curtas vários aspectos do debate que está instaurado quando se pensa o lugar da religião afro-brasileira e dos seus adeptos. O primeiro relato aponta qual é o lugar de pertencimento de quem busca desqualificar o que acredita ser o legítimo da religiosidade negra. Inclusive é para este lugar que se refugiam as pessoas quando se associam a religião, como fica evidente na resposta dois, quando a interlocutora diz que cor não existe, mas ela se sente negra. Esse acionamento de ser negro é remontado a partir da ferramenta da religião, neste caso especificamente, mas podemos pensar esse “sentimento” no samba (cantores de pagode brancos), passistas de escola de samba brancas, rainhas de bateria brancas e lideranças religiosas brancas, e, assim sendo, essas pessoas de algum modo, ou de todo mundo estão operando a paisagem negra.

Tomo por paisagem negra o sentido de que a constituição desses elementos, como um lugar de referência simbólica e étnica, é a África, na figura dos seus vários países, inclusive a herança africana é reivindicada quando da disputa pelo status e prestígio que um indivíduo que se associe a esses vários conjuntos afro-brasileiros deve ter ou deve buscar como ter. No caso das religiões afro-brasileiras quanto

AXÉ DOS TERRITÓRIOS

mais “velho”⁴⁰ for, melhor a legitimidade, mas, às vezes nem esse dado garante que haja reconhecimento, especialmente, pela comunidade de axé. Em alguns momentos será a reivindicação do lugar “negro” via “sentimento” ou por meio de uma articulação genética “tenho sangue negro”, “tenho alma negra”, o que irá permitir a legitimação dessas pessoas não-negras de operar a paisagem negra.

Esse “sentimento” ficou melhor definido quando tabulei os dados da “auto atribuição”. Como enunciado, o interlocutor é quem faria a interpretação e daria sua resposta. No questionário aplicado não existe a opção tal qual a do IBGE, ou seja, o sentido parte todo do interlocutor por meio de uma resposta objetiva ou de uma resposta subjetiva. Das 210 respostas, 9 estão em branco, tornando válidas 201 respostas. Objetivamente tem-se 104 auto declarados brancos, 81 negros, 1 libanês, 1 indeterminado, 2 raça humana, totalizando 189 respostas; e 12 respostas consideradas por mim abertas e subjetivas. Estas 189 respostas podem ser consideradas as respostas objetivas, não abertas ofertadas pelos interlocutores. Nota-se que o grupo que se considera negro (são 81 lideranças), em nenhuma das respostas aciona o termo “preto”, designação oficial do Estado. Em contrapartida existem autodenominações de “pardo”, também designação oficial do Estado. Interpreto que o não uso do termo preto é pela carga mais espinhosa que termo em geral leva, pois preto parece soar negativamente, mais forte que negro, além disso, a religião afro-brasileira é comumente conhecida como integrante da cultura negra, e sendo a cultura negra, os seus adeptos devem ser considerados como negros.

Pensando por meio dessa noção de “cultura negra faz negros” elenco as respostas subjetivas dos interlocutores que correlacionam sua auto atribuição de cor/raça ao universo negro, respostas como:

- ‘Branca, alma negra;’
- ‘Branco/moreno claro, com sangue negro;’
- ‘Branco, perante a religião é afro;’
- ‘Eu posso ser branco, mas tem Vó índia (...) então eu tenho pequeno pé na África;’
- ‘Se considera de sangue negro, difícil definir;’
- ‘Mais negra do que branca;’
- ‘Branca, mas não branca pura, mãe morena;’
- ‘Sangue africano, angolano, baiano e português’

Em contrapartida, respostas abertas correlacionadas ao universo não negro foram apenas duas, e diferentemente das respostas correlacionados ao universo negro, não foram respostas que evidenciasse justificativas ou argumentos em busca de pertencimento, pois foram afirmações referenciais: ‘Alemão’ e ‘Caucasiano’.

Essas respostas que aqui trago servem para demonstrar como as interpretações podem ser diversamente subjetivas quando a ideia é de pensar a cor/raça, e ao ser associada ao universo religioso dobra a responsabilidade em entender as nuances que fazem parte do cotidiano das pessoas, pois, essencialmente, essas

40 Tempo de iniciada ou iniciado na religião.

AXÉ DOS TERRITÓRIOS

interrogações, dúvidas e dificuldades são trazidas à tona em diversos aspectos da vida cotidiana, afetiva e muitas vezes, familiar. Como assevera Sheriff (2001, p. 232): “Afirmar acima que o conceito de cor é, em diversos sentidos, diferentes de raça, ao passo que a palavra cor também pode articular conceitos mais “absolutos” ou “essenciais” que equivalentes ao de raça.”

Afinal, essas respostas atingem a prerrogativa da forma de existência dessas pessoas, inclusive de sua existência religiosa, bem como afirma uma liderança: “*Branco, perante a religião é afro*”. Diante disso, chamo a atenção para como a dualidade de ser branco e ser negro acompanha a afirmação – e não esqueçamos – dessas lideranças religiosas, uma duplicidade e até mais de sentidos, especialmente quando a divisória do que será a cor e o que será lugar étnico é organizada por eles na perspectiva de que “sou branco no fenótipo, mas o meu subjetivo, a minha vivência e a minha religiosidade é negra” (*Branca, alma negra*). Essas respostas foram por mim interpretadas a partir desse lugar, que é mais confortável quando de um primeiro encontro, quando de um acesso a uma vaga de emprego, ou acesso a determinados tipos de aparelhos sociais, ou seja, há garantias em ser branco na vida comum, porém, na seara religiosa é importante ter uma identidade negra.

Entretanto, a operação da vida religiosa por parte de pessoas não negras parece estar bem estabelecida, ao menos, neste universo que exploro, pois, 56,2% das lideranças religiosas se consideram brancas, um número expressivo, e se esses fossem somados os brancos que também se consideram negros esse número subiria para 59,4%, ou seja, quase 60% das lideranças se consideram brancas. Esse lugar de operacionalizar um conjunto de símbolos historicamente negros, e antes só a eles permitidos, é conflituoso também em outras regiões constitutivas da religião afro-brasileira, sendo vasta a reivindicação de uma herança mítica e sagrada (isenta da vontade das mulheres e homens terrenos) para a legítima atuação. Halloy (2004) quando pensa o Candomblé na Bélgica consegue também observar essa articulação cor/raça e religião:

Em primeiro lugar, o candomblé de Carnières pertence à “nação” caboclo, que é, no panorama religioso brasileiro, uma das mais desvalorizadas em termos de “pureza africana”: ela está entre as mais distantes do modelo africano de obediência ioruba. Em segundo, o chefe de culto é “branco”, o que está longe de ser valorizado por um culto de origem africana porque o laço genealógico com a África, notadamente em face dos africanos fundadores dos primeiros cultos no Brasil, é um elemento central da definição identificadora afro-brasileira. (HALLOY, 2004, p. 456-457).

Assim como esse elemento da cor é acionado na Bélgica, Guillot (2009) notará esse mesmo tipo de argumento em Portugal, quando das afirmativas para justificar a religiosidade afro-brasileira em solo estrangeiro.

Mãe Tina diz de si mesma que ela é de “pele branca, mas com sangue negro”. Em uma entrevista, ela justifica que uma de suas filhas de santo tem por direito receber o título de mãe-de-santo pelo fato de que, entre outras coisas, ela tem “sangue negro”,

como era “Angolana , portava o axé no sangue “ , ou seja, isto é a força inscrita em qualquer objeto ritual, pela pessoa iniciada. Mãe Virginia, por sua vez, diz que sua filha biológica foi vítima de uma doença que atinge apenas os indivíduos que têm “sangue” Africano (anemia falciforme). E de acordo Pai Celso, Português nascido em Angola de pai Português e mãe originária de Goa, as religiões afro-brasileiras são implantadas de forma tão intensa em Portugal, porque “todo o sangue Africano é Português, todos têm em algum lugar do mundo uma ascendência africana, uma vez que Portugal se espalhou por todo o mundo. (GUILLLOT, 2009, p. 212, tradução da autora).

Do mesmo modo, os estrangeiros e brasileiros⁴¹ que professam a fé afro-brasileira se valem do caráter subjetivo e vão além do fenótipo para legitimar a sua religiosidade. Os exemplos trazidos, bem como o expressivo número de lideranças acessadas que são auto denominadas não-negras, demonstram que mais do que ser uma religião universal, o cenário afro-religioso é também agora um espaço de culto das pessoas brancas, como afirma Oro (1996, p. 3): “Na atualidade, a participação de brancos nas religiões afro-brasileiras é de tal monta que em algumas regiões do Brasil já não se pode mais falar em “religião de negros”. E ele vai além ao afirmar que:

[...] Ou seja, aquelas religiões romperam as barreiras de cor, de classe e, ultimamente, as barreiras geográficas, na medida em que congregam negros e brancos, não necessariamente pobres, e não permanecem restritas ao território nacional, tornando-se religiões multirraciais (multiétnicas), transclassistas e transnacionais. (ORO, 1996, p. 4).

No entanto, questiono em qual medida a barreira da cor foi rompida, na perspectiva de que adeptos não negros são alvo da intolerância e, geralmente, remetida com conotações racializada como já demonstrei acima, e como mais adiante trarei mais relatos vividos por esses adeptos, ou seja, o rompimento do lugar da religião pela cor é parcial, pois a dissociação completa ao que parece – e alerta mais uma vez, que faço frente aos relatos do projeto – são recorrentes. Contabilizei 7 termos (Negro; Nego; Macaco; Afro; Africana; Macumbeiro; Macumba;) que foram ouvidos e relatados pelas lideranças religiosas em contextos da intolerância religiosa, esses compõem um universo contabilizado por mim de 20 termos acionados para desqualificar a religiosidade, ou seja, em 35% dos casos a desqualificação acontece pela matriz do elemento da cor/raça. Essas podem ser lidas como as que publicamente o componente aparece, pois uma análise mais detida dos relatos aponta que outros elementos aparecem como associados ao componente da cor ou do conjunto cultural negro, mas não são imediatamente acionados ou primariamente detectados no contexto narrado. Assim, em alguns casos o componente da cor é usado para desqualificar, mas ele fica subentendido no contexto descrito, ou seja, esse número pode ser maior, no entanto, optei pelas situações relatadas onde o componente racial é objetivamente acionado.

41 Mãe Virginia é brasileira, radicada desde década de 1980 em Portugal, é considerada a primeira afro-religiosa a fundar uma casa de culto em terras portuguesas. Optei por preservar nomes, tendo em vista as particularidades da discussão e as tensões estabelecidas.

AXÉ DOS TERRITÓRIOS

Para além da desqualificação religiosa pelo repertório racial, de cor, os relatos demonstram que após a universalização da religião a intolerância busca caminhos “tradicionais” de mitigar a religião afro, seja desclassificando a estética ritual (as vestes brancas, turbantes, guias e outros elementos), ou por meio das ofensas relacionadas as classificações cristãs (religião do demônio, do capeta, não é coisa de Deus), ou por meio de ofensas diretamente associadas aos elementos litúrgicos (destruir as oferendas, impedir o culto, retirar elementos do culto). No entanto, ainda entendo que o cenário por trás desses outros tipos de repertórios desqualificadores seja o de desqualificar a cultura negra, recolocando-a no lugar que socialmente foi construído como sendo para ela, assim sendo, uma cultura de efeitos negativos.

Essa associação que insisto em fazer de pensar que ao fim mesmo que seja uma religião operada por não negro e universalizada o escopo da intolerância e dos demarcadores de desqualificação busca sempre uma sustentação na conotação racial. Ao cruzar a resposta da intolerância que evidencia o trato pejorativo da cor/raça, cruzei o relato da Casa 10 com a auto atribuição da liderança e a conclusão foi a seguinte: a liderança se auto classifica como “Parda/Negra” e o relato por ela ofertado foi o seguinte:

Sim, jogam pedra no telhado direto. Já jogaram ovos também. Tem um vizinho evangélico, que é da polícia, que manda chamar os policiais que são amigos dele. Os policiais descem a rua com a sirene ligada, como se fosse a casa de um bandido. Mas como eles da casa tem licença, vão todos para o portão e os policiais não tem o que fazer. **Já tiveram policial entrando na casa, apontando na cara de um deles e chamando de “nego”.** Nesse dia, o policial e um membro da casa trocaram ofensas. Quanto aos policiais, vem parando de acontecer, porque eles (da casa) vem se colocando no bairro. (Grifo da autora).

Assim como também cruzei o relato da Casa 69, em que a liderança religiosa se identifica enquanto Branca e o seu relato sobre a intolerância foram nestes termos: “Meu marido quando passa na frente da casa dela, ela chama ele de **macaco sujo**, macumbeiro” (Grifo da autora).

Na casa 53 a liderança religiosa se declara Branca e conta que as relações intolerantes acontecem [...] “bastante. Já jogaram pedra, foguete, jogavam tijolo em cima do telhado. O preconceito do vizinho, que acha que a gente é tudo **feiticeiro** (...) tiro pra cima pra assustar, ameaça de morte ao primeiro dirigente” (Grifo da autora).

Nos três casos citados chamo atenção para que dois deles cuja a liderança é “Branca” e mesmo assim são acionados dispositivos associados ao contexto racial afro-brasileiro, seja aquele de caráter mais absoluto [macaco sujo] ou aquele associado [feiticeiro]. No entanto, em um deles a conotação de piorar pela cor é acionada, enquanto a outra prefere a sociabilidade religiosa, isto é, socialmente a religião afro-brasileira é ruim e, em ambos os casos a ideia é deslegitimar o adepto e sua condição afro religiosa.

Desse modo, noto o quanto é complexo ao adepto não negro operar a sua religiosidade, mesmo se valendo desta “vantagem” de cor/raça, pois, como

AXÉ DOS TERRITÓRIOS

afirma Sheriff (2001, p. 221) [...] “Aprendi rapidamente o que todo brasileiro já sabe: muitos termos relativo à raça/cor são considerados pejorativos(...)”. E como a sua vivência religiosa faz com ele não possa se afastar dessa atmosfera afro-brasileira resta a ele também receber o tratamento pouco cordial, que em sua maioria das vezes, é reservado a população afrodescendente, os relatos que apontam as visitas com caráter abusivo por parte da polícia nos espaços de culto demonstram o cotidiano pelo qual passam as lideranças e seus adeptos:

Uma vez a **polícia** foi chamada por uma denúncia de um vizinho em relação ao barulho. Um dos policiais agiu com **violência**. (Grifo da autora).

Mãe de Santo relatou ao final da entrevista/conversa que sofreu situação vexatória com a polícia em duas situações : 1. Uma na mata ao realizar um despacho onde a **polícia** chegou a mandando sair de forma **agressiva e grosseria**, ameaçando de prisão, inclusive ela relata uso de helicóptero, 2. e uma outra de igual **agressividade** no cemitério, onde foi mais uma vez ameaçada de prisão, além de ser ofendida. Ela relata que já perdeu emprego por conta da religião. (Grifo da autora).

O primeiro acerca de **violência policial** cometida a partir da denúncia de um vizinho sobre maltratos de animais. Quando na casa havia um bode para sacrifício, a **polícia invadiu** o terreno de forma **brutal e violenta** com a premissa de fazer a busca do animal, invadindo o espaço interno da casa, a situação foi resolvida em um outro momento (...) (Grifo da autora).

Nos três relatos há uma ligação entre violência e atuação policial, a polícia aqui é lida como instrumento do Estado que tem como prerrogativa a natureza jurídica de proteger direitos, e não de violar direitos. Entretanto, esse cotidiano de violência policial é uma realidade comum ao povo afro-brasileiro e os efeitos disso são também notados na forma como a religiosidade de herança negra é tratada. Não bastasse esse tipo arbítrio, os adeptos afro-brasileiros e não-negros também são constrangidos pelos civis que agem basicamente por meio da avaliação moral, social e, por quê não racial, que fazem da religião.

No estreito no dia 11.11.2011. **Levou um chute** de um homem quando estava fazendo “trabalho” na Praia. O agressor além de agredi-lo teria tentado obriga-lo a retirar a oferenda. [...] resistiu às investidas do agressor e ligou para a polícia, eles não apareceram. Posteriormente fez corpo delito, mas o processo não foi para frente. (Grifo da autora).

Me conta um depoimento forte de intolerância e violência dentro da sua casa praticada por um familiar dela. Que estava fazendo a comida de santo para o dia de Iemanjá, que subiu o seu irmão junto com outras pessoas de sua igreja (evangélica) começaram a xingar-lá. Conta que resolveu falar algo, que só chegaram e **começaram a bater nela e no marido dela**, que também é do terreiro, tentaram arrombar a porta do terreiro [...]. (Grifo da Autora).

Sim, bastante. **Casa apedrejada** por evangélicos. Os vizinhos chamam a polícia por não gostar da religião. (Grifo da Autora).

[...]diz que a sua recepção em Florianópolis foi assustadora,

AXÉ DOS TERRITÓRIOS

pois a primeira vez que tocou uma sessão para sua cigana em sua casa, foi jogada uma pedra por um vizinho que quebrou telhas e atingiu a uma filha de santo no braço. Não chegou a ferí-la gravemente, mas poderia ter acontecido algo mais grave. (Grifo da Autora).

Nos quatro relatos citados, dois são trazidos por lideranças que se auto atribuíram “pardas”, e dois outros por lideranças que se consideram “brancas”, em todos os casos o nível de violência e agressividade é intenso e gratuito, sendo que o único “desvio” dessas pessoas é serem afro-religiosas. Desse modo, mesmo que o ingresso dessas pessoas “não negras” esteja garantido na esfera religiosa, a religião em si continua a ter uma cor ou uma posição sócio racial à medida que os tratamentos ofertados as lideranças e seus adeptos, tanto por parte do Estado como pela sociedade civil é ofensivo, agressivo e desqualificador, refletindo assim o cotidiano da vida social nesses micro espaços, situação já notada por Amaral e Da Silva (1993) quando pensam a relação entre não negros e negros nos candomblés paulistas.

Ou seja, a complexidade de relações raciais e sociais dentro do candomblé (exemplificada aqui pelo acesso de brancos com poder intelectual e econômico à religião de negros com poder de tradição) sugere a existência de uma dinâmica de representações culturais em que a pré-concepção das raças uma pela outra e a apropriação de símbolos (arquétipos, concepção de orixá, de axé, entre outras) não devem ser desprezadas e refletem, no terreiro, a vivência cultural fora dele. (AMARAL; DA SILVA, 1993, p. 100).

Nesse ponto, penso o quanto do axé não ter cor é uma prerrogativa que ainda estaciona no ambiente interno dos espaços de culto, na perspectiva de que as construções externas das casas de culto e, conseqüentemente, das suas lideranças e adeptos se pauta no conflito e na tensão. Oro (1996, p. 16) ao pensar sobre as religiosidades afro-brasileiras no Rio Grande do Sul discute que, “O axé não tem cor”; “elas (entidades) pegam quem elas querem”. Esta é a posição predominante entre negros e não negros que, por isso mesmo, entendem ser os terreiros espaços de relações raciais sem preconceitos e racismo (ORO, 1996). Dois pontos dessa citação me fazem refletir a partir da realidade do campo que vivi: o primeiro deles é pelo qual não poderei avançar na discussão, tendo em vista que não possuo material de campo suficiente para isso, mas seria pensar as relações que estão estabelecidas entre não negros e negros nos espaços internos e de convivência religiosa dessas casas da grande Florianópolis. É relevante pensar que tipos de construção racial vêm acontecendo nesses espaços, e se é possível, por exemplo, ouvir também dos adeptos e das lideranças que o axé não tem cor.

A segunda questão é pensar como o racismo, e aqui ele tem a conotação religiosa, é estruturante na sociedade brasileira, quando ele atua, em situações em que a mobilização religiosa é feita por não negro. Mesmo assim, são vítimas de preconceito, discriminação e racismo, sendo que, o privilégio de ser não negro não é garantidor de tratamento diferenciado. Em linhas breves, quero dizer que

AXÉ DOS TERRITÓRIOS

ser não negro e de axé é ser também alvo da hostilidade, seja das pessoas ou do Estado. Além disso, essa hostilidade tem por objetivo sempre lembrar que tipo de condição a cultura negra e afro-brasileira tem para as pessoas, conforme afirmam Amaral e Da Silva (1993):

A valorização positiva do candomblé, através da música, cinema, pintura e literatura, não é suficiente para abalar a imagem social negativa que ainda hoje se tem dessa religião. De uma religião perigosa, que é capaz de fazer às pessoas, que sacrifica animais, impõe sacrifícios corporais inclusive aos iniciados, sendo estes “escravos” do pai – de – santo e de entidades sobrenaturais tidas muitas vezes como diabólicas. Essa imagem, que se associa aos preconceitos contra os negros e pobres, é responsável pela discriminação dos brancos que aderem ao candomblé. (AMARAL; DA SILVA, 1993, p. 105).

Dessa forma, o não negro experimenta as realidades cotidianas reservadas aos negros, e também é operador da/na paisagem negra, pois essa paisagem caminha da perspectiva religiosa até as situações de preconceito e intolerância religiosa. E entendo que esse protagonismo branco de um cenário negro não consegue dissociar dos efeitos que circulam o trânsito da religiosidade afro-brasileira. Nesse ponto, quis demonstrar que as tensões e os conflitos não conseguem deixar de ser racializados. Desse modo, noto que o apelo racial continua sendo meio referencial, mesmo o protagonismo sendo branco, bem como aponta o relato de uma liderança:

A yalorixá⁴²..., mais antiga filha de santo de ..., enfrenta preconceito no trabalho, onde tem muitos evangélicos. Ela é funcionária do ... e como vai trabalhar sempre de roupa branca e turbante, sofre preconceito. Já sofreu preconceito dentro do Banco do Brasil, pelo fato de usar branco e turbante. Falta informação sobre a religião para não haver preconceito. Essa religião é uma missão na terra mal interpretada. **As yalorixás são pessoas com força para enfrentar os preconceitos. Deve haver respeito por todas as religiões, existe a lei do retorno. A umbanda vem pela raça negra, mas tem poucos negros no ritual. Precisa chamar nossa raça, por medo ou vergonha minhas amigas negras não participam, se afastaram da religião. Os negros sentem na carne o preconceito. A coisa mais linda que os negros receberam de herança são os orixás. Isso da nossa raça é um sentimento forte que o negro carrega.** Precisa unir mais o nosso ritual. Precisa unir mais os terreiros. Tem terreiros que só dão valor as roupas. Quero saber dos orixás e não quero saber de roupas de luxo, roupa pode ser simples. Orixá veio do barro, é simples, não precisa de luxo. Importante é o axé, se tem paz tem tudo. (Grifo da autora).

Percebo assim que a superação do problema do preconceito, da intolerância e do racismo tende a ser uma pauta das pessoas negras e, também, das não negras, pois

42 Optei por preservar nomes, tendo em vista as particularidades da discussão e as tensões estabelecidas.

AXÉ DOS TERRITÓRIOS

todas são atingidas pela pecha racial mesmo que de forma enviesada. Portanto, a agenda de combate à intolerância religiosa deve superar o lugar de uma pauta dos “Movimentos Sociais Negros” e ser uma agenda comum ao povo de axé, pois notei que o contexto das relações sociais e raciais no âmbito religioso sofreu situações ofensivas e agressivas, do mesmo modo que outras frentes na sociedade brasileira.

Nesse sentido, pude demonstrar que mesmo sendo a esfera do sagrado, do religioso e, por isso, de uma racionalidade e lógica próprias, bem como, a forma de perceber e se comportar com o mundo e no mundo, as religiões de matriz africana ainda precisam conviver com o componente da interpretação social associada à sua prática de fé. Somado a isso, destaco o estabelecimento do elemento cor/raça como relevante na abordagem da fé. É como se a herança africana fosse reivindicada sempre com a perspectiva de se ativar o que se socialmente se construiu na arena dos repertórios negativos. E mesmo alcançando contornos globais, ou seja, encontrando pessoas que se dediquem a uma vida afro-religiosa – neste caso falo especialmente dos não negros, pois para eles não há uma “herança”, antes uma escolha de vida litúrgica e de fé – os constrangimentos sociais são uma constante.

Além disso, um quesito que o campo me trouxe, e aqui fica como um possível caminho para outras inserções nessa discussão, é pensar como essas pessoas não negras encaram a história afro-religiosa que faz parte dos seus cultos, de como se entendem como sendo portadores de uma história de cultura negra mesmo sendo não negros, ou seja, é entender como eles são para além de portadores de axé, mas portadores de uma história do axé, e essa é fundamentalmente negra, quais narrativas estão sendo constituídas e como elas se relacionam.

Por fim, gostaria que esse texto fosse lido como uma tentativa de estabelecer mais uma reflexão sobre como os sentidos de cor e raça são dinâmicos na sociedade brasileira, e os efeitos disso também são diversos e diferenciados. Mais do que isso, nosso problema do racismo é multifacetado e é acionado de várias formas, desde a negação da universalização da religião afro-brasileira até a mobilização de termos pejorativos na busca da desqualificação de uma pessoa por meio do seu fenótipo, cor de pele ou religiosidade. Por isso quis empreender uma discussão que me apontasse como os “não negros” operam a paisagem religiosa, primariamente negra. Neste caso, fiquei restrita às religiosidades, pois o foco do projeto é buscar entender essas perspectivas, assim como compreender as relações sociais e raciais que estão se estabelecendo na sociedade brasileira. Esse é sempre um bom objetivo a ser alcançado.

Referências

AMARAL, Rita de Cássia e DA SILVA, Vagner Gonçalves. A cor do axé. Brancos e Negros no candomblé de São Paulo. **Estudos Afro-Asiáticos**, n. 25. Salvador: CEAO/UFBA dez. 1993, p. 99-124

BAHIA, Joana. A experiência da conversão. **Os relatos dos imigrantes brasileiros no candomblé europeu**. s/d.

AXÉ DOS TERRITÓRIOS

- BASTOS, Cristina. Omulu em Lisboa: etnografias para uma teoria da globalização. **Etnográfica**, v. 2, 2001.
- DANTAS, Beatriz Gois. **Vovó Nagô e Papai Branco: usos e abusos da África no Brasil**. Dissertação de Mestrado. Campinas: Unicamp. 1982
- DOMINGUES, Petrônio. Guerra de Xangô: ritual, repressão e conflito na formação do campo afro-sergipano. In: COSTA, Valéria e GOMES, Flávio (orgs.). **Religiões negras no Brasil: da escravidão à pós-emancipação**. São Paulo: Selo Negro, 2016.
- GUILLOT, Maïa. Du mythe de l-unité luso-afro-brésilienne. **Lusotopie**, XVI, v. 2, 2009.
- HALLOY, Arnaud. Um candomblé na Bélgica: Traços etnográficos de tentativa de instalação e suas dificuldades. **Revista de Antropologia**, São Paulo, USP, v. 47, n. 2, 2004.
- ORO, Pedro Ari. As Relações Raciais nos Terreiros do Rio Grande do Sul. GT 19 - Relações Raciais e Etnicidade. **XX Encontro da ANPOCS**. Caxambu, 22-26 de outubro, 1996.
- ORO, Pedro Ari. Religiões Afro-Brasileiras do Rio Grande do Sul: Passado e Presente. **Estudos Afro-Asiáticos**, ano 24, n. 2, 2002.
- ORO, Ari Pedro. As religiões afro-brasileiras do Rio Grande do Sul. **Debates do Ner**, Porto Alegre, ano 9, n. 13, jan./jun., 2008.
- PRANDI, Reginaldo. Referências sociais das religiões afro-brasileiras: Sincretismo, branqueamento, africanização. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 4, n. 8, p. 151-167, jun. 1998.
- PRANDI, Reginaldo. De Africano a afro-brasileiro: etnia, identidade, religião. **Revista USP**, São Paulo, n. 46, p. 52-65, jun./ago., 2000.
- PRANDI, Reginaldo. O Candomblé e o tempo: Concepções de tempo, saber e autoridade da África para as religiões afro-brasileiras. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**. vol. 16, n. 47, out. 2001.
- PRANDI, Reginaldo. As religiões afro-brasileiras e seus seguidores. **Civitas, Porto Alegre**, v. 3, n. 1, jun. 2003.
- PRANDI, Reginaldo. O Brasil com axé: candomblé e umbanda no mercado religioso. **Estudos Avançados**, 18(52), 2004.
- SARAIVA, Clara. Afro-Brazilian religions in Portugal: *bruxos*, priests and *pais de santo*. **Etnográfica**, 14(2), jun. 2010, p. 265-288.
- SHERIFF, Robin E. Como os senhores chamavam seus escravos: discursos sobre cor, raça e racismo num morro carioca. In: MAGGIE, Yvonne; REZENDE, Claudio Barcellos (orgs.). **Raça como retórica: a construção da diferença**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.
- TRAMONTE, Cristiana. Bases históricas da consolidação das religiões afro-brasileiras: embates e estratégias do “povo de santo” em Santa Catarina. **Revista Brasileira de História das Religiões**. ANPUH, Ano V, n. 14, set. 2012.
- TRAMONTE, Cristiana. Religião, resistência e história: construção e afirmação da umbanda em Santa Catarina. **MOUSEION**, Canoas, n. 17, abr., 2014, p. 89-97.

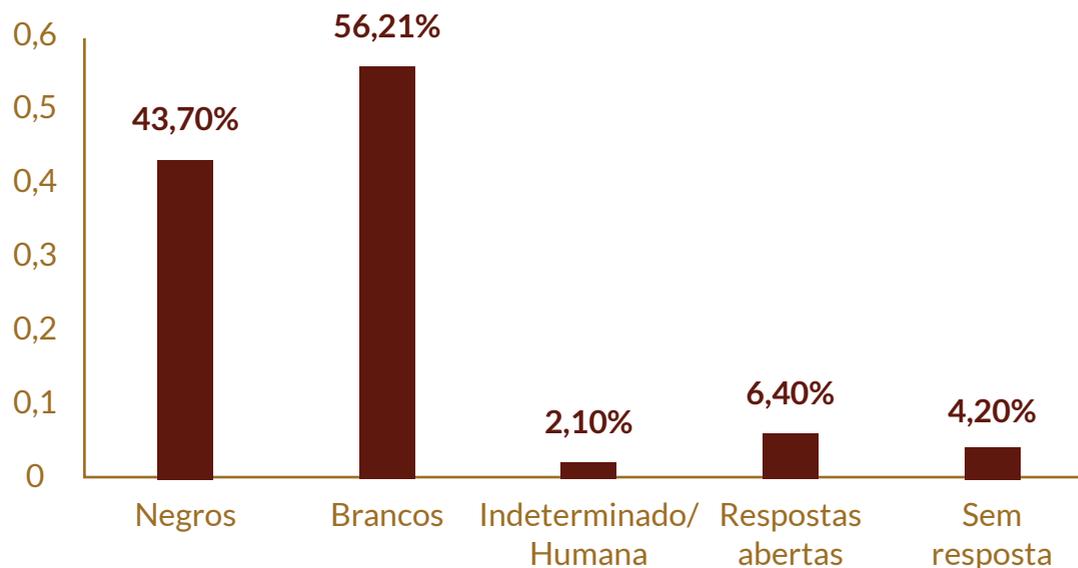
AXÉ DOS TERRITÓRIOS

TRAMONTE, Cristina. O "Feitiço" na Ilha de Santa Catarina: Práticas e Desafios das Religiões Afro-Brasileiras em seus primórdios. In: COSTA, Valéria

e GOMES, Flávio (orgs.). **Religiões negras no Brasil: da escravidão à pós-emancipação**. São Paulo: Selo Negro, 2016.

WEBER, Tiago Linhares. Ritual de Almas e Angola: do início aos novos paradigmas. **Revista Santa Catarina em História**, v. 5, n. 1, Florianópolis: UFSC, 2011.

TABELA DE AUTO ATRIBUIÇÃO COR/RAÇA





O Rizoma “Do Santo”: Tensões Entre Multiplicidade e Representação

Julia Vivanco Bercovich⁴³

Introdução

Durante o Projeto Territórios do Axé, do qual fiz parte como bolsista de iniciação científica, foi feita uma pesquisa de campo que possibilitou a construção de algumas discussões, estas resultando na produção deste livro. O projeto consistiu num mapeamento das casas de religião de matriz africana em Florianópolis e municípios vizinhos, sendo resultado de um Acordo de Cooperação Técnica entre o Instituto de Patrimônio Histórico e Artístico Nacional – IPHAN – e a Universidade Federal de Santa Catarina – UFSC –, desenvolvido pelo Núcleo de Estudos de Identidades e Relações Interétnicas – NUER – e coordenado pela professora Ilka Boaventura Leite. O projeto obteve um panorama destas religiões na região abarcada, procurando enfatizar o patrimônio cultural, a diversidade em que se manifestam e a discriminação e preconceito que ainda sofrem. A equipe de bolsistas, da qual fiz parte, foi composta por estudantes de diversas áreas: antropologia, geografia, história e linguística. Durante a primeira etapa da pesquisa, o trabalho de campo, os bolsistas dedicaram-se a entrevistar as lideranças religiosas das casas através de agendamentos e, usando para isto um roteiro alinhado com os objetivos do projeto. Desta forma, ao longo do artigo me baseei nas minhas próprias experiências de campo, assim como em um conjunto de registros feitos por outros pesquisadores e no relatório final do projeto.

43 Bacharel em Antropologia (UFSC) e Pesquisadora do Projeto Territórios do Axé.

Ao iniciar o projeto de pesquisa, encontrava-me diante de um universo até então desconhecido – tinha estado num terreiro uma única vez – e desafiante, por querer entendê-lo minimamente antes de entrar nos processos de entrevistas. Por não ser a única nessa situação, durante o primeiro mês do projeto, o grupo dedicou-se a leituras e discussões que possibilitaram uma maior aproximação com o tema, desta forma, qualificando e preparando os participantes do projeto, ao mesmo tempo em que avaliávamos e aprimorávamos os instrumentos da pesquisa.

Situo a minha inicial ignorância porque me parece que a questão norteadora do artigo nasceu do meu processo de aprendizado e das diversas operações que este engendra ao contrastar distintos universos culturais. Inicialmente, tive certa dificuldade em compreender as religiões de matriz africana a partir da minha perspectiva e lógicas de pensamento. Percebi certa tensão entre a coerência que eu procurava atribuir às novas vivências e às práticas e saberes com os quais me deparava. Este contraste me obrigou a deslocar o meu olhar, e aos poucos, num processo gradual fui passando a compreender estas religiões em seu contexto mais amplo e as negociações em questão. Foi justamente esta tensão seguida de uma recolocação que me instigaram a escrever este trabalho, para buscar elucidar algumas das características que configuram a multiplicidade do rizoma das casas de religião de matriz afrobrasileira da região.

Um rizoma é um sistema aberto relacionado às circunstâncias, que se inventa e reinventa, se ramifica e engrossa em qualquer ponto, não tem raiz ou preposições fundamentais que se ramificam segundo dicotomias, não tem centro, nem unidade, tem apenas linhas. E por não ser previsível, fundamentalista ou fechado, e sim, aberto e alimentado pelos contextos e circunstâncias, é visto como um modelo de resistência. Uma parte do rizoma pode ser arrancado ou transportado, e ainda assim continua com a mesma configuração rizomática num novo contexto, assim ele pode cortar ou construir novos caminhos ou criar linhas de fuga nas dimensões movediças que o constituem. “Chamamos de ‘platô’ toda multiplicidade conectável com outras hastes subterrâneas superficiais de maneira a formar e estender um rizoma.” (DELEUZE; GUATTARI, 2011, p. 44).

Percebi então que meu desafio era pensar a multiplicidade sem que esses fazeres concomitantes pareçam incompatíveis entre si. Na primeira parte do artigo, descrevo algumas formas pelas quais a multiplicidade, entendida aqui como as diversas formas e rituais que estas religiões assumem nos diferentes contextos, emerge nas casas pesquisadas e nos seus sistemas de conhecimento, o que também envolve um esforço pelo controle dessa multiplicidade e, portanto, a busca por uma padronização dentro da religião. Em seguida, na segunda parte, abordo o desafio em gerar uma representação destas casas por meio de associações devido à multiplicidade característica e emergente destas religiões, o que expressa a tensão entre unidade e diversidade no âmbito da representatividade. Na terceira parte, falo sobre as relações de visitação e troca entre as diversas casas como dinâmica que sustenta a multiplicidade ao mesmo tempo em que promove certa unidade. Por fim, na conclusão procuro unir todos estes pontos como expressão de uma disputa entre unidade e multiplicidade na concepção destas religiões enquanto cosmologias rizomáticas ou cosmologias arborescentes.

Fluxos combinatórios e essencializações: tensões no rizoma do povo de santo

Quando pensamos as religiões afro-brasileiras, as inserimos dentro dessa categoria “religião”, que por si só vem com uma carga de concepções construídas histórica e socialmente. Essa categoria denomina e engloba uma variedade de práticas e cosmologias, o que significa que as casas de religião afro-brasileira integram um conjunto de práticas diversas que fazem parte de uma religiosidade. E, justamente por englobar práticas diversas, quase que inevitavelmente a categoria religião produz uma simplificação e redução da diversidade que se procura nomear. Desta forma, a categorização de religião pressupõe uma unidade muitas vezes inexistente, o que na verdade trata-se de uma unidade ilusória que insistimos em buscar quando abstraímos de seu contexto um conjunto heterogêneo de fazeres. Nesse processo opera a concepção de que a religião existe objetivamente no mundo, desconsiderando assim todos os seus aspectos subjetivos. Portanto, o conceito de “religião” atua agrupando sistemas abstratos através de um processo de reificação:

O conceito de religião, portanto, evoluiu no Ocidente. Essa evolução inclui um longo desenvolvimento, que podemos chamar de processo de reificação: transformando mentalmente a religião em uma coisa, passando gradualmente a concebê-la como uma entidade sistemática objetiva. (SMITH, 2006, p. 57).

