

CIDADE ENCANTADA

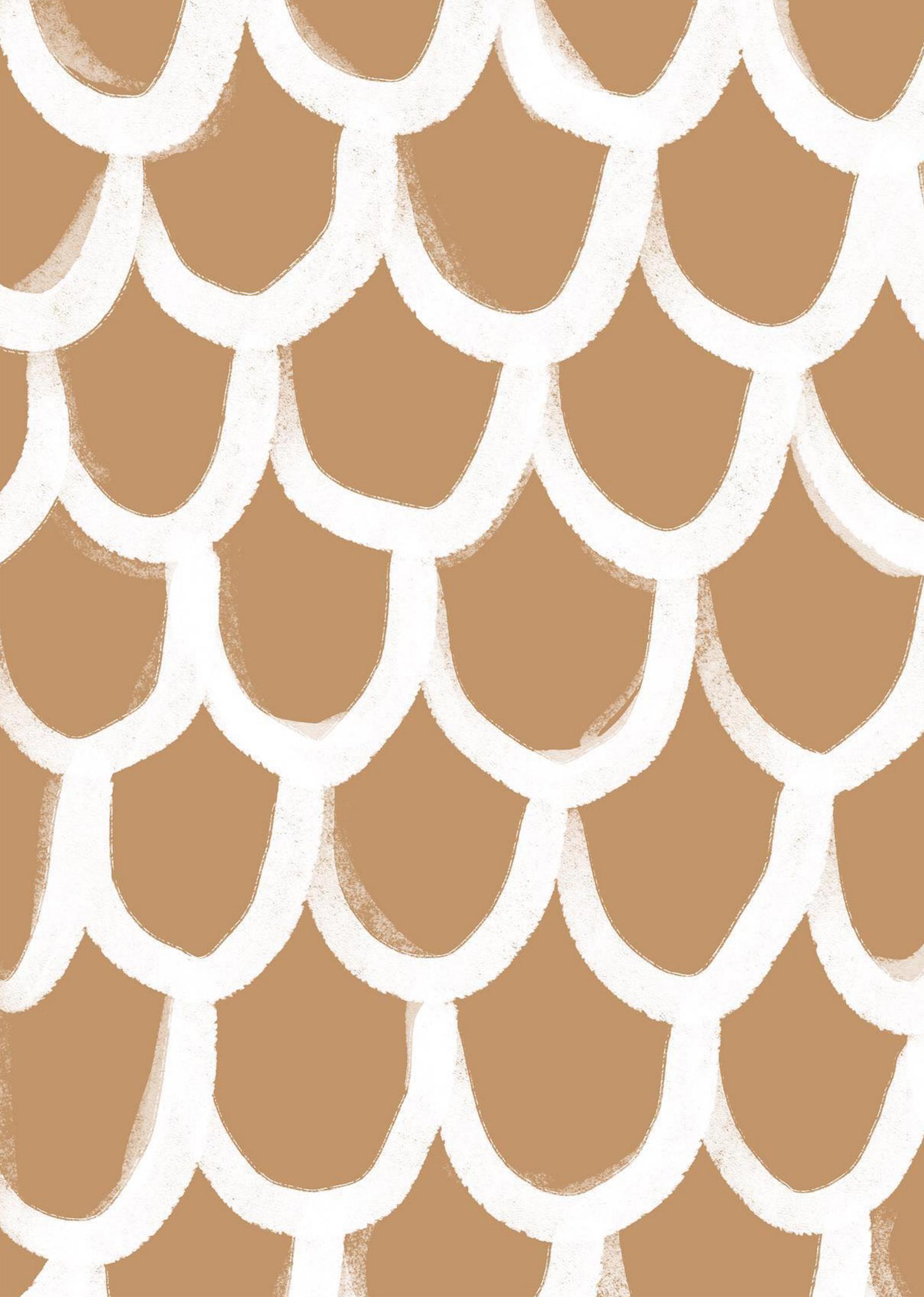
a experiência de lugar nos terreiros de Almas e Angola.

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
Centro Tecnológico
Departamento de Arquitetura e Urbanismo

CIDADE ENCANTADA:
a experiência de lugar nos terreiros de Almas e
Angola.

Trabalho de Conclusão de Curso de Arquitetura e Urbanismo
Autor: João Vítor Araújo Schincariol
Orientação: Maíra Longhinotti Felipe, Profª. Dra.

Florianópolis
agosto, 2022



Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor,
através do Programa de Geração Automática da Biblioteca Universitária da UFSC.

Schincariol, João Vítor Araújo

Cidade encantada : A experiência de lugar nos terreiros
de Almas e Angola / João Vítor Araújo Schincariol ;
orientador, Maíra Longhinotti Felipe, 2022.

79 p.

Trabalho de Conclusão de Curso (graduação) -
Universidade Federal de Santa Catarina, Centro Tecnológico,
Graduação em Arquitetura e Urbanismo, Florianópolis, 2022.

Inclui referências.

1. Arquitetura e Urbanismo. 2. Almas e Angola. 3.
Patrimônio Imaterial. 4. Patrimônio Material. 5. Estudos
Arquitetônicos e Urbanos. I. Felipe, Maíra Longhinotti. II.
Universidade Federal de Santa Catarina. Graduação em
Arquitetura e Urbanismo. III. Título.