Smith desenvolve uma discussão sobre a construção histórica da categoria de religião e de algumas ideias que fundamentam o pensamento moderno em torno das religiões. Neste sentido, se tomarmos as religiões afro-brasileiras, tal como Smith, como se fossem um sistema reificado, rapidamente vamos nos deparar com o fato de que estão longe de formar um todo homogêneo e sem porosidade. Ao invés disso, fica evidente a enorme diversidade das suas modalidades, e até mesmo dentro de suas diversas vertentes há variação no fazer religioso de cada casa. Ainda assim, o coletivo que integra os praticantes das religiões afro-brasileiras procura defini-las enquanto uma religião, tendo em vista a importância de uma colocação unitária na esfera política de um contexto secular. Neste sentido, as religiões de matriz africana procuram manter vivas as tradições de origem africana e delimitar a todo o momento os limites do “povo de santo”, e é por isso que, segundo Prandi (2013, p. 203 *apud* LEITE, 2017, p. 38), podem ser incluídas na categoria das religiões étnicas ou de preservação de patrimônios culturais dos africanos escravizados e seus descendentes.

Estas religiões assumem diferentes ritos e nomes em diversas localidades do país, como por exemplo, o Tambor de Mina no Maranhão e no Pará, o Batuque no Rio Grande do Sul, o Xangô em Pernambuco e Alagoas e a Macumba no Rio de Janeiro. A classificação e definição das modalidades religiosas das casas de religião de matriz africana se fazem em função da linhagem de parentesco das lideranças religiosas, inserindo-as em redes de aprendizado que articulam tradições, resistências e saberes. Porém, as linhagens do parentesco espiritual

AXÉ DOS TERRITÓRIOS

seguem um modelo dinâmico e reticular (LEITE, 2017), o que traz consequências sobre as quais discorrerei a seguir.

No livro “Territórios do Axé: religiões de matriz africana em Florianópolis e municípios vizinhos” são colocadas três dimensões do parentesco espiritual: “(i) uma via para o transporte espaço-temporal do axé; (ii) um modo recursivo de relação pedagógica; (iii) um modo acumulativo de se transitar através ou hibridizar diferentes vertentes religiosas de matriz africana.” (LEITE, 2017, p. 108). Esta última dimensão, a acumulativa, é o que fundamenta o que foi chamado no livro de “hibridismo doutrinal”, isto é, as lideranças religiosas traçam trajetórias de formação nas quais formulam “químicas doutrinárias” com diferentes vertentes religiosas de matriz africana e assim, diferenciam-se dessas tradições ao mesmo tempo em que as reproduzem (LEITE, 2017, p. 106).

O caso de Mãe Angélica de Oyá, liderança do Ilê Rito Afro Oyá e Ogum, fundado em 2009, exemplifica um caso de hibridismo doutrinal decorrente do acúmulo de parentesco espiritual:

Mãe Angélica definiu a sua casa como sendo de Umbanda, Quimbanda e Nação Jejê e Ijexá. Esse hibridismo foi fundamentado por uma dupla descendência ‘no santo’, duas linhagens distintas, mas que influenciam as práticas adotadas por Mãe Angélica em seu terreiro de forma simultânea. ‘Pelo lado da Umbanda’, mãe Angélica declarou pertencer a uma linhagem a um só tempo ‘de santo’ e ‘carnal’, já que sua família é de umbandistas. Ela é filha de Clarinda, neta de Maria José e bisneta de Maria Angélica, todas de Cruz Alta, Rio Grande do Sul, onde também nasceu mãe Angélica. Pelo lado da Nação Jejê Ijexá, mãe Angélica é filha de Jairzinho do Bará, de Porto Alegre, um pai de santo experiente, com 55 anos de ‘vasilha de santo’. Ele faleceu em 2016 e foi neto de santo do príncipe Custódio, que, segundo mãe Angélica, levou a nação Jejê Ijexá para Porto Alegre. (LEITE, 2017, p. 108),

Assim, o modelo de transmissão do axé engendra um processo de construção da espiritualidade que não só tem a ver com identidades culturais, mas mais do que isso com um processo étnico-espiritual aberto e dinâmico que articula lideranças religiosas através da linguagem do parentesco (LEITE, 2017). Essa articulação é condicionada por processos de deslocamentos territoriais e temporais, uma vez que insere a liderança em uma rede que envolve diversas localidades no país, às vezes até outros países, e lideranças de muitas gerações. Aqui me refiro ao primeiro aspecto do parentesco espiritual: (i) uma via para o transporte espaço-temporal do axé”. A fim de perseguir o conhecimento do axé, as lideranças fazem as chamadas viagens iniciáticas, nas quais se deslocam territorialmente em busca de doutrina ou para realizar rituais de formação. Além disso, o mapeamento constatou que 46% das lideranças não são naturais da região da Grande Florianópolis, o que implica na migração de lideranças e de espiritualidades. Portanto, “o nível de vitalidade e as formas assumidas por essas tradições são inevitavelmente condicionados por processos de transmissão que incluem outras localidades, cidades, regiões, e mesmo países.” (LEITE, 2017, p. 102).

Se, ao visitar uma casa de religião de matriz africana, tentarmos enquadrar o fazer religioso dentro de uma categoria com características definidas *a priori*, muito provavelmente entraremos em contradições, tendo em vista que dificilmente encontraremos um conhecimento ou práticas padronizadas. Há, portanto, certa tensão entre as definições abstratas e conceituais das modalidades religiosas e a multiplicidade e heterogeneidade que emerge de cada contexto. Por isso, se insistíssemos em enquadrar estas religiões às nossas categorias analíticas, correríamos o risco de cair em reducionismos e simplificações, que por mais confortantes que sejam para nosso anseio explicativo, não assumem a complexidade imbricada nestes fazeres religiosos. Por este motivo, durante a pesquisa adotamos o princípio da autoidentificação, deixando que a liderança defina sua prática religiosa sem interferência de categorias impostas pelo pesquisador – ou ao menos com pouca interferência, tendo em vista que o encontro com o pesquisador é uma situação atípica que resulta na construção de um discurso circunstancial e relacional. Apesar disso, estes sistemas de conhecimento fogem de determinismos classificatórios, relacionando-se e reconfigurando-se com as circunstâncias e a partir delas. As casas de religião de matriz africana em Florianópolis inventam sua prática e sua tradição a partir das condições das quais dispõe e das ancestralidades às quais se reporta.

Quando falo em invenção das tradições e das práticas religiosas não me refiro ao seu sentido ligado à autenticidade, como aquilo que se opõe ao real e que, portanto, as acusaria de falsas tradições. Invenção, no sentido wagneriano do termo, consiste em uma metamorfose contínua através da qual tudo, o mundo e os seres, são criados e recriados a partir de algo preexistente (GOLDMAN, 2011). Neste sentido, os sistemas de conhecimento das religiões de matriz afro-brasileira recriam seus fazeres religiosos continuamente em função das necessidades, condições, relações e interesses, porém sem nunca perder de vista as tradições e linhagens de formação da liderança religiosa em questão. Contudo, muito raso seria afirmar somente que a cultura, a religião e tudo mais são invenções. Segundo Roger Sansi (2009), não é suficiente postular que a tradição e a autenticidade são ambas construções e formas de poder. O autor coloca que é necessário ir além dessa crítica, argumentando que tal construção ganha autonomia e uma historicidade própria – e é justamente isso que deveria interessar aos antropólogos.

Nesse processo de constante invenção e acumulação de tradições, emerge uma preocupação, por parte de algumas lideranças, quanto ao distanciamento dos rituais em relação às matrizes africanas. A diversificação e hibridização dos rituais, portanto, têm diferentes níveis de aceitação entre as lideranças religiosas, tendo em vista que a fidelidade ao ritual é negociável. Algumas lideranças religiosas procuram legitimar seus fazeres religiosos através do resgate e da rigorosa fidelidade às matrizes africanas, construindo assim um discurso que valoriza a africanização destas religiões; o que significa afastar-se do sincretismo e demais características ligadas ao catolicismo que sempre permearam as religiões de matriz africana. Africanização e sincretismo são categorias que vem sendo usadas por estudiosos do tema, e que curiosamente,

AXÉ DOS TERRITÓRIOS

também são empregadas pelo povo de santo. Neste sentido, como bem colocado por Sansi (2009) ao analisar um terreiro do Recôncavo Baiano, a construção de tradições e de uma autenticidade acaba por ganhar autonomia e gerar efeitos:

De facto, este movimento anti-sincretismo está a gerar transformações históricas na prática das religiões afro-brasileiras. Liderado pela mãe-de-santo do *Ilé Axé Opô Afonja*, Mãe Stella, este movimento promoveu uma reforma nas práticas do culto baseada na renúncia ao culto dos espíritos não considerados africanos (como os caboclos) nas casas de candomblé *ketu*, além da restrição do culto católico nos terreiros e da retirada das imagens católicas das casas dos santos (SANSI, 2009, p. 142).

Tal movimento, iniciado na Bahia, e seus efeitos parecem ter encontrado eco em outras regiões do Brasil, incluindo a Grande Florianópolis, e reverberou no caso dos candomblés paulistas analisados por Prandi:

O sincretismo não faz mais sentido e para muitos dos adeptos do candomblé, sobretudo sua liderança mais esclarecida (em todas as partes do Brasil), retirar dessa religião afro-brasileira os elementos católicos faz parte desse retorno à origem, dessa volta à África, que é uma retomada de símbolos religiosos e não o desejo de retorno às condições de vida do negro, do escravo, do antigo. (PRANDI, 1998, p. 164).

Como colocado por Prandi, este processo iniciou-se com a expansão do candomblé, que antes estava focalizada na Bahia e era praticado majoritariamente por classes baixas, para o sudeste do Brasil entre os anos 60 e 70, quando há um movimento generalizado de valorização do diferente. Começa então a busca pelas raízes da cultura brasileira por parte de importantes intelectuais e artistas, e nesse processo o candomblé passa a compor a identidade brasileira, à medida que se torna uma religião praticada também por brancos e pelas elites e encontra sua autonomia em relação ao catolicismo.

Deste processo de africanização das religiões emerge o conceito de “pureza”. Assim, um ritual é considerado, por estas lideranças, mais ou menos puro em função de sua fidelidade às matrizes africanas. No campo intelectual, o conceito de pureza por muito tempo permeou os estudos das culturas e das raças, e assim, considerou-se determinadas religiosidades afro-brasileiras degeneradas em relação a outras. Atualmente, abandonou-se tal noção que acaba por hierarquizar raças, culturas e religiosidades, e passou-se a trabalhar com processos culturais dinâmicos e fluídos. Neste sentido, Goldman desconstrói a abordagem essencialista das religiões de matriz africana:

[...]nunca existiu *uma* religião yoruba, que mais tarde viria a ‘sincretizar-se’ com outras igualmente unas e puras. A religião yoruba – como qualquer outra, aliás – é um *patchwork* ou um ‘complexo’ que contém inúmeras possibilidades ou virtualidades que se actualizarão com maior ou menor força segundo as situações. (GOLDMAN, 2009, p. 110).

Ao usar a palavra “patchwork” o autor indica que estas religiões existem enquanto possibilidades a serem traçadas, como *devires*, no entanto, sugere fronteiras delineadas ao estilo de um mosaico. As modalidades religiosas que emergem na região da Grande Florianópolis apresentam fronteiras difusas e em constante negociação, sendo uma cosmologia que se ramifica e se combina com/ em qualquer ponto, e que qualquer ponto pode incidir sobre outro. Sendo assim, talvez um “patchwork” não seja a melhor forma de representar este rizoma com uma multiplicidade de linhas de fuga entre diversas vertentes em negociação.

Também na tentativa de transcender a oposição entre tradição e sincretismo, e com isto as abordagens que buscam legitimar determinadas religiosidades através do ritual de iniciação – este ligado à tradição –, Sansi (2009) insere no debate o “dom” dos adeptos para incorporar espíritos. Dom e iniciação estariam associados ao sincretismo e à tradição, respectivamente, mas o autor argumenta que ambos estão articulados e mutuamente implicados, de forma a gerar uma dialética histórica de produção do conhecimento religioso e, neste sentido, o dom engendra relações históricas e o sincretismo nada mais é do que história.

Neste artigo, não pretendo entrar a fundo neste debate, mas de fato me interessam os efeitos que este debate produz entre os adeptos das religiões afro-brasileiras na Grande Florianópolis. Como já foi dito, entre a comunidade de santo emergem diversas vozes e nelas encontramos tanto a aceitação como a crítica da multiplicidade que emerge dos diferentes contextos ritualísticos das religiões de matriz africana. A seguir pontuo alguns exemplos ou evidências da multiplicidade latente das religiões de matriz africana na Grande Florianópolis, e depois alguns exemplos da resistência a esta multiplicidade em alguns setores de adeptos.

A primeira evidência é o intenso fluxo entre as diferentes modalidades religiosas, o que favorece fronteiras difusas e a combinação de práticas numa mesma casa. Exemplo deste fenômeno foram as respostas que recebemos das lideranças sobre qual era a orientação/linha/vertente/nação da casa. Obtivemos, como resultado do projeto, respostas das mais variadas, totalizando 70 autodenominações diferentes para as modalidades religiosas da região. Neste número total há uma repetição de diversas modalidades, porém combinadas sempre de diferentes formas, demonstrando assim uma tendência para a associação entre mais de uma modalidade religiosa num mesmo terreiro. Por exemplo, uma casa poderia declarar-se como Candomblé Ketu e Umbanda, trazendo para si características de ambas as modalidades. Também visitei uma grande quantidade de casas que se declaravam como “Almas e Angola”, e, no entanto, elas tinham muitas particularidades e diferenças entre si.

A segunda evidência da multiplicidade é a própria formação combinatória da modalidade religiosa Almas e Angola, que foi trazida do Rio de Janeiro para Santa Catarina pela mãe Ida. Já em Florianópolis, esta modalidade sofreu modificações inseridas pelo pai Evaldo, quem incorporou ao ritual alguns elementos do candomblé, tais como o sacrifício animal e o tempo de reclusão mais longo. O próprio nome sintetiza a combinação, assim “Almas” representa sua formação na Umbanda e “Angola” os elementos trazidos do candomblé. Esse processo de formação faz com que não haja um consenso entre as lideranças e os adeptos

AXÉ DOS TERRITÓRIOS

se Almas e Angola é um segmento dentro da Umbanda, ou se é outra religião separada. Não obstante, é significativa a predominância deste fazer religioso em decorrência de outros na região pesquisada. Assim, podemos dizer que esta modalidade religiosa, resultado da combinação de elementos da Umbanda e do Candomblé, estabilizou-se em Florianópolis e nos municípios vizinhos.

A seguir, trago outro exemplo de multiplicidade e da grande capacidade de adaptação do ritual, o que também pode ser lido como estratégia de resistência à perseguição institucional que sofrem: um pai de santo manifestou durante uma entrevista que queria abolir o sacrifício animal na casa dele, em decorrência da perseguição da Floram⁴⁴ às casas que adotam tal prática. Segundo ele, precisava consultar os seus santos antes, mas se eles aceitassem, não haveria problema em alterar tal fundamento na ritualística da casa. O que, à primeira vista, poderia parecer um aspecto essencial destas religiões que se fundamentam na troca, entre os homens e os deuses, de oferendas e sacrifícios por serviços, pode ser facilmente abandonado e substituído por outros procedimentos. Segundo Motta, essa capacidade de adaptação é decorrente

[...]da ausência nessas religiões, conforme já se constata em suas formas mais tradicionais, de uma *teodicéia* coerente e articulada. Sem possuir uma explicação geral do mundo, do mal, do sofrimento e da retribuição, o candomblé e os cultos que a ele se assemelham, ou dele derivam, estruturam-se em torno ao pacto sacrificial, que, mesmo nos casos em que a matança desaparece, implica essencialmente um contrato de troca de dons e serviços entre os homens e os deuses. (MOTTA, 2001, p. 184).

Assim, estes três pontos exemplificam algumas formas de como emerge a multiplicidade no contexto destas religiões na Grande Florianópolis. Porém, junto com a multiplicidade vêm a resistência e a tentativa de controle da diversificação radical, que a seguir refletiremos.

Venho falando do primeiro efeito, que se expressa no discurso da africanização. Durante o trabalho de campo, esse discurso se repetiu em algumas casas de candomblé e do Batuque do Rio Grande do Sul, enfatizando e valorizando a proximidade com a tradição africana e reivindicando a bandeira da “pureza” como forma de legitimação da religião. Neste sentido, as casas que proferiam este discurso optavam por afastar-se das influências católicas que sempre permearam o campo das religiões afro-brasileiras. O que está em jogo nessa reivindicação pela pureza é um processo de dessincretização ou essencialização que busca a volta às origens. Junto com este processo, o reaprendizado da língua iorubá e o resgate de mitos e ritos perdidos na diáspora africana. Há, inclusive, alguns casos em Florianópolis em que babalorixás ou ialorixás foram à África para aprimorar seu conhecimento no santo, e desta forma acabaram ganhando muita credibilidade entre o povo de santo.

44 Fundação Municipal do Meio Ambiente de Florianópolis, entidade pública responsável pela execução da política ambiental no município.

AXÉ DOS TERRITÓRIOS

Também de forma a exercer algum controle ou ao menos expressar resistência à multiplicidade, o ritual Almas e Angola recebe críticas por alguns que seguem outras vertentes dentro das religiões afro. Esta modalidade é acusada, por alguns praticantes de outras vertentes, de “formar” babalorixás e ialorixás numa velocidade muito rápida, através do encurtamento do tempo de obrigação, e por sofrer adaptações locais, é visto pelos críticos como um segmento menos rígido das religiões afro-brasileiras. Tal crítica, por vezes, ressoa como preocupação até dentre os adeptos do ritual, e a exemplo disto, um pai de santo de uma casa de Almas e Angola lamentou-se dizendo que era uma pena como o ritual ia se desconfigurando. Ele atribuiu isso ao fato de que cada casa escreve e distribui entre seus filhos sua própria apostila, na qual sintetiza o sistema de conhecimento que direciona a religiosidade. Desta forma, ao elaborar uma apostila, a liderança religiosa acaba fazendo modificações e adaptando o ritual conforme suas necessidades e possibilidades – o que é criticamente visto por ele como uma desconfiguração da tradição.

Por ora, faz-se pertinente apontar para o embate discursivo que toma lugar entre os adeptos destas religiões e que se assenta em uma oposição entre tradição e sincretismo.

O dilema da representação

A busca pela unidade também atravessa as questões políticas e, neste sentido, a rede relacional entre os terreiros assume uma organização horizontal, ou seja, formalmente não há terreiros mais centrais ou mais importantes que outros na Grande Florianópolis. É verdade que existem casas que tem mais adeptos, são mais frequentadas, líderes religiosos que tem mais fama que outros, entretanto, isto não os coloca numa posição hierárquica no plano formal superior aos demais. É provável que dessa horizontalidade surja a dificuldade destas casas de religião afro-brasileira de formar uma entidade ou associação que as represente, tendo em vista que para isso seria necessário impor um representante, ou um conselho de representantes numa estrutura que naturalmente é horizontal. Ademais, para a formação de uma associação é preciso que exista uma unidade entre as mais diversas casas, o que torna a tarefa ainda mais difícil, já que, como venho demonstrando, a multiplicidade é latente nesta cosmologia. Prandi fez alusão a esta mesma problemática num contexto diferente:

As federações de umbanda e candomblé que supostamente uniriam os terreiros, não funcionam, pois não há autoridade acima do pai ou da mãe-de-santo. (CONCONE; NEGRÃO, 1987 apud PRANDI, 2003, p. 24).

Neste tópico abordo a aderência, ou a falta dela, às associações que deveriam representar as casas de religião de matriz africana na região abarcada pelo mapeamento. Para a análise, usei dados e falas coletadas pela equipe do projeto. Existe uma série de associações criadas com o intuito de organizar certa unidade

AXÉ DOS TERRITÓRIOS

entre as casas, o que evidencia um esforço por gerar uma organização hierárquica. Dentre elas se destacam o Fórum das Religiões de Matriz Africana de Florianópolis e Região, a ATUAA – Associação dos Terreiros de Umbanda do Ritual Almas e Angola –, a FUCA – Federação da União dos Cultos Afro-brasileiros –, que tem atuação nacional, a SOI – Superior Órgão Internacional de Umbanda e dos Cultos Afro, e a FUESC – Federação Umbandista do Estado de Santa Catarina.

Foi recorrente nas entrevistas que as lideranças criticassem essas organizações, mesmo sem ser filiadas a elas, alegando que não faz diferença estar filiado ou não, já que elas não têm atuação efetiva que favoreça as casas de religião afro-brasileira. Das 210 casas entrevistadas no projeto, 98 declararam não estar filiadas a nenhuma instância, 104 responderam que estão filiadas a pelo menos uma associação, e 8 não responderam a esta questão. É significativo que quase a metade das casas religiosas opte por não se vincular a uma organização, tendo em vista que para um segmento populacional que vem historicamente sofrendo opressão e é atualmente invisibilizado pelas autoridades, a conformação de uma organização poderia ser um canal eficaz de mobilização e demanda por políticas públicas destinadas ao povo de santo.

A ATUAA é a associação que teve maior número de filiados nos resultados desta pesquisa, com 44 casas filiadas que participaram do mapeamento. Entretanto, em várias respostas é possível verificar uma insatisfação por parte destes, como veremos nos seguintes relatos: “Sim, à ATUAA, mas eu não sei o que eles fazem”; ou então: “Mas não temos um apoio de federação, é cada um por si”. Em outro relato, a liderança elogiou o trabalho dos representantes da ATUAA, mas ponderou dizendo que as casas não dão força para a Associação e a Associação não dá força para as casas, o que conseqüentemente faz com que as associações em Santa Catarina sejam “captadores de recursos sem retorno”, que não têm força para proteger as casas em situações de intervenção da Polícia ou de vizinhos, já que não tem poder de fiscalização, segundo ele. Outra liderança brincou ironicamente com o nome da Associação, remetendo à sua ineficácia para resolver problemas práticos: “Tem uma tal de ATUAA, que pra mim se chama ‘ATOA’, porque ela não resolve nada pra mim. Quando se tem algum problema, nós pais de santo temos que resolver, porque a ATUAA não faz porcaria nenhuma. Não atua em Palhoça. Por que não avisaram quando me associei? [...]”, questionou. Estas falas revelam a insatisfação das lideranças na forma de atuação desta associação, que não auxiliaria nos problemas tidos por eles como centrais. Se as associações não estão atendendo às expectativas das lideranças, o que estas lideranças esperam das associações?

Uma das demandas que, do ponto de vista de alguns entrevistados, corresponderia às associações, é a fiscalização da fidelidade da prática da casa ao ritual tido por eles como “certo”. Algumas vezes escutei a reclamação que a ATUAA antes fazia visitas às casas filiadas, geralmente quando tinha camarinha, para verificar se a casa estava dentro do que é o ritual Almas e Angola, mas que hoje em dia ninguém visita as casas e basta pagar uma mensalidade para estar filiado. Há, portanto, novamente uma preocupação por parte de alguns setores do povo de santo de que tem casas que não seguem o ritual da maneira vista por eles como

correta, e caberia a uma federação zelar pela conservação e fiscalização da tradição. Esta expectativa em relação às associações representativas revela o desejo de algumas lideranças de controlar a multiplicidade existente. A representatividade então, neste caso, almejaria a unidade e padronização das religiões afro.

Já entre os que responderam que não estavam filiados a nenhuma associação, apareceram relatos interessantes sobre tentativas e decepções em relação a estas instâncias: “Eu até tentei. Na verdade, tem, só que eles só cobram. Se precisar de advogado eles não dão. A associação tinha que ser com pulso forte, advogado, com seus próprios medidores acústicos na prefeitura”. Outra liderança também expressou frustração quando precisou de apoio: “Eu não sou filiado a nenhuma federação hoje porque quando eu precisei, eu não tive respaldo jurídico, nada”. Portanto, outra expectativa que não é alcançada pelas associações é a eficiência no auxílio jurídico quando as casas têm problemas na sua legalização. Em decorrência destas decepções, é possível verificar nas respostas das lideranças que é muito comum o trânsito destas entre as associações. As casas, ao terem uma experiência negativa com uma instância e sentirem-se desamparados, migram para outra em busca de melhores ofertas.

Importante ressaltar que houve sim alguns depoimentos de experiências nas quais estas instâncias atuaram de maneira efetiva, como por exemplo, no apoio prestado para regularizar as casas, mas em quantidade muito menor que as reclamações a estas dirigidas. Apesar do descrédito que as associações e organizações têm com a maioria do povo de santo, é reconhecida por muitos deles a necessidade de criar uma representatividade maior deste segmento social na Grande Florianópolis, como colocado por uma liderança que não é filiada a nenhuma associação: “É preciso fortalecer as religiões de matriz africana. Ter alguém pra representar nas instâncias políticas, alguém do santo, pra que as casas saiam dos cortiços, das favelas e tenham mais representatividade [...]. É preciso mais união entre as casas de santo, ter alguém que centralize e faça reuniões periodicamente”. Isto revela novamente o desejo de unificação de parte do povo de santo em prol de visibilidade e reconhecimento político.

Analisando as colocações feitas pelas lideranças, é notável o desinteresse de grande parte em formalizar uma hierarquia no grupo religioso que conformam e o descrédito das associações em decorrência da sua ineficiência. A resistência das lideranças em filiar-se às associações seria uma forma de afirmar e manter sua cosmologia de multiplicidade? Por outro lado, o desejo de unificação por parte significativa das lideranças expressa a contrapartida da mesma questão: a fiscalização em prol da padronização ritualística e a união em prol da representatividade política são demandas que procuram controlar a multiplicidade.

A modo de reflexão, tendo em vista que a representatividade presume a unidade do grupo, pergunto-me se é necessário, de fato, abandonar a multiplicidade. Seria a representação destrutiva da multiplicidade? A escolha de uma representação de nível formal para o grupo religioso implica efetivamente unificar-se de maneira a dar visibilidade à tradição e situar-sena esfera política de modo afirmativo. Entretanto, essa unidade não demanda necessariamente consensos e homogeneidade teológica, tendo em vista que é uma unidade

assentada num opositor comum – no contraste com as religiões que não são afro-brasileiras. Isto é, as religiões de matriz africana procuram unificar-se na ordem política de maneira a adequar-se à lógica da cidadania, para reivindicar reconhecimento, políticas públicas e direitos.

“Correr gira” como dinâmica da multiplicidade

Tendo em vista que os fazeres religiosos estão em constante transformação, e que este processo é alimentado em grande parte pelas trocas de experiência e vivências entre as diversas casas de religião de matriz africana, cabe analisar as dinâmicas relacionais entre estas casas, que com rituais e fundamentos diversificados, definem diferentes posições a respeito do que chamam “correr gira” – termo usado pelo povo de santo para designar a participação ou assistência a cerimônias e celebrações em outras casas. Através dela, as lideranças vão formando redes relacionais que articulam as casas que mantêm relações de visitação entre si. Geralmente, as lideranças frequentam cerimônias de casas de irmãos de santo, filhos de santo e pais/mães de santo. Também visitam casas de lideranças com as quais têm afinidade, mas não tem parentesco espiritual. Neste sentido, embora o “correr gira” incentive o intercâmbio de conhecimentos e de experiências religiosas, que pode resultar na diversificação ritualística, também promove certa unificação do povo de santo.

Para exemplificar os diferentes graus de aceitação da dinâmica de troca e visitação entre as casas de religião de matriz africana na Grande Florianópolis, a seguir apresento alguns dados estatísticos e falas de lideranças religiosas coletados pela equipe de pesquisa e que formam parte do resultado do projeto.

Das 210 lideranças religiosas que participaram do mapeamento, 164 responderam que “correm gira”, 30 responderam que raramente o fazem, 7 falaram que nunca e 9 não responderam a esta questão. Dessa maioria de 78% que respondeu que sim, há divergências em relação às visitas e à participação em cerimônias de casas de vertentes ou linhas diferentes das suas. Vejamos algumas falas em que isto aparece: 79 líderes posicionaram-se a favor de visitas a casas de qualquer vertente, muitas vezes aludindo em suas respostas a uma necessidade de união entre as casas de religião de matriz africana. “A gente tem que ser uma coisa ecumênica”, disse uma das lideranças entrevistadas, o que também ressoa na fala de outra: “A espiritualidade não tem paredes”. Para argumentar este posicionamento mais aberto, alguns líderes evocaram a importância do respeito às outras casas e religiões: “O que importa é a cabaça, os Orixás são os mesmos, só muda a liturgia. Eu já fui em várias casas: em São Paulo, Rio de Janeiro, Porto Alegre. O que manda diante disso tudo é o respeito, precisamos respeitar para ser respeitados, não importa a casa”. Na mesma linha, outra liderança disse que tem bons relacionamentos e que aonde vai é respeitada, o que para ela é consequência da sua postura em relação às outras casas: “O respeito a qualquer religião valoriza a si próprio”, por isso, segundo ela, é necessário respeitar para ser respeitado, e acrescentou que já foi até na Assembleia de Deus.

AXÉ DOS TERRITÓRIOS

Por outro lado, 67 líderes religiosos responderam que “correm gira”, porém apenas em casas de mesma vertente que a sua, ou seja, há uma aceitação parcial da dinâmica relacional. Devido à larga difusão da Almas e Angola na região da Grande Florianópolis, é comum que as casas que seguem esta modalidade religiosa acabam tendo estreitas relações entre si, e então o círculo social das lideranças acaba ficando restrito aos adeptos de Almas e Angola. Assim foi colocado por uma liderança de Almas e Angola, quando questionada quais as vertentes das casas que visita, dizendo que Mãe Ida liga a todos no parentesco: “[...] Geralmente é Almas e Angola, querendo ou não a gente é tudo parente [...]. É como se fosse uma família, uma grande família”.

Esses posicionamentos de rejeição a outras modalidades religiosas que não a sua revelam que estas lideranças não circulam entre outras vertentes por que se incomodam com as diferenças entre as formas de condução do ritual, como é o caso de uma líder que, com lágrimas nos olhos, queixa-se das novas gerações que vem descaracterizando os fundamentos da religião. Relatou ter sido ofendida por um pai de santo da tradição do Batuque que a chamou de retrógrada. Ela contra-argumentou dizendo que se o conhecimento e as práticas que tomam forma através de um *modus vivendi* são de matriz africana, ser “retrógrada” deveria ser uma qualidade, já que é uma demonstração de preservação dos fundamentos transmitidos pelos antepassados. Complementou dizendo que evita frequentar terreiros que não conhece, pois tem visto coisas que a assustam. Outra liderança fez uma comparação entre a Umbanda e a Igreja Católica, valorizando que nesta última os rituais são seguidos de forma mais estrita, e desejando que na sua religião a ritualística fosse mais padronizada: “Por que todos nós não trabalhamos iguais?”, questionou.

A partir disto, temos um panorama relacional em que prevalece o hábito de visitação e participação das cerimônias em diversas casas de religião afro-brasileira, sendo estas da mesma vertente ou não. Esta dinâmica de relacionamento entre os terreiros evidencia que estas redes que vão se consolidando servem tanto como uma base de apoio entre as lideranças, que ajudam umas às outras durante as camarinhas, assim como uma forma de intercâmbio de fazeres religiosos – o que provoca rejeição em alguns, e respeito em outros. Sendo esta dinâmica alimentadora das relações de troca entre as diversas casas, o “correr gira” é um suporte da multiplicidade emergente, no sentido que proporciona a troca e incorporação de diferentes conhecimentos do santo.

E, por outro lado, a mesma rede relacional, se pensada como uma espécie de diplomacia do santo, evidencia a busca pela unidade religiosa sem a necessidade de recorrer a consensos teológicos de nível formal, já que basta uma política de boa vizinhança para dar lugar a um processo de unificação. Neste sentido, é muito significativa a fala de uma das lideranças que associa “correr gira” a uma dinâmica que promove o ecumenismo. Por isso, o “correr gira” pode ser um viés privilegiado para pensarmos na dialética entre unidade e rizoma: é uma dinâmica que ao mesmo tempo em que promove uma unidade religiosa, abarca e alimenta a configuração rizomática das religiões afro-brasileiras.

Conclusão

Assim como há lideranças que não estão filiadas a nenhuma associação, porém falam da importância da união entre os terreiros, não há concordância quanto ao assunto “correr gira” em casas de outras vertentes. Discordância que aponta para a valorização ora da padronização da ritualística (e com isto a unidade), ora da diversificação: alguns ressaltam a riqueza de tal diversidade, enquanto outros se incomodam com as diferenças rituais. Ainda assim, o “correr gira” representa uma forma de conformação de polos de unificação apesar das diferenças ritualísticas. Nessa mesma corrente, alguns líderes são acusados de conservadorismo em relação aos fundamentos, enquanto outros são criticados por modificarem o ritual. Quando o ritual Almas e Angola é criticado pela sua origem combinatória e por sua tendência à diversificação ritualística, o que está no fundo é uma negação da heterogeneidade e, portanto, a defesa da padronização.

A procura por uma unidade é transversal a diversos aspectos das dinâmicas organizacionais, relacionais e ritualísticas do povo de santo: todas estas questões revelam a busca por uma unidade ao mesmo tempo em que se foge dela. De um lado, temos a unidade formal enquanto estratégia política de reconhecimento, e de outro, a unidade teológica enquanto estratégia de legitimação de certas casas em detrimento de outras. Esta última propõe uma concepção arbórea das religiões afro-brasileiras, isto é, a unidade é assentada na percepção de que estas religiões derivam de uma religião proveniente de África, que com o efeito da diáspora africana veio a misturar-se com outras religiões brasileiras; formando assim um modelo no qual as diferentes vertentes das religiões afro-brasileiras são ramificações de um eixo central. Modelos em formato de árvore são modelos hierárquicos por natureza, e por isso a adoção de um discurso que preza pela africanização da religião legitima determinados fazeres religiosos em detrimento de outros.

Já no momento em que se propõe buscar uma unidade de representatividade política ou uma afirmação identitária fluída, porém una, a tendência à diferenciação pode ser um problema. Este é o paradoxo e o desafio que estas casas enfrentam por serem platôs que conformam um rizoma complexo e horizontal (não hierárquico). A questão que se coloca, portanto, é como desenvolver uma representação da multiplicidade sem torná-la hierárquica. Como conseguir uma afirmação identitária através da representação de um rizoma? Seria possível que a unidade política aceitasse a multiplicidade rizomática?

Neste artigo apresentei evidências do grande fluxo e as difusas fronteiras presentes nas práticas religiosas, o que caracteriza a natureza circunstancial destes platôs. Ao mesmo tempo em que podem formar bulbos em certas dimensões, como foi o caso da Almas e Angola, vertente que se estabilizou na região da Grande Florianópolis. Por outro lado, refleti sobre o discurso de algumas lideranças religiosas que valorizam a africanização da religião, o que caminha para a essencialização de uma África e para a preservação de fundamentos, e é também uma procura pela unidade e pela raiz. Também apontei alguns possíveis desafios que o povo de santo enfrenta ao tentar gerar uma representatividade através

AXÉ DOS TERRITÓRIOS

das associações, desafio este que é sintetizado na tensão entre multiplicidade e representação (unidade). Por fim, apresentei evidências do espectro de dinâmicas relacionais existentes entre as casas, e suas diferentes posições em relação à abertura a rituais diferentes dos seus, o que demonstra a rejeição e a aceitação da dinâmica que sustenta a multiplicidade, ao mesmo tempo em que de fato se está gerando uma unidade através de políticas de boa vizinhança.

Portanto, temos um panorama que evidencia algumas tensões entre multiplicidade e unidade que tingem diversos aspectos das religiões de matriz afro-brasileira da região. Desta maneira, isto demonstra uma disputa da própria concepção das religiões afro-brasileiras: a multiplicidade e a unidade estão em constante negociação entre o povo de santo. Um rizoma é formado por uma multiplicidade, e nunca unidade, de platôs que se conectam e incidem uns sobre os outros de maneira circunstancial. Se estas religiões conformam um rizoma, elas jamais serão conduzidas a uma unidade, tendo em vista que o rizoma nunca se fecha. Concluindo, gostaria de colocar esta disputa em termos de uma dialética entre rizoma e árvore, no sentido de que há a constatação da multiplicidade radical nestas religiões, ao mesmo tempo em que se formam polos de unificação. O “correr gira”, ao que me parece, pode expressar uma abordagem privilegiada dessa dialética, já que a mesma dinâmica alimenta a multiplicidade e promove a unidade.

Referências

- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia**. 2. ed. São Paulo: Editora 34, 2011. vol. 1. .
- GOLDMAN, Marcio. A construção ritual da pessoa: a possessão no candomblé. **Religião e Sociedade**, n. 12, v. 1., 1985, p. 22- 54.
- GOLDMAN, Marcio. O fim da antropologia. **Novos estudos**, CEBRAP, n. 89, 2011. Disponível em : http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0101-33002011000100012&script=sci_arttext. Acesso em: 28 ago. .2018.
- _____. Histórias, devires e fetiches das religiões afrobrasileiras: ensaio de simetriação antropológica. **Análise Social XLIV (190)**, 2009, p. 105-137.
- LEITE, Ilka Boaventura (coord.); **Territórios do Axé: religiões de matriz africana em Florianópolis e municípios vizinhos**. Núcleo de Estudos de Identidades e Relações Interétnicas. Florianópolis: Editora da UFSC, 2017.
- MOTTA, Roberto. Umbanda, Xangô e Candomblé: crescimento ou decomposição? **Ci. & Tróp.**, Recife, v. 29, n. 1, jan./jun., 2001, p. 175-187.
- PRANDI, Reginaldo. Referências sociais das religiões afrobrasileiras: sincretismo, branqueamento, africanização. **Horizontes Antropológicos** 4(8), 1998, p. 151-167.
- _____. As religiões afrobrasileiras e seus seguidores. **Civitas** 4(8), 2003, p. 151-167.
- SANSI, Roger. “Fazer o santo”: dom, iniciação e historicidade nas religiões afro-brasileiras. **Análise social**, vol. XLIV (1), 2009, p. 139-160.
- SMITH, Wilfred Cantwell. O sentido e o fim da religião. São Leopoldo: Sinodal, 2006, p. 27-80.



Bruxas e Orixás na Ilha da Magia: A Emergência de uma Umbanda Nova Era

Amurabi Oliveira⁴⁵

Introdução

O tema relativo aos cultos afro-brasileiros tem ocupado uma extensa literatura no campo da antropologia e sociologia da religião, que tem dado uma especial atenção aos processos de transformações pelos quais estas religiões têm passado nos últimos anos, bem como à profunda heterogeneidade existente entre elas (Motta, 1977). Isso implica em reconhecer tanto o processo de reafricanização (Prandi, 2004) que ocorre em inúmeras casas de culto⁴⁶ Brasil afora, como também a busca pela elaboração de novas práticas por meio do diálogo com outras tradições religiosas, o que inclui aí a própria Nova Era (Oliveira, 2016).

Acredito assim, que a literatura especializada tem contribuído para construirmos uma visão mais complexa acerca da vivência nas religiões afro-brasileiras, tentando desvelar os sutis caminhos traçados pelos orixás e pelo povo de santo em seu processo de diferenciação e autodenominação. Todavia, em que pese o avanço das pesquisas, acredito que pouco tem sido discutido

45 Doutor em Sociologia pela Universidade Federal de Pernambuco (UFPE). Professor da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Pesquisador do Projeto Territórios do Axé. Pesquisador do CNPq.

46 Utilizarei no texto predominantemente a denominação casa, uma vez que apesar de bastante recorrente na literatura o uso da categoria terreiro, compreendo que esta não tem sido uma categoria aceita de maneira tácita e uniforme pelos distintos grupos, que têm optado também por outras denominações, tais como associação cultural, por exemplo.

AXÉ DOS TERRITÓRIOS

ainda sobre a relação entre Umbanda e Nova Era, o que vai para além do que se convencionou denominar de Umbanda Esotérica, uma vez que se reconhece que amiúde inúmeras casas que incorporam essa denominação não necessariamente se percebem como inseridas ao fenômeno Nova Era, constituindo uma tradição apartada desta questão (Carneiro, 2017).

No presente trabalho busco contribuir com esta literatura, partindo de um caso particular que surgiu em meio ao mapeamento das casas de matriz africana em Florianópolis, no qual em meio à diversidade de autodenominações que emergiram me chamou a atenção o fato de uma delas terem se assumido como “Umbanda Sagrada Nova Era” (Leite, 2017). Notadamente, outras casas também possuem um forte e aberto diálogo com o fenômeno Nova Era, mas que não necessariamente assumem essa denominação no mapeamento. Analiso aqui exclusivamente o material obtido junto a duas casas, que reúnem um conjunto de características que me possibilitam classificá-las como Umbanda Nova Era. Possivelmente haveria mais casas que também se enquadrariam nesses casos, porém, interessa-me focar nestes dois casos por considerá-los mais emblemáticos com relação às questões que pretendo ponderar.

Para uma melhor compreensão por parte do meu leitor das questões que pretendo desenvolver, organizarei o texto a partir dos seguintes eixos: a) análise da relação entre religiões afro-brasileiras e Nova Era; b) especificidades presentes no campo religioso em Florianópolis; c) análise dos dois casos elucidativos que surgiram no mapeamento das casas; d) considerações finais.

O Axé da Nova Era

A literatura consolidada que trata do fenômeno Nova Era no Brasil continuamente tem reafirmado o caráter fluído e heterodoxo da Nova Era (Magnani, 1999, 2000, 2006; Amaral, 1999, 2000, 2003; D’Andrea, 2000; Oliveira, 2011, 2014), o que indica o processo contínuo de incorporação performática de elementos culturais diversos em seu arsenal simbólico. Sem embargo, é importante rememorar que o fenômeno da Nova Era remete a uma matriz cultural bastante delimitada quando adentra no Brasil, centrada em tradições ligadas ao ocultismo, ao transcendentalismo e ao esoterismo, de modo que o diálogo com as tradições oriundas das religiosidades populares ficou secundarizado num primeiro momento. Como bem pondera Magnani (2006, p. 171):

Mesmo com a valorização das tradições indígenas, e do contato mais estreito com as religiões ayahuasqueiras como o Santo Daime e a União do Vegetal, o neo-esoterismo no Brasil mantinha uma feição antes universal que local: muito mais frequentes eram as referências aos índios das planícies norte-americanas, a Castañeda, aos incas, ao xamanismo siberiano – isso para não falar na presença do esoterismo europeu, das filosofias orientais, dos cultos de mistério da Antiguidade Clássica, da tradição wicca, do paganismo celta, etc.

AXÉ DOS TERRITÓRIOS

Porém este não é um processo de mão única, mais que isso, compreendo também que a velocidade com a qual a Nova Era incorporou aspectos das religiosidades populares, em especial das afro-brasileiras, não foi a mesma com a qual a Umbanda em especial passou a incorporar aspectos oriundos de outras matrizes culturais. Bastide (2006) chega mesmo a apontar que a leitura por parte dos praticantes da Umbanda de livros esotéricos, kardecistas e mesmo de antropólogos, implicou no deslocamento de um sincretismo espontâneo para um sincretismo refletido.

Quero destacar com isso que a síntese primeva da Nova Era no Brasil não incluía de forma predominante a síntese com as religiões populares, especialmente as afro-brasileiras, uma vez que, apesar de profundamente valorizadas no âmbito dos serviços mágicos (Prandi, 2004) e sendo amplamente reconhecida a eficácia de seus trabalhos (Maggie, 1992), elas também sofreram (e sofrem) um intenso processo de estigmatização. Entretanto, as mudanças que podem ser observadas no campo religioso brasileiro implicaram em deslocamentos, que possibilitaram tanto a incorporação mais aberta e enfática da Nova Era nas religiões afro-brasileiras, como o inverso (Oliveira, 2014).

A guinada que vai sendo estabelecida na segunda metade do século XX possibilitou a produção de novos arranjos simbólicos, nos quais tanto emergiram novas expressões religiosas nas quais a articulação entre religiosidades populares e Nova Era tornava-se evidente, como é o caso emblemático do Vale do Amanhecer (Oliveira, 2011), quanto houve um impacto sobre expressões religiosas já existentes, alterando suas dinâmicas e representações.

Claro que este não é um fenômeno simples, e como tal se vincula a um conjunto amplo de transformações políticas, sociais e culturais que ocorreram no Brasil, e que de certo modo viabilizaram a produção desses diálogos. Deve-se reconhecer, dentre outros elementos, que o fenômeno Nova Era se vincula também à questão da contracultura (Amaral, 2000), a qual no contexto brasileiro também se conecta à cultura afro-brasileira (Prandi, 2005).

Outros fenômenos sociopolíticos também devem ser ressaltados, como por exemplo, o próprio movimento negro e a luta pela valorização do elemento afro na cultura brasileira, os avanços dos dispositivos institucionais e políticos junto ao Estado. Estas questões, ainda que nem sempre incidam de forma direta sobre o âmbito do religioso são importantes para compreendermos o processo de valorização do elemento afro, que viabiliza a incorporação dos elementos afro-brasileiros em um universo cultural marcadamente branco e de classe média em princípio, que seria este da Nova Era.

Quero afirmar com tudo isso que a compreensão de ambos os fenômenos (a incorporação de elementos afro na Nova Era e vice-versa) se insere numa agenda mais ampla de transformações sociais, que, notadamente, ganha contornos particulares no Sul do Brasil, onde historicamente a negação da presença do negro como elemento constitutivo da sociedade e da cultura é algo bastante forte (Leite, 1996).

Estas novas sínteses que são profundamente plurais poderiam soar por vezes contraditórias a partir de um olhar externo, contudo, para os adeptos, que vivenciam o sagrado, não há contradição nesses arranjos, eles são percebidos como coerentes e coesos internamente. A combinação entre distintos tipos de terapias alternativas em terreiros de Umbanda, por exemplo, é compreendida como natural, uma vez que “é tudo energia”, o que possibilitaria aos adeptos o uso recursivo de distintos dispositivos simbólicos acionados a partir de finalidades específicas.

Religiões Afro e Práticas Alternativas em Florianópolis

As análises aqui apresentadas resultam de uma pesquisa claramente situada, em que se destacam as singularidades às quais nos referimos, o que inclui o próprio imaginário que se constrói em torno de Florianópolis, também conhecida como a “Ilha da Magia”. É interessante perceber que há elementos simbólicos relevantes que constituem o imaginário coletivo presente nesta cidade, como bem aponta Maluf (1992), a presença de bruxas faz parte das representações das populações locais, ainda que haja distintos modos de representá-las e inseri-las nas narrativas construídas.

Para além deste aspecto, é interessante perceber que em Florianópolis vai se constituindo, principalmente a partir da segunda metade do século XX, como um destino “alternativo”, “hippie” etc., o que pode ser percebido de forma sintomática pela presença de espaços como o “Vale da Utopia”⁴⁷, ou ainda de uma ampla rede formada por espaços holísticos, restaurantes vegetarianos/veganos, lojas de produtos esotéricos, feiras etc. Ponderar tais questões me parece importante na medida em que visibiliza as idiosincrasias do campo no qual estou situado, isso significa que, ainda que eu perceba a incorporação do *ethos* Nova Era como um fenômeno mais global (Guerriero; Stern; Bessa, 2016), compreendo que ele assume contornos particulares no cenário florianopolitano, dadas tais características.

Volto a destacar a própria pluralidade de vivências existentes nos distintos itinerários que os agentes produzem neste contexto, havendo um intenso processo de combinação de técnicas, dispositivos e recursos, como já apontado. Segundo Maluf (2003, p. 166), com base em pesquisa realizada em Porto Alegre e em Florianópolis:

Os caminhos neo-espirituais no Brasil percorrem múltiplos lugares: dos consultórios psicomísticos na cidade aos templos construídos no meio da floresta, passando pelas comunidades rurais, os *ashram* longínquos, os restaurantes vegetarianos, as lojas esotéricas, e igualmente os *terreiros* e centros da tradição afro-brasileira, juntamente com todo tipo de culto aos espíritos. Esses lugares formam um itinerário na cidade (e além) e mostram a diversidade dessa experiência, caracterizada pela coabitação

⁴⁷ Local que passou a agregar um número significativo de sujeitos em busca de um “estilo de vida alternativo” situado na cidade de Palhoça, região metropolitana de Florianópolis.

de diferentes formas de religiosidade, pela sua interpenetração, cruzamento de diferentes universos religiosos e espirituais e um ecletismo do vivido. Sua diversidade mostra também a pluralidade das influências que compõem o universo das culturas terapêuticas e espirituais alternativas: da contracultura ao ocultismo europeu, do ecologismo e do feminismo às religiões afro-brasileiras, enfim, das espiritualidades orientais aos ecletismos de todo tipo. (...)

Através dos itinerários singulares, pode-se compreender que a experiência se faz sobretudo *fora do templo* (uma espiritualidade intramundana, incorporada na vida cotidiana e no “estar no mundo”) e *fora do texto* (ou seja, do texto de uma tradição definida). A extensão do tempo sagrado aos tempos profanos da vida é, assim, uma das dimensões fundadoras das novas vivências espirituais.

Tais questões nos são relevantes na medida em que chamam a atenção para a forma como tais combinações ocorrem. Mais que isso, dada sua fluidez e dinamicidade elas ocorrem sempre em diálogo com as tradições religiosas existentes, ainda que o local que elas vão ocupar nestas sínteses possa variar.

Compreendo assim, que devemos também considerar os aspectos formativos do próprio campo afro em Florianópolis para pensarmos melhor estes trânsitos. Martins (2011) ao discutir a história da Umbanda em Santa Catarina indica o fato de que até a primeira metade do século XX essa era uma prática bastante sigilosa, tendo surgido oficialmente no estado em 1947, com a inauguração do Centro Espírita São Jorge Guerreiro, fundado no bairro do Estreito em Florianópolis, por Maria Ayroso de Barros, mais conhecida como Mãe Malvina.

Até 1950 ainda eram poucos que praticavam a Umbanda em Santa Catarina, destacando-se nomes como os de Mãe Malvina, Mãe Didi, Mãe Clarinda, Mãe Mima, Mãe Ida, etc. Apenas em 1974 é realizado o primeiro congresso catarinense de Umbanda, organizado por Pai Telles.

Apesar da heterogeneidade do campo das religiões afro-brasileiras em Santa Catarina, podemos afirmar que há claramente um predomínio da Umbanda sobre o Candomblé em termos numéricos. Conforme os dados do Censo do IBGE de 2010, há o indicativo de 2.553 pertencentes à Umbanda, 2.832 a Umbanda e Candomblé, e apenas 226 ao Candomblé. Obviamente que os dados podem ser problematizados ante a própria metodologia adotada, bem como ao duplo ou múltiplo pertencimento religioso. Neste caso, chama a atenção o fato de que Florianópolis é uma capital brasileira com maior número proporcional de espíritas, em torno de 7% da população, ou pouco mais de 30.793 praticantes, além de 722 espiritualistas, e 2.288 que declaram seu múltiplo pertencimento religioso, ou seja, é possível que haja adeptos de religiões afro-brasileiras que estejam dispersos nesses ou mesmo em outros espaços de pertencimento, ou mesmo que transitem continuamente entre diferentes tradições religiosas.

AXÉ DOS TERRITÓRIOS

Não há como negar, com isso, que os adeptos das religiões afro-brasileiras são bempoucos se compararmos com outros grupos⁴⁸, como católicos e evangélicos. “Entretanto, embora pouco expressivas numericamente, as religiões afro-brasileiras jogam papel importante em debate sobre formação da sociedade brasileira e na política identitária de segmentos dessa sociedade.” (Duccini; Rabelo, 2013, p. 219).

Os dados que encontramos no site da UNIAFRO – União de Cultura Negra em Santa Catarina, referente aos terreiros de religiões afro-brasileiras no estado apontam para um predomínio da Umbanda. Das 86 casas indicadas, 70 são de Umbanda, das quais 41 Umbanda de Almas e Angola⁴⁹. Esse forte predomínio também foi confirmado por pesquisadores que têm se dedicado ao tema com os quais tive contato, bem como pelas casas que frequentei até o momento em Florianópolis. Tal questão torna-se ainda mais evidente mediante os resultados apresentados pelo mapeamento das religiões de matriz africana em Florianópolis e nos municípios circunvizinhos, no qual surgem cerca de 70 diferentes denominações, que refletem a própria percepção dos praticantes sobre a Umbanda, pois não a compreendem como uma religião homogênea (Leite, 2017).

Para Tramonte (2014, p. 91) a explicação para o predomínio da Umbanda em Santa Catarina pode ser a seguinte:

A denominação genérica de “Umbanda” aos rituais marcadamente africanizados, observados na pesquisa, tem sua explicação à luz dos depoimentos de religiosos que expressam as dificuldades enfrentadas pelas religiões afro-brasileiras. A Umbanda representou um grande “guarda-chuva” protetor para seus adeptos, já que na história das religiões afro-brasileiras, esta modalidade foi a que mais rapidamente galgou os degraus da aceitação social, tanto por seu formato sincretizado, oriundo de sua formação histórica, como pelo fato de incluir, algumas décadas após sua criação, indivíduos brancos de classes médias e altas na composição de seus integrantes.

Sem embargo, podemos afirmar também com base nos dados do Censo do IBGE que as religiões afro-brasileiras seriam altamente desétnicizada nesta localidade, uma vez que 1.762 adeptos se declaram brancos, 569 pardos, 481 pretos, 12 amarelos e 8 indígenas. Ainda segundo o mapeamento anteriormente citado, 50,2% das lideranças religiosas declaram “branco/a” ou “caucasiano/a”, evidenciando esse processo.

O que pretendo destacar com esses dados é a profunda heterogeneidade existente no âmbito das religiões afro-brasileiras em Florianópolis, especialmente no caso da Umbanda. Heterogeneidade que se expressa em termos de autodenominação das casas, composição étnica dos adeptos e organização

48 No caso de Florianópolis os praticantes da Umbanda e Candomblé são 0,66% da população, o que apesar de pouco é mais que o dobro da média nacional, que é de 0,3%. No caso do espiritismo encontramos a maior proporção entre as capitais brasileiras, chegando a 7,48%, mais de três vezes a média nacional de 2%.

49 <http://www.uniafro.xpg.com.br/terreiros.htm>

ritualística e litúrgica presente nos diferentes templos. Tais questões possuem implicações diretas sobre a forma como que as distintas casas vão se relacionar com a “cultura alternativa” presente em Florianópolis, que também incide de forma sutilmente diferente nas distintas espacialidades da ilha⁵⁰.

Umbanda Nova Era: continuidades e rupturas

Como indicado no princípio deste trabalho, focarei minha análise no material produzido a partir de duas casas, tendo uma delas se autodeclarado como “Umbanda Sagrada da Nova Era” (que denominarei aqui de casa nº 1) e outra que, apesar de não utilizar dessa denominação, recorre em suas atividades ritualísticas à denominação semelhante, o que foi apreendido a partir de trabalho de campo que vem sendo realizado junto a este templo (que denominarei aqui de casa nº 2).

Em termos de organização e estrutura de culto é interessante perceber algumas semelhanças entre as duas casas. Ambos os templos são dirigidos por mulheres brancas, com ensino superior completo, e com menos de 50 anos. Uma delas indica como profissão advogada e artista plástica, outra nutróloga e terapeuta. Este primeiro aspecto nos chama a atenção para dois fenômenos: o primeiro seria o da “desétnização”⁵¹ das religiões afro-brasileiras, o que na leitura de Ortiz (1999) ocorreria não apenas por meio da presença crescente de pessoas brancas na Umbanda, como também das mudanças percebidas no nível ritualístico; o segundo seria a presença da classe média nesta religião (Brown, 1977), o que é algo que tem sido confirmado pelos dados mais recentes produzidos pelo Censo (Prandi, 2012).

A localização de ambas as casas coincide também com um certo mapa do “circuito alternativo” de Florianópolis, localizando-se em bairros de classe média mais afastados do centro, reconhecidos como bairros costumeiramente habitados por pessoas que buscam um estilo de vida mais “alternativo”.

Ambas as casas possuem página no facebook por meio das quais divulgam suas atividades e calendário ritualístico, além de vídeos e fotos das atividades desenvolvidas, e em alguns casos de materiais diversos que se afinam com a proposta religiosa dos templos. A casa nº 1 indica, inclusive, os dias específicos

50 Interessante notar que alguns bairros de Florianópolis são reconhecidos por possuírem habitantes mais alinhados com um “estilo de vida alternativo”, tais como a Lagoa da Conceição, Vargem Grande, Campeche, Rio Tavares, etc.

51 Segundo Motta (2001, p. 182-183) esse processo seria “(...) A partir do momento em que se obscurece a ligação direta com a comunidade, a religião tomando-se um artigo abstrato, destinado a um mercado igualmente abstrato, vai surgindo a necessidade de uma *padronização*, isto é, de uma regulamentação que, de certo modo, implica um esforço de *eclesiação*. Formada a princípio de grupos que admitiam, apesar de suas especificidades, a primazia do catolicismo, praticando por conseguinte um culto radicalmente sincrético, a religião afro-brasileira cada vez se transforma em igreja, ou melhor em igrejas por direito próprio, com suas teologias mais ou menos sistematizadas, seus códigos rituais, seus sacerdócios iniciados ou ordenados segundo regras precisas de reconhecimento e transmissão do carisma.” Esse aspecto também é destacado por Prandi (2004) que aponta para a perda do caráter étnico da umbanda e do cadomblé e sua transformação em religiões universais.

AXÉ DOS TERRITÓRIOS

nos quais ocorreriam giras com caboclos, marinheiros, exús, pombas giras, pretos velhos e erês, e os demais nos quais se praticaria o reike e terapia multidimensional.

No processo de descrição dos espaços internos e externos da casa chamou-me a atenção como a casa nº 1 descreveu parte de seu espaço interno:

Nós temos o assentamento de lansã que é a orixá regente da casa, também sob o solo, só que não é um assentamento material, é um assentamento etérico, foi feito no astral, com a minha participação ativa, guardando toda lembrança, com formas geométricas, imagina projeções holográficas, exatamente assim que foram feitas, circulares, são círculos multicolores e eles formam uma espécie de pirâmide só que com círculos, então eles se movimentam constantemente, eles foram colocados sobre todo o terreno da casa enquanto ela ainda estava sendo edificada. Então ele é imexível, intocável, mas ele pode ser sabido por todos, mas ele é indecifrável, mesmo eu tendo participado, visto a coisa acontecer, eu não consigo descrever, o máximo que eu consigo fazer é descrever dessa forma. Esse é nosso assentamento de lansã e a firmeza nós temos uma quartinha com pedra retirada de cachoeira, a gente tem bambus assentados na parte de trás, são as firmezas.

Este assentamento parece remeter a uma clara bricolage cultural, na qual projeções holográficas, pirâmides e círculos multicolores são compreendidos como um *continuum* em relação a lansã. Apesar da descrição, num primeiro momento, não parecer remeter a uma construção tradicional de um culto afro-brasileiro, demarcando mais rupturas que continuidades, é interessante perceber que o sincretismo religioso é constituído justamente por esse jogo, no qual a diferença e a semelhança são articulados no processo de produção de novos sentidos. Mais que isso, é relevante apontar que, metodologicamente, deve ser considerada a forma como os agentes se percebem nesse processo e como se autodenominam (Oliveira, 2018).

Neste ponto, destaco talvez uma das questões mais relevantes que encontramos em ambas as casas: a ausência de sacrifício de animais. Se a questão sacrificial, e principalmente do sangue, é considerada como básica nas religiões afro-brasileiras, especialmente no candomblé (Motta, 1993, 2003, 2011), estas casas parecem construir uma lógica que subverte esta questão, elaborando novos sentidos para as religiões afro-brasileiras e mesmo para a ideia de sacrifício.

Na casa nº 2 é indicado, inclusive, que os alimentos trazidos para o culto são veganos, ou seja, que não possuem nenhum produto de origem animal em sua produção. Perdura-se assim a comida e o caráter festivo, que tão marcadamente se fazem presentes nas religiões afro-brasileiras, porém ressignificados num contexto sensivelmente distinto, no qual o axé é buscado em outros elementos.

Esta questão também vem à tona quando em ambos os casos indaga-se sobre os alimentos oferecidos às entidades, de modo que temos as seguintes respostas (na ordem exata que foram dadas ao entrevistador):

AXÉ DOS TERRITÓRIOS

Casa nº 1:

Oxalá: trigo, uva Itália, laranja lima;
Oyá: pitanga;
Exú: limão, morango, maçã, pimenta, farinha de milho;
Iemanjá: ameixa-preta, manjar branco;
Iansã: laranja, morango, uva, pêssego;
Oxóssi: todas as frutas, carambola, laranja;
Ogum: manga;
Preto velho: coco, café, dendê;
Obaluaê: pipoca estourada sem sal e sem óleo.

Casa nº 2:

Oxalá: Canjica branca, flores e velas;
Iemanjá: manjar de coco;
Ogum: amendoim, manga espada e romã;
Oxóssi: 7 tipos de frutas;
Oxum: canjica amarela;
Iansã: abóbora com milho;
Xangô: quiabo;
Preto velho: tutu de feijão;
Exú: farofa;
Crianças: doces naturais;

Podemos observar a replicação de certos elementos, como o manjar branco para Iemanjá, a manga para Ogum, porém, há claramente um forte traço de inventividade no processo de escolhas dos alimentos a serem oferecidos aos deuses. Na casa nº 1 chega-se a afirmar claramente que se utilizam de “Frutas, frutas, frutas e frutas em sua grande parte, a gente trabalha com frutas ervas e algumas bebidas específicas, salvo Oxalá que às vezes utilizamos o trigo em forma de farinha ou de pão”.

Estes aspectos nos permitem perceber um movimento de aproximação e distanciamento com relação à tradição, que num duplo movimento possibilita uma afirmação destas casas como inseridas na tradição afro-brasileira, mas ao mesmo tempo como demarcadores de diferenciação social, por meio dos quais elas se situam como um tipo específico de Umbanda, que produz não apenas uma nova estética como também uma nova ética de mundo, numa forma diferenciada de se relacionar com os “não-humanos”.

Ainda que não seja possível aprofundar o debate neste breve trabalho, é relevante afirmar que compreendo que essas mudanças no nível ritualístico e ético vivenciadas nestas casas refletem, justamente, a incorporação de determinado *ethos* Nova Era, que se coloca de forma mais ou menos explícita.

Considerações Finais

Como indicado desde o princípio, é bastante ampla a literatura que trata das religiões afro-brasileiras, e parte significativa dela tem tentado apreender o movimento dinâmico destas religiões, especialmente em seu diálogo com outras tradições culturais. Apesar deste ser apenas um breve esboço inicial, que busca compreender a relação entre Umbanda e Nova Era no contexto da cidade de Florianópolis, acredito que ele traz uma contribuição relevante para a literatura na área, ao explorar um tipo de questão ainda pouco debatida.

Curiosamente, em ambas as casas não há referência explícita à ideia de Umbanda Esotérica, categoria compreendida como uma chave importante para pensar o diálogo entre as religiões afro-brasileiras e o fenômeno *new age* (Guerriero, 2009; Oliveira, 2014). Isto nos dá pistas para pensar que as formas de subjetivação e representação destas práticas ainda estão em processo de construção e delimitação, buscando novas categorias nas quais os agentes possam se identificar, ainda que no caso da casa nº 1 essa ideia esteja sintetizada por meio da denominação “Umbanda Sagrada Nova Era”.

Mesmo que um dos aspectos que mais chame a atenção dentro do que foi explanado aqui seja a eliminação do sacrifício de sangue, é interessante perceber que o processo paulatino de eliminação deste tipo de prática não é algo novo na Umbanda (Prandi, 2012), porém o que ganha relevo aqui é seu processo de retirada total do processo ritualístico e a substituição por novos elementos, ressignificando a ideia de sacrifício presente nas religiões afro e produzindo uma nova estética e uma nova ética.

É possível inferir que estes tipos de práticas ganham maior ressonância em meio ao “circuito alternativo” de Florianópolis, incorporando elementos de um *ethos* que se encontra relativamente difundido na cultura local e que impregna o imaginário coletivo. Mais que isso, os dados aqui analisados nos possibilitam perceber a plasticidade e heterogeneidade da Umbanda, sua potencialidade de produzir diálogos e sentidos no processo de vivência do sagrado de seus agentes.

Referências:

AMARAL, Leila. **Carnaval da alma**: Comunidade, essência e sincretismo na Nova Era. Petrópolis: Vozes, 2000.

_____. Sincretismo em movimento: o estilo nova era de lidar com o sagrado. In: CAROZZI, María Julia (Org.). **A nova era no Mercosul**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1999, p. 47-79.

_____. Um espírito sem lar: sobre uma dimensão nova era da religiosidade contemporânea. In: VELHO, Otávio Guilherme (Org.). **Circuitos infinitos**. São Paulo: Attar, 2003, p. 17-58.

D'ANDREA, Anthony Albert Fischer. **O self perfeito e a nova era**. São Paulo: Loyola, 2000.

AXÉ DOS TERRITÓRIOS

- BASTIDE, Roger. **O sagrado selvagem e outros ensaios**. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- BROWN, Diana. O papel histórico da classe média na umbanda. **Religião e Sociedade**, v.1 n.1, p.31-42, 1977.
- DUCCINI, Luciana; RABELO, Miriam Cristina Marcilio. As religiões afro-brasileiras no Censo de 2010. In: TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata. (Org.). **Religiões em Movimento**. O Censo de 2010. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013, p. 219-234.
- CARNEIRO, João Luiz; CARNEIRO, Érica Jorge. Umbanda Esotérica não é Esoterismo na Umbanda. **Revista Brasileira de História das Religiões**, v. 10, n. 28, p. 113- 124, 2017.
- GUERRIERO, Silas. Novas configurações das religiões tradicionais: ressignificação e influência do universo Nova Era. **Tomo**, s/v, nº 14, p. 35-53, 2009.
- _____. ; STERN, Fábio; BESSA, Marcelino de Queiroz. A difusão do ethos Nova Era e o declínio de seus estudos acadêmicos no Brasil. **REVER**, v. 16, n. 2, p. 9-39, 2016.
- LEITE, Ilka Boaventura (Org.). **Negros no Sul do Brasil: Invisibilidade e Territorialidade**. Florianópolis: Letras Contemporâneas, 1996.
- _____. **Territórios do Axé: religiões de matriz africana em Florianópolis e municípios vizinhos**. Florianópolis: Editora da UFSC, 2017.
- MAGGIE, Yvonne. **Medo de Feitiço: Relações entre a Magia e o Poder no Brasil**. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1992.
- MAGNANI, José Guilherme Cantor. **Mystca Urbe: um Estudo Antropológico Sobre o Circuito Neo-Esotérico na Metrópole**. São Paulo: Studio Nobel, 1999.
- _____. **O Brasil da Nova Era**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.
- _____. O circuito neo-esotérico. In: TEXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata (Org.) **As religiões no Brasil**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2006, p. 161-173.
- MARTINS, Giovani. **Umbanda de Almas e Angola: ritos, magias e africanidade**. São Paulo: Ícone, 2011.
- MALUF, Sônia W. Bruxas e Bruxaria na Lagoa da Conceição: um estudo sobre representações de poder feminino na Ilha de Santa Catarina. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, s/v, nº 34, p. 99-112, 1992.
- _____. Os Filhos de Aquário no País dos Terreiros: novas vivências espirituais no Sul do Brasil. **Ciências Sociais e Religião**, v. 5, n. 5, p. 153-171, 2003.
- MOTTA, Roberto. As variedades do espiritismo popular na área do Recife: ensaio de classificação. **Boletim da Cidade do Recife**, s/v, nº 2, p. 97-114, 1977.
- _____. Le Sacrifice Xangô à Recife. **Social Compass**, v. 50, n.2, p. 229-246, 2003.
- _____. Sangue sobre a Terra: Notas sobre o Sacrifício Afro-Brasileiro. **Pasárgada**, v. 2, n.2-3, p. 86-89, 1993.
- _____. Santidade, Sacrifício, Imagem e Festa: Crenças e Ritos Básicos da Tradição Afrobrasileira. **Revista do Instituto Arqueológico, Histórico e Geográfico Pernambucano**, s/v, nº 64, p. 11-49, 2011.
- _____. Umbanda, Xangô e Candomblé: crescimento ou decomposição?. **Ciência & Trópico**. v. 29, n.1, p. 175-187, 2001.

AXÉ DOS TERRITÓRIOS

OLIVEIRA, Amurabi. A Nova Era com Axé: umbanda esotérica e esoterismo umbandista no Brasil. **Revista Pós Ciências Sociais**. v. 11, nº 21, p. 167-184, 2014.

_____. A Nova Era com um Jeitinho Brasileiro: O Caso do Vale do Amanhecer. **Debates do NER**, v. ano 12, p. 67-96, 2011.

_____. Entre a tradição e a autodenominação: algumas notas metodológicas sobre pesquisas com religião. **Revista Brasileira de História das Religiões**, v. 11, nº 31, p. 111-121, 2018.

_____. “É Tudo Energia” - A Nova Era e a Umbanda em diálogo. **REVER**, v. 16, n. 2, p. 92-107, 2016.

ORTIZ, Renato. **A Morte Branca do Feiticeiro Negro**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1999.

PRANDI, José Reginaldo. O Brasil com Axé: candomblé e umbanda no mercado religioso. *Estud. av.*, São Paulo, v. 18, nº 52, p. 223-238, 2004.

_____. **Os Mortos e os Vivos: uma introdução ao espiritismo**. São Paulo: Três Estrelas, 2012.

_____. **Segredos guardados: orixás na alma brasileira**. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

TRAMONTE, Cristina. Religião, resistência e história: construção e afirmação da Umbanda em Santa Catarina. **Mouseion**, v. 17, n. 1, p. 89-97, 2014.

Sobre Almas e Angola: Um Território de Axé na Grande Florianópolis

Franco Delatorre⁵²

O Projeto Territórios do Axé, uma parceria entre o Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN) e o Núcleo de Estudos de Identidade e Relações Interétnicas (NUER-UFSC) desenvolveu “um estudo voltado ao conhecimento e à identificação do patrimônio cultural relacionado às religiões de matriz africana na grande Florianópolis, sua abrangência e sua representatividade” (Nizzola; Santiago, 2017). Entre os participantes deste Projeto, encontravam-se pesquisadores voluntários, alguns deles e delas sem familiaridade com as referidas religiosidades. Esse texto fora elaborado com o intuito de auxiliar o processo de familiarização desses pesquisadores e pesquisadoras com a religião de Almas e Angola, muito presente na região coberta pelo Projeto, podendo, agora, ser estendido ao público mais amplo. Nas linhas que seguem, há um breve histórico de Almas e Angola, seguido por descrições básicas acerca do povo-de-santo, o panteão aí cultuado, a estrutura geral dos templos (os *terreiros*⁵²), seus principais rituais e ainda outros aspectos certamente relevantes para primeiras incursões. Cabe frisar que a abordagem generalizante pretendeu apenas traçar linhas muito gerais sobre essas práticas, que de fato são muito mais variadas e complexas do que qualquer dos aspectos aqui tratados.

52 Reservarei o uso de itálico a cada primeira vez que citar expressões usadas pelos/as interlocutores.

1. Breve histórico

A narrativa consagrada entre os religiosos de Almas e Angola sobre o surgimento de sua religião em Florianópolis remete à Guilhermina Barcelos, a “Mãe Ida”, mãe-de-santo que teria se iniciado em tais práticas rituais no estado do Rio de Janeiro (onde a religião teria desaparecido), trazendo-as para Florianópolis na década de 1950 (Cardoso & Head 2013, p. 269; Tramonte 2001, p. 422). Almas e Angola é popularmente tida como a religião afro-brasileira com maior número de adeptos e de *terreiros* – *centros* ou *casas*, os templos religiosos – na Grande Florianópolis (Martins 2006; Tramonte, 2001). Em sua constituição, Almas e Angola conta com influências religiosas ameríndias, do catolicismo, do kardecismo, e de outras religiões afro-brasileiras, como a Umbanda e o Candomblé. As definições nativas quanto a Almas e Angola divergem: dizem que Almas e Angola é uma *religião de matriz africana* exclusiva, diferente de todas as demais; que *não é uma religião* propriamente dita, mas *um ritual da umbanda*, “uma vertente ritualística da umbanda” – observa-se que religiosos e pesquisadores têm denominado Almas e Angola literalmente de *Ritual* (cf. Martins 2006; Weber 2010; Weber e Mützenberg 2013)⁵³; é bastante comum ouvir que se trata de *uma mistura de umbanda e candomblé* (Tramonte 2011, p. 422), que é a “umbanda catarinense” (Martins 2006); e, mais recentemente, tem sido chamada de “nação” (Martins 2010). Cardoso & Head (2013) registram que, para o povo-de-santo, Almas e Angola

guarda muitas semelhanças com a umbanda, mas [...] aproxima-se também do candomblé por causa da influência de seus rituais de reclusão [, de imolação animal,] e iniciação. Se a distinção com o candomblé se manifesta publicamente nos cânticos em português e no próprio conjunto de divindades cultuadas pela Almas e Angola, para [...] os filhos de santo a diferença está marcada pelo que descrevem ser a ênfase na “caridade” em suas práticas religiosas. (2013, p. 269).

Giovani Martins (2006), também pai-de-santo, escreve que uma “nova fase” começou a vigorar na maioria dos terreiros de Almas e Angola após Mãe Ida passar a frequentar Candomblé na década de 70. Em 1986, ainda segundo Martins (2006), Pai Evaldo, filho espiritual de Ida, vai ao encontro de sua mãe-de-santo, convidando-a para voltar para Almas e Angola: tendo aceitado o convite, Evaldo e Ida, inspirados em rituais do candomblé, introduziram em Almas e Angola os seguintes procedimentos: os Reforços de Camarinha (Reforços de 7, de 14 e de 21 anos), os Assentamentos para os Orixás, o Oráculo via búzios, e o sacrifício de galinhas d’angola brancas (*idem* p. 28). São os religiosos que explicam que o termo “almas” refere-se ao trabalho espiritual com os espíritos de desencarnados, e que “Angola” alude à África e ao culto dos orixás (*idem*, p. 33).

53 No livro fruto do Projeto “Territórios do Axé” (2017, p. 40-41), aparecem ainda as autodenominações “Almas e Angola Linha Branca”, “Almas e Angola/Espiritismo”, “Linha Branca do Ritual Almas e Angola”, “Umbanda Almas e Angola”, “Umbanda Linha Almas e Angola” e “Umbanda Ritual Almas e Angola”.

2. O povo-de-santo

A expressão povo-de-santo designa um coletivo em particular ou a totalidade daqueles que praticam alguma religião afro-brasileira. Na concepção religiosa, por “povo-de-santo” designa-se um coletivo formado, de um lado, por humanos *encarnados* (nós, o chamado *povo-da-terra* ou *povo-de-cá*) e, de outro, por humanos *desencarnados* (os espíritos, chamados também pelo nome genérico de *entidades*) e pelos Orixás (unanimemente descritos como manifestações das *forças da natureza*). Orixás e entidades formam o *povo-de-lá*, habitantes do mundo espiritual, conhecido também como o *povo de Aruanda*.

2.1. O povo-de-lá (as/os orixás)

São nove orixás cultuados em Almas e Angola. Nos terreiros, são apresentados por estátuas ou *imagens* de santos católicos no *congá* ou altar principal (ver Figura 01, em Anexo). A tabela a seguir traz parcialmente algumas dessas correlações com as/os orixás, comumente descritas como sincretismo religioso.

ORIXÁ	SANTO/A	CORES (dos fios de contas e das roupas)	ELEMENTO NATURAL OU CULTURAL
Oxalá/ Oxaguiã (jovem)	Jesus Cristo /Menino Jesus de Praga (raro no altar)	Branco, prata/ Branco e azul-claro	Sol, paz, opaxorô (cajado) pomba / pilão, espada
Iemanjá	Nossa Sra. dos Navegantes/Iemanjá	Transparente, branco, prata	Peixes, fertilidade, mar, maternidade
Xangô	São Pedro; São Jerônimo	Marrom	Pedreiras, justiça, trovão
Oxum	Nossa Sra. da Conceição/parecida	Azul-claro	Fertilidade, sensualidade, águas doces, mel, ouro
Iansã / Oiá	Santa Bárbara; Santa Catarina	Amarelo, laranja, salmão	Raios, ventos, tempestades
Nanã	Nossa Sra. Sant’Ana	Roxo, lilás	Lama, velhice, vida e morte: transformação
Obaluaê / Omolu	São Lázaro; São Roque	Branco e preto	Cura, cemitério, renovação
Oxóssi	São Sebastião	Verdes	Caça, abundância, assertividade
Ogum	São Jorge	Vermelho	Tecnologia, estrada, guerra

Tabela 01: Orixás em Almas e Angola

2.2. O “povo-de-lá” (as entidades)

Em Almas e Angola há uma hierarquia entre os entes espirituais. Os religiosos ensinam que as entidades obedecem aos desígnios, as *leis* dos Orixás, que lhes são superiores. As entidades são também chamadas *guias espirituais*⁵⁴, *protetores*, etc.. Elas estão classificadas em 4 grupos ou *linhas*, a saber:

54 Na forma abreviada, a expressão *guias* substitui *guias espirituais*. Não confundir os *guias*, no masculino, com as *guias* – os colares de contas coloridas.

AXÉ DOS TERRITÓRIOS

Pretos e pretas-velhas: esse grupo de espíritos é formado por africanos e seus descendentes escravizados. É comum serem chamados de Pai, Vovô, Vovó, Tia, Tio (exemplo: Vó Maria Conga; Tio José de Angola). Costumam fumar cachimbo e beber vinho, café ou mesmo marafo (cachaça). Apresentam-se quase sempre curvados, podendo usar bengala e chapéu, e dão suas consultas sentados em banquinhos baixos ou em pedaços de tronco cortados. Procura-se os pretos e pretas-velhas para conselhos, benzeduras, proteção espiritual através de banhos e trabalhos espirituais, e orientações em geral. A Festa de pretos-velhos geralmente é realizada no dia 13 de maio, mas há casas que preferem o dia 20 de novembro para servir essas entidades e convidados com farta feijoada.

Caboclos/as, índios/as e boiadeiros: nessa linha chegam os espíritos relacionados às matas, aos sertões e, assim como alguns pretos-velhos, às antigas fazendas interioranas (caso dos boiadeiros). Exemplo de nomes de caboclos/as: Caboclo Guaracy; Cobra Coral; Cabocla Jurema; Cacique Araribóia; Cabocla lara. Alguns fumam cachimbo, mas é mais comum que fumem charutos. Suas vestimentas podem contar com chapéus, cocares, penas avulsas, dentes de animais, entre outros adornos. Em geral os caboclos “benzem”, *cruzam as pessoas* ou lhes dão *passes*, para afastar maus espíritos, más energias, trazendo cura receitando chás, banhos, etc. Há terreiros em que os caboclos realizam um passe coletivo ao final da sessão, após terem dançado ou *corimbado* ao longo da noite. As Festas para caboclo costumam ser feitas junto a de Oxóssi, o orixá que os rege, em 20 de janeiro, preferencialmente no mato, próximo a uma cachoeira. Comem frutas.

Bejadas: também chamados de *erês* ou *Ibeji* (que é um orixá, no candomblé), as bejadas são espíritos infantis. No altar, são apresentadas pela imagem dos gêmeos São Cosme e São Damião, e sua Festa é em 27 de setembro. Comem coisas doces e bebem água e refrigerantes. O *axé* das bejadas é de cura, de pureza (*limpeza*) espiritual, e de alegria. Costuma-se levar outras crianças para brincar com os erês para que sejam curadas de doenças, para que se recuperem de traumas, para que fiquem alegres ou apenas se divirtam. Os espíritos infantis vêm geralmente rolando pelo chão, falam com voz mais aguda e em sua maioria brincam incessantemente, fazendo bagunças por todo o terreiro. Costumam ser sessões de muita gargalhada e muita sujeira, ao final. Médiuns vestidos como se fossem crianças se veem, ao fim de uma sessão de bejada, com a roupa e o corpo bastante melados. Exemplo de nomes de bejada: Mariazinha da Praia; Luizinho da Cachoeira; Joãozinho da Mata...

Povo-de-rua: é a linha composta pelos exus e pelas pombagiras, tidos como *catiços* ou *serviçais* dos orixás. Em Almas e Angola, Exu não é um orixá (como o é nos Candomblés). A *linha de exu* ou *linha de esquerda* compreende espíritos que ocuparam um lugar socialmente marginalizado: foram assassinos, prostitutas, ladrões, malandros, gigolôs, mendigos, ciganas, etc. Há a Festa para os exus (13 de junho) separada da Festa para as pombagiras (13 de agosto), mas na sessão comum destinada ao povo-de-rua, exus e pombagiras dançam juntos. Essas sessões são marcadas pela sensualidade, pela impudência, e o farto consumo de bebidas alcoólicas, cigarros e charutos. O povo-de-rua é bastante procurado para resolução de questões (extra)conjugais, de *guerra espiritual* (combatendo ou

AXÉ DOS TERRITÓRIOS

revidando *feitiços*), para conselhos amorosos, mas igualmente para *abrir caminhos*, solucionar problemas com a justiça, curar doenças e fazer limpeza espiritual. São exemplos de nome de exu e de pombagira: Seu Tranca-Ruas; Maria Padilha; Seu Caveira das Almas; Exu Sete Encruzilhada, Cigana da Praia; Maria Molambo; Sete Saias; Zé Pilintra, entre outros.

2.3. O povo-de-cá

Como já dito, o povo-de-cá somos nós, os humanos encarnados, também chamados (principalmente pelos pretos-velhos) de *povo-da-terra*. Um terreiro de Almas e Angola é composto por três tipos de *cargos* (ou funções, títulos, postos): *ogãs*, *cambones*, e *médiuns de incorporação*. Apesar de se ouvir que todas as pessoas possuem mediunidades, são aquelas cuja mediunidade permite a materialização corpórea de orixás e espíritos a quem se chama pela forma simples de *médium*, diferenciando-se assim dos demais cargos existentes.

Título-status na hierarquia	
1	Anjo-de-guarda
2	Borí, Oborí ou, ainda, Oborizado/a
3	Mãe Pequena / Pai Pequeno
4	Pai-de-santo (babalorixá ou babá) / Mãe-de-santo (ialorixá ou iá) ⁵⁵
5	Reforço de 7 Anos
6	Reforço de 14 Anos
7	Reforço de 21 Anos (Tata ou Imperatriz de Almas e Angola)
8	Cambone ou Cambono/a
9	Ogã; Ogã Kolofé

Tabela 02: Títulos religiosos de Almas e Angola

Esses cargos e títulos obedecem uma distribuição hierárquica e espacial num terreiro. De acordo com a Tabela 03, os sete primeiros correspondem aos *médiuns de incorporação*, ocupam o salão principal, alternando entre as fileiras próximas às paredes, e o centro, quando dançam ao ritmo de atabaques, cantos, palmas e outros instrumentos musicais.

Anjos-de-guarda são as pessoas que, via de regra, passaram a integrar o terreiro há pouco tempo. Em geral, essa expressão refere mais os médiuns de incorporação que ainda não passaram pelo ritual de *bori*. *Ogãs* e *Cambones* são assim chamados desde o início de seu ingresso no terreiro. Veremos que os que passaram pelo ritual de batismo usam somente um colar de contas brancas.

Cambonas e *cambonos* ocupam algum canto do salão principal, porém, assim como os ogãs, não passam pelo transe ou incorporação⁵⁶. São pessoas encarregadas de administrar os rituais junto a quem está comandando a sessão (pais/mães-de-santo

⁵⁵ Em Almas e Angola é comum que as mães-de-santo venham a ser chamadas pela forma diminutiva do mesmo nível hierárquico ocupado por homens – isto é, são chamadas babá.

⁵⁶ Entretanto, não é incomum vermos exceções a essa “regra”, sobretudo com ogãs – em alguns terreiros, há ogãs que dividem o tempo da sessão tocando atabaque e o que passam incorporados.

AXÉ DOS TERRITÓRIOS

ou seus espíritos incorporados). Devem saber manipular ingredientes e objetos; saber como e com o quê servir orixás e entidades; são as principais responsáveis pelo que se cozinha num terreiro; traduzem as mensagens espirituais; transmitem os recados da espiritualidade para médiuns outrora em transe; e conhecem ainda mais uma infinidade de procedimentos e saberes.

Ogãs são quase sempre homens, responsáveis por tocar os atabaques e entoar as cantigas que iniciarão, manterão e encerrarão os diversos tipos de ciclos rituais (as variadas *sessões*, as *Festas* e os rituais de *Feitura*). Muitos deles são também responsáveis pelas imolações animais e outras tarefas que possam exercer, de acordo com as regras do terreiro em que se encontram. A fileira de atabaques que ocupam (um tambor por ogã) em geral também se encontra em algum canto do salão principal, de costas para o público de visitantes – a *assistência* (ver Figura 01, no Anexo).

2.4. O carrêgo de santo

Entre os praticantes de Almas e Angola entende-se que toda pessoa é médium⁵⁷, e que há vários tipos de mediunidade. Uma pessoa pode vir a *trabalhar* ou *desenvolver* vários desses dons – contudo, há pessoas que não possuem, momentânea ou permanentemente, esta ou aquela modalidade mediúnica. Mediunidade poderia ser resumida como a “habilidade”, por assim dizer, de estabelecer algum contato direto com os seres espirituais (Delatorre, 2014). Há *dons* que não parecem ser universais, como o de ouvir os espíritos, de vê-los e de incorporá-los, por exemplo; já os contatos por sonhos e por intuições parecem ocorrer com qualquer pessoa. Mas, independente dos dons mediúnicos que se tenha, toda e qualquer pessoa é acompanhada (ou, antes, constituída) por um coletivo espiritual. Em Almas e Angola, este coletivo recebe o nome de *carrêgo de santo*⁵⁸, composto pelos orixás Pai e Mãe-de-cabeça e por entidades das quatro *linhas* já mencionadas.

Pai e Mãe-de-Cabeça: toda pessoa possui um casal (necessariamente heterossexual) de orixás principais, que a regem. Destes dois, um deles é mais importante, “dominante” ou *de frente*. Em Almas e Angola, é comum que uma orixá seja de frente na cabeça de mulheres, e que seu orixá secundário seja um orixá, o contrário disso valendo para os homens – observo que essa “regra” costuma ser invertida a homens e mulheres homossexuais. Há ainda outros casais de orixás, a serem conhecidos ou *revelados* ao longo da vida *no santo*. Todos os demais entes que compõem o carrêgo espiritual de alguém devem estar *alinhados com / obedecer a* essas forças superiores, que são o Pai e a Mãe-de-Cabeça (ou vice-versa) do/a médium.

57 Informam os religiosos que toda pessoa é médium independente de saber ou não disso, de ter ou não alguma religião, de frequentar ou não um terreiro, e da função que desempenhe no terreiro: portanto, como consta acima, ogãs e cambones são também considerados médiuns.

58 Ou, abreviadamente, carrêgo. Dependendo do contexto, a palavra carrêgo possui outro sentido, designando as “macumbas”, “feitiçarias” e “magias” que visam o mal.

AXÉ DOS TERRITÓRIOS

O carrêgo espiritual é composto ainda por **pelo menos uma entidade de cada linha**. Isto é, toda pessoa conta, além do casal de orixás principais, com pelo menos um caboclo ou cabocla, um preto-velho ou preta-velha, uma bejada, um exu e uma pombagira. Há, entretanto, médiuns que *carregam* várias entidades de cada linha. Assim, não é raro saber de alguém que diz ter dois exus e duas pombagiras, um caboclo e duas caboclas, uma bejada menino e uma bejada menina, e um casal de pretos-velhos. Alguma dessas entidades da linha de preto-velho ou de caboclo desempenhará a “função” de *Responsável Espiritual* de seu/sua médium⁵⁹. Assim, o carrêgo espiritual varia de médium para médium, tanto em quantidade, como nos nomes das entidades e dos orixás. Segue um exemplo hipotético de “carrêgo”:

MÉDIUM DE INCORPORAÇÃO (homem, que conta com mais de uma entidade em algumas linhas espirituais)
Pai e Mãe-de-cabeça (dois orixás principais): Oxóssi e Oxum
Responsável Espiritual: Pai Joaquim de Aruanda (trata-se de um preto-velho)
Caboclos: Seu Rompa-Mato e Caboclo Cobra Coral (duas entidades nessa linha)
Bejada: Pedrinho das Matas (uma entidade nessa linha)
Exu: Arranca Toco e Zé Pilintra (dois exus na linha do povo-de-rua)
Pombagira: Sete Saias (uma pombagira na linha do povo-de-rua)

Tabela 3: Camarinhas

Há várias formas de se descobrir ou desvendar quais os entes que compõem o carrêgo espiritual de alguém. Para quem entra em transe o mais comum é que as próprias entidades digam seus nomes ao longo do tempo – e o/a Responsável dirá o nome completo dos orixás principais, já que raramente os orixás falam. Aqueles que não incorporam (ogãs e cambones) acabam sabendo os nomes das suas entidades e orixás através das entidades de terceiros (geralmente são as entidades de seus pais ou mães-de-santo que fazem tais revelações). Outra forma de revelar e/ou *confirmar* o carrêgo espiritual, a qual vem crescendo em Almas e Angola, se dá pelo oráculo de *jogo de búzios*.

3. Principais rituais de Almas e Angola (as Camarinhas)

Ogãs, cambones e médiuns de incorporação passam por rituais que envolvem um período de reclusão e que geram ascensão hierárquica: são as chamadas Camarinhas. Não cabe aqui entrar mais detidamente em detalhes sobre esses rituais, mas em breves descrições e observações mais gerais que permitam entender a dinâmica hierárquica e os títulos (dispostos na Tabela 03). Esses rituais acarretam modificações sociais no terreiro para médium e seus guias (no caso de quem os incorpora), referentes ao status, às funções rituais e às crescentes

⁵⁹ Diante do pai ou da mãe-de-santo, é o/a Responsável Espiritual a entidade que deverá responder, informar e, preferivelmente, resolver os problemas espirituais de seu/sua médium. É encarregado/a de trazer e levar mensagens entre nós e o mundo espiritual (e vice-versa). Particularmente, desconheço casos em que bejadas ou que exus ou pombagiras desempenhem esse papel.

AXÉ DOS TERRITÓRIOS

responsabilidades nos ritos e perante os demais integrantes. Os praticantes de Almas e Angola explicam que o objetivo das Camarinhas é fortalecer espiritualmente os médiuns (sejam ogãs, cambones ou de incorporação). Ao fim de cada Camarinha, a pessoa ascende seu status na hierarquia do terreiro, em relação ao grupo de médiuns no qual desempenha suas funções – significa dizer que, além de uma hierarquia geral em que o pai ou a mãe-de-santo lidera, há ainda uma hierarquia particular entre médiuns que incorporam, entre ogãs e entre cambones. A hierarquia pode ser observada na ocupação do espaço físico de um terreiro: quanto mais se avança na hierarquia, o lugar a ser ocupado na *corrente mediúnica* vai se aproximando do altar principal.

É nas Camarinhas que se obtém as chamadas *Coroas* – denominação que faz referência à parte do corpo para a qual esses rituais são destinados: a cabeça, ou *ori*, morada dos orixás. Os seis tipos de Camarinhas pelos quais passam os médiuns de incorporação correspondem às sete primeiras linhas da Tabela 02. Nota-se que as coroas são “apelidadas” indicando o ritual pelo qual o médium passou: assim, há as *Coroa de Bori*, *Coroa de Babalorixá* (Pai-de-Santo) ou de *lalorixá* (Mãe-de-Santo), e a *Coroa de Tata* para quem fez sua Coroa de Pai ou de Mãe-de-Santo há 21 anos. A cada Camarinha, os colares usados pelos médiuns, bem como as roupas e adereços usados pelos entes espirituais, vão ganhando complexidade e ficando *mais completos*. É após fazer Coroa de Pai ou Mãe-de-Santo que se pode iniciar filhos-de-santo e abrir um terreiro próprio. Ogãs que passaram pela Camarinha de Pai-de-Santo passam a ser chamados Ogã Kolofé (ver Tabela 02). É a partir da Camarinha de Pai/Mãe-de-Santo que se começa a contar o *tempo de feitura no santo*, para então se proceder aos chamados *Reforços*. Há ainda as *Camarinhas de Cura*, rituais não muito comuns, com os quais procura-se atingir a cura de doenças graves através das forças espirituais (nesse caso, diz-se que a pessoa fez *borí de cura*).

As Camarinhas são considerados rituais especiais, não tanto porque não ocorrem com a mesma frequência das Sessões semanais, mas por serem mais longas, complexas e por precisarem do engajamento de todos os integrantes do terreiro em que são realizadas (é comum que médiuns de outros terreiros venham ajudar nos rituais de Camarinha). São rituais que demandam muito conhecimento e trabalho ao longo de uma semana (período de duração de uma Camarinha completa).

3.1. Demais rituais de Almas e Angola

São quatro os principais tipos de rituais na religião de Almas e Angola: o Batismo, as *Sessões*, as *Festas* e as *Camarinhas*. Segue uma breve descrição dos que ainda não foram abordados:

Batismo: uma espécie de “entrada oficial” para a religião, o Batismo é o primeiro ritual pelo qual passam todas as pessoas que integrarão a *corrente* de um terreiro de Almas e Angola, seja ogã, cambone ou médium de incorporação. O batismo é às vezes realizado em cachoeiras, mas mais comumente nos terreiros, inserido em algum momento de um ritual mais longo (uma Sessão ou Festa). Para o batismo, é preciso contar com um padrinho e uma madrinha, não necessariamente ligados à religião. Após batizada, a pessoa passa a ser considerada efetivamente filho/

AXÉ DOS TERRITÓRIOS

a-de-santo do pai ou da mãe-de-santo que lavou sua cabeça, e ganha um fio de contas branco consagrado à Oxalá.

Sessões: são os rituais mais frequentes da religião. São rituais públicos (com exceção das *Sessões de Desenvolvimento* de alguns Centros, conforme veremos), na maioria das Casas feitos uma vez por semana. É nas sessões que os orixás vêm dançar incorporados, e que os espíritos de médiuns *já desenvolvidos* vêm *trabalhar* (isto é, dar consultas e disponibilizar seus conhecimentos e poderes). São organizadas em duas etapas: na primeira, chama-se um grupo de orixás, e após breve intervalo, começa a segunda etapa, em que são chamadas as entidades. As sessões são classificadas de acordo com a linha de entidade que será chamada naquela noite – há, portanto, as *sessões de preto-velho*, as *sessões de caboclo*, as *sessões de bejada* e as *sessões de exu e pombagira*. Os orixás a serem invocados na primeira parte de cada uma dessas sessões varia entre os terreiros, mas é comum que se “chame” nos seguintes padrões: Oxalá, Xangô, Nanã e Obaluaê na primeira parte das sessões de preto-velho; Ogum, Iansã, Oxum e Iemanjá antes de invocar os caboclos; o chamado *Povo d'Água* (as “mães” Oxum, Iansã e Iemanjá) antes das sessões de bejada; e apenas Ogum (às vezes acompanhado de Iansã), nas sessões de povo-de-rua. (Observa-se que nas sessões de povo-de-rua as cortinas do altar permanecem fechadas.)

Sessões de Desenvolvimento: há terreiros que fazem sessões destinadas exclusivamente ao desenvolvimento mediúnico dos médiuns. Podem ser total ou parcialmente fechadas ao público. Nelas, o foco é a aprendizagem dos mais novos, supervisionados pelos médiuns mais velhos. Mais do que nas sessões comuns, aqui as pessoas mais velhas podem abertamente corrigir e ensinar ogãs, cambones e médiuns de incorporação. Para este último grupo, ensina-se formas de se *concentrar* e se *conectar* com as vibrações espirituais, mas sobretudo a perder o medo de entregar-se aos transes.

Festas: há uma Festa para cada orixá e para cada linha de entidades, distribuídas num calendário anual. Esses rituais são marcados pela entrega (as *oferendas*) e pelo consumo de comidas e bebidas relacionados ao orixá ou aos espíritos em questão, e pela diferença espacial-temporal em relação às sessões comuns: podem ocorrer no período vespertino (como é comum nas Festas de bejadas); o terreiro é decorado e outros espaços podem ser abertos e estendidos ao público (como garagem, a cozinha-de-santo, etc.); podem ocorrer fora do terreiro (em cachoeiras e praias, por exemplo). As Festas também se distinguem das sessões semanais pela não obrigatoriedade das entidades trabalharem (ou seja, as entidades incorporadas não têm outro compromisso a não ser aproveitar a ocasião bebendo, comendo e dançando – suas consultas estão suspensas nos dias de Festa).

4. Estrutura física do terreiro (o lado de fora)

Do lado externo de um terreiro de Almas e Angola encontramos duas construções, quase sempre uma ao lado da outra, chamadas *canjira* e *casa-das-almas*. São respectivamente feitas para o povo-de-rua e para os pretos-velhos. Os tamanhos dessas construções variam bastante de terreiro para terreiro, podendo

ir desde pequenas casinhas com espaço suficiente para abrigar poucas imagens e outros objetos, até construções maiores que comportam várias pessoas. Com raras exceções essas construções estão dentro dos terreiros (isto é, com suas portas voltadas para dentro da construção que abriga o salão principal em que acontecem as sessões). A canjira pode ter sua porta marcada com elementos de culto aos exus e pombagiras, como desenhos de tridentes, figas penduradas, ferraduras, entre outros; na porta da casa-das-almas é possível ver o desenho de uma cruz, por exemplo. Ainda do lado externo do terreiro podem ser encontrados grandes potes de barro e alguidares (pratos de barro) contendo alguns objetos. A porta de entrada dos terreiros é entendida como domínio de exu, podendo-se aí encontrar (acima ou em um de seus cantos) objetos sacralizados. O povo-de-santo é devidamente instruído para saber como se aproximar e *saudar* (literalmente fazer saudações, cumprimentos) tais objetos e espaços. É um sinal de respeito que visitantes e curiosos não adentrem ou permaneçam nesses espaços sem autorização. O lado de fora pode conter plantas que certamente têm função religiosa, que também requerem tratamento respeitoso.

4.1. O lado de dentro (ver Anexo)

O espaço interno de um terreiro conta com a indispensável cozinha-de-santo, banheiros e, às vezes, com vestiários para as trocas de roupa dos filhos-de-santo. E mais o salão principal, cuja caracterização mais frequente é descrita a seguir:

Assistência: é assim denominado o espaço em que ficam, geralmente sentados em bancos, os visitantes dos terreiros, aqueles que “assistem”, que observam o desenrolar dos ritos.

Porteira: é a abertura, que pode ou não ter uma portinhola, que conecta o salão principal à Assistência (equivale ao retângulo na Figura 01). Também recebe saudações. Quase sempre há uma tábua redonda (representada na Figura 01 pelo círculo menor) em que se encontram desenhados a giz símbolos de proteção espiritual, acompanhada de velas.

Atabaques: como já escrito, em geral os atabaques (círculos lado a lado, na Figura 01) ficam enfileirados em algum canto do salão principal.

Quatro cruzes: com exceção da Assistência, os espaços do salão principal são alvos de saudações em momentos específicos nos rituais de um terreiro. Também as quatro cruzes pequenas, distribuídas pelo chão do salão, poderão ser saudadas mais de uma vez ao longo de um ritual, seja pelos filhos-de-santo ou pelos entes espirituais. A ordem exata com que serão saudadas apresenta variação entre as casas, e cada uma corresponde a um/a orixá que acompanha o pai ou a mãe-de-santo responsável pelo terreiro. Assim como o Ponto Central, cada uma dessas cruzes representa um *assentamento* (espécie de altar especial) de um orixá.

Ponto Central (círculo, estrela e cruz): este conjunto de símbolos, desenhado no meio do salão principal, costuma vir pintado nas cores dos orixás que regem a casa, com a cruz central geralmente na cor branca. É mais importante que as quatro cruzes – saudar o Ponto Central é obrigatório sempre; nele é feita a saudação de *bater cabeça*, o que não é obrigatório para as quatro cruzes menores.

AXÉ DOS TERRITÓRIOS

Altar: também aos pés do Altar, geralmente “separado” do salão pela altura de um degrau, é obrigatório bater cabeça (saudação em que se deita, levando a testa ao chão). Nele estão as estátuas dos orixás, mas também velas, copos com água, outras imagens católicas (como de anjos), e eventualmente flores e ainda as imagens de entidades (exceto as do povo-de-rua). Quase sempre apresenta uma organização piramidal, com Oxalá no topo, e na base Ibeji à direita e Obaluaê à esquerda.

Camarinha (C): Espaço destinado à realização das Camarinhas. Há terreiros que possuem mais de um destes espaços, que comportam, cada, uma pessoa adulta deitada. Quando há mais pessoas que passarão pelo mesmo ritual, utiliza-se o espaço do salão principal. Quando o terreiro não está em processo de Camarinha, este espaço é comumente utilizado como depósito.

Pejí (P): “Pejí”, palavra bastante usada nos Candomblés, não é uma denominação universal em Almas e Angola para este cômodo que em geral serve para que fiquem organizados os fios de conta e outros objetos que têm uso frequente nas sessões. Nos Candomblés, o significado de pejí equivale ao de altar; em Almas e Angola, o uso crescente desse termo designa este ambiente que, por vezes, é aí designado apenas como quarto de santo.

Considerações finais

Com o presente texto busquei trazer um entendimento breve e bastante geral da religião de Almas e Angola, abordando seus principais rituais, organização interna, e os sujeitos que integram esses coletivos. Contudo, penso ser importante ter em mente que Almas e Angola não é exceção àquilo que Márcio Goldman denomina “lei de Herskovits” (2012, p. 273), referindo-se às constatações de Herskovits sobre a heterogeneidade constitutiva das religiões de matriz africana: “cada casa é um caso”. Trata-se da constatação de que, entre as religiões afro-brasileiras, “[n]ão há regra que não tenha sua exceção; [porque] em todas as circunstâncias, as situações alteram os casos” (Herskovits *apud* Goldman 2012; ver também Barbosa Neto 2012). Ou seja, em Almas e Angola, assim como ocorre nas demais religiões afro-brasileiras, muitos de seus aspectos apresentam variações maiores ou menores, desde as formas com que se executa certos rituais, até os modos com os quais são mantidos e repassados os *fundamentos* (os segredos-princípios sagrados que regem as práticas de um centro em particular). Isso se dá por inúmeras razões, as quais não cabe aqui adentrar. Cabe, todavia, compreender que a variação empírica encontrada entre os terreiros que compartilham a mesma auto-denominação não é uma “falha do sistema”, mas uma “sócio-lógica”, por assim dizer, no universo dessas religiões. Portanto, buscar definir, homogeneizar, corrigir ou “desvendar a verdadeira” religião de Almas e Angola (práticas bastante comuns entre os adeptos) são procedimentos estéreis ou mesmo improváveis do ponto de vista analítico, e eticamente problemáticos no âmbito das pesquisas (Delatorre, 2013, 2014).

Outro ponto importante a ser considerado pelos pesquisadores do presente Projeto de Pesquisa é a possibilidade de intervenção dos espíritos nas

pesquisas, mesmo fora de momentos “oficialmente” demarcados como rituais. Uma vez que, para o povo-de-santo, sem o consentimento dos seres espirituais nada se faz, podem haver situações nas quais o/a pesquisador/a precise lidar com os espíritos da mesma forma que os religiosos o fazem – ou seja, enquanto sujeitos. Afinal, em Almas e Angola,

os espíritos são culturalmente reconhecidos enquanto sujeitos – no sentido de terem desejos, serem geradores de ação, e terem uma subjetividade culturalmente reconhecida – intimamente relacionados com seus médiuns, mas de forma alguma pertencentes a estes ou de natureza similar a estes. Seu estatuto de sujeito é necessariamente distinto daquele dos outros sujeitos sociais – vivos ou já mortos – afinal são conhecidos como “espíritos”, “santos”, “entidades”, e não como “pessoas” (Cardoso, 2009, p. 206).

A negociação com os espíritos é uma possibilidade em pesquisas nesse campo, mas isso não necessariamente deve ser interpretado de maneira “espetacular” ou “exótica” – por mais que os espíritos sejam descritos como sujeitos razoavelmente misteriosos e poderosos, relacionar-se com eles e elas pode ser tão ordinário ou tão surpreendente como se relacionar com qualquer pessoa *do lado de cá*. Além disso, “[p]edir que médiuns respondam por “seus” espíritos (e vice-versa) seria, no mínimo, uma incongruência: espíritos trabalham no corpo dos médiuns, mas de forma alguma são os médiuns eles mesmos” (Delatorre 2013, grifos no original).

Levar adiante uma pesquisa que “leve a sério” as concepções e práticas do povo-de-santo não implica quaisquer impedimentos. Para além das descrições com intuito de familiarização, nas páginas acima há passagens que permitem antever situações possíveis de ocorrer em campos religiosos afro-brasileiros, e que facilitam uma convivência respeitosa entre nós, pesquisadores, e o povo-de-santo. O respeito às concepções e práticas dos coletivos com os quais realizamos pesquisa é uma questão de dimensões ética, política e mesmo epistemológica na Antropologia (*idem*; ver também Goldman 2003, Langdon 2008, Maluf 2008). Como nos ensinam os “mais velhos” da disciplina, dificilmente aquilo que se estipula a priori nas pesquisas prosseguirá conforme planejado. Os processos que envolvem nossos projetos – desde a parte metodológica até as negociações com nossos interlocutores – estão sempre imbricados entre si, sujeitos às experiências do trabalho em campo, e “precisarão ser problematizados constantemente a cada pesquisa, de forma crítica e reflexiva. Ou seja, não há uma fórmula que dê conta de todos e quaisquer problemas éticos” (Delatorre 2013, p. 248). Por fim, refletir sobre estas questões e expô-las em nossos textos e encontros são tarefas indispensáveis no trabalho antropológico atual.

Referências Bibliográficas:

- ALVES, Daniela Bertti. *Pelos Caminhos da Dor: Experiência de Doença e Narrativa em um Terreiro de Almas e Angola da Grande Florianópolis*. 2007. Trabalho de Conclusão de Curso. (Graduação em Ciências Sociais) - UFSC. Orientadora: Vânia Zikán Cardoso.
- BARBOSA NETO, Edgar. 2012. *A máquina do mundo: Variações sobre o politeísmo em coletivos afro-brasileiros*. Tese de Doutorado, PPGA, Museu Nacional, UFRJ.
- BROWN, Diana de G. *Umbanda: religions and politics in urban Brazil*. Columbia: Columbia University Press, 1994.
- CARDOSO, Vânia Zikán. Narrar o mundo: estórias do 'povo-de-rua' e a narração do imprevisível. In: *Mana*, ano 12, n. 2, 2007, pp. 317-345.
- _____. O espírito da performance. In: *Ilha: Revista de Antropologia*, Florianópolis, v. 9, n. 1, 2009, p.197-213.
- CARDOSO, Vânia Zikán; HEAD, Scott Correll. Encenações da descrença: a performance dos espíritos e a presentificação do real. In: *Revista de Antropologia*, São Paulo, USP, v. 56, n. 2, 2013.
- FARIAS, André Luiz. *Fazer um Tata de Almas e Angola*. 2008. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Ciências Sociais) - Universidade Federal de Santa Catarina. Orientador: Márnio Teixeira-Pinto.
- DELATORRE, Franco. Éticas em campo: breves reflexões sobre dilemas éticos entre os campos legislativo etnográfico. In: MARANHÃO, F. E. M. de A. (Org.). *(Re-)Conhecendo o Sagrado. Reflexões teórico-metodológicas dos estudos de religiões e religiosidades*. São Paulo: Fonte Editorial, 2013, p. 239-252.
- _____. *'Trabalhar no santo': etnografia das práticas mediúnicas de um coletivo religioso 'de matriz africana'*. 2014. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social - Universidade Federal de Santa Catarina. Orientadora: Vânia Zikán Cardoso.
- GOLDMAN, Marcio. O dom e a iniciação revisitados: o dado e o feito em religiões de matriz africana no Brasil. In: *Mana*, 18(2), 2012, p. 269-288.
- LANGDON, Esther Jean. Dilemas da pesquisa qualitativa frente à Legislação sobre ética: o Relatório do Encontro Ética em Pesquisa Qualitativa em Saúde. In: CARDOSO, Vânia Zikán (org.). In: *Diálogos Transversais em Antropologia*. Florianópolis: PPGAS/UFSC, 2008, pp. 127-136.
- MALUF, Sônia W. Do organismo à cultura: onde estão os sujeitos?. In: CARDOSO, Vânia Zikán (org.). *Diálogos Transversais em Antropologia*. Florianópolis: PPGAS/UFSC, 2008, p. 137- 147.
- MARTINS, Giovani. *Ritual de Almas e Angola em Santa Catarina*. Florianópolis: Gráfica Baía dos Limões, 2006.
- _____. *Ritual de Almas e Angola: a Umbanda Catarinense*. Florianópolis: Ed. do Autor, 2010.

AXÉ DOS TERRITÓRIOS

MÜTZENBERG, B. V.; WEBER, T. L. Retirada do corte na Umbanda de Almas e Angola: Kardequiação ou Ambientalismo?. In: *Revista Brasileira de História das Religiões*. Maringá (PR) n. 15, jan/2013. Disponível em: <<http://www.dhi.uem.br/gtreligiao/pub.html> >. Acesso em: 15 jun. 2018.

NIZZOLA, Liliane Janine; SANTIAGO, Regina Helena. O Projeto Territórios do Axé. In: BOAVENTURA LEITE, Ilka (Coord.). *Territórios do Axé: religiões de matriz africana em Florianópolis e municípios vizinhos*. Núcleo de Estudos de Identidades e Relações Interétnicas. Florianópolis: Editora da UFSC, 2017. 143 p.

NÓBREGA, Priscila Brandão Martins da. *Cortar para o Santo: o lugar do sacrifício animal em Almas e Angola*. 2004. Trabalho de Conclusão de Curso. (Graduação em Ciências Sociais) - Universidade Federal de Santa Catarina. Orientador: Márnio Teixeira-Pinto.

OLIVEIRA, Bianca Ferreira. *Pessoa, jocosidade e moral a partir de uma família de santo de Almas e Angola*. 2012. Dissertação de Mestrado, PPGAS/UFSC.

TRAMONTE, Cristiana. *Com a Bandeira de Oxalá! Trajetória, práticas e concepções das religiões afro-brasileiras na Grande Florianópolis*. Florianópolis: Editora Lunardelli, 2001.

WEBER, T. L. Mudanças no ritual almas e angola: os novos paradigmas de Giovani Martins. In: *Revista Brasileira de História das Religiões*. Maringá (PR) v. III, n. 9, jan/2011. Disponível em: <http://www.dhi.uem.br/gtreligiao/pub.html>. Acesso em: jan. 2018.

ANEXO



Figura 1: divisão do salão principal de um terreiro de Almas e Angola.



Um Sacerdote Angola na Ilha de Santa Catarina: Memória e Práticas

Marliese Vicenzi⁶⁰

Não dá para falar de Pai Leco sem falar de sua mãe, Lídia Luiza dos Santos, benzedeira conhecida na ilha, nascida em 1907. Aos vinte e poucos anos de idade, ela começou a apresentar um quadro de tonturas, desmaios e visões e passou a receber uma preta velha que se apresentou como vó Estefânia. O percurso envolvendo sintomas de doenças acompanhadas de visões, a procura por tratamento médico e o desenvolvimento em religião espírita, é o de muitas pessoas que se iniciam nas religiões afro-brasileiras. Dona Lídia sofreu preconceitos da sociedade e da própria família por trabalhar com seus guias, pois à época as pessoas entendiam a mediunidade como um desequilíbrio mental. Pai Leco relata que:

[...] Na época da mãe, não diziam nem macumbeira, era feiticeira, era bem mais pesado. A imagem que dava é que eram pessoas que só faziam mal, prejudicavam pessoas. Quando vinha criança com quebrante, mau olhado, catapora, arca caída, olho grande, bruxaria, procuravam alguma rezadeira para curar. Só que ninguém via esse lado e sim o negativo. (Pai Leco *apud* Tramonte, 2001, p. 358).

As “benzedoras, rezadeiras, feiticeiros e curandeiros” que desde o século dezenove se espalhavam por Desterro “fazendo a caridade” e “dando consultas, atendendo e receitando chás e ervas”, podem ser consideradas como “as formas embrionárias das religiões afro-brasileiras na grande Florianópolis” (Tramonte, 2001:45). Mas, segundo a autora, foi a partir dos anos 40 que os terreiros e centros

⁶⁰ Artista Plástica, graduada em Ciências Sociais (UFSC) e pesquisadora do Projeto Territórios do Axé.

AXÉ DOS TERRITÓRIOS

de umbanda aparecerem no cenário de Florianópolis e vão dar continuidade ao trabalho desempenhado pelas benzedeadas, curandeiras e rezadeiras que substituíam a medicina oficial restrita às classes mais abastadas.

Pai Leco conta que desde o início:

Minha mãe atendia num quartinho e a comunidade participava porque tudo elas benziam: espinhela caída, olho gordo, mau olhado, cobreiro, torção de pé, embruxado, zipra. (Pai Leco *apud* Tramonte, 2001, p. 50).

Mas a dedicação que tinha aos seus guias e o preconceito da sociedade em relação ao trabalho que exercia eram motivos para constantes conflitos.

Minha mãe sofreu muito [...]. A família do meu padrasto não aceitava, achava que aquilo era problema de médico e não de espiritismo. Nos anos 40 não era aceito e minha mãe separou-se dos filhos, da família. (Pai Leco *apud* Tramonte, 2001, p. 358).

Dona Lídia era casada com Euclides dos Santos e eles tinham dois filhos. Quando houve a separação, dona Lídia teve um relacionamento com Libânio Boaventura da Silva, um dos fundadores da Escola de Samba Protegidos da Princesa, da comunidade do Mocotó, “*a princesa que Libânio sonhou e dona Didi batizou*”, como diz a letra de um samba da escola. Desse romance nasceu no dia 17 de fevereiro de 1949, Aléxis Teódulo dos Santos, o pai Leco. Logo após seu nascimento, ele e a mãe passam uma temporada no Rio de Janeiro e quando ele completa oito anos de idade retornam a Florianópolis. Dona Lídia volta para cuidar de um dos seus filhos que se encontrava doente e dona Lídia e seu Euclides acabam reatando o casamento.

Quando retornam do Rio de Janeiro, passam a morar na Rua Crispim Mira, região central de Florianópolis, onde Dona Lídia recebia seus guias para trabalhos de cura. Pai Leco, como todas as crianças à época, passava as tardes brincando pelos arredores e me contou que:

Brincava de cavalinho com meu irmão, subia o morro nas costas dele e ficava tonto. Cantava os pontos do terreiro e virava pra preto velho, pra caboclo, era brincadeira de virar no santo. (Pai Leco, 2010).

Desde pequeno frequentava terreiros, acompanhando sua mãe nos trabalhos de cura e nas giras, conforme me relatou.

Nas giras procuravam dona Lídia benzedeira. E ela: “Vem comigo Lequinho”. Levava pras giras de outros terreiros, da falecida dona Luiza e da dona Dina do Morro do Céu. Eu ia junto. Voltava de cavalinho com os médiuns da mãe. (...) Às vezes batia atabaque até a hora do Caboclo. No Mocotó eu tava batendo no terreiro de dona Maria e lá pelas tantas o marido dela, o Cirilo, foi no terreiro com chicote e mandou acabar tudo. Bateu na mãe, foi correria, briga. Na volta descí o morro de cavalinho. Meu prazer era andar de cavalinho. (Pai Leco, p. 2010).

AXÉ DOS TERRITÓRIOS

Na história das religiões afro-brasileiras em Florianópolis em seus primórdios há, segundo Tramonte (2001), um grande predomínio de mulheres liderando os terreiros. E considerando a grande marginalização social sofrida pelas mulheres nas décadas de 40 e 50, a autora diz que se pode entender a dimensão da importância deste espaço religioso para a condição social dessas mulheres na cidade, apesar dos preconceitos.

Pai Leco me falou das lembranças que tem da mãe:

Da minha mãe tenho muitas lembranças. Ela era muito rígida, criança não entrava (no barracão). Eu brincava em cima do guarda roupa onde ficava espiando a gira. A mãe dava gira num quarto, tinha um altar, tiravam as camas, os beliches. Ela trabalhava com caboclo, preto velho e exu. Uma noite houve um acidente, eu joguei a vela e quase pegou fogo na casa. Levei uma surra da mãe, tinha 9 ou 10 anos. Ela era muito rígida. (Pai Leco, p. 2010).

É uma prática comum de quem está “abrindo casa”, transformar um cômodo da própria residência em barracão para as giras, retirando os móveis e reordenando o espaço para a função ritual. O quarto de Pai Leco e de seus irmãos servia a esta função. Em depoimento à Tramonte (2001), Pai Leco disse que quando começou a desenvolver seu caboclo era atendido pelos médiuns num quarto ao lado ao que a mãe dava gira, pois à época era proibido que menores de catorze anos frequentassem a umbanda e se a polícia chegasse traria problemas para o terreiro. Dete, sua esposa, me falou que desde criança Pai Leco tinha mediunidade, mas foi lá pelos 13 ou 14 anos que seu Urubatã “chegou na cabeça dele”, e o acompanhou durante toda sua vida.

Quando moravam na rua Crispim Mira, um acontecimento mudou a vida da família, segundo Pai Leco me relatou:

A mãe foi benzedeira famosa. Vinha gente do estado todo. O terreiro era a nossa casa. Teve um homem que prometeu se o filho ficasse bom, dar um bom presente. O menino se arrastava pelo chão e ficou bom. Era de Joinvile. A mãe foi pra Joinvile tratar do menino, eu fui com ela. Depois de 15 dias quando voltamos, ele deu o terreno pra mãe. Esse terreno aqui. Deu por escrito, com registro. Como a mãe não sabia ler, ficou no nome do meu padrasto. Mais tarde, passaram-se os anos e a mãe fez a casa e depois o barracão de madeira. O barracão pegou fogo duas vezes. A mãe rezou muito, os filhos (de santo) ajudaram a fazer de novo. (Pai Leco, p. 2010).

A eficácia das curas de dona Lídia, promovidas por sua preta velha, é lembrada até hoje por vários filhos/as de santo. Em relação à doação do terreno à preta velha, o fato é lembrado por vários membros do terreiro, representados no depoimento de duas filhas de santo que conviveram bastante com dona Lídia desde a época da umbanda e omolocô.

A mãe-pequena do Abassá de Odé, Silvana, me relatou que,

Todo aquele terreno a vó Estefânia ganhou na época assim que a vó Lídia trabalhava com a vó Estefânia ali na Crispim Mira. Aí como esse cara pediu pra vó fazer um trabalho, alguma coisa assim, eu sei que a vó Estefânia ganhou, aí em recompensa ele pegou e deu aquele terreno todo pra vó Estefânia. Mas como na época não podiam colocar aquilo no nome do santo, que não tinha sentido, aí botaram no nome do marido dela. Aí a vó Lídia saiu da Crispim Mira, fizeram um quartinho e ela atendia com a vó Estefânia ali. Aí o que o marido dela fez, como a vó Lídia vivia muito lá em cima, que todo dia, todo dia ela atendia, aí o marido dela construiu aquela casa, a primeira casa. Aí construiu embaixo, ali ficava o quartinho da vó Estefânia atender. O certo pela história mesmo aquele terreno todo pertence a preta velha vó Estefânia, foi ela que conseguiu. Ela e o exu do Mato, tanto que a vó Lídia falava assim pra gente quando ela brigava. Ela dizia assim: Olha, isso aqui é tudo do exu do Mato, isso aqui não é de vocês, daqui pra cima é do exu do Mato, daqui pra baixo é da vó Estefânia. (Silvana Oriana, p. 2010).

Mãe Teresa, que foi iniciada por Pai Leco no omolocô e abriu sua própria casa na Tapera, também lembra desse fato.

Ela é a raiz né...foi. Ela era muito conceituada aqui em Florianópolis. De pessoas, pessoas grandes mesmo procuravam muito ela. Ela tanto benzia como fazia os trabalhos. Que eu saiba, falaram que lá em cima ela até ganhou de presente de um trabalho que ela fez, os guias dela maravilhosos, né. Somente a preta velha com quem ela mais trabalhava, num trabalho que ela fez, conseguiu, aí ganhou lá em cima o terreno pra fazer o centro. Dali que nasceu o terreiro. (Mãe Teresa de Iemanjá, p. 2010).

Aos 16 anos de idade Pai Leco entrou para a Marinha e aos 17 foi transferido de Florianópolis para o Rio de Janeiro. No Rio ele procurou por terreiros de umbanda e passou a frequentar em Niterói o Centro de Umbanda Branca Lua, de Mãe Elza. Três anos depois o terreiro fechou, porque mãe Elza se converteu a outra religião e com este episódio aos vinte anos de idade Pai Leco passou a liderar um terreiro, como me contou.

Comecei com 13 anos. Com 14 fiz camarinha na umbanda. Com 17 fui pro Rio e frequentei o terreiro de Umbanda Branca Lua. Minha mãe na umbanda ficou crente e me deu os atabaques, então eu batia umbanda. Aluguei uma casa com uma namorada que eu tinha e a mãe dela e num quartinho comecei pequeno, eu fazia as giras de Caboclo e Preto Velho. Veio muita gente e o Caboclo pediu pra aumentar a casa. (Pai Leco, p. 2010).

Dois anos depois ele foi transferido para o Espírito Santo e de quinze em quinze dias ia ao Rio para as giras do terreiro. Durante quatro anos fez esse percurso até ser novamente transferido para o Rio, onde conforme me contou,

“em 1976 fiquei definitivo no bairro Paraíso, em Niterói. Ali fiz minha primeira filha de santo na Umbanda, a Dina, que acabou abrindo seu próprio barracão e logo depois veio a falecer”. (Pai Leco, p. 2010).

E Claudete, sua esposa lembra bem desse tempo.

E ele bem novo e tinha um monte de senhoras de 55, 60, eram tudo médium dele na umbanda. Tinham um respeito pelos guias dele, a mãe dele, a mãe dela (da ex namorada), tinha dona Maria... é assim muito tempo, já não lembro mais o nome delas. Ele era o pai-de-santo do terreiro, ele dirigia o terreiro. (...) O Leco com seu Urubatã curou criança no Rio de Janeiro. Era fila e mais fila na umbanda. Curou criança que tu precisavas ver. Tinha um preparo que ele fazia, banha de carneiro, era pó de areia, curava aquelas perebas, aquelas feridas, cheio... as mães assim... curou bastante. (Claudete da Silva, p. 2010).

Pai Leco recebia seus guias, preto velho Pai Benedito e o caboclo Urubatã desde jovem e no Rio passou a receber o exu Tiriri Lonan. No Rio ele também passou a “receber” um caboclo muito rígido, o bugre Serra Negra e teve que passar por um ritual de confirmação desta entidade. Claudete me falou sobre este episódio.

Lá no Rio, conta um senhor, o seu Gustavo, ele era da Umbanda, ele contou que quando tem um bugre Serra Negra né, que era cruzado no candomblé, na umbanda com candomblé, então diz que quando ele chega eles confirmam ele na cabeça. E eles foram pra um morro, num morro alto né. Ele dizia pra mim, se ele não fosse, se ele não tivesse um bugre mesmo, ele tava lá embaixo todo quebrado. Diz que ele desceu o morro...esse senhor contava né, esse senhor dava muitas ervas e confirmou esse guia na cabeça dele. (Claudete da Silva, p. 2010).

É quando passa a receber o bugre Serra Negra no Rio, que Pai Leco se inicia no omolocô. Nos anos 50 existiam várias federações de umbanda no Rio de Janeiro e segundo Capone (2004), três delas se reconheciam como de umbanda branca e não aceitavam qualquer tipo de mistura com o candomblé, mas três outras federações defendiam uma umbanda com orientação africana. A oposição entre um modelo “branco” e um modelo “africano”, segundo a autora, permaneceu muito forte nos meios de cultos afro-brasileiros. Assim, tomou forma nos terreiros de candomblé já presentes no Rio desde o fim do século dezanove, “um continuum religioso que vai das formas mais ‘brancas’ do kardecismo até as formas mais ‘africanas’ dos cultos afro-brasileiros”. (Capone, 2004, p. 135). É nesse *continuum* que se inscreve o omolocô, um culto intermediário entre a umbanda e o candomblé angola. Seu fundador Tancredo Silva Pinto reivindica suas origens nos cultos bantos, como a cabula. O omolocô se apresenta como uma umbanda “africana”. Capone (2004) aponta que vários médiuns no Rio, nesta época, já transitavam nesse *continuum*, passando da umbanda ao omolocô e, em seguida, ao candomblé angola.

E não foi diferente com pai Leco. Em Niterói, segundo Claudete sua esposa, alguns pais-de-santo de candomblé angola da região, viram a necessidade de feitura de Pai Leco, pois seu caboclo se apresentava de uma forma diferente, trazia as características da chamada “umbanda traçada”, como são conhecidos os cultos “misturados”, caso do omolocô. Ela me contou que a leitura dos búzios “deu” que o Oxóssi que ele “trazia” era um Gongobira, um orixá de candomblé

AXÉ DOS TERRITÓRIOS

angola. Cada orixá no candomblé tem os ritos próprios de iniciação, as suas cantigas, suas folhas, suas interdições, suas peculiaridades. O orixá que Pai Leco trazia, Gongobira, segundo Lima (1977) era tido como orixá de “feitura” difícil e não era qualquer pai ou mãe-de-santo que sabiam fazê-lo. “Fazer” um filho de Gongobira era uma forma de prestígio aos sacerdotes. Claudete me falou que “ficou a disputa dos pais-de-santo, eu me lembro tinha três, tinha Larri, Caiami e tinha outro que eu esqueci o nome. Esses dois queriam ‘raspar’ ele de qualquer jeito”. Mas não foi nenhum destes três que o iniciaram, como me contou Pai Leco.

Certa ocasião tava batendo Umbanda e Paulo passou pelo terreiro: ‘Quem é esse rapaz?’ Chamou, entrou e disse pro Caboclo que ele era pai-de-santo e que eu tinha que fazer o santo. Quando o Caboclo foi embora: ‘Vou pensar bem nesse caso, tenho que verificar como é, conhecer o terreiro. (Pai Leco, p. 2010).

Paulo de Oxalá passou pelo terreiro, entrou na “gira” e disse que o Caboclo Serra Negra, que era cruzado no candomblé angola estava pedindo a sua feitura. Falou que pai Leco necessitava fazer o santo no candomblé, mas

[...] aí fiz a feitura no omolocô com medo de perder os filhos-de-santo. Um ano depois fui transferido pra Florianópolis e uma vez por ano voltava pro Rio no barracão de omolocô”. (Pai Leco, p. 2010).

Depois de ser iniciado no omolocô, Pai Leco foi transferido para Florianópolis e Dona Lídia pediu para ele ficar zelando por seus médiuns. Assim ele traz para o terreiro um novo ritual e enquanto novas pessoas vão chegando, outras se afastaram por não se adaptarem ao novo ritual. Pai Leco me falou das principais características do omolocô.

Omolocô mata, não raspa, catula. Tem santo, mas não faz o santo. Sai do roncó com catiço, lembra Almas e Angolas. Por exemplo, é o caboclo que toma a obrigação de Oxóssi. Quem recebe a obrigação não é o filho de santo, é o catiço. Filho-de-santo que vai pro omolocô alimenta Oxóssi, mas na verdade está alimentando um caboclo de Oxóssi. (...) No Angola dou obrigação pro meu santo. O santo vai de Exu à Oxalá. No omolocô o médium recebe catiço: o caboclo, o ogum, o povo d’água com iemanjá, oxum e nanã, exu, preto velho e erê. (Pai Leco, p. 2010).

Depois de dois anos trabalhando com o omolocô e de ter iniciado alguns filhos/as de santo nesse ritual, ele voltou ao Rio para fazer sua iniciação no candomblé de rito angola, conforme me contou.

Em 1979 dei a primeira feitura no santo, Oxóssi com Iansã. Voltei pra dar de 3 anos, dei obrigação de 7 anos e peguei o Decá. Depois dei obrigação de catorze anos. Comecei a me preparar para dar a de 21 só que meu pai morreu. A obrigação de 21 anos ficou suspensa. (Pai Leco, p. 2010).

AXÉ DOS TERRITÓRIOS

E quando fez sua feitura no candomblé no Rio, precisou trazer o “santo” para Florianópolis, para “plantar” aqui seu terreiro. Um iniciado tem várias interdições, tempo que é conhecido como “estar de quelê”, colar que o iniciado usa preso ao pescoço pelo período de três meses após a iniciação, tempo em que certas coisas são proibidas. Com a “quebra do quelê”, Pai Leco trouxe seu “santo” espalhando canjica, comida de Oxalá pelo caminho, conforme me relatou Claudete.

No outro ano ele raspou pro santo. Voltou pro Rio pra raspar. E ele trouxe o santo dele de lá jogando canjica pelo caminho. O santo dele veio porque pra tirar o santo dele de lá do Rio, da casa do pai-de-santo dele, que era pra trazer o santo, ele pediu, ele trouxe com ele aqui, trouxe ele pra cá e desde lá ele veio. Cozinhou canjica, um monte e pelo caminho aos pouquinhos ia jogando a canjica pela janela do ônibus, até o ônibus chegar na rodoviária. E foi jogando canjica até chegar no barracão. E quando ele “raspou” eu tava aqui, eu lembro que ele chegou, aí no quarto a mãe dele pôs uma esteira e ele dormiu os três meses naquela esteira. Eu lembro assim, ta aqui direitinho. Na esteira ele dormia. Com turbante na cabeça, todo de branco, assim ele dormia. Aí ele trouxe pra cá os santo dele todinho. Mas ele teve que trazer botando a canjica. E aí foi que começou, a Silvana tinha “feito” omolocô, mas a primeira a “raspar” não foi a Silvana. Tinha um rapaz, o...Iran, ele “raspou’ o Iran, “raspou”... acho que o primeiro foi o Iran, ou o Maurício foi o primeiro, um dos dois.. (Claudete, p. 2010).

Nos candomblés todo iniciado tem seu pai ou mãe-de-santo e assim um avô ou avó, bisavô ou bisavó, num parentesco que tem a mesma estrutura do parentesco ocidental contemporâneo não religioso (Lima 1977). “Fazer o santo” é se filiar a uma família religiosa, a uma raiz e com Paulo de Oxalá, se ligou a raiz do Tumba Junçara. Ele me falou sobre sua genealogia.

Catarina foi minha mãe criadeira, ela largou as águas de angola e foi pra Universal. Minha mãe-pequena foi Flor de Lis da Oxum, vive em Niterói. Meu pai-pequeno foi Emilson de Obaluaê, também de Niterói. Meu avô-de-santo é o velho Hermógenes de Oxóssi, de São Gonçalo, do Porto da Pedra, em Niterói. Meu pai é o falecido Paulo de Oxalá Oxanidium, de São Gonçalo em Niterói. Barracão de angola é em Niterói. A bisavó é Olga da Oxum, da Bahia, não lembro a cidade. O tataravô é Ciríaco do Tumba Junçara. (Pai Leco, p. 2010).

O *Unzó* Tumba Junçara foi fundado em Santo Amaro da Purificação na Bahia, em 1919 por dois irmãos de esteira, que foram “feitos” no mesmo “barco”, ou seja, foram iniciados juntos. Manoel Rodrigues do Nascimento, Tata *Kambambe* e Manoel Ciríaco de Jesus, Tata *Ludyamungongo*, foram iniciados no dia 13 de junho de 1910 por Maria Genoveva do Bonfim, *Mam’etu Tuenda UnZambi*. Nascida em 1865 e falecida em 1945, ela era conhecida como Maria Nenén ou Maria do angola e era *Mameto* do Terreiro Tumbensi, considerada a casa de angola mais antiga da Bahia. Esta casa teria sido fundada por um africano procedente de Cabinda, *Tata Kinunga*, que recebeu no Brasil o nome de Roberto Barros Reis, por ter sido

AXÉ DOS TERRITÓRIOS

escravo de certo Barros Reis. O terreiro que foi fundado aproximadamente por volta de 1850, ficou de herança a sua filha-de-santo Maria Genoveva do Bonfim. (D'muisu, 2009 e Tumba_Junsara, 2008).

Com sua “feitura” no candomblé, Pai Leco “planta” uma religião de matriz africana no espaço/território onde sua mãe iniciou trabalhando com seus guias, preta velha, caboclo e exu, na umbanda. Construiu sua trajetória transitando da umbanda ao candomblé angola, sempre na busca de diálogo com seus interlocutores religiosos:

Candomblé é afro-brasileiro. Então só em falar que é afro-brasileiro já está se dizendo que tem uma mistura com outro povo que é o que? O brasileiro. Então o Angola, por exemplo, tem uma grande mistura com a Umbanda do Brasil. (...) A religião católica de início tinha muita influência através dos santos, da sincretização. No Angola botava no altar os santos da Igreja Católica, atualmente a gente não coloca mais, já separou, a sincretização não faz mais parte, não é mais obrigatório você ter dentro do barracão santo da Igreja Católica, não há necessidade disso. (Pai Leco *apud* Machado, 2002, p. 270).

A palavra terreiro designa o lugar onde se pratica a religião de tradição africana, mas também designa a comunidade que constitui este espaço. Sodré (1988) aponta que através do terreiro, associação litúrgica organizada, se transfere para o Brasil boa parte do patrimônio cultural negro africano. O terreiro é a base física de uma patrimonialidade onde se organiza a simbologia de um Cosmos, “é uma África qualitativa, que se faz presente, condensada, reterritorializada” (Sodré, 1988, p. 52-53). Uma realidade fragmentada é refeita, segundo o autor, em território brasileiro; o terreiro é a auto fundação de um grupo em diáspora, grupo construído e reelaborado pelas mães e pais-de-santo.

A comunidade terreiro é o espaço onde um conjunto de saberes é transmitido de uma geração à outra e onde as trocas não têm finalidades absolutas, negocia-se com os deuses, com as coisas, com os animais, com os homens, com tudo que possa realimentar a força (Sodré, 1988).

A fundação de um terreiro começa com o plantio do *axé* no solo pelo seu sacerdote. O *axé* é definido por Elbein dos Santos (2001) como uma força invisível de caráter mágico-sagrado que todas as divindades e seres animados possuem. O *axé* é enterrado, é plantado e assim transmitido por meios materiais e simbólicos para todos os elementos que integram o terreiro, se expandindo e fortificando. O *axé* deve ser realimentado constantemente pela comunidade e cabe ao pai/mãe-de-santo conduzir a realimentação e distribuição do *axé*. As instalações de um terreiro, tanto externas quanto internas, estão sacralizadas, são extensões do *axé* do orixá que é patrono da casa. O *axé* é o elemento mais importante do patrimônio simbólico preservado e transmitido “*pelo grupo litúrgico de terreiro*” no Brasil (Sodré, 1988, p. 90).

Elbein dos Santos (2001) classifica o espaço do terreiro de acordo com suas características e funções. Ela distingue dois espaços, o espaço “urbano”, que compreende as construções de uso público e privado como a casa do pai/mãe-

AXÉ DOS TERRITÓRIOS

de-santo, o barracão, onde estão os “assentos” dos santos e acontecem os rituais públicos e privados e, também, alguns “assentamentos” externos de orixás. E o espaço “mato” que compreende a área verde, com suas árvores, plantas, água, numa alusão à floresta africana, um reservatório natural onde são recolhidas as ervas, os ingredientes vegetais necessários para as práticas ritualísticas. Esses espaços se relacionam, há um intercâmbio, uma troca.

No Abassá de Odé, o espaço “urbano” compreende três construções. No início da escadaria que leva ao terreiro fica a antiga casa de dona Lídia, em seguida, mais ao alto fica a casa de pai Leco e junto a ela, mas separada por um corredor externo fica o barracão.

Os “assentamentos”, chamados de *igbã* no angola, é onde estão enterrados os requisitos materiais dos orixás e é um espaço que mantém a energia, o *axé* dos orixás. Neles se faz oferenda de alimentos, se faz rezas, cânticos, pedidos, agradecimentos. Entrando no terreiro, logo no início da escadaria, do lado esquerdo fica o primeiro “assentamento”, do Exu da Porteira. Um olhar mais apressado pode não perceber no chão um alguidar de cerâmica com oferendas de alimentos, alguns ferros e o tridente. Logo em seguida vem uma grande escultura de Exu em ferro. Nada se faz num terreiro sem a licença de Exu. Todo terreiro tem à sua entrada um “assentamento” de Exu abrindo e fechando as portas, Exu é o porteiro. Nas aldeias africanas, nas regiões onde há culto aos orixás, na entrada de cada aldeia encontra-se uma espécie de altar aonde as pessoas vão levar suas oferendas. Exu é o protetor das comunidades.

Em seguida, ainda na escadaria, outra esquina nos revela o “assentamento” de Ogum, conhecido como Ogum de Ronda, que junto com Exu, cuida do espaço externo do terreiro. Chegando ao alto da escadaria, junto à parede externa do barracão, fica o Ariri, a Casa das Almas, o “assentamento” dos *eguns*. É um espaço que sempre mantém velas acesas para iluminar os *eguns*, que são os espíritos dos mortos, dos antepassados. O Balé de Exu, conhecido como *canjira*, é uma construção de alvenaria, um quarto que fica do lado externo do barracão, à esquerda da porta de entrada, destinado ao *Aluvaiá* e *Bombogira*, exus do rito angola. É a eles que pertencem às *mpambu nzila*, as encruzilhadas. É neste espaço que está “assentado” o Exu da casa, *Tiriri Lonan*. Na *canjira* é onde estão simbolicamente representados exu Tranca Rua, exu Marabô, exu Veludo, exu Caveira, exu 7 Encruzilhada, exu da Mata, exu Rei, exu João Caveira, Zé Pelintra, Pombagira do Cruzeiro, Pombagira dona 7 Encruzilhada, Marias Padilhas, Maria Mulambo, Ciganas, entidades que trabalham sob o comando de *Tiriri Lonan*.

Outro “assentamento”, já no limite entre o espaço “urbano” e o espaço “mato” é o de Omulu, orixá ligado à saúde, às doenças, à morte e às almas. Na entrada da porta do barracão, do lado direito, está “assentado” Tempo, inquite que preside o candomblé angola. Do porrão, grande vaso que contém seu “assentamento”, sai um bambu até o telhado do barracão, com uma bandeira branca na ponta, símbolo dos terreiros de candomblé. Na época da repressão aos candomblés, a única identificação destes era um pedaço de pano branco amarrado numa árvore ou num bambu. Sinalizava para o povo de santo que ali tinha um terreiro. Quando Pai Leco faleceu, uma das primeiras providências foi baixar a bandeira em sinal de luto.

AXÉ DOS TERRITÓRIOS

Por trás do barracão uma mata verde se projeta no morro, o espaço “mato”. O espaço “mato” também está sacralizado, pois lá habitam divindades como Ossaim, o dono das plantas necessárias para a execução de diversas práticas rituais. Este espaço/mato é tão sagrado que poucas pessoas na hierarquia da casa transpõem seus limites. Todas as plantas utilizadas nos rituais da comunidade Abassá de Odé são colhidas no próprio terreiro, tanto em volta do barracão como no espaço “mato”. A aroeira, o fedegoso, a mamona vermelha e a bananeira de Exu, são as plantas deste orixá. De Ogum tem a espada de São Jorge, o peregum verde e a raiz de taiá. A guiné, a samambaia e a alfavaca são as plantas de Oxóssi. Para Obaluaê tem a barba de velho e arrebenta cavalo. Para Xangô tem uma planta conhecida como cocô de pinto. Quebra pedra, peregum amarelo, para raio e espada de lansã, são as plantas deste orixá. Oxum tem a avenca, a brilhantina e a amora. O saião é para Iemanjá. Para Nanã tem o peregum roxo. Oxalá tem na cana do brejo, na babosa e no boldo suas plantas. Os pretos velhos gostam da arruda. E os caboclos usam as plantas de Oxossi. Estas plantas são usadas para banho de purificação, banho de descarga, banho de erva, banho de folha, nos *amassis*, nos *abôs*, para remédios caseiros de uso externo, como pomadas e, também, para a feitura de chás medicinais. Têm também as plantas de “fundamento” e as plantas de “esteira” usadas nos rituais de iniciação, como o melão de São Caetano e a pata de vaca, ambas de Oxalá. A planta chamada felicidade é usada para enfeitar o barracão além de comida de santo.

O barracão é uma construção com cinco cômodos, o salão, a cozinha, o roncó ou *peji*, a saleta e o banheiro. Ao entrar no barracão, todo o lado direito da construção compreende o salão onde acontecem os rituais públicos e alguns privados. Logo à entrada fica o espaço destinado à assistência, separado por uma mureta. Do lado esquerdo fica o banheiro, a saleta que leva ao roncó (o quarto sagrado) e ao fundo a cozinha, espaço onde são preparadas as comidas-de-santo.

No barracão, bem no centro do salão, no solo tem o *itotô*, onde está enterrado o axé da casa, onde estão os “fundamentos” de Oxóssi, “dono” do terreiro. Acima do *itotô* no teto, está a “cumeeira” de Oxalá.

Cada casa tem no teto uma navalha (um objeto com um pano), no meu caso é branco por que simboliza o meu pai de santo, os meus filhos terão verde porque eu sou Oxóssi. (Pai Leco *apud* Costa Lima, s/d, p. 28).

No fundo do salão estão os três atabaques que também são considerados entidades e recebem oferendas de alimentos. Os atabaques são tocados com as mãos e “falam” com os orixás chamando-os para os toques, as festas. O roncó é onde ficam os “fundamentos do santo”, onde cada orixá cultuado no terreiro tem seus “assentos”, suas representações materiais e simbólicas. É o espaço onde ficam os santos pessoais e onde são feitos os rituais de iniciação. Todos estes espaços externos e internos são saudados pelos filhos/as-de-santo quando chegam ao terreiro, durante os rituais e quando saem do terreiro.

A organização ritual da Comunidade Terreiro Abassá de Odé compreende dois tipos de cerimônias: as privadas, com as iniciações e os boris e todos os ritos

AXÉ DOS TERRITÓRIOS

que acompanham estas cerimônias do qual só a família de santo participa e as públicas, quando as portas estão abertas à comunidade. Entre as cerimônias públicas estão as festas de orixá/inquice conhecidas no Abassá de Odé como xirê. O xirê é uma cerimônia sob o comando do pai-de-santo, com toque de atabaques, cantos e danças homenageando os orixás/inquices, que atendem ao chamado e são recebidos por seus filhos em transe.

Sodré (1988) diz que ritmo é rito, é engendrador ou realimentador da força. O indivíduo através da dança incorpora força cósmica e o corpo se configura como território próprio do rito. Sodré fala de corpo-território, o indivíduo percebendo o mundo a partir de si mesmo e a dança reelaborando simbolicamente o espaço. “A dança, rito e ritmo, territorializa sacralmente o corpo do indivíduo, realimentando-lhe a força cósmica, isto é, o poder de pertencimento a uma totalidade integrada” (Sodré, 1988, p. 124). Na dança, espaço e tempo se tornam um único valor. E a dança, para o autor, se manifesta de forma pedagógica ou filosófica, pois expõe e comunica um saber.

O calendário de festas públicas do Abassá de Odé seguia um calendário associado ao catolicismo, herança do tempo em que os terreiros relacionavam seus orixás aos santos da Igreja Católica. Em janeiro, mês de São Sebastião, acontecia a homenagem ao orixá do terreiro, Oxóssi, Gongobira. No dia 2 de fevereiro a festa de Iemanjá, geralmente com “toque” em alguma praia, também dia da festa de Nossa Senhora dos Navegantes. Em abril, mês de São Jorge era homenageado Ogum. Em maio os Pretos Velhos e Pretas Velhas tinham sua festa que nos terreiros é relacionada ao dia da Abolição, o 13 de maio. Em junho, mês das festas de São João e São Pedro, era homenageado Xangô. No dia 19 de julho, era dia do Caboclo Urubatã. No mês de agosto, mês de São Lázaro, era feito o *Olubajé* de Obaluaê, momento de agradecer e pedir saúde ao “velho”. Em setembro eram homenageados os Erês, os *Bejes*, espíritos infantis associados a São Cosme e Damião. Nesta festa as crianças moradoras do entorno da comunidade participavam fazendo fila para receber seus doces das mãos dos erês. Em outubro tinha a festa do Exu *Tiriri Lonan*, momento de grande confraternização entre os vivos e os mortos. Em novembro, a homenagem às almas com a festa do Preto Velho Pai Benedito. Em dezembro eram homenageadas as *labás* Oxum, Iansã e Nanã, lembradas respectivamente por Pai Leco como Nossa Senhora da Conceição, Santa Bárbara e Nossa Senhora de Santana.

O terreiro dialogava com a comunidade do entorno quando do ritual de Águas de Oxalá. Na sexta-feira santa a noite, Pai Leco e os filhos/as-de-santo saíam do terreiro em procissão pelas ruas próximas, carregando quartinhas d’água à cabeça e eram acompanhados neste trajeto por moradores da comunidade que acompanhavam o cortejo até a volta ao terreiro, onde havia o ritual de troca das águas das quartinhas, que simbolicamente guardam as águas sagradas dos orixás.

Nos xirês são homenageadas as divindades que no candomblé angola, de tradição banto, são conhecidos como inquices. Os inquices, do quicongo *nkisi*, foram criados por Nzambi, inquice maior e segundo Lopes (1988), são seres que não tem relação nenhuma com formas corporais humanas e tem seu habitat nas árvores, rios, pedras, lagos, cachoeiras, fundo da terra. Pode-se dizer que

AXÉ DOS TERRITÓRIOS

os inquices correspondem genericamente aos orixás nagôs. Na diáspora os bantos acabaram incorporando os orixás nagôs em seus ritos, num processo de associação destes às características de suas divindades bantos, fato que merece estudos aprofundados. No Abassá de Odé, o que observamos é que no cotidiano ou momentos não ritualísticos, os filhos/as de santo nomeiam seus orixás e outros elementos em língua ioruba, mas a partir do momento que começa um ritual, a chamada língua angola, uma mistura de quimbundo com quicongo domina. Os inquices se apresentam com seus nomes e as cantigas são todas feitas na língua angola, que é a língua do sagrado, embora haja a recorrência de algumas palavras em nagô e português. Para Serra (1988), a maioria dos iniciados em candomblé conhece apenas algumas frases estereotipadas da língua e dominam um amplo repertório de fórmulas rituais, orações, “enunciados cuja significação estrita as mais das vezes quase todos desconhecem, malgrado terem perfeita noção de sua funcionalidade e força elocutória” (Serra, 1988, p. 49).

O xirê é o momento em que a comunidade religiosa vai dançar e cantar “incitando o corpo a vibrar ao ritmo do cosmos, provocando nele uma abertura para o advento da divindade (o êxtase)” (Sodré, 1988, p. 124). A palavra xirê, de origem nagô, designa a ordem das cantigas e de entrada dos orixás na roda, mas também têm o significado de brincadeira, de festa. O xirê no Abassá de Odé segue uma estrutura que vai de *Bombogira* (Exú) à *Lemba* (Oxalá). A cerimônia começa quando Pai Leco se posiciona no salão e toca o adjá. É o sinal para formar a roda de santo para o início do xirê. Os filhos/as se dirigem para o lado de fora do barracão e formam uma fila de acordo com a hierarquia. Os atabaques anunciam aos inquices/orixás que os filhos/as estão prontos para recebê-los. A partir de então os filhos/as-de-santo começam a viver a experiência de comunicação com as divindades. Dançando e cantando em língua ritual angola, entram no barracão até formar no salão a roda de santo, um círculo que dança sempre no sentido anti-horário. No centro da roda outro círculo se forma, com Pai Leco, a mãe-pequena e os *ebômis*. Pai Leco abre a cerimônia saudando *Bombogira* (Exú) que não pode participar do xirê, pois é o inquice/orixá que comanda as portas, a rua, é também o responsável pela comunicação entre os deuses e os homens. É saudado com danças e cantigas e depois ele é despachado com o ritual do padê, para que cuide do lado de fora do barracão e nada atrapalhe a festa. Começa então a cantiga da *pemba*, pó branco de uso ritual, que Pai Leco sopra no salão para “limpar” o terreiro. A roda continua a dançar e ao final saúdam o inquice/orixá com palmas e algumas palavras rituais. *Bombogira* foi alimentado, foi cuidado e agora é o momento dos filhos/as-de-santo saudarem os espaços sagrados do barracão, os tambores e o Tata Arolegy, o Pai Leco, que é o pai espiritual de todos os filhos/as dessa comunidade. Começam então as danças em homenagem aos inquices/orixás que têm uma ordem de entrada no xirê.

Pai Leco com seu adjá comanda as danças, iniciando por *Roxi Mucumbi* (Ogum) inquice de guerra e das estradas de terra; *Mutalambo*, *Odé*, *Gongobira* (Oxossi) nomes para o caçador que vive em florestas, inquice de comida abundante; *Insumbuê*, *Kafungê* (Obaluaê) inquice da terra, das doenças de pele, da saúde e da morte; *Zaze* (Xangô) inquice do raio, entrega justiça aos seres humanos; *Catendê*

AXÉ DOS TERRITÓRIOS

(Ossaim) inquite das folhas, conhece os segredos das ervas medicinais; *Angorô* (Oxumarê) inquite da comunicação entre os seres humanos e as divindades, tem o poder criador; *Tempo*, inquite do tempo e das estações; *Matamba* (Iansã) inquite guerreira que comanda os mortos; *Dandalunda Quisimbi* (Oxum) inquite que representa a grande mãe, ligada a fertilidade, reina nos lagos, rios e cachoeiras; *Caia* (Iemanjá) inquite do oceano, do mar; *Nzumbarandá* (Nanã) a mais velha das inquices, ligada a morte e por último *Lembá* (Oxalá) inquite ligado a criação do mundo. Cada um destes inquices/orixás recebe três ou quatro cantigas, ou até mais, quem decide é Pai Leco, que orienta os ogãs aos atabaques. A cada novo toque de atabaque e nova cantiga, os filhos/as de santo evoluem em círculo dançando, performando elementos relacionados aos mitos e as qualidades dos inquices/orixás vivenciados nas danças. E a cada toque para os inquices/orixás acontecem os transes, que no terreiro são conhecidos como “virar no santo” e cada filho/a-de-santo “recebe” o inquite/orixá que “carrega”.

Todo o xirê acontece sob o comando de Pai Leco, sempre com seu adjá conduzindo os transes, auxiliado pela mãe pequena. Ao final do ritual, o encerramento do xirê se dá com um *ajeum*, uma refeição comunitária onde os alimentos são compartilhados com todas as pessoas presentes no barracão.

A sustentação social e religiosa de um terreiro depende da constante renovação de iniciados que garantam a continuidade do grupo. Pai Leco me falou os principais motivos para “entrar no santo”.

Prainiciarnosantosãováriascoisas. Questãodehereditariedade, entra por motivo de família onde os ancestrais passa essa mediunidade. Outra questão é pelo lado de problema de saúde. Alguns vêm porque é simpatizante, outros chega por motivo de doença ou ‘coisa feita’ no qual foi atingida. E para tratar entra na religião. A pessoa primeiro procura o médico, o médico diz que é mental. Ou procura a religião, Kardec, umbanda, procura a cura, que o médico falou que não é doença física, é doença mental. Os médicos não viram nada, está bem, não tem que se internar. Procura um centro espírita para resolver aquele problema espiritual. Não é uma doença, é um problema espiritual. (Pai Leco, p. 2009).

E o ingresso na religião se dá geralmente quando um *abiã*, ou mesmo alguém do público está participando de um xirê, uma cerimônia pública e recebe um “santo bruto”, termo usado por Bastide para o santo que não foi “feito”. É o que se chama de “bolar no santo” ou “cair no santo” e é um indício da necessidade de “feitura”. Pai Leco me resumiu os procedimentos que são feitos nesta situação.

Bolar no santo é quando o médium ainda psicologicamente não está preparado para esta manifestação, ele entra numa situação de desmaio onde o espírito que é o orixá, desocupa a matéria dando o estado de desmaio. É colocado numa esteira, é levado através de rezas por outros irmãos de santo pra tomar a benção ao orixá Tempo, ao orixá da casa, aos atabaques e é recolhido para o peji ou roncó onde fica até o santo ou orixá voltar na pessoa. O santo está pedindo a feitura. Só depois de bolar três vezes o zelador pode preparar o médium para a feitura. Dar

agô é a permissão que o santo dá para esperar a hora certa de fazer a feitura. O bolar geralmente é hereditário. Por “saúde” o bolar é forçado pelo zelador para que a pessoa possa se tratar, se curar, para o santo responder. Se não bolar também pode ser que o médium não seja rodante. Ogã é médium que dá todas obrigações e “não vira com o santo”. Equede dá todas as obrigações e “não vira com o santo. (Pai Leco, p. 2009).

A pessoa que “bolou” não precisa obrigatoriamente “fazer o santo”, mas é recomendado que faça. Uma iniciação tem um custo material elevado, é preciso preparar as roupas do orixá, seus paramentos, a esteira, os assentamentos, os animais para sacrifício, a alimentação das pessoas que participam auxiliando nos 15 dias que o iniciante fica recolhido. No Abassá de Odé existia uma prática denominada “obrigação de misericórdia”, boa parte dos filhos/as-de-santo foi beneficiada por esta prática que Pai Leco herdou de seu pai-de-santo. Ele aprendeu com pai Paulo que quando o santo está pedindo a feitura e o filho/a não tem condições econômicas para arcar com as despesas, a família-de-santo precisa assumir e ajudar a “levantar” este irmão. Quem foi beneficiado com a “obrigação de misericórdia” deve ajudar com trabalhos voluntários no terreiro e comparecer a todos os rituais para trazer o axé de prosperidade aos demais.

A iniciação, segundo Silva (1995) é um forte elemento de coesão do grupo, pois todos que já passaram pela iniciação sabem das dificuldades que são enfrentadas neste processo. Dificuldades financeiras, emocionais, psicológicas, sociais, o iniciado precisa de muita humildade e muita vontade para superar todas as dificuldades. O iniciado está assumindo um compromisso eterno com seu orixá e seu pai-de-santo e, também, criando novos vínculos com uma nova família, criando laços tão fortes quanto os consanguíneos.

A iniciação no candomblé envolve uma série de obrigações ao longo dos anos, conforme me falou Pai Leco:

Pra entrar, o médium passa pela função de iniciante com banho de ervas, que o zelador colhe de acordo com o santo da pessoa. Chama amassi ou abô. É preparado um sacudimento, são comidas específicas de cada orixá para fazer a limpeza do corpo desse médium, onde acontece a manifestação no médium, dando o princípio de toda a feitura. Esse processo é chamado de bori de cura. A partir daí o médium tem sete anos para realizar a feitura onde vai ser recolhido de 15 a 21 dias para passar por uma lapidação física e mental. É recolhido no roncó num processo espiritual. Não se pode falar dos “fundamentos” senão o santo cobra. Raspado passa a ser iaô. Na feitura cada iaô alimenta três orixás. O dono da cabeça, o dono do corpo, a matéria e o juntó, o equilíbrio, junção do corpo com a mente. Orixá vem de ori, cabeça e oxá, santo. Orixá é a manifestação do teu próprio eu. Virar com o santo é uma manifestação de dentro pra fora. Na umbanda é incorporação de fora para dentro. O transe vem através das cantigas, das vibrações dos atabaques e das rezas dos cantos, o médium entra em transe com seu próprio orixá. Após 21 dias passa por um resguardo de três meses com roupa branca, com uma conta no pescoço chamada quelê, que simboliza a aliança com o seu santo. Três meses

com quelê e três meses sem quelê de resguardo com o santo. Certas coisas são proibidas dele participar. Festas, enterro, brigas, locais com muitas pessoas que venham atrapalhar seu lado espiritual. Aí entra no processo de “obrigação de um ano”. Dá comida pro santo agradecendo o benefício da feitura. Em seqüência vem a “obrigação de três anos” onde o médium já está tendo uma graduação de pai-pequeno ou mãe-pequena, auxiliar do zelador. (...) Aos sete anos de obrigação ele pega o cargo de “ebami”, o conhecimento para abrir uma casa onde recebe o Decá. Portanto são sete pra raspar, sete pra completar a obrigação e sete pra ser liberado, ser Tatá de Inquice da nação angola. (Pai Leco, p. 2009).

Uma comunidade terreiro de candomblé é formada pelos iniciados e não iniciados. Os não iniciados são os que estão aguardando o momento de fazer a feitura, são os abiãs. Tem pessoas que nunca chegam a se iniciar, geralmente “dão um bori” que é reforçado de tempos em tempos. O bori é uma cerimônia que consiste em “dar de comer à cabeça”, com o objetivo de fortificá-la e também tem o intuito de “acalmar” o orixá, quando a iniciação é adiada indeterminadamente (Lima, 1977). No candomblé, segundo o autor, todo iniciado pode chegar a pai ou mãe-de-santo, mas esta não é a aspiração de todos, embora boa parte deles tenha esta perspectiva. O corpo religioso da casa propriamente dito, segundo Lima (1977), é formado pelos iniciados, onde a autoridade máxima é a do pai/mãe-de-santo, a quem os filhos/as pedem a benção e “batem cabeça”. O líder do terreiro exerce toda a autoridade sobre os membros do seu grupo em qualquer nível de hierarquia. É quem integra a pessoa no grupo, “é quem lava as contas dos abiãs, quem dá o bori dos ogãs, quem assenta o santo das equedes, e quem, afinal, raspa a cabeça das iaôs”. (Lima, 1977, p. 119). É a pessoa que intermedia as forças místicas dos orixás com o corpo de seus filhos e filhas, é quem interpreta a vontade dos santos. Conforme Prandi, “um pai de santo não fala por si; o orixá fala por sua boca. O pai de santo não escolhe acólitos nem dá cargos na hierarquia da casa; o orixá o faz” (Prandi, 1991, p. 183).

A hierarquia do Abassá de Odé é formada, portanto pelos abiãs, que são os que estão esperando ou se preparando para a iniciação que os colocará na categoria de filhos/as de santo; os/as iaôs, que são os que já foram iniciados, já “rasparam para o santo” e estão no segundo degrau de hierarquia; os voduces, iaôs que “deram obrigação de ano”; os ebômis, que são os iaôs que cumpriram a obrigação de sete anos e receberam o decá, uma cerimônia que simboliza a independência em relação ao pai de santo, eles já podem abrir seu próprio terreiro embora sob supervisão do pai-de-santo. Mas para atingir o mais alto grau da hierarquia é preciso completar o ciclo das obrigações de catorze e de vinte e um anos.

Quando um sacerdote vindo da umbanda decide se iniciar no candomblé, segundo Silva (1995) os anos passados na umbanda contam como tempo de iniciação, o que permite que após a feitura esses sacerdotes desfrutem do cargo de ebomi. Há um termo, segundo o autor, que define estes sacerdotes, se diz que eles foram “feitos com cargo”, o que significa que não estiveram presos a preceitos tão rigorosos aos quais os/as iaôs estão sujeitos. Pai Leco fala sobre esta situação.

Então um exemplo, a pessoa tem barracão aberto de Umbanda. É um pai-de-santo ou mãe-de-santo. Tem vários filhos-de-santo, mas precisa fazer a obrigação no Angola, no santo, no candomblé. Aí o que acontece? Ele procura outro pai-de-santo, vai e dá obrigação, aquele cargo que ele tinha antigamente de pai-de-santo de Umbanda continua, entendeu. (...) O barracão que ele tinha continua aberto e o pai-de-santo continua acompanhando aquele barracão ali, naquele filho, até ele dar as suas obrigações. Como já é um médium lapidado, já é um médium evoluído dentro do espiritismo, já tem a coroa de pai-de-santo da Umbanda, o que acontece? Ele já está liberado até para fazer filho-de-santo. (...) Já tinha casa aberta antes de fazer nação, então continua aquele cargo dele e ele só pode fazer os filhos-de-santo dentro da nação dele se o pai-de-santo dele estiver presente. Então quer dizer, eu só posso fazer obrigação num filho meu, se estiver meu pai aqui presente, caso ao contrário, eu já tenho o meu decá. Aí tudo bem, ele não precisa vir, ele precisa tomar conhecimento. Então se ele mora longe, como é meu caso meu pai mora no Rio, então qualquer feitura que eu fizer aqui, mesmo já tendo este tempo todo de santo, eu tenho que comunicar pra ele. Vou suspender um filho-de-santo de Xangô, de Ogum, o que for pra ele tomar conhecimento e se eu precisar de alguma coisa eu tenho que perguntar pra ele, obviamente. Mas o que acontece dentro do Angola a situação é essa. Você só pode abrir uma casa depois de pegar o decá, que é a obrigação principal que a gente chama os “conhecimentos. (Pai Leco *apud* Machado, 2002, p. 271).

O terreiro é mais que um espaço do sagrado, é também o espaço das práticas políticas, das lutas pela valorização e respeito ao patrimônio religioso afro brasileiro. O preconceito contra as religiões de matriz africana ainda se manifestam na sociedade brasileira. A invisibilidade e preconceitos ainda existentes, são os motivos que levam que o povo-de-santo a se organizar, reunindo-se em instituições que busquem o fortalecimento da religião. Pai Leco se engajou na luta pela valorização das religiões afro-brasileiras a partir dos anos noventa, quando surgiu no cenário brasileiro o Centro de Articulação dos Religiosos Afro-Brasileiros, o Cenarab e que posteriormente foi renomeado como Centro Nacional de Africanidade e Resistência Afro-Brasileira, um órgão que atuava a nível nacional. A organização fundada em 1992 tentou unir os adeptos das religiões de matriz africana. O Cenarab, segundo Hofbauer, se preocupou não só com as questões relacionadas às práticas ritualísticas, mas, sobretudo buscou o enfrentamento das questões políticas, como o combate à discriminação racial e o cumprimento dos direitos de cidadania. Entre seus objetivos estava o de articular os religiosos afro-brasileiros, para que juntos pudessem enfrentar a problemática da marginalização, do preconceito, das discriminações, dos estigmas e estereótipos disseminados na sociedade brasileira com relação às religiões de matriz africana. Para cumprir seus objetivos, o órgão passou a atuar nos terreiros realizando oficinas e discussões que pudessem ajudar na organização política dos terreiros a nível nacional.

Pai Leco fez parte da diretoria do Cenarab em Florianópolis e seu terreiro participou das atividades organizadas pela instituição. Sua filha-de-santo Vanda me falou sobre esse processo.

Conheci Pai Leco numa atividade nacional do Cenarab e depois da atividade todo mundo foi pro terreiro, tinha uma atividade lá no terreiro dele. (...) Quando eu venho pra cá então, eu venho com a indicação do terreiro do Pai Leco ...de poder... eu já era militante do movimento negro, de poder ta fazendo a discussão política do barracão, que era uma opção que o Jairo (Jairo Pereira, um dos articuladores nacionais do Cenarab) falava. Olha, é preciso que os terreiros avancem pra participação política. (...) A gente começa a conversar com o Pai Leco no sentido de organizar, de contribuir pra organizar os papéis do barracão. (...) O Pai Leco sempre foi muito solícito, nos recebeu muito bem, achou muito boa a nossa ida e aí nós começamos a participar e fazer uma conversa com ele, com o pessoal do barracão e aí fui me aproximando, com esta questão, com este propósito que a gente se aproxima do barracão. (...) O propósito era este, ajudar, discutir, ver o que nós podíamos fazer no terreiro, no sentido de ajudar o terreiro a se construir. Porque o terreiro do Pai Leco era um terreiro de negros, o pai de santo era um pai de santo negro, aqui tinha muito pai de santo branco, ainda tem muito e o papel do Movimento Negro sempre foi estimular as nossas instituições, fazer com que as nossas instituições dêem certo, então ajudar e contribuir para que isso se fizesse presente. (Pinedo, p. 2010).

O Cenarab atuava a nível nacional e se em Salvador, conforme pesquisa feita em 2006 para o mapeamento dos terreiros da cidade, 88,7% dos pais e mães de santo são “pretos” e “pardos”, o mesmo não acontece no Sudeste e sul do Brasil, onde a configuração étnica é outra. Pai Leco tinha uma participação política crítica em relação às condições da população negra, mas entendia que “a gente aqui no sul está com um movimento negro especialmente para cuidar da cultura negra, que é muito importante, não quer dizer que o branco não possa fazer parte, o branco também tem santo” (Pai Leco *apud* Machado, 2002, p. 282).

Enquanto no terreiro Pai Leco procurava sensibilizar os seus filhos/as-de-santo para que participassem da luta política, no seu espaço de trabalho, a Marinha, encontrava dificuldades para assumir totalmente seu engajamento, segundo me falou sua filha-de-santo Vanda.

O pai na época não podia participar por conta da Marinha, ele ficava muito impedido por conta da Marinha. Tinha um impeditivo em relação a participação política. Inclusive em 95 quando a gente foi fazer os 300 anos de Zumbi, que nós organizamos aqui em SC, o MNU participou, ajudou a organizar as atividades dos 300 anos de Zumbi e pra participação da Marcha em Brasília, o Pai Leco estava certíssimo que ia e ele foi proibido pela Marinha. A Marinha não deixou ele ir, disse que ele não podia ir. (...) Era uma das primeiras atividades nacionais do Movimento Negro, coisa que não acontecia a muitos anos, onde todo o Movimento Negro estaria em Brasília, então foi colocado de que ele não poderia ir. Então ele não foi, ele estava prestes a se aposentar, tava em final de carreira. (Pinedo, p. 2010).

O terreiro de Pai Leco era bastante conhecido tanto nos meios de militância política quanto nos meios culturais, como um espaço diferenciado na cidade, segundo Vanda.

O terreiro tem muito essa coisa da negritude, um terreiro de negro, o pai Jorge que era o axogum da nossa casa, o pai Jorge era uma das pessoas que eu me identificava muito lá, porque era uma pessoa que brigava muito, ele era talvez a pessoa que se estivesse aqui, se Olorum não o tivesse levado, ele seria uma das grandes pessoas que iam lutar pelo barracão. Ele era uma pessoa que defendia muito o barracão e quando tinha obrigação na casa, eu nunca me esqueço, assim que ele chegava, quando a gente tava lá dentro ajudando a arrumar as coisas, ele dizia assim: 'Esse aqui é o nosso mundo'. Era o único momento em que a gente conseguia ficar no nosso mundo, com nossa identidade, era quando tinha um filho-de-santo recolhido. Porque daí a gente não podia fazer determinadas coisas dentro da casa e tinha que estar todo mundo voltado pro atendimento daquela pessoa e aquilo lá se transformava mesmo num quilombo africano. Tu chegava lá as pessoas estavam todas de branco, era trançando alguma coisa, era fazendo alguma coisa, preparando alguma comida, preparando alguma folha, era iluminando a casa, iluminando os santos da rua, então aquilo lá se transformava num reduto... num quilombo africano. Porque a gente, a linguagem, era tudo, tinha o horário das rezas, então aquilo era muito forte. (Pinedo, p. 2010).

E este processo de recriar o espaço “negro” no terreiro, compreende diferentes atores, de diferentes categorias étnicas e sociais que perpetuam esta religião de matriz africana construída no Brasil. É nesta simplicidade do viver e da administração do cotidiano, que os líderes religiosos, segundo Braga (1998), já realizam uma prática extraordinária de “resistência cultural”, lutando com todas as suas armas para continuar guardando as tradições e a memória religiosa afro-brasileira.

O Cenarab atuou por alguns anos e depois houve um esvaziamento nos seus quadros e a entidade acabou sumindo do cenário nacional. E os terreiros, nos seus estados, tiveram que buscar sua organização política através de outros meios. Surgiu então em 1999, a União Nacional de Cultos Afro-Brasileiros, a Uniafro, que tinha entre suas finalidades “a elaboração e busca de apoio às políticas públicas e ações afirmativas que visam a população afro-descendente de Santa Catarina” e pretendia “resgatar e promover a memória, a história, a preservação, a integração, a defesa e a valorização da cultura afro-brasileira”. Pai Leco ocupava o cargo de coordenador de cultos afro-brasileiros, da Uniafro em Santa Catarina. Ele também participava do Conselho Municipal da Igualdade Racial de Florianópolis e era convidado a participar e seminários onde sua fala era muito respeitada.

Segundo Vanda:

O pai com a participação que ele vinha tendo participando de atividades, depois que se aposentou, pode participar. Ele era muito chamado para dar palestras, pra participar de atividades seja na Universidade, seja nas escolas, ele sempre participou muito de palestras da religião. (...) Então ele sempre ia nas escolas, falava, dava palestra e falava desse respeito que ele gostaria que tivessem com a nossa religião, com a nossa história, com a nossa cultura, porque a nossa religião representa o que

somos culturalmente. Então essa era uma visão que o pai tinha muito, ele lia muito e tinha muito essa questão cultural e da importância da religião na nossa história cultural. (...) Lia sobre candomblé, lia sobre religião, lia muito sobre a questão negra, sobre a participação do negro e dizia que tinha que ter mais a participação negra. Ele se colocava como sendo um religioso que tinha que ter participação política, participação na luta negra. (Pinedo, p. 2010).

No terreiro, o discurso político de Pai Leco tinha a intenção de provocar nos membros de sua comunidade, o interesse e a participação na luta pelo respeito de seus espaços e símbolos religiosos. Mas consciência política é algo a ser construído, não é dado, e o fato da grande maioria dos filhos/as de santo ser negra, não foi prerrogativa suficiente para que todos se engajassem na luta. É o que Vanda confirma em sua fala.

No terreiro, assim, as pessoas demoraram a entender, porque sempre teve aquela história de ver o terreiro como um espaço religioso, não como um espaço de luta de resistência. Penso que agora as pessoas nesse processo que nós vamos viver daqui pra frente, as pessoas vão lembrar, vão perceber muito do que ele falava, do terreiro como um espaço de resistência. Que aquele espaço cultural ali tem que ser um espaço de luta, tem que ser um espaço nosso e o quanto que a religião representava um espaço de resistência, o quanto que a história antiga, de derrubar terreiro, de intolerância religiosa, ela estava ligada ao nosso processo de resistência. Mas as pessoas demoraram muito pra entender isso, demoraram, não era uma coisa assim que as pessoas... ouviam o pai falar, mas dizer assim que as pessoas, Ah bom vamos brigar ...isso não. As pessoas agora é que vão começar a entender o que significa a questão da resistência. (Pinedo, p. 2010).

E foi com a morte de pai Leco, que sua família de santo pode ter a dimensão exata da importância da luta política por valorização e preservação dos espaços religiosos de matriz africana. No segundo semestre de 2009, Pai Leco passou por problemas de saúde que levaram a algumas internações, que culminaram com sua morte em primeiro de março de 2010, numa segunda-feira, dia de Exu, “orixá vital para nossas travessias e desafios” (Botas, 1996, p. 33). Após o enterro, a família-de-santo se dirigiu ao terreiro e começou o ciclo de rituais fúnebres conhecidos como axexê. Durante sete dias, sempre depois do sol se por, todos se reuniam para as rezas do axexê que culminou com o ritual de despacho do “carrego do santo”, quando todos os pertences de Pai Leco que tinham sido sacralizados foram devolvidos à natureza. Assim o terreiro entrou num processo de um ano de luto, onde não podiam acontecer rituais públicos nem privados, mas os filhos-de-santo deveriam continuar a alimentar os orixás e entidades do terreiro, que continua com todos seus assentamentos e espaços sacralizados.

Quando ocorre a morte da mãe ou pai-de-santo, tem início uma luta sucessória no terreiro. Segundo Lima (1977), o princípio de senioridade, ou seja, ser mais velho no santo, é um fator importante, mas não é suficiente para haver sucessão. Dependendo do terreiro, a sucessão pode ser por linhagem familiar ou linhagem

AXÉ DOS TERRITÓRIOS

de santo. Pela linhagem familiar a sucessão é sempre tranquila, pois pessoas da própria família já estão sendo preparadas às vezes desde a infância. Já a sucessão por linhagem de santo costuma ser conflituosa. Pelas regras do candomblé, havendo mãe-pequena ou pai-pequeno na casa, será de um deles o comando do terreiro até se decidir quem irá suceder o líder religioso, o que deverá ser feito através do jogo de búzios por três sacerdotes escolhidos por consenso da família-de-santo e na presença de todos os filhos/as iniciados será feita a leitura que vai definir a sucessão do terreiro.

A luta sucessória na Comunidade Terreiro Abassá de Odé ficou suspensa, está dependendo de uma problemática pela qual o terreiro está passando. A problemática instaurada tem a ver com a situação jurídica do terreno e com a questão do sagrado. O terreno está no nome de Euclides dos Santos, padrao de Pai Leco, que faleceu em 1969 e desde esta época nunca foi feito o inventário e com a morte de pai Leco, os demais herdeiros estão pleiteando suas partes no espólio material.

A Comunidade Terreiro e familiares de Pai Leco estiveram reunidos com o Ministério Público, onde o procurador responsável pelo processo decidiu solicitar o estudo do terreiro para averiguar se o local pode ser considerado expressão de patrimônio cultural pelo Iphan, processo que continua em demanda até o presente.

A situação legal dos terreiros no Brasil é algo que preocupa e Sant'Anna (2003) aponta a importância fundamental da preservação dos espaços para a continuidade da manifestação religiosa. Os trabalhos de tombamento iniciados no Maranhão e na Bahia que declararam vários terreiros como patrimônio nacional, segundo a autora, devem ser aprofundados e estendidos a outras regiões do país.

A dívida dos organismos de preservação para com a herança cultural material e imaterial legada pelos afrodescendentes no Novo Mundo ainda é grande. O reconhecimento da importância desse patrimônio, constituído também por outras manifestações religiosas, artísticas, literárias ou musicais, está apenas começando. (Sant'Anna, 2003, p. 10).

Frente ao impasse que a comunidade atravessa, sobre sua permanência e continuidade, é importante lembrar o que Vanda Pinedo falou sobre a dificuldade que Pai Leco enfrentou no próprio terreiro para conscientizar seus filhos/as-de-santo a se engajarem na luta política, pelo respeito a religião e ao patrimônio cultural afro-brasileiro. Patrimônio esse herdado, mantido e reconstruído a duras penas, por gerações de mães e pais-de-santo, que no cotidiano dos seus terreiros, vivem suas histórias de vida, que na maioria das vezes acabam esquecidas. As histórias pessoais, segundo Reis (2008), além de relevantes em sua singularidade, servem para melhor perceber experiências coletivas e iluminar contextos e processos históricos. A trajetória de Pai Leco, traduziu suas experiências/vivências no universo religioso afro-brasileiro. Narrar alguém, escrever sobre sua vida, é uma forma de manter a memória viva.

Referências

- BRAGA, Julio. **Fuxico de candomblé**: estudos afro-brasileiros. Feira de Santana: UEFS, 1998.
- CAPONE, Stefania. **A busca da África no candomblé**: tradição e poder no Brasil. Rio de Janeiro: ContraCapa/Pallas, 2004.
- COSTA LIMA, Ivan. **Candomblé Angola**. Curitiba, CENTRHU, s.d.
- D’MUISU, Tat’etu ria Nkisi. Candomblé Angola-kongo e suas origens no Brasil. In: **Jornal Kibanazambi e Cia**. Rio de Janeiro, ano 1, n. 6, out. 2009, p. 14
- HOFBAUER, Andréas. Candomblé versus Movimento Negro. In: HOFBAUER, Andréas. **Uma história de branqueamento ou o negro em questão**. São Paulo, Editora UNESP, 2006.
- LIMA, Vivaldo da Costa. **Família de Santo nos candomblés jêje-nagôs da Bahia**: um estudo de relações intra-grupais. Salvador, 1977. Dissertação (Mestrado). Universidade Federal da Bahia.
- LOPES, Nei. **Bantos, Malês e Identidade Negra**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1988.
- MACHADO, Luiz Carlos Canabarro. **Exu, símbolo sagrado e estético**: estudo iconográfico e iconológico na região da grande Florianópolis, 2002. Dissertação de Mestrado. UDESC.
- PÓVOAS, Ruy do Carmo. **A Linguagem do Candomblé**: Níveis Sociolingüísticos de Integração Afro-Portuguesa. Rio de Janeiro: José Olympio, 1989.
- PRANDI, José Reginaldo. **Os Candomblés de São Paulo**: a velha magia na metrópole nova. São Paulo: HUCITEC-EDUSP, 1991.
- REIS, João José. Bahia de todas as Áfricas. **Revista de HISTÓRIA da Biblioteca Nacional**. Rio de Janeiro, dez. 2005, p. 24-30.
- REIS, João José Reis. **Domingos Sodré**, um sacerdote africano. Escravidão, liberdade e candomblé na Bahia do século XIX. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- SANT’ANNA, Márcia. Escravidão no Brasil: os terreiros de candomblé e a resistência cultural dos povos negros. **Documento do Iphan**, 2003.
- SANTOS, Juana Elbein dos. **Os Nàgô e a Morte**. Pàde, Àsèsè e o Culto Égun na Bahia. Petrópolis:Vozes, 2001.
- SERRA, Ordep Trindade. **Águas do Rei**. Petrópolis: Vozes. Rio de Janeiro: Koinonia. 1995.
- SERRA, Ordep Trindade. A Palavra e sua Imagem (Nota sobre a linguagem ritual nos candomblés do rito angola na Bahia). In: SERRA, Ordep Trindade. **Dois Estudos Afro-Brasileiros**. Salvador: UFBA, 1988.
- SILVA, Vagner Gonçalves da. **Orixás da Metrópole**. Petrópolis: Vozes, 1995.
- SODRÉ, Muniz. **O Terreiro e a Cidade**. A forma social negro brasileira. Petrópolis: Vozes, 1988.
- TRAMONTE, Cristiana. **Com a bandeira de Oxalá!** Trajetórias, práticas e concepções das religiões afro-brasileiras na Grande Florianópolis. Itajaí: UNIVALI, 2001.



Glossariando Termos: As Significações a Partir da Perspectiva das Casas Religiosas

Ana Cláudia Fabre Eltermann⁶¹

Cristine Gorski Severo⁶²

Introdução

Neste capítulo, apresentamos um mapeamento semântico de termos amplamente utilizados nas casas religiosas de matriz africana localizadas em Florianópolis e municípios vizinhos. Trata-se de termos e expressões que foram usados no decorrer das entrevistas realizadas com dirigentes de 210 casas, pelo Projeto *Territórios do Axé* (Leite, 2017). A lista de palavras e expressões foi catalogada pelos entrevistadores, sendo que os significados foram atribuídos localmente pela pessoa dirigente, a partir da experiência contextualizada de uso de determinada palavra e expressão. Trata-se, portanto, de um glossário cujo sentido é construído a partir de experiências locais e não de um levantamento prévio bibliográfico de significações dicionarizadas ou estabilizadas. Importa, assim, reconhecer e legitimar os sentidos conferidos por dirigentes e praticantes a determinados termos e expressões, pois entendemos que o universo semântico não é estático, mas móvel e adaptável, segundo as regras compartilhadas pelos falantes de uma dada comunidade.

61 Doutoranda em Linguística da Universidade Federal de Santa Catarina (PPGLg/UFSC) e Pesquisadora do Projeto Territórios do Axé

62 Professora do Programa de Pós-Graduação em Linguística da Universidade Federal de Santa Catarina (PPGLg/UFSC) e Pesquisadora do Projeto Territórios do Axé

AXÉ DOS TERRITÓRIOS

Para tanto, enfocaremos neste levantamento as respostas oferecidas às seguintes questões do roteiro de entrevista: (i) “Quais os nomes das plantas mais usadas nos rituais? Possui árvore sagrada? Qual?”; (ii) “Há uso de palavras africanas dentro dos rituais da casa (cantigas, rezas, oferendas, etc.)? Citar algumas.”; (iii) “Quais são as expressões mais utilizadas por entidades, como preto velhos, caboclos, exus, pombagiras, ibeijadas? Citar algumas.”. Além das respostas às questões, contamos com anotações de campo resultantes de observações. Cabe observar que as entrevistas do projeto foram realizadas oralmente. Dessa forma, em relação à grafia dos termos, optamos por manter aquela fornecida pelas anotações de campo dos entrevistadores, reconhecendo, no entanto, que as casas religiosas podem preferir outros modos de representação gráfica ou, ainda, preferir o uso exclusivo da oralidade.

De forma metodológica, a seguir apresentamos os termos e expressões elencados, organizados por seções:

- (i) nomes de plantas;
- (ii) língua de santo, utilizada nas cerimônias ou nas práticas cotidianas das casas;
- (iii) expressões que mesclam termos africanos;
- (iv) termos usados em referência às entidades.

Reiteramos que não se trata, neste capítulo, de averiguar a proximidade estrutural de termos e expressões africanas com línguas das famílias bantu ou iorubá (Castro, 2001). Além disso, a despeito das 70 autodenominações identificadas nas entrevistas para definir a modalidade do universo religioso afro-brasileiro praticada e vivenciada em Florianópolis e municípios vizinhos (Leite, 2017, p. 38-39), neste capítulo não especificamos os usos linguísticos por modalidade religiosa e, tampouco, por família linguística. Optamos por apresentar uma visão panorâmica desses usos, de forma a contextualizar a riqueza e diversidade linguístico-discursiva que caracteriza as religiões de matriz africana de Florianópolis e municípios vizinhos. Reconhecemos a importância, contudo, de uma segunda etapa de análise linguística considerar as especificidades conforme as diferentes modalidades religiosas.

Assumimos uma perspectiva discursiva de língua, cujos sentidos são construídos e relativamente estabilizados localmente, a partir das práticas sociais e discursivas compartilhadas pelos falantes. Teoricamente, podemos distinguir o conceito de língua e discurso (Bakhtin, 1929; 1952/1953; Ricoeur, 1973): a língua diz respeito a um sistema estrutural de formas e sentidos reiteráveis, previsíveis, dicionarizáveis e estáveis, passíveis de serem sistematizados, agrupados e retalhados; o discurso diz respeito ao evento único e singular de produção, circulação e recepção de sentidos que, por seu turno, são contextualizados temporal, espacial e dialogicamente. O discurso se atualiza e materializa na língua, havendo uma relação de influência mútua entre ambos. Desse modo, se a análise linguístico-estrutural não garante, por si só, o acesso ao universo simbólico, ela, contudo, não pode ser descartada, uma vez que é tanto afetada por esse universo, como produz condições para que o evento discursivo ocorra. Entendemos, contudo, que o discurso se materializa não apenas na língua verbal,

mas também na corporalidade, nas vestimentas, nos ritos, na sonoridade, entre outros. Neste capítulo, nosso enfoque principal serão os significados atribuídos pelos/pelas dirigentes a determinados termos e expressões linguísticas.

Compreendemos que as línguas emergem como produto de práticas sociais (Severo; Makoni, 2015; Makoni; Pennycook, 2006; Harris, 1996), e não o contrário. No contexto dessa pesquisa, as línguas são produto de práticas comunicativas e discursivas compartilhadas pelos sujeitos nas casas religiosas de matriz africana, em que a experiência religiosa coletivamente construída se organiza em torno do uso de linguagens, dentre as quais a língua verbal. Assim, para além de uma visão reiterada de língua – centrada no sistema linguístico –, buscamos compreender as práticas sociais locais como espaços discursivos complexos que são plurilingues, plurivocais, pluriestilísticos e internamente hibridizados e hibridizáveis (Bakhtin, 1934; Severo 2011; 2011a; 2011b). Embora reconheçamos o caráter móvel e dinâmico dos usos linguísticos nas práticas sociais, nesse capítulo fazemos um exercício de mapeamento e representação de palavras e expressões que surgem a partir dessas práticas. Tal mapeamento, contudo, não é conclusivo, mas sinaliza tanto para a maneira como os sentidos são co-construídos localmente, como para a forma como os sujeitos envolvidos constroem conhecimentos linguísticos sobre esses sentidos e sobre seus usos linguísticos. Concordamos com a ideia de que “um signo é um signo apenas devido ao contexto comunicativo, e qualquer coisa em um dado contexto pode adquirir relevância linguística. Não é possível delimitar previamente os elementos que se tornarão comunicativamente importantes”⁶³ (Davis, 1997, p. 42).

Reconhecemos, portanto, o papel da comunidade – e do convívio discursivamente compartilhado – na construção e estabilização de significados que são localmente relevantes e potentes. Dialogamos, com isso, com a ideia política e estética de “comunidade de dados sensíveis”, postulada por Rancière (2014, p. 99), entendida como “coisas cuja visibilidade considera-se partilhável por todos, modos de percepção dessas coisas e significados também partilháveis que lhes são conferidos. E também forma de convívio que liga indivíduos ou grupos com base nessa comunidade primeira entre palavras e coisas”. Trata-se de considerar a maneira como os significados linguísticos são construídos e partilhados localmente, desestabilizando conceitos estabilizados e universais de língua. Nesse sentido, nos aproximamos de uma Linguística Antropológica, que busca compreender os modos como as línguas são compreendidas – e usadas/manipuladas – localmente (Makoni; Pennycook, 2006).

⁶³ “A sign is a sign only by virtue of its communicational context, and anything in context can acquire linguistic relevance. One cannot delimit in advance the features that will turn out to be communicationally significant”. As traduções são de nossa responsabilidade.

1 Dos nomes de plantas

O uso das plantas – seja *in natura* ou preparada – faz parte das práticas religiosas e do cotidiano das casas de matriz africana, especialmente nos rituais internos e externos, o que se evidencia no fato de mais de 60% das casas entrevistadas fazerem menção ao uso das plantas em suas práticas simbólicas, sendo as mais usadas: arruda, espada-de-São-Jorge, guiné, alecrim, boldo, manjerição, espada-de-lansã, alfazema, aroeira, rosa branca, hortelã, peregrum, lança-de-Ogum, quebra-macumba, levante e comigo-ninguém-pode (Leite, 2017). Sobre o uso medicinal e religioso das plantas, Serra (1999, p. 290) propõe uma “liturgia das folhas”, na qual os itens vegetais “funcionam como elementos de um código sacramental e como fármacos. A classificação das folhas só pode compreender-se à luz de referências a uma ordem mais abrangente”. Não detalharemos, aqui, os usos específicos das plantas. Trata-se, apenas de apresentar uma lista de nomes de plantas com suas respectivas formas de designação pelas casas religiosas de matriz africana. Essa riqueza semântica para designar as plantas revela os diferentes modos como elas são apropriadas, assumindo papéis simbólicos específicos nas diferentes modalidades religiosas.

Desse modo, no quadro a seguir, apresentamos um glossário elaborado a partir das respostas à pergunta “Quais os nomes das plantas mais usadas nos rituais? Possui árvore sagrada? Qual?”, com enfoque nos termos utilizados especificamente no contexto religioso. Na primeira coluna, trazemos a forma de designação das plantas nas casas religiosas, em que muitas vezes se utilizam línguas africanas, embora, na presente pesquisa, como já mencionado, preferimos não separar estas por famílias linguísticas. Na segunda coluna, trazemos a designação popular da planta, também de acordo com as informações fornecidas pelos dirigentes. Na terceira coluna, buscamos um olhar comparado, apresentando o nome científico das plantas, conforme o estudo de Pierre Verger (1995), embora a pesquisa do autor se restrinja ao universo iorubá.

FORMA DE DESIGNAÇÃO NAS CASAS	DESIGNAÇÃO POPULAR, DE ACORDO COM AS CASAS	NOME CIENTÍFICO, SEGUNDO VERGER (1995)
Anjico, Erokó, Irôco, Irôko, Jurema, Orocô, Tembo, Tempo, Yamin Oxorongá	Árvore sagrada.	Não consta o termo.
Akòko	Informação não fornecida.	<i>Newbouldia laevis seem., Bignoniaceae</i>
Aluman	Informação não fornecida.	Não consta o termo.
Amaruwo	Informação não fornecida.	Não consta o termo.
Apaoká, Opá oká	Jaqueira.	Não consta o termo.
Babaiôê	Informação não fornecida.	Não consta o termo.
Diamba	Fumo de Angola, Maconha.	Não consta o termo.
Epô	Dendê, Azeite de dendê.	Não consta o termo.

AXÉ DOS TERRITÓRIOS

Erô	Tipo de planta que acalma.	Tranquilidade: èrò. Oògún èrò: antídotos que trazem calma e suavidade.
Erva de Oxalá	Informação não fornecida.	Não consta o termo.
Etípô-unbá	Pega-pinto.	Ètipón olá: <i>Boerhavia diffusa</i> L., <i>Nyctaginaceae</i>
Ewa Lará	Folha de Mamona.	Não consta o termo.
Ewê idá	Espada-de-São-Jorge.	Não consta o termo.
Gun	Tipo de planta estimulante.	Não consta o termo.
Mariô, Mariwô, Palmeira mariô	Folha de dendezeiro, Palha da costa, Folha de coqueiro.	Não consta o termo.
Mioró	Benjoim	Não consta o termo.
Obi	Noz de cola, Semente.	<i>Cola acuminata</i> , <i>Sterculiaceae</i> – coleira
Odundun, Odun Dun	Folha-da-costa.	<i>Kalanchoe crenata</i> , <i>Crassulaceae</i> – folha-da-costa
Oju orô	Vitória-régia.	<i>Pistia stratiotes</i> , <i>Araceae</i> – alface d'água
Oripepe	Planta anestésica.	Awèrè pèpè: <i>Spilanthes filicaulis</i> , <i>Compositae</i>
Oriri	Informação não fornecida.	Não consta o termo.
Orô	Informação não fornecida.	Não consta o termo.
Oxibatá	Alface d'água.	<i>Nymphaealotus</i> , <i>Nymphaeaceae</i> – lótus
Pelegum, Peperecum, Peregum	Informação não fornecida.	<i>Dracaena fragrans</i> , <i>Agavaceae</i> – o coqueiro-de-venusnativo
Petelê de Ogum	Informação não fornecida.	Não consta o termo.
Tapete de Oxalá	Folha parecida com o boldo, mas menor.	Não consta o termo.
Teteregun	Informação não fornecida.	<i>Costus afer ker gawl</i> , <i>Costaceae</i>

2 Dos termos da Língua-de-Santo

A expressão “língua-de-santo” tem sido usada por Yeda Pessoa de Castro (2001) para designar um “veículo de expressão simbólica” (p. 80) usada por religiões afro-brasileiras. Embora sua pesquisa esteja centrada na região da Bahia, consideramos que sua nomenclatura é relevante para especificarmos os usos linguísticos feitos pelas casas religiosas de matriz africana. Castro (2001) classifica cinco níveis que sinalizam para o maior ou menor uso de traços linguísticos africanos no léxico presente nos falares da Bahia: linguagem religiosa dos candomblés, linguagem de comunicação corriqueira do povo-de-santo, linguagem popular da Bahia, linguagem cuidada na Bahia, português brasileiro, sendo o primeiro mais expressivo e o último menos expressivo em relação à

AXÉ DOS TERRITÓRIOS

presença dos falares africanos. Embora o enfoque da linguista tenha sido o uso da língua em Candomblés, nosso foco neste artigo considera um olhar panorâmico que contemple as diferentes modalidades religiosas de matriz africana de Florianópolis e municípios vizinhos. Acreditamos, com isso, contribuir com a pesquisa de Castro a partir de um olhar comparado.

O glossário a seguir foi construído, principalmente, a partir da pergunta “Há uso de palavras africanas dentro dos rituais da casa (cantigas, rezas, oferendas, etc.)? Citar algumas.” Os usos linguísticos foram organizados da seguinte maneira: na primeira coluna, trazemos os termos citados ou mencionados pelos dirigentes das casas durante as entrevistas; na segunda, o sentido atribuído ao termo, pela própria pessoa dirigente, considerando, dessa forma, a perspectiva das casas; na terceira, comparativamente, apresentamos o sentido resultante da pesquisa de Castro (2001), na Bahia. Nesta última, optamos pela escolha, em Castro (2001), dos termos iguais ou similares aos encontrados nas entrevistas realizadas em Florianópolis e municípios vizinhos. Quando os termos identificados na pesquisa e elencados por Castro não forem ortograficamente idênticos, optou-se por transcrever a definição de Castro que se aproxime semântica e estruturalmente do termo identificado na pesquisa.

TERMO	SENTIDO ATRIBUÍDO PELO DIRIGENTE	SENTIDO ATRIBUÍDO POR CASTRO (2001)
Aberé	Ritual de proteção do corpo.	Agulha.
Abô	Banho. Preparado de ervas.	Infusão de ervas e folhas para banho, no curso da iniciação.
Adidê	Sentido não fornecido.	Ordem de levantar-se, ficar de pé.
Adjobá	Até amanhã!	Não consta o termo.
Admun	Comida seca	Não consta o termo.
Agô	Licença, permissão, desculpa.	Pedido de licença, permissão, atenção.
Agô Yá	Permitido	<i>Agoê, Agoiê</i> : Resposta para Agô.
Agofá	Sentido não fornecido.	Não consta o termo.
Adorê	Saudação, normalmente para as santas almas.	Não consta o termo.
Afefe	Vento, ar.	<i>Afafá</i> : Ventarola de palha com que se percute pequenas talhas de barro, usadas a guisa de instrumentos musicais durante as cerimônias rituais fúnebres. Qualquer abano de palha (variação: <i>abebé</i>).
Ajagum	Omulu	Não consta o termo.
Ajebó	Sentido não fornecido.	Não consta o termo.
Ajeum	Comida de santo.	Comida, comer. Convite para comer.
Ajeuma	Resposta para <i>Ajeum</i> .	<i>Àjé mánún</i> : Coma em paz; resposta para <i>wajeun</i> (venha comer).

AXÉ DOS TERRITÓRIOS

Akasá	Sentido não fornecido.	<i>Acaçá</i> : Bolo de milho branco ou amarelo, cozido até se tornar gelatinoso e envolvido, ainda quente, em folha de bananeira. Refresco de fubá de milho ou de arroz, fermentado em água açucarada. Coisa apetitosa, refrescante.
Akikó	Aves	Não consta o termo.
Akué	Sentido não fornecido.	<i>Acué</i> : Dinheiro, moeda. Búzio que servia de moeda e ainda usado no jogo de Ifá.
Aloriê	Sentido não fornecido.	<i>Laroiê</i> : Saudação para Exu.
Amassi, amaci	Líquido preparado de folhas sagradas, maceradas em água.	<i>Amaci, Amazim</i> : Infusão de ervas e folhas sagradas usada nos banhos propiciatórios e nos ritos fúnebres, quando ela é posta em uma cabaça, à porta da entrada do terre(i)ro, para que seus participantes possam molhar os pulsos e as mãos, após o que o restante é atirado à rua, na crença de livrá-los de qualquer contato com a morte.
Amalá	Comida de santo, comida dos orixás.	Comida de Xangô e Iansã, espécie de caruru, preparado com quiabos, farinha de inhame, dendê e camarão seco.
Atin	Pó ritualístico.	<i>Atim</i> : pó medicinal e de uso ritual feito de folhas secas maceradas ou torradas.
Atisas	Árvores.	<i>Atinsá</i> : O conjunto de árvores sagradas.
Atotô	Saudação para Obaluaê.	Grito de saudação para Omulu, sempre acompanhado pelo gesto de tocar na testa e no chão com a ponta dos dedos.
Axé, asè	Força.	Força divina, o objeto que sustenta essa força entre os candomblés.
Axó	Vestimenta.	Roupa, vestimenta, pano, tecido.
Baba, babá	Pai de santo.	Pai, antepassado, chefe, palavra que precede do nome egum. Tratamento respeitoso para mameto.
Babalorixá	Pai de santo.	Sacerdote nagô-queto.
Badiras	Rezas.	Não consta o termo.
Balouê	Banheiro.	Não consta o termo.
Bamiré	Sentido não fornecido.	Não consta o termo.
Baruê	Árvore de obrigação.	Não consta o termo.
Beberage	Bebida feita de muitas ervas para curar muitas coisas.	Não consta o termo.
Catular	Raspar.	Raspar a cabeça do noviço durante a feitura-de-santo.
Cuia	Sentido não fornecido.	Alma, espírito do morto, assombração, fantasma.

AXÉ DOS TERRITÓRIOS

Decá	Conhecimento.	Insígnias e apetrechos dos iniciados. Transmissão de obrigações nos terreiros, ou seja, concessão de autoridade religiosa àqueles plenamente iniciados nos segredos do culto e que consiste no ato de devolver, em uma cabaça, certos objetos sagrados que lhes permitirão, a cada um individualmente e sob sua responsabilidade, cultuar as divindades a que foram consagrados, bem como a abrir uma casa própria para adoração e práticas religiosas.
Doboru, deburu	Pipoca	<i>Doburu, duburu, guguru</i> : Pipoca.
Ebami	Adepto que já cumpriu o período de iniciação e “pegou” o conhecimento.	<i>Ebome, ebame, ebamim, ebomim, evame, evamim</i> : Filha-de-santo com sete anos de iniciação e que tenha se submetido às obrigações rituais de costume.
Ebó	Frente.	Despacho, oferenda propiciatória a Exu e às divindades, que em geral é deixada em alguma encruzilhada, dentro de um prato de barro onde se cola, entre outras coisas, uma garrafa de cachaça, farofa de dendê, charutos, velas, dinheiro, fitas vermelhas ao lado de um galo preto, vivo ou não. Pessoa, coisa indesejável. Bruxaria, feitiçaria.
Ebô	Limpeza, feitiço, magia.	Milho branco. Comida de lemanjá e Oxalá, com milho branco pilado e azeite-doce; para Besseim é preparado com dendê. Ver <i>Ebó</i> .
Egbá	Assentamento.	<i>Egbá, ebá</i> : Papa, pirão de água e sal. Nome de uma antiga nação africana na Bahia.
Ejé	Sangue.	<i>Ejé, izé, ixé</i> : Sangue.
Eleké	Fios de graduação.	<i>Elequê</i> : Mentiroso.
Eni	Esteira.	<i>Enim</i> : esteira.
Epô	Azeite de dendê.	Aze(i)te-de-dendê.
Ewé	Folha.	<i>Euê</i> : Folha. Designação genérica de plantas, ervas e folhas.
Exô, esô	Fogo incontrolável.	<i>Ezô</i> : Fogo.
Funfun	Branco.	<i>Funfum</i> : Branco.
Iá	Mãe de santo.	Mãe, senhora, tratamento respeitoso dado à mãe-de-santo.
Ialorixá	Mãe de santo.	Sacerdotisa nagô-queto.
Ifá	Búzios.	O oráculo, divindade que preside a adivinhação com os búzios, o destino do ser humano.
Ikan	Amuleto de palha, contra-egum.	Não consta o termo.
Ilê	Casa.	Casa, terre(i)ro, pequenas construções situadas ao fundo do terre(i)ro, cada qual destinada à adoração de uma divindade.

AXÉ DOS TERRITÓRIOS

Ilé	Terra.	Não consta o termo.
Ilê adanã	Cozinha.	Não consta o termo.
Inã	Vela. Fogo controlável.	Fogo.
Ingorosi	Reza.	<i>Ingoroci, ingoloci</i> : Reza fúnebre do ritual congo-angola, composta de 30 cânticos diferentes que são acompanhados pelo batimento compassado das mãos, começando no fim da tarde.
Isala	Fome.	<i>Inzala, Inzalá</i> : Fome. Ter fome.
Isô	Fogo.	Não consta o termo.
Kelê	Elo entre orixá e filho.	<i>Quelê</i> : Espécie de colar em palha-da-costa que os iniciados usam em sinal de sujeição.
Labé	Ritual de raspagem.	Cortar.
Matamba	Sentido não fornecido.	Inquice dos raios, trovões e tempestades, equivalente a lansã.
Mameto	Sentido não fornecido.	Nossa mãe, tratamento para sacerdotisa congo-angola.
Mona	Sentido não fornecido.	Irmão ou irmã na religião.
Motumbá	Pedido de benção, benção, saudação de um pai de santo para outro.	Pedido de licença, saudação.
Mukuiú	Sentido não fornecido.	<i>Mucuiú, Mocolú</i> : Forma de benção entre os iniciados.
N'korin	Cantigas.	Não consta o termo.
Obá	Rei.	Rei, chefe.
Obé	Faca.	Faca, punhal.
Oberó	Prata.	Não consta o termo.
Obi orobô	Sementes africanas.	<i>Obi</i> : Noz-de-cola, fruto muito usado em oferendas e ritos religiosos. <i>Orobô</i> : Noz-de-cola, fruto africano.
Obori	Obrigação que serve para reforçar as energias do filho de santo. Primeira graduação.	<i>Bori</i> : Cerimônia propiciatória de purificação e renovação das forças espirituais em que se sacrificam animais para da(r)-de-come(r)-à-cabeça, logo, ao dono-da-cabeça, considerada o centro normativo da vida em todos os seus aspectos.
Ofurufun	Sopro de vida.	Não consta o termo.
Omin, omi	Água	<i>Omim</i> : Água.
Omin dundun	Café	<i>Omindudu</i> : Café.
Opelê	Peneira.	<i>Opelê, Opelé</i> : Rosário de búzios usado no jogo-de-ifá.
Oraiêrê	Sentido não fornecido.	<i>Orerê-ô</i> : Saudação para Oxum.
Ori	Cabeça.	Cabeça.
Oriki	Louvação aos orixás.	<i>Oriki</i> : Cânticos especiais de louvor aos feitos de cada orixá ou referente aos seus atributos.
Orin	Canto.	<i>Orim</i> : Andar.

AXÉ DOS TERRITÓRIOS

Orô	Segredo. Conjunto de louvação.	Orô: Cantiga para Exu. Conjunto, sequência de músicas rituais. Oró: Homem rico, riqueza. Conversa.
Orunpá	Imolação.	Não consta o termo.
Otin, otim	Bebida.	Otim: Cachaça, bebida votiva de Exu e caboc(l)o.
Otininbé	Cerveja.	Não consta o termo.
Otitá	Banco, poltrona.	Otá, Itá: No peji, pedras sobre as quais se assentou o axé.
Owajé	Pó ritualístico.	Não consta o termo.
Patacorí, patucurí, patacuri	Saudação para orixá Ogum.	Não consta o termo.
Poti	Barco.	Não consta o termo.
Quizila	Sentido não fornecido.	Tabu, interdição religiosa, a exemplo de não poder comer abóbora para quem é de lansã, ou, amendoim, para quem é de Oxóssi.
Salubaê	Saudação para Nanã.	Salubá: Saudação para Nanã.
Sassaim	Ritual das folhas.	Não consta o termo.
Tatá de inquite	Pai de santo.	Tata-d(e)-inquite: Sacerdote congolângola.
Tatetu	Pai de santo.	Tateto: Nosso pai, tratamento ao tata.
Toré	Cantigas com “elementos africanos e indígenas com partes em português”.	Não consta o termo.
Xanxuruê	Filosofia e vida.	Não consta o termo.
Xaxará	Sentido não fornecido.	Insígnia de Omulu, espécie de vassoura feita de palha de palmeira, enfeitada de búzios e contas coloridas com a cor do orixá.
Xirê	Brincadeira.	Ordem de procedências na qual são cantados os cânticos em louvor às divindades afro-brasileiras, que se inicia por Exu e termina com Oxalá. Festividade.
Xiuepa	Saudação.	Não consta o termo.
Zambi	Deus.	Deus supremo.
Zambiquartiva	Agradecimento.	Não consta o termo.

3 Expressões que mesclam línguas africanas

Em sintonia com o conceito de língua adotado neste capítulo, reconhecemos que os usos linguísticos assumem os significados localmente, no contexto das práticas sociais. Assim, os “africanismos” linguísticos são compreendidos de maneira simbólica, integrando “palavras e expressões que, embora não sendo de origem africana, fazem parte do cotidiano do povo-de-santo e de suas práticas litúrgicas” (Castro, 2001, p. 131). A mistura de elementos linguísticos, vinculados

AXÉ DOS TERRITÓRIOS

classicamente a diferentes famílias linguísticas, não é vista como um problema, uma vez que não assumimos a concepção de língua como unidades estáticas e cujos limites possam ser demarcados estruturalmente. A hibridização linguístico-discursiva de caráter involuntário é um fenômeno que afeta todas as línguas, sendo entendida como “uma das modalidades mais importantes da existência histórica e transformação das linguagens [...] Essa mistura [...] está carregada de novas visões de mundo, de novas formas interiores de uma consciência verbal do mundo” (Bakhtin, 1934, p. 156-158). O uso de expressões que mesclam elementos linguísticos vinculados às línguas portuguesa ou africanas revela que as línguas surgem como produto das práticas comunicativas, e não o contrário. No caso das casas religiosas, a língua verbal atua como um elemento simbólico, articulada a outros elementos, na construção de uma experiência religiosa, estética e ética. Ademais, consideramos que a tarefa de identificação das características estruturais que definem as afro-línguas da diáspora não é simples, pois mesmo o que conta como “língua africana” está aberto a ressignificações e reavaliações (Makoni e Pennycook, 2015 [2005], p. 29): “Para nós, um dos caminhos para sair desse impasse seria redefinir as noções de línguas africanas que constantemente atuam como uma forma de imaginação”.

Abaixo segue uma lista de expressões usadas na liturgia das casas religiosas, com os respectivos significados atribuídos pelas lideranças entrevistadas.

EXPRESSÃO	SENTIDO
“Ake Aro Oke Bambo”.	Saudação para caboclos ou Oxóssi.
“Araie le”.	Saudação.
“Doce aba”.	Saudação para lemanjá.
“Oboiá”.	Saudação para lemanjá.
“Odaiá”.	
“Odojá”.	
“Epahey oyá”.	Saudação para lansã.
“Epaieúá”.	
“Ieparei Obá”.	
“Olhaaê mamãe Oxum”.	Saudação para Oxum.
“Laroiê Exu Aloroie Amojubá”.	Saudação para Exu.
“Saluba nanã”.	Saudação para Nanã.
“Oquê arô”.	Saudação para Oxóssi.
“Laroiê PombaGirê”.	Saudação para pombagira.
“Kaô Kabisilê Kaô Kalamixé”.	Sentido não fornecido.
“Adague exu dein exu dein exu dein Lanã”.	Reza do Bará Adague: “Adague abrindo com seus porretes portas e janelas e caminhos trancados” ou “Adague abrindo com seus porretes os caminhos trancados”.
“Ajubero seu atotô”.	“Darei minhas almas santas”.
“Ajuberatoto”.	
“Káwò Kábiyèsi `le omo jire mo júbà”.	“Obrigado porque o rei do povo, o filho do rei, está passando”.
“Mojubá Ogun Akorô Onirê”.	“Ogun veste capacete de maruô, Ogun é o rei e Irê”.

AXÉ DOS TERRITÓRIOS

“Motumbá Axé”.	“Meu pai abençoe”.
“Ogô alupo omojuba”.	Expressão falada pelo guardião.
“Oke Arô Oke Oxossi”.	Saudação indígena, para caboclos, para Oxóssi.
“Okê de babá”.	Sentido não fornecido.
“Onibobô okun elessi elessi ocutá”.	“Engana-se todos, não por muito tempo, mas nunca se engana um ocutá”.
“Prumalé opamteô”.	Sentido não fornecido.
“Uní de Ibejada”.	Sentido não fornecido.
“Unidê Ibejada”.	
“Olorum sure fumi”.	“Que Oxalá te abençoe”.
Resposta: “Olorum Sure Fuô”.	
Pede-se: “Moclio”.	Sentido não fornecido.
Resposta: “Moclio N’zambi”.	

4 Termos usados em referência às entidades

A “língua-de-santo” inclui uma série de termos e expressões usadas na liturgia, especialmente para fazer alguma menção ao campo simbólico das entidades. A liturgia é própria de cada modalidade religiosa e inclui a integração de uma série de elementos, como a forma de tocar tambor, a música, a língua dos cantos, as vestimentas, os nomes das divindades e os demais traços do ritual (Bastide, 1961). A despeito da classificação linguística proposta por Bastide (1961) – de que nos candomblés bantos as palavras tendam a ser de origem portuguesa e nos candomblés iorubá as palavras sejam em “língua” –, assumimos que o significado de língua é construído localmente, o que inclui aquilo que os/as dirigentes e praticantes compreendem por “língua” ou “línguas africanas”. Abaixo apresentamos uma série de termos, com seus sentidos, que foram mencionados no decorrer das entrevistas. Novamente, não fazemos distinção do uso desses termos por modalidade religiosa, mas os consideramos de uma maneira agrupada, para fins de evidenciar a complexidade linguística e a maneira como as línguas ajudam a construir um sentido simbólico religioso, estético e ético mais amplo.

Assim, elaboramos o glossário a seguir a partir das respostas fornecidas, principalmente, à questão “Quais são as expressões mais utilizadas por entidades como preto velhos, caboclos, exus, pombagiras, ibejadas? Citar algumas.”. Disponibilizamos, para tanto, as seguintes informações: (i) termo utilizado ou citado; (ii) sentido atribuído ao termo; (iii) entidade que normalmente utiliza o termo. Nesta seção, todas as informações estão de acordo com aquelas fornecidas pelos dirigentes das casas.

TERMO	SENTIDO	UTILIZADO POR
Abaga	Coração.	Caboclos.
Acué	Dinheiro.	Pretos velhos.
Água doce	Refrigerante.	Ibejada.

AXÉ DOS TERRITÓRIOS

Água preta	Café.	Pretos velhos.
Ajeum	Comida.	Pretos velhos.
Aluá	Cachaça com mel.	Pretos velhos.
Amarafa	Cachaça.	Exu.
Aruanda	Céu.	Ibejadas.
Baga	Coração. Olhos.	Pretos velhos.
Bate-bate	Coração.	Pretos velhos.
Batedor	Coração.	Pretos velhos.
Bibirico	Bebida.	Pretos velhos.
Bicho de fogo	Carro.	Exu, Pombagira.
Bizi filho	Sentido não fornecido.	Pretos velhos.
Burro	Médium com quem trabalha.	Pombagira.
Burro da terra	Médico.	Caboclo.
Cacuruco	Cabeça.	Informação não fornecida.
Camundongo	Criança.	Pretos velhos.
Camuntuê, comutuê	Cabeça.	Pretos velhos.
Canela	Fumo, cigarro, charuto.	Exu, Pombagira.
Canela branca	Cigarro.	Exu, Pombagira.
Casa branca	Hospital.	Informação não fornecida.
Catatau	Charuto.	Caboclo, Oxóssi.
Cavalo de borracha	Sentido não fornecido.	Informação não fornecida.
Cavalo	Moto. Médium.	Informação não fornecida.
Choupana	Casa, residência.	Informação não fornecida.
Cotopô	Casa, residência.	Informação não fornecida.
Curiado	Bebida.	Pretos velhos.
Curumim	Criança.	Caboclos, Oxóssi, Pretos velhos.
Erã	Tipo de comida.	Pretos velhos.
Escrevidor	Estudar.	Informação não fornecida.
Êxa êxa (mizfio)	Sentido não fornecido.	Pretos velhos.
Exá firo	Sentido não fornecido.	Pretos velhos.
Fêmea	Mulher.	Pombagira.
Ferradura	Sapato.	Informação não fornecida.
Fio	Filho.	Pretos velhos.
Formoso	Sentido não fornecido.	Informação não fornecida.
Fundanga	Pólvora.	Ciganos, Exu.
Gafanhoto	Criança.	Pretos velhos.
Inocente	Não iniciado.	Pretos velhos.
Jão fio	Sentido não fornecido.	Pretos velhos.
Lua	Dia.	Pretos velhos.
Macaco	Charuto.	Ciganos, Exu.
Macaia, macaiá	Casa. Casa de santo.	Caboclos, Pretos velhos.
Macho	Homem.	Ciganos, Exu.
Mãezinha	Forma como chamam as mulheres.	Ibejadas.
Marafá	Bebida alcóolica.	Exu.
Marafi	Bebida alcóolica.	Pretos velhos.
Marafo	Cachaça.	Informação não fornecida.
Marola	Água.	Informação não fornecida.
Meladinho	Cachaça com mel.	Pretos velhos.
Menga	Sacrifício do animal.	Informação não fornecida.

AXÉ DOS TERRITÓRIOS

Meu cavalo, meu aparelho	Médium.	Pretos velhos.
Minha banda	Minha casa.	Pombagiras.
Minha burra	Médium.	Pombagiras, Pretos velhos.
Mizifíó, misifilho(a)	Meu filho.	Pretos velhos.
Môxo, môxa	Sentido não fornecido.	Informação não fornecida.
Muringa	Sentido não fornecido.	Pretos velhos.
Netim	Sentido não fornecido.	Pretos velhos.
Netinho	Filho.	Pretos velhos.
Omi, omin	Água.	Pretos velhos.
Oti, otin	Bebida alcoólica. Cachaça.	Pretos velhos.
Paco paco	Comida.	Informação não fornecida.
Padê	Tipo de comida.	Pretos velhos.
Paizinho	Forma como chamam os homens.	Ibejadas.
Pataca, pataco	Dinheiro.	Pretos velhos.
Pé de borracha	Carro.	Pretos velhos.
Pemba	Sentido não fornecido.	Pombagira.
Perna de calça	Homem.	Pretos velhos.
Piculito	Pirulito.	Ibejadas.
Pito	Cachimbo. Palheiro. Charuto. Cigarro de palha.	Caboclos, Exu, Pretos velhos.
Ponto de fogo	Riscar ponto.	Pombagira.
Pula-macaco	Feijoada.	Pretos velhos.
Que seja	Dinheiro.	Pretos velhos.
Rabo de saia	Mulher.	Pretos velhos.
Riscador	Fósforo.	Exu, Pretos velhos.
Sabido da terra	Médico.	Pretos velhos.
Suncê	Sentido não fornecido.	Pretos velhos.
Tábua	Sentido não fornecido.	Pombagira.
Tamantuê	Cabeça.	Caboclos.
Tarimba	Cama.	Pretos velhos.
Tique tique	Coração.	Ciganos, Exu.
Toco	Vela.	Exu, Pretos velhos.
Trapo	Roupa.	Pretos velhos.
Tuiá	Pólvora.	Pretos velhos.
Tupã	Deus supremo.	Caboclos.
Umbunga	Dinheiro.	Pretos velhos.
Vosmecê	Você.	Informação não fornecida.
Zi filho	Meu filho.	Pretos velhos.
Zuncê	Sentido não fornecido.	Pretos velhos.

Palavras finais

Este capítulo apresentou uma visão panorâmica da riqueza linguístico-discursiva existente nas casas religiosas de matriz africana localizadas em Florianópolis e municípios vizinhos. Trata-se de um mapeamento linguístico que foi viabilizado pelos dados levantados por entrevistas realizadas com dirigentes de 210 casas religiosas, conforme o *Projeto Territórios do Axé* (Leite, 2010). Buscamos, também, apresentar uma visão comparada com a literatura vigente –

especialmente centrada nos trabalhos de Yeda Pessoa de Castro e Pierre Verger –, de forma a contribuir com uma visão alargada sobre os usos linguísticos. Consideramos, assim, tanto os sentidos estabilizados pelos usos compartilhados, como os significados localmente construídos. Compreendemos que as línguas integram um acervo cultural e estético valioso, sendo que as línguas de origem africana ecoam fortemente em práticas religiosas brasileiras e afro-brasileiras. Trata-se, portanto, de considerar essas práticas religiosas como repositórios sagrados de conhecimentos linguísticos – e dos modos de uso e de transmissão da língua verbal – que ajudam a compreender não apenas a história sócio-linguística brasileira, mas o modo como a língua verbal se articula com gestos de interpretação e formas de compartilhamento e de apropriação do espaço social.

Referências bibliográficas

- BAKHTIN, M. Os gêneros do discurso (1952-53). In: ____ *Estética da criação verbal*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- ____. O discurso no romance (1934). In: _____. *Questões de literatura e de estética: a teoria do romance*. São Paulo: Unesp/Hucitec, 1988.
- BASTIDE, R. *O Candomblé da Bahia*. São Paulo: Companhia Editorial Nacional, 1961.
- CASTRO, Y. P. Língua e Nação de Candomblé. *África* (São Paulo), São Paulo, v. 4, p. 57-78, 1981.
- ____. *Falares Africanos na Bahia* (um vocabulário Afro-Brasileiro). Rio de Janeiro: Topbooks Editora e Distribuidora de Livros Ltda., 2001.
- DAVIS, H. Ordinary People's Philosophy: Comparing Lay and Professional Metalinguistic Knowledge. *Language Sciences*, vol. 19, no. 1, 1997, p. 33-46.
- HARRIS, Roy. *Signs, Language and Communication*. New York: Routledge, 1996.
- LEITE, I. (org.). *Territórios do Axé*. Florianópolis: NUER/UFSC, 2017.
- MAKONI, Sinfree; PENNYCOOK, Alastair (orgs.). *Disinventing and Reconstituting Languages*. Clevedon: Multilingual Matters, 2006.
- ____. Disinventing and (Re)Constituting Languages. *Critical inquiry in language studies: An international journal*, 2, 3, 2005, p. 137-156. [Tradução para o português publicada na revista *Working Papers*, v. 16, n. 2, 2015].
- RANCIÈRE, J. *O espectador emancipado*. São Paulo: Martins Fontes, 2014.
- RICOEUR, P. *Teoria da interpretação: o discurso e o excesso de significação*. Lisboa: Edições 70, 1973.
- SEVERO, C. G.; MAKONI, S. B. *Políticas Linguísticas Brasil-África: Por uma perspectiva crítica*. 1. ed. Florianópolis: Insular, 2015.
- SEVERO, C. G. Questões de língua, identidade e poder: hibridismos em Timor Leste. *Revista Brasileira de Linguística Aplicada*, v. 11, 2011. p. 95-113.
- ____. Línguas e discursos: Heterogeneidade linguístico-discursiva e poder em Angola. *Veredas: Revista da Associação Internacional de Lusitanistas*, v. 15, 2011a. p. 19-46.

AXÉ DOS TERRITÓRIOS

____. Entre a sociolinguística e os estudos discursivos: O problema da avaliação. *Interdisciplinar: Revista de Estudos em Língua e Literatura*, v. 14, 2011b. p. 07-15.

SERRA, O. J. T. A Etnobotânica do Candomblé Nagô da Bahia: Cosmologia e Estrutura Básica do Arranjo Taxonômico. In: CAROSO, Carlos e BACELAR, Jéferson (orgs.). *Faces da Tradição Afro-Brasileira: religiosidade, sincretismo, anti-sincretismo, reafrikanização, práticas terapêuticas, etnobotânica e comida*. 2 ed. Rio de Janeiro:Pallas/Salvador: CEAO, 2006. p. 289-302.

VERGER, P. F. *O uso das plantas na sociedade ioruba*. São Paulo, Companhia das Letras, 1995.



Usos de Elementos da Natureza na Religião Afro-Brasileira Evidências Presentes em Florianópolis e Municípios Vizinhos

Nazareno José de Campos⁶⁴
Yalorixá Sandra de Obaluaê⁶⁵

Introdução

O trabalho que ora apresentamos diz respeito a um aprimoramento e aprofundamento do que havíamos desenvolvido anteriormente, como parte integrante do Relatório apresentado ao Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional – IPHAN, e que também se encontra em boa parte do subcapítulo intitulado *A territorialidade e os usos do espaço para além das casas religiosas, da obra Territórios do Axé: religiões de matriz africana em Florianópolis e municípios vizinhos*⁶⁶.

64 Professor do Programa de Pós-Graduação em Geografia da Universidade Federal de Santa Catarina (PPGG/UFSC) e Pesquisador do Projeto Territórios do Axé.

65 Casa de Caridade Oxóssi Estrela Guia.

66 O Relatório foi o elemento final do Acordo de Cooperação Técnica ocorrido entre a UFSC (sob a coordenação do Núcleo de Estudos de Identidades e Relações Interétnicas - NUER) e o IPHAN, no ano de 2015. Quanto à publicação referida, esta foi publicada pela Editora da UFSC, através do NUER – Núcleo de Estudos de Identidades e Relações Interétnicas, e coordenada por Ilka Boaventura Leite, em 2017, contendo 144 páginas.

AXÉ DOS TERRITÓRIOS

Nossa intenção é evidenciar, em relação às casas religiosas de matriz africana da área urbana conurbada de Florianópolis⁶⁷, os usos e ações que envolvem a presença de elementos naturais os mais diversos. Nisto, estão presentes a água, as ervas, as sementes, e outros elementos, utilizados nos ritos semanais, festas e comemorações de santo, processos específicos de “limpeza” material e espiritual de pessoas ligadas ou não à religião, entre outras atividades. Bem como usos e ações presentes em espaços geográficos os mais diversos: a mata, os rios, as cachoeiras, as praias, o mar. E, mesmo, no ambiente urbano, em determinados espaços viários (caracterizados como áreas de “encruzas” - cruzamentos), além dos cemitérios.

Há que se ressaltar que parte dos espaços geográficos e dos elementos da natureza, inerentes às ações das religiões de matriz africana, ocorrem constantemente e em diferentes atividades. Outra parte, contudo, acontece em períodos específicos, seguindo um determinado calendário de atividades, e havendo, muitas vezes, o compartilhamento por mais de uma casa religiosa.

Segundo o NUER (2017, p. 45):

Esses locais, por vezes, são pontos de contato com a sociedade em geral passando a uma visibilidade maior naquelas circunstâncias eventuais, quando, inclusive, costumam ocorrer episódios de desrespeito e preconceito religioso por parte dos que não compreendem ou reproduzem visões reducionistas sobre o que presenciam.

Por outro lado, considerando as diferenças de formação, base e conteúdo entre as religiões de matriz africana presente na área objeto de estudo (umbanda, candomblé, almas e angola, e suas várias denominações), certamente se chegará também à consideração de que as ações e os usos de elementos naturais e do espaço geográfico no ritual religioso possam estar propensos a diferenças, o que enriquece ainda mais o estudo. Neste sentido, argumentam Guedes et al (1985, p. 8) que,

[...] a complexidade de simbolismos encontrada nos rituais afro-brasileiros pode ser observada: 1) na diversidade de explicações sobre os poderes mágicos; 2) na pluralidade do vocabulário, fundamentada na origem linguística e/ou no processo de fragmentação e posterior formação de novos grupos religiosos; 3) na variedade de correlações, quando há sincretismo religioso entre santo e orixás, orixás e cores, orixás e obrigações, entre outras coisas.

No entanto, o conhecimento e uso de plantas entre os diferentes grupos denotam mais semelhanças do que diferenças, haja vista o compartilhamento de espécies, conhecimento, e ações em relação às mesmas. Além disso, há que se ressaltar que o uso de folhas, ervas, raízes, cipós, etc, sejam extraídos diretos da natureza, sejam cultivados, ou mesmo adquiridos via compra em casas especializadas em produtos para uso em casas religiosas, denotam um forte elemento da espiritualidade, que vai além de qualquer noção de simples “poderes mágicos”.

67 Em que se inclui o espaço urbano dos municípios de Florianópolis, São José, Palhoça e Biguaçu.

AXÉ DOS TERRITÓRIOS

De tal modo que o uso do espaço geográfico, incluindo a própria casa religiosa em si e de diferentes elementos da natureza, o religioso, caracterizado pela crença, vai muito além, ultrapassando qualquer dimensão da materialidade. Qual seja, não diz respeito apenas ao uso de um espaço físico e o que nele existe, mas que significados estão por detrás disso. É talvez a pouca compreensão de tal realidade que pessoas alheias a tais formas de religiosidade não só não compreendam como venham a agir de forma preconceituosa. Por isso, a importância de se evidenciar, com clareza, os usos e as atribuições que cada elemento natural, e os espaços geográficos, inseridos na dinâmica religiosa afro-brasileira, representam como parte de um procedimento religioso, mas também como elemento constituinte de toda uma formação sociocultural.

O uso de plantas nas cerimônias e outras atividades

O uso dos elementos da natureza, inseridas as plantas, utilizados nas mais diferentes atividades, incluindo as religiosas e de cura material e/ou espiritual, já era presente na história brasileira entre as populações originárias e que se mantém e se amplia com a inserção, no território, do colonizador europeu. Assim, Pagnocca (2017, p. 24) chama a atenção para o fato de que

[...] o contato dos africanos com as terras brasileiras e seus diferentes saberes, crenças e práticas curativas com as plantas, influenciou de forma determinante na formação cultural, tanto daqueles que já estavam presentes, como índios e europeus, como dos africanos que estavam chegando, em um processo marcado por trocas culturais recíprocas.

Desse modo, é algo comum no país, desde os primórdios de sua formação, que as populações, tanto do meio rural quanto do meio urbano, utilizem os mais diversos tipos de vegetais (árvores, arbustos, ervas, raízes, cipós, cascas, sementes), em inúmeras atividades em seu dia a dia, o que incluem as atividades religiosas. Em relação aos afrodescendentes houve certa reconstrução de sua tradição, considerando os laços de parentesco, o uso da terra, a religião, enfim, os valores cultivados através dos tempos por seus descendentes (Leite, 1996). Nisso, o uso de ervas nos rituais tem sua relação com a divindade específica que é Ossaim (que no sincretismo religioso afro-brasileiro aparece como sendo São Benedito, São Jorge, ou São Lázaro – dependendo, no caso, da denominação religiosa ou mesmo da localização geográfica), a divindade das ervas e das folhas. Através de sua ação que o remédio produzido terá o efeito desejado (Cappelli, 2010).

Não obstante, Serra (1999, p. 300-301), ao retratar sobre o candomblé nagô da Bahia, chama a atenção para o fato de ser fundamental ao funcionamento do culto:

a liturgia das folhas, que envolve o emprego de vegetais colhidos em áreas não cultivada. Os religiosos dos terreiros afirmam: sem folha não tem orixá... Sem Ossaim não se faz nada no candomblé. (grifos no original).

AXÉ DOS TERRITÓRIOS

Portanto, as folhas têm um papel marcante nas práticas religiosas entre as religiões afro-brasileiras, associando àquelas “um esforço terapêutico, voltado para a restauração, conservação ou promoção da saúde e do bem-estar dos iniciados, adeptos e clientes” (Serra, 1999, p. 290).

Ainda em relação às folhas, salientamos aqui um fragmento do poema de Mário de Andrade, interpretado em música por Maria Bethânia⁶⁸:

Sem folha não tem sonho
Sem folha não tem vida
Sem folha não tem nada
Eu guardo a luz das estrelas
A alma de cada folha
Sou Aroni

Especificamente no ambiente interno das casas religiosas afro-brasileiras, diferentes plantas são utilizadas nos mais diversos ritos e celebrações. Ressalte-se que tanto o uso direto da planta *in natura*, quanto sua preparação em inúmeros elementos, engloba uma grande heterogeneidade quanto às formas de utilização, os procedimentos realizados e os significados de cada ação, independente de qual denominação religiosa se esteja falando. Todavia, há igualmente homogeneidade quanto aos laços que se esperam ocorrer, entre as ações realizadas pelos participantes e os fluidos emanados pelos orixás proporcionando assim grande força espiritual a todos os seres.

Não obstante, salientamos que o uso de plantas nas religiões de matriz africana tem sua gênese na própria origem geográfica, a África, conforme exposto por Pagnocca (2017, p. 24) ao afirmar que:

Em seus locais de origem em território africano, já existia uma relação de uso com várias espécies vegetais, que eram utilizadas na alimentação, medicina e rituais sagrados. As dificuldades de adaptação em solo brasileiro, marcadas por episódios de opressão e violência, refletiram diretamente na manutenção dessas práticas, nas quais as plantas representavam elementos essenciais.

Assim, em um universo de 210 casas religiosas de matriz africana identificada no levantamento realizado no espaço urbano conurbado de Florianópolis, algumas plantas, constantemente utilizadas, são citadas por cerca de 80% delas. No quadro n. 1, distinguimos as 16 ervas, que num sentido geral, são as mais utilizadas, não se externando, neste caso, para que tipo de uso e em que situação⁶⁹.

68 Disponível em: <https://som13.com.br/maria.../salve-as-folhas-poema-de-mario-de-andrade>.

69 Considerando a listagem das 16 plantas mais utilizadas pelas religiões afro-brasileiras na Ilha de Santa Catarina como terapêuticas, expostas no trabalho de Pagnocca (2017, p. 45-56), vê-se que 12 delas estão presentes no quadro 1.

AXÉ DOS TERRITÓRIOS

Tipo de Planta	Casas que a citaram	Percentual do total (%)
Arruda	147	70
Espada de São Jorge	142	68
Guiné	139	66
Alecrim	128	61
Boldo	111	53
Manjerição	75	36
Espada de Iansã	70	33
Alfazema	65	31
Aroeira	38	18
Rosa Branca	37	18
Hortelã	35	17
Peregum	35	17
Lança de Ogum	34	16
Quebra Macumba	33	16
Levante	32	15
Comigo-Ninguem-Pode	31	15

Quadro 1: Plantas mais utilizadas pelas 210 casas religiosas de matriz africana analisadas, da área conurbada de Florianópolis

Embora bastante representativas no conjunto das plantas utilizadas, elas equivalem a um percentual inferior a 10% do total, demonstrando assim uma forte concentração quanto às espécies de maior uso e expressão religiosa.

Os dados mostram que, mesmo entre as 16 plantas mais utilizadas, há grupos diferenciados quanto ao uso. As cinco que mais se sobressaem (arruda, espada de São Jorge, guiné, alecrim e boldo) superam os 50%, grupo este que é de uso tradicional e generalizado por todas as casas religiosas, logo, mesmo que parte delas não tenha citado seu uso, é bem provável que ele ocorra. Um segundo grupo (manjerição, espada de Iansã e alfazema) é citado seu uso por cerca de um terço das casas; enquanto que as oito últimas (aroeira, rosa branca, hortelã, peregum, lança de Ogum, quebra macumba, levante e comigo-ninguém-pode) é citado seu uso por um grupo de casas em torno de um quinto do total.

Já as demais ervas (cerca de duzentas), que não constam do quadro, percentualmente pouco representam, possuindo um uso mais esporádico, porém, não menos importante, pois estão presentes em situações específicas, como em curas e ritos especiais. Mas muitas delas são citadas por apenas uma casa religiosa, demonstrando, neste caso, ou desconhecimento ou o que é mais comum, sua pouca representatividade religiosa, por isso o uso reduzido. Por fim, muitas das plantas, embora citadas por algumas casas, sequer são utilizadas por grande parte delas, ou, inclusive, são por algumas desconhecidas. Tudo isso demonstra a grande diversidade nos usos e significados que as plantas têm para as casas religiosas.

No gongá⁷⁰, diferentes plantas e flores são utilizadas na decoração, em especial em momentos de festividades de algum orixá, bem como o uso nos momentos

⁷⁰ Local da casa religiosa onde ficam a imagem de Oxalá e dos orixás; o equivalente, em relação à igreja católica, ao altar onde ficam a imagem de Cristo e dos santos.

AXÉ DOS TERRITÓRIOS

normais de cultos, a pedido de alguma entidade da casa; ou ainda no uso imediato nas seções, cujos orixás as utilizam no sentido de descarrego espiritual e em benzeduras, sendo as ervas mais tradicionais, no caso, a arruda, o guiné, a espada de são jorge, e o alecrim, sem uma ordem específica de importância.

Nas festividades realizadas em homenagem a algum orixá ou entidade específica, as flores e plantas específicas aos orixás homenageados estarão presentes, podendo variar um pouco quanto ao tipo e à quantidade, segundo cada designação religiosa a qual se refere.

Em momentos de camarinhas⁷¹, além das plantas e flores que decoram o gongá e a parte externa a este (evidentemente sempre adaptado ao orixá de cabeça do médium em formação), há toda uma situação referente a alimentos diversos (frutas, verduras, cereais, tubérculos), aliado ao uso de diferentes condimentos (cominho, alecrim, azeite de dendê, etc.) que fazem parte de todo o processo. As comidas, afirma um pai de santo entrevistado por Camargo (1990, p. 87) “carregam axé, na medida em que são preparadas obedecendo a rituais próprios e são ofertadas com a finalidade de troca, isto é, transferir energia positiva ou retirar energia negativa”. Axé que representa proteção, cura, emanação de bons fluidos materiais e especialmente espirituais.

Por fim, um elemento importante quanto ao uso de plantas diz respeito ao amaci⁷², que é preparado por um número variado e grande de ervas diferentes, que em alguns casos chegam a 21 delas. As folhas são trituradas, amassadas e colocadas em um recipiente grande com água e a bebida correspondente a cada Orixá. Este líquido será constantemente utilizado em várias atividades, durante o ano, como parte do contexto religioso de cada casa.

Quanto ao espaço geográfico de obtenção das diversas plantas, frutas, flores, raízes, cipós, sementes, são bem variados. A situação mais rápida e próxima de conseguir é através dos canteiros existentes em pequenos espaços junto às próprias casas religiosas, e neste caso são geralmente insuficientes para as atividades pretendidas, por isso, muitas vezes, complementadas por uma rede de mútua ajuda entre os próprios médiuns e frequentadores das casas, assim como também a vizinhança. Bastante comum também é a compra das ervas, flores e demais produtos necessários às inúmeras atividades, em casas especializadas em produtos religiosos voltados às religiões afro-brasileiras (geralmente conhecidas na região por “casas de umbanda”), bem como em supermercados e feiras. Estes, assim como aquelas, nem sempre próximas geograficamente da casa religiosa. Há ainda casos em que a dificuldade em encontrar o produto desejado leva a procura do mesmo em espaços de matas, localizadas próximas ou mesmo distantes do espaço religioso.

Salientamos que o exposto até o momento, mesmo que denote a procura pelos elementos necessários à ação religiosa em espaços geograficamente distantes, é nas casas religiosas que o processo está ocorrendo. Entretanto, outras ações, ligadas ao calendário anual das festividades e ações inerentes a

71 Retiro de iniciação para formação dos médiuns.

72 Composto de ervas maceradas formando um líquido sagrado utilizado todo o ano, em batizados, obrigações e trabalhos de limpeza e cura.

AXÉ DOS TERRITÓRIOS

cada casa e designação religiosa, ocorrerão em espaços geográficos distintos, por vezes, inclusive, extravasando as fronteiras municipais da área objeto de estudo, conforme veremos no item a seguir.

Espaços Naturais de Uso das Casas Religiosas Localizados Externamente

Para além dos locais internos específicos das casas religiosas afro-brasileiras, uma série de atividades externas ocorre, demandando espaços naturais para atividades diversas, com destaque às festividades em homenagem aos orixás, em especial, aquelas dirigidas à Iemanjá, Oxum, Oxossi, Ogum, entre outros. Para tanto, a necessidade de locais apropriados para as atividades e celebrações, como praias, mar, rios, cachoeiras e matas.

No caso dos quatro municípios abordados em nosso estudo, muitos são os locais em que tais elementos naturais estão presentes e são costumeiramente utilizados. Alguns, já há bastante tempo, segundo atestam membros mais idosos das denominações religiosas em voga. Não obstante, com base nas informações extraídas do questionário realizado com as lideranças das 210 casas identificadas de religião de matriz africana de Florianópolis e municípios vizinhos⁷³, tem-se uma panorâmica dos espaços geográficos onde os rituais estão ou já estiveram presentes.

No quadro 2, uma visão geral do uso das praias e do mar, e, no quadro 3, da utilização das cachoeiras.

Município	Praias
Florianópolis	Balneário (Estreito), Barra da Lagoa, Cachoeira do Bom Jesus, Beira Mar (Estreito), Beira Mar Norte, Caiacanga, Caieira da Barra do Sul, Campeche, Canasvieiras, Canto das Gaivotas, Coqueiros, Daniela, Ingleses, Moçambique, Morro das Pedras, Pântano do Sul, Ponta das Canas, Ponta das Canas, Ponta do Leal (Estreito), Praia da Armação, Praia da Tapera, Praia do Curtume (Túnel), Praia dos Açores, Ribeirão da Ilha, Saco dos Limões
São José	Ponta de Baixo
Palhoça	Pinheira, Ponta do Papagaio, Pontal, Praia de Fora, Praia do Sonho, Recanto do Carinho (Morro dos Cavalos)
Biguaçu	Biguaçu, São Miguel,
Governador Celso Ramos	Armaçãozinha, Palmas

Quadro 2: utilização das praias e mar nos ritos, celebrações e homenagens

⁷³ Tais municípios foram integrante dos trabalhos realizados para apresentação no Relatório integrante do Acordo de Cooperação Técnica UFSC-IPHAN, conforme evidenciado no início do capítulo.

AXÉ DOS TERRITÓRIOS

Município	Cachoeira
Florianópolis	Cachoeira do Rio Vermelho, Monte Verde, Poção (Córrego Grande), Rio Tavares, Sertão do Peri
São José	Colônia Santana, São Pedro de Alcântara
Biguaçu	Cachoeira do Amâncio, 'São Miguel, Sítio do Pai Mauricio, Sorocaba de Dentro, Três Riachos
Palhoça	Furadinho, Guarda do Cubatão, Guarda do Massiambú, Morro dos Cavalos, Pontal, Retiro, São Sebastião,
Santo Amaro da Imperatriz	Cobrinha de Ouro,
Antônio Carlos	Cachoeira do Sr. Chico
Rancho Queimado	Citada algumas no município (sem identificação)
Angelina	Em sítio particular (sem identificação)
Garopaba	Cascata Encantada

Quadro 3: utilização dos rios e cachoeiras nos ritos, celebrações e homenagens

A quantidade de praias e cachoeiras utilizadas é certamente ainda maior do que o acima listado, haja vista que mais de 20% das casas religiosas relataram que se utilizam de praias e de cachoeiras, mas não as identificam, acrescentado ainda ao fato de algumas delas utilizarem “a praia mais perto”.

Há que se salientar que o uso destas praias e cachoeiras não ocorre de modo idêntico em relação a todas as casas e/ou denominações religiosas. Algumas delas são constantemente usufruídas por um grande número de casas, independentemente de sua localização estar perto ou distante, atingindo assim os quatro municípios inseridos na pesquisa. Neste patamar se colocam, entre as praias, pela ordem: Praia do Sonho (Palhoça), Daniela (Florianópolis) considerada por muitos como a mais tranquila para a prática religiosa, Canasvieiras (Florianópolis), Pinheira (Palhoça), Praia do Sonho (Palhoça); entre as cachoeiras se destacam: Guarda do Massiambú (Palhoça), de longe a mais utilizada, superando a 20% das casas, Cubatão (Palhoça), Cobrinha de Ouro (Santo Amaro da Imperatriz).

O número de praias e cachoeiras exposto nos quadros 2 e 3 evidenciam algumas situações diferenciadas. O uso das praias é muito mais amplo e espalhado por todos os quatro municípios, e para além deles, ocorrendo inclusive o caso de uma das casas religiosas realizar as atividades de lemanjá em Osório ou em outras cidades do litoral norte do Rio Grande do Sul. Ocorrem também atividades em espaços predominantemente urbanos ou em praias com mar poluído, onde não se imaginaria acontecer, como são os casos da Beira Mar do Estreito, Beira Mar Norte, Praia do Curtume (próxima ao Túnel Antonieta de Barros) e Saco dos Limões, todos, no município de Florianópolis.

Há que se considerar que o culto a lemanjá tem aceitação entre praticantes de outras religiões, como católicos e espíritas, o que facilita a utilização das praias por parte dos praticantes, embora isto não exima de também sofrerem preconceitos. O fato de ocorrer em fevereiro, em pleno verão, atrai inclusive a atenção de turistas, do que às vezes se aproveitam algumas instituições

AXÉ DOS TERRITÓRIOS

públicas municipais e entidades culturais. Além do que, o mar e a praia são espaços naturais públicos.

Quanto às cachoeiras, é um pouco diferente. A começar pelo culto/festividade ser dirigido a Oxum, orixá praticamente desconhecido fora das religiões afro. Ocorre em espaços naturais relativamente distantes do meio urbano, cuja população do entorno muitas vezes cria dificuldades, principalmente por questões de preconceito e não aceitação. Isto é externado por vários dos chefes das casas religiosas. Segundo afirmam, além de toda a logística de deslocamento até ao ambiente da cachoeira, que se torna bastante trabalhosa, tem cada vez mais evitado de realizarem as atividades. Seja por medo, inclusive em relação a assaltos ou para evitar outros constrangimentos, como a intolerância religiosa e perseguições. Não se esquecendo de toda a pressão exercida pelo poder público municipal, que impede a entrada em certos locais, colocando placas com o dizer “proibido ritual religioso”.

Cabe salientar que muitas das cachoeiras estão em propriedades privadas, cujos donos proíbem o uso, principalmente aquelas que foram compradas por evangélicos. Mas há os que permitem, e outros, que permitem através de pagamento de taxas. Neste último caso é até interessante aos usuários, pois, segundo afirma o líder de uma das casas que se utiliza de uma cachoeira em Santo Amaro da Imperatriz, isso é bom, pois, além de limpa e tranquila, “ninguém joga pedra”, o que é corroborado por um líder de outra casa, usuário de um sítio particular no município de Angelina, pois, segundo afirma, “é seguro, evita problemas”.

Em vista disso, há casas que já não praticam mais celebrações externas, inclusive em relação a Iemanjá e Oxum, embora algumas delas, quando convidadas, participem de celebrações externas realizadas por outras casas.

Por fim, há que se considerar também o uso das matas, como espaço para realização de oferendas aos Orixás, o que se dá muitas vezes em locais próximos às cachoeiras, de onde são extraídos produtos para os rituais, como ervas, cipós, cascas. Não há matas específicas para tal. As atividades podem ocorrer em qualquer espaço de mata dos quatro municípios ou mesmo em municípios vizinhos a estes. Porém, no geral, a tendência é de se utilizar as matas mais próximas à própria casa religiosa.

Observando a questão ambiental, muitos dos praticantes, de diferentes casas religiosas, têm se preocupado, tanto na ida às matas quanto às cachoeiras, de não utilizarem, nas oferendas, material tipo plástico ou vidros, mas materiais que sejam degradáveis, a exemplo da folha da mamona, demonstrando assim uma clara preocupação com a sustentabilidade do ambiente utilizado.

Espaços Urbanos de Uso Externo

No que diz respeito ao espaço urbano, igualmente uma série de atividades são realizadas pelos membros das casas religiosas de matriz africana. Uma delas é o despacho de trabalhos ou oferendas em encruzas (cruzamentos de ruas), assim como nos cemitérios. No entanto, isto vem se modificado bastante no

transcorrer do tempo. A pouca manifestação a respeito nos questionários que integraram a pesquisa anteriormente mencionada, e que serviram de subsídio para o desenvolvimento deste capítulo, pode indicar uma constante diminuição em sua realização. Há, inclusive, alterações na forma de uso, em que algumas casas não utilizam encruzilhadas na cidade, mas vão a alguma mata, abrem as encruzas, ou se aproveitam de algumas já existentes, e ali fazem suas oferendas.

Há que se ressaltar que entre as casas religiosas de matriz africana é comum a ocorrência de atividades externas no sentido de membros de umas casas participarem de celebrações ou festividades em outras casas. Por outro lado, tem sido bastante interessante o fato de certas atividades diretamente ligadas, ou não, aos rituais das religiões de matriz afro ocorrer conjuntamente com a igreja católica. São exemplos, a ida de praticantes de religiões de matriz afro à igreja da Lagoa da Conceição no período das atividades dirigidas à Iemanjá⁷⁴; a caminhada ao Monte Serrat (bairro localizado no Maciço Central de Florianópolis) com o padre Wilson Groh; a comemoração junto com a igreja católica na igreja do Ribeirão da Ilha; ou ainda, a “caminhada da visibilidade”, até a igreja do Rio Vermelho, no dia 15 de novembro, comemorado como o dia da Umbanda.

Considerações Finais

Os materiais disponíveis à produção deste capítulo nos remetem à comprovação da grande heterogeneidade de elementos presentes nas religiões de matriz africana de Florianópolis e municípios adjacentes de São José, Palhoça e Biguaçu, quanto à realização de suas atividades, tanto internas quanto externas às próprias casas religiosas. Questão essa que ocorre num espaço geográfico que extravasa inclusive as fronteiras dos municípios que as integram. Tais atividades exigem, como vimos, uma inter-relação com elementos naturais da orla oceânica (praia e mar) assim como do interior (matas, rios e cachoeiras).

A forte expansão urbana ocorrida em Florianópolis após os anos 1970, espraiando-se pelos municípios vizinhos, promoveu, inclusive, um marcante processo e conurbação da capital com São José, Palhoça, Biguaçu, e atualmente se expandindo também para Santo Amaro da Imperatriz, com possibilidades futuras de se ampliar para um efetivo processo de metropolização. Isto tem provocado uma forte valorização da terra e sua conseqüente especulação imobiliária, atrelados a inúmeros interesses, como, por exemplo, aqueles voltados à economia do turismo.

Tal situação tem gerado às religiões de matriz africana, presentes em Florianópolis e municípios adjacentes, imensas dificuldades em manter e praticar suas atividades religiosas em toda sua plenitude, pois já não possuem mais espaços adequados. Principalmente, os espaços externos à casa religiosa, muitos dos quais, absorvidos por diferentes interesses econômicos, com

⁷⁴ Tal evento não ocorre em alguns anos (como em 2017), em decorrência de mudança de pároco, que leva a incertezas quanto à sua reação, pois, nem todos os párocos são favoráveis ao culto.

AXÉ DOS TERRITÓRIOS

capacidade financeira para tal, e, fechando, assim, a possibilidade da continuidade de uso pelos adeptos das religiões afro-brasileiras. Isto força aos adeptos uma religiosidade cada vez mais restrita ao espaço interno de suas atividades, a casa religiosa, popularmente conhecida por “terreiro”.

Por outro lado, cabe salientar o crescente preconceito e intolerância religiosa em relação às religiões de matriz africana. Situação esta que, em muitos casos, e/ou espaços geográficos (bairros) específicos, tem provocado uma gradual diminuição das casas religiosas ou, alteração quanto aos rituais praticados⁷⁵. Isto tem, inclusive, levado a modificações forçadas quanto aos próprios rituais inerentes às religiões de matriz afro, quanto aos horários dos cultos, som, uso de instrumentos, situação que não acometem outras religiões.

O próprio Estado, através das instituições públicas, principalmente através das normatizações municipais, tem favorecido ou mesmo fomentado ações que só corroboram com a discriminação e exclusão de determinados grupos sociais, que no caso específico, diz respeito às religiões de matriz africanas. Cite-se como exemplo o fato dos “terreiros” serem, pela legislação municipal, incluídos nos mesmos trâmites das casas noturnas de shows, conforme a lei Municipal 003 de 1999 em seu 11º artigo conhecida como “a Lei do Silêncio”.

Desiludidos, muitos praticantes das referidas religiões têm desistido de realizar determinadas atividades, usuais em sua religião, como forma, segundo afirmam, de “não se incomodarem”.

Referências

- CÂMARA MUNICIPAL DE FLORIANÓPOLIS. **Lei Complementar n. 003/99**. Dispõe sobre ruídos urbanos e proteção do bem estar e do sossego público, 1999.
- CAMARGO, Maria Therezinha L. de A. As plantas condimentícias nas comidas rituais de cultos afro-brasileiros. São Paulo, Revista do **Instituto de Estudos Brasileiro**, n. 31, 1990, p. 81-94.
- CAPPELLI, Rogério. Religiões de matriz africana. Rio de Janeiro, **Cadernos PENESB**, v. 12, Alternativa/EDUFF, 2010, 325-367.
- GUEDES, Rejan Rodrigues et al. Plantas utilizadas em rituais afro-brasileiros no estado do Rio de Janeiro – um estudo etnobotânico. Rio de Janeiro, **Rodrigesia**, 37, jul/dez 1985, p. 3-9.
- LEITE, Ilka Boaventura. **Negros no sul do Brasil: invisibilidade e territorialidade**. Florianópolis: Letras Contemporâneas, 1996.
- NUER – Núcleo de Estudos de Identidades e Relações Interétnicas (Coordenação de Ilka Boaventura Leite). **Territórios do Axé – religiões de matriz africana em Florianópolis e municípios vizinhos**. Florianópolis: Editora da UFSC, 2017.

⁷⁵ Embora em outros espaços (bairros) tenham inclusive aumentado o número de casas religiosas afro.

AXÉ DOS TERRITÓRIOS

PAGNOCCA, Tiago Santos. **Uso de plantas terapêuticas em religiões afro-brasileiras na Ilha de Santa Catarina**. 2017. Dissertação de Mestrado. Florianópolis, PPGB/UFSC.

SERRA, Odep. A Etnobotânica do Candomblé Nagô da Bahia: cosmologia e estrutura básica do arranjo taxinômico. O modelo da liturgia. In: BACELAR, J.; CARDOSO, C. **O modelo da liturgia. Faces da Tradição Afro-Brasileira**. Rio de Janeiro: Territórios do Axé, Pallas, 1999.



O Oráculo da Espiritualidade Afro-brasileira e a Poética das Imagens

Ilka Boaventura Leite

A primeira fase do Projeto “Territórios do Axé” foi concluída no final de 2016. Para encerrar essa etapa, realizamos o Seminário II, no dia 08 de dezembro, no Museu de Antropologia da UFSC. Para fechar esse primeiro ciclo e iniciar o novo, nada como um Calendário para abrir os trabalhos, demarcar um desdobrar do novo tempo com o estímulo das imagens da etapa anterior enfeitando nosso imaginário. Foi assim que preparei um presente, uma surpresa que foi entregue a cada um dos participantes durante o referido seminário. Selecionei, a partir das fotos produzidas algumas imagens para ilustrar o Calendário de 2017. Esta foi uma forma singela de agradecimento e marcou ritualmente esse trânsito/passagem.

O Calendário Territórios do Axé 2017 é aqui apresentado como um ensaio fotográfico produzido no decorrer da pesquisa, como uma abordagem reveladora dos micro-universos construídos pelos integrantes das casas religiosas de matriz africana de Florianópolis e municípios vizinhos. Sua divulgação nesse segundo volume publicado pelo NUER/UFSC, visa ampliar a percepção das lugares santos, ampliar o nosso olhar sobre a experiência realizada durante as visitas, as percepções dos pesquisadores e pesquisadoras para o que nem sempre é comumente evidenciado. São 13 fotografias que ilustram a capa e os 12 meses do ano. Essas fotos foram selecionadas do arquivo individual construído por cada membro da equipe que realizou as visitas nas casas religiosas e entrevistou as lideranças. Além das entrevistas realizadas a metodologia previa o uso da fotografia como um recurso etnográfico para auxiliar na caracterização dos

AXÉ DOS TERRITÓRIOS

territórios religiosos, suas formas de se organizar, suas dimensões, os tipos de práticas, entre outros aspectos relevantes para compreender cada uma delas. A equipe foi orientada sobre certos cuidados em não expor altares e cenas rituais, consideradas pelas lideranças como parte do ambiente sagrado e da intimidade dos cultos. Portanto, o desafio maior foi o de produzir imagens que valorizassem e realçassem as expressões mais diversas e por vezes sutis, certos detalhes relevadores dos modos de cultivar as relações entre o Orum e o Ayê. Portanto, a seleção partiu desses princípios na escolha das fotos. Levou em conta também e quando possível, as qualidades técnicas e artísticas, na medida em que os pesquisadores e pesquisadoras não tinham formação em fotografia mas exercitavam sua capacidade de registro em pesquisa de campo.

Outro elemento importante nessas escolhas foi o tema e a concepção da cena, em geral colhida nos espaços internos e externos desses territórios religiosos visitados, representados, em geral, pelo núcleo chamado “casa”. O sentido atribuído na pesquisa à casa, refere-se à edificação e seu entorno que compõe o local principal de encontro e prática religiosa de uma coletividade/comunidade de praticantes, líder, grupo de apoio/família de santo/frequentadores assíduos, frequentadores eventuais, simpatizantes e visitantes. Uma “casa” é um território de axé, um território sagrado. Congrega e integra uma coletividade vibrante e as múltiplas relações humanas em intenso fluxo e movimento do que ali acontece. Trata-se, portanto, de um local de ação, de acontecimentos. O altar é o ponto de convergência, o centro, o lugar do encontro. Porém, uma “casa” que pratica a religião de matriz africana em geral, contém muitos altares nucleados por eixos e sintonias densas e em constante ressignificação. Essa ocupação é uma forma de sacralização de todos os espaços, ampliando o espectro e a dimensão do próprio sagrado, para além dos altares onde acontecem as cerimônias principais. De fato, constatamos que em um território sagrado, tudo é sacralizado, desde o seu entorno, a entrada, até cada canto da Casa, formando um mundo harmônico de bem estar através do bem fazer, do adorno e da intenção de revelação da vida que ali acontece. Daí se torna compreensível para nós, as diversas formas pelas quais cada liderança e seus integrantes, protegem, com tal zelo, os espaços centrais, evitando que os altares principais sejam expostos, não permitindo a divulgação de fotos de seus centros de Axé. Mediante a compreensão sobre necessidade desses cuidados, nosso exercício antropológico se redobrou, nos levando a valorizar o todo, o detalhe, a considerar como o sagrado se manifesta nas sutilezas, nos pequenos gestos, no que não está facilmente disponível ao primeiro olhar.

Os e as integrantes/pesquisadores/as do Projeto Territórios do Axé foram desafiado/a/s durante a pesquisa de campo a elaborar registros sensíveis sobre o lugar, a observar a disposição dos objetos como uma forma importante de atos humanos, de trazer o invisível ao campo da contemplação e da espiritualidade. O ensaio concebido como calendário, a partir de um conjunto de fotos de excelência, tornou-se, portanto, um tipo de oráculo da espiritualidade afro-brasileira e foi isso o que o Calendário veio revelar.

A proposta é que o percurso através das fotos escolhidas para cada mês, nos leve ao ciclo do calendário anual, mas elas não foram dispostas segundo os meses

AXÉ DOS TERRITÓRIOS

de cada santo. Podemos contemplá-las mais lentamente em seguida à descrições e perceber nas imagens maiores, a profusão de detalhes que há em cada uma delas e o que elas podem, por outro lado, refinar o nosso olhar para a beleza da estética religiosa afro-brasileira, sua poética visual e a força do axé que emanam na harmonia de composição estética.



Autora: Marliese Vicenzi

Uma oferenda de alimentos abre o calendário. No centro, frutos dispostos em uma toalha branca: bananas criam uma moldura ou cesta imaginária: no interior estão dispostos frutos menores, de diversas cores e em suas bordas superiores, cachos de uvas adornam e fecham o círculo, frutas que Oxóssi tanto aprecia, como goiaba, banana, pera, uva e maçã. Em seu conjunto, formam uma espécie de mandala do gosto sagrado. A foto, feita por Marliese Vicenzi conduz nosso olhar pelo ambiente do cuidado e da harmonia das cores e sabores. A cena sobreposta em um verde profundo do assoalho, amplia-se para o fundo com mais oferendas: um alguidar, assentado em cerâmica coberta por tecido com dobras de cetim, acomoda, com mais harmonia ainda, mais frutas, arrumadas por cores e tamanhos, predominando o melão, a banana e a maçã. À esquerda, uma jarra de cerâmica branca com folhagens e flores amarelas. Embora a foto tenha sido cortada ao meio para dar centralidade à oferenda maior que está no chão, as três oferendas interligam-se por uma jarrinha (quartinha), criando um triângulo de forças (axé) composto por plantas e frutas. Completa a cena, ao fundo, na parede, uma estampa com flores brancas e encarnadas, simulando um jardim. Que bela

AXÉ DOS TERRITÓRIOS

conversa com Oxóssi, valente rei de Queto, o caçador, que come também pratos de milho e coco, como a pamonha, o milho cozido e o assado, a carne de sol e o cuscuz e todos os tipos de caça. Oxóssi alimenta a casa, o povo da floresta, não deixa nada faltar. Esta imagem, escolhida para abrir o calendário, expressa a suavidade, a harmonia, a doçura, o acolhimento e a amplitude de passos ou etapas que conduzem aos doze meses do ciclo anual de deuses, humanos, e todos os seres animados e inanimados. A imagem da capa do Calendário Territórios do Axé 2017 expressa com primor um oráculo da espiritualidade afro-brasileira.



Autora: Dijná A. Torres

A foto escolhida para o primeiro mês do ciclo apresenta a Mesa de Adivinhação, e está situada em local da Casa onde se faz o jogo de búzios, o oráculo divinatório, o Orumilá, em ato de confirmação do orixá. Embora tenha esse nome, ironicamente, ele não prevê propriamente os eventos futuros, ele não advinha, apenas sugere, uma vez que em seu preceito, o caminho de cada um já está traçado. O branco da toalha de renda celebra Oxalá, Obatalá, o primeiro, o senhor da vida nos candomblés, o Olorum. E o prato, com tampa igualmente de louça branca guarda a oferenda. Conterá canjica? Pipoca? Além da vela, o caderno, que irá registrar o jogo, as leituras e indicações para a limpeza que está por vir? Esta bela foto de Dijná Torres abre o ciclo: em janeiro assinalamos o dia 01 como o da contraternização universal, de Yemanjá, o dia 06, dia de Reis e dos Ibejis, o dia 15 ,Oxalá e dia 20, Oxóssi.

AXÉ DOS TERRITÓRIOS

Esta foto registra um canto provavelmente sossegado para uma conversa íntima, sem interrupções, onde se incluem também os conselhos, os recados, as mensagens e os prenúncios do que é, do já foi e do que virá.



Autora: Raiane Cunha

O amarelo de Oxum ilumina por contraste o assoalho de madeira da entrada, sugere também acolhimento para os que chegam na Casa, evidenciando uma entrada iluminada para algo profundo e misterioso em seu interior, portal que une e separa os ambientes. A foto, de Raiane Cunha, destaca no centro, o grande jarro de cerâmica, e o barro vermelho sugere o elemento terra. No vaso, o arranjo de flores brancas adornadas pelo verde, nos convida a entrar, a atravessar o umbral, a descobrir o outro lado. Esse é o mês em que se celebra a deusa dos mares, Yemanjá, no dia 02 e em seguida, vem o carnaval, o divisor dessas águas no nosso calendário anual que nos conduz para um tempo de recomeço e de produção.



Os pontos riscados são portais para o sobrenatural, uma espécie de assinatura espiritual e denotam a característica física do divino. Decifrar completamente o ponto é tarefa precípua do líder da casa cujos símbolos são acionados para invocar, chamar, na pedra, a grafia sagrada, o grande poder mágico, que aqui se apresenta através da abertura, característica dos tridentes dos Exus. Esse ponto riscado indica que o orixá da casa acolhe o azul, o marron e o branco. É assim que Josiana Carvalho Barbosa registra o assentamento existente na entrada da casa, cuja presença sugere Oxalá menino, o Oxaguiã e a luz da vela, o copo d'água e a tesoura podem fazer os cortes, as curas necessárias. Quanta harmonia que vai da parede que dá suporte ao símbolo de ferro ao assoalho de cerâmica branca e azul que se desdobra em diferença de nível, onde se aloja o pilão de madeira e dali se abre um novo campo de madeira escura e calorosa, cujos tons de marrom compõem com os objetos de palha e madeira no interior do pilão. O mês marca uma vibração de Yemanjá, a mãe da cura interior e assinala o 8 de março, dia da mulher.



O Iroko é o orixá do tempo, que rege a ancestralidade, que cuida dos ciclos onde tudo se inicia e termina, é energia, vida, a proteção que se dá pelas raízes fincadas na terra e os seus galhos que se estendem no ar, em direção ao céu. É a árvore por onde desceram os orixás. O esplendor da imensa gameleira, iluminada pelo sol é registrada por Patrícia Marcondes. Árvore sagrada e local de oferendas, abre seus galhos frondosos no terreiro, filtra a luz e dispõe suas fortes raízes para abrigar as oferendas. Na África se revela no Baobá, o Iroko é o próprio orixá e pode estar presente em ruas, matas e próximo a cursos d'água. Na foto as casas interligadas pelas raízes revelam a sintonia dos espaços sagrados e as ligações entre os homens e os deuses. O mês de abril é de Ogum/São Jorge e muitas datas cívicas apontam no calendário o dia de Tiradentes e o dia do Índio, importantes personagens da luta por direitos no país.



No ambiente cerimonial, a organização impecável e iluminada pelo branco das cadeiras e da parede, destacam as cores dos quadros que homenageiam alguns orixás da Casa. A foto, de Ana Claudia Eltermann expressa a delicadeza do momento de espera para a chegada dos frequentadores. Sapatinhos cuidadosamente depositados abaixo da cadeira indicam a presença de crianças na cerimônia a seguir. Nos quadros, grandes laços de tecido delicado abraçam Nanã, Obaluaiê, Iroko, Ewa e Oxumaré. O mês de maio começa com o dia do trabalhador (01), a Abolição da Escravatura (13) e termina com o dia de Obá (30), orixá guerreira, a primeira esposa de Xangô, forte e temida, é a dona da roda, que tranforma os alimentos crus em cozidos.



A cortina vermelha de cetim indica o campo de ação de Exu, o dono dos caminhos e das encruzilhadas. Na foto, realizada por Ramiro Valdez, o vermelho delimita o espaço cenográfico em que os pedestais de mármore sustentam os orixás, criando um campo de forças onde dançam e empunham suas armas. À esquerda, o apaxorô, o grande cajado de metal de Oxalá é o guia que garante o percurso em direção ao caminhos da criação. Ao fundo, uma prateleira expõe todos os produtos que serão usados nas cerimônias: perfumes, bebidas, presentes, ferramentas, velas, todos os alimentos para agradar as divindades. A presença de Exu está evidenciada pela força do vermelho, pela espada, constituindo uma sala de força, de energia da casa. A foto anuncia o mês de junho em que se celebra no dia 03, Exu, dia 13, Santo Antonio e no dia 24, Xangô e São João Batista. Nesse mês o calendário inclui também outras celebrações ao amor e ao sacrifício divino.



Num canto que separa o dentro e o fora, a foto de Yersia Souza de Assis registra a oferenda no alguidar para o povo da rua, evidencia a delicadeza desse ato que está em sintonia com a pomba gira, os encantados, o Zé Pelintra. São situações como esta que nos levam a compreender melhor a relação entre o sagrado e a profundidade dos sentimentos cultivados nesses espaços onde mesmo o que está fora, nas margens ou em desordem faz parte do todo e nele se integra plenamente. O mês de julho vem com Nanã (26) sincretizada com Sant'Ana. Nanã significa raiz, ancestralidade, chamada carinhosamente de Avó, é associada à lama com a qual Oxalá modelou seus filhos para a devolução final, aos anciãos e aos mortos.



Os atabaques são onipresentes nos cultos afro-brasileiros, pois são empregados para convocar os Orixás, Nkisis e os Voduns. A foto de Danielle Sousa os coloca no centro dos acontecimentos, no palco central das cerimônias embora na foto eles estejam em momento de espera. Nesse momento eles recebem todos os cuidados, pois são considerados seres completos, que comem, bebem, riem e devem dormir cobertos, como mostra a cena registrada. São eles que fazem a ligação entre o Orum e o Aiyê, que emanam os sons que convocam as divindades e espíritos. São geralmente denominados “rum”, “rumpi” e “le” e seus inúmeros toques podem ser feitos com as mãos ou com varetas (aguidavi). No mês de agosto, o dia 24, além das pombas-giras em 13/08 e de Obaluaiê 16/08 para algumas vertentes religiosas, é dedicado a Oxumaré/São Bartolomeu, o orixá representado pelo Arco-Íris, pela cobra, que traz riqueza, fartura e felicidade.



A foto de Carla Brito Sousa Ribeiro detém-se em um vaso com a exuberante planta denominada Espada-de-São-Jorge, também chamada de espada de Santa Barbara. É associada também a lansã, senhora dos raios, trovões e das tempestades. Suas folhas duras e suculentas, tem formato de lanças e espadas e possui grande resistência além de requerer pouca água. A *sansevieria*, como é chamada cientificamente, é originária da África e tem um uso muito frequente, não somente nos espaços religiosos, mas nos locais mais diversos, exercendo o papel de proteção da morada e das pessoas que vivem no local. Ela é geralmente colocada nas entradas, em geral próxima à porta, mas também pode ficar em qualquer lugar da casa. Conhecida como amuleto, como poderosa arma contra mau-olhado e inveja, opera a limpeza energética para fins diversos. Para alguns, ela atrai prosperidade. Nessa foto ela reina soberana na entrada da Casa, próxima ao portão de entrada e da parede de pedra. O mês de setembro em que foi apresentada esta foto comemora no dia 27 os Ibejis e Cosme e Damião, as divindades gêmeas, associadas à infância, ao principio da dualidade e a tudo que nasce e cresce, a alegria e a inocência.



No centro da foto está a imagem de Oxóssi, o caçador, o provedor da casa, que nunca deixa a despensa vazia. No registro feito por Leonardo de Miranda Ramos a divindade não está só, aparece com seus guias auxiliares em ação com a flecha dirigida ao ataque e o fundo escuro acentua o desconhecido, os perigos enfrentados na mata. Ele está assentado em um suporte verde composto de terra e folhagens sobre um chão repleto de oferendas de flores azuis e amarelas, caixas com presentes, alimentos e velas. O altar está protegido por um sistema de portas sanfonadas que abrem e fecham, ampliando a ideia de possível privacidade do culto. No canto esquerdo da foto, o cajado de metal de Oxalá deixa antever a proteção sutil do orixá criador. O mês de outubro em que aparece nesse Calendário do Axé celebra no dia 05 Ossain, o orixá das ervas é o vodum da caça, das florestas, detendo o segredo das folhas. No dia 12 nosso calendário celebra Nossa Senhora Aparecida, a padroeira do Brasil.



Autor: Luiz Fernando M. Almeida

O conjunto de fios de contas, fotografado por Luiz Fernando Mendes de Almeida, dispostos na parede de um canto da sala orna a imagem de Nossa Senhora da Conceição rodeada de anjos. Ela é Oxum, a senhora das águas doces. Os fios de contas, em tons azuis, brancos, coloridos e amarelos aguardam o momento ritual para seguir a gira, adornar outras cenas e cenários de cantos e danças protegendo quem os carrega. A delicada cortina de renda branca abre e fecha os espaços do entorno, mostra os armários onde certamente encontram-se os trajes usados na cerimônia da casa. Novembro tem como referência o dia de finados (02) celebra Omulú, ou São Lázaro, o senhor das passagens, da doença e da morte, e também da cura, em que é representado mais jovem, como Obaluaiê, sincretizado com São Roque. Com seu corpo coberto de palha, para cobrir as cicatrizes da varíola, atua na cura das doenças. É também o mês da Consciência Negra (20).



Um pequeno espaço dedicado ao Zé Pelintra, o mestre do Catimbó é fotografado por Julia Vivanco Bercovich e está no Calendário no mês de dezembro, que tem o dia 04, Iansã, dia 08 Oxum, dia 13 Ewa/Santa Luzia e 25 Natal. Ele é considerado o patrono dos frequentadores dos bares e da noite, seu aspecto se apresenta como um malandro, conquistador. Costuma consumir bebidas alcólicas, em alguns casos traz a bengala e o cachimbo. Ele é pertencente ao povo da malandragem, incorpora em certas giras alguns Exus e Pretos Velhos, sendo considerado o protetor dos pobres, aparece com maior frequência nos grandes centros urbanos.

AXÉ DOS TERRITÓRIOS

Toda essa representação das divindades em cores, gostos, sabores, dias da semana, meses e anos, revela uma característica particular das religiões afro-brasileiras: a proximidade e a relação com os humanos e com as coisas do dia-a-dia das pessoas, pois elas expressam plenamente o cosmos, a totalidade do universo em que se insere homens, sentimentos. Temos aqui uma poética afro-brasileira em sua expressão máxima pois o oráculo da vida se revela em toda a sua síntese, em toda a plenitude, o bem e o mal se integram e se completam para formar o todo, sem maniqueísmos.