SUMÁRIO

1.	Introdução	07
1.1.	A Invisibilidade Nos Estudos De Arquitetura	10
1.2.	Justificativa	16
1.3.	Objetivos	18
1.3.1.	Objetivos Específicos	19
2.	Metodologia	21
3.	Precedentes de Tombamentos	25
3.1.	O Papel Do Iphan No Reconhecimento Das Religiões Afro-Brasileiras	25
3.2.	Terreiro Casa Branca Do Engenho Velho	28
3.3.	Tombamentos De Terreiros	34
4.	Umbanda	38
4.1.	Almas E Angola	41
5.	Estudos Urbanos	45
6.	Estudos Arquitetônicos	51
7.	Reflexões	60
7.1.	Tenda De Umbanda Obaluaê E Caboclo Ventania	60
7.2.	Centro Espírita Iemanjá	61
8.	Considerações finais	63
9.	Referência	66
10.	Apêndices	70
10.1.	Fenomenologia Aplicada Ao Terreiro De Umbanda	70
10.2.	Encantamento	76

RESUMO: Cidade Encantada tem como objetivo a leitura de elementos arquitetônicos e urbanos relevantes aos terreiros de Almas e Angola na região central de Florianópolis, SC. É necessário, no entanto, entender as relações estabelecidas pelo microcosmo religioso da religião em suas singularidades, assim como trazer a tona as vivências e singularidades da comunidade de santo, que vivenciam cotidianamente as particularidades do Almas e Angola, sabendo, no entanto, que cada terreiro apresenta suas próprias especificações. Para tanto, utilizou-se a amostragem de imóveis de função religiosa para elencar elementos comuns de viés arquitetônico e urbanístico, relacionando seu uso para com o meio urbano. Traz-se também os precedentes dos tombamentos de terreiros junto aos órgãos patrimoniais e do entendimento que se faz em relação à sua salvaguarda, assim como as relações entre espaço e lugar a partir da experiência dos integrantes da comunidade de santo, utilizando-se de questionário online. Percebe-se uma carência de dados técnicos entre as relações urbanas e arquitetônicas dos terreiros de Almas e Angola, assim como da vivência da comunidade nos lugares que tangenciam o sagrado e o profano, modificando, assim, o entendimento de espaço e lugar. É a partir de estudos deste gênero que a discussão acerca das religiões de origem africana adquirem espaço dentro da academia e dos órgãos públicos de tombamento, possibilitando, então, o entendimento do culto e, conseqüentemente, a possibilidade de resguardo e manutenção da ritualista garantindo sua perpetuação entre as gerações que ainda virão.

PALAVRAS-CHAVE: Almas e Angola, Umbanda, Patrimônio Imaterial, Patrimônio Material, Tombamento, Terreiro, Estudos Urbanos, Estudos Arquitetônicos.

AGRADECIMENTOS

Nunca é uma jornada fácil, às vezes é imensamente solitária, mas fui presenteado com uma jornada repleta de bênçãos e pessoas maravilhosas. Tive a sorte de sorrir, de chorar, de comemorar e de perder, mas, principalmente, tive a sorte de jamais desistir. Mais do que sorte, eu tive nomes e sobrenomes, faces que alegram o meu pensamento e que inundam meu mundo. Na encruzilhada da vida, nossos encontros foram forjados com muito zelo pelo Tempo, senhor de todos os ritmos. E eu só tenho a agradecer.

À Vânia Christina de Araújo, mãe tão zelosa que jamais mediu esforços e jamais deixou de apoiar meus sonhos. Agradeço por me permitir sonhar.

À Petrócia Maria de Araújo, avó amada, a qual a trajetória me inspira a cada passo. E o qual o apoio se fez incondicional.

À Valdete Ferreira de Araújo, avô que sempre foi base para minha construção como sujeito.

À Vanderson Rodrigo de Araújo, tio querido que, assim como Valdete, se tornou minha referência de sujeito.

Ao Tatalorixá André Pini de Oxum, que me apresentou o encantamento da Umbanda Almas e Angola e me acolheu tão paternalmente como seu filho de santo;

Ao Tatalorixá Luís de Obaluaê, raiz e dono do chão onde eu bato minha cabeça aos Orixás, meu muito obrigado pelo acolhimento e, assim como ao Tatalorixá André de Oxum, apresenta o encantamento do Almas e Angola;

Aos meus irmãos, irmãs, tios e tias de santo, os quais vibram em mim e que estiveram ao meu lado durante toda a minha trajetória espiritual;

Aos meus queridos amigos e companheiros de jornada, meu muito obrigado. Sem vocês, essa jornada seria ainda mais solitária. Obrigado por todos os momentos compartilhados, às palavras ditas (e não ditas), ao olhar sincero e à todos os conselhos e vivências;

Agradeço à Oxum e Ogum, que me regem e me guardam.

Ao caboclo Pena Verde, ao caboclo Ventania, ao Pai Tomé, ao Pai José, à Mulambo das Almas, ao exu Marabô, ao Meia-Noite, à Padilha.

Agradeço também à minha orientadora, Maíra Longhinotti Felipe, sem a qual não seria possível desenvolver o presente trabalho, que conduziu o desenvolvimento deste de maneira acolhedora e sem uma paciência sem igual. Obrigado pelos conselhos e, principalmente, por permitir o desenvolvimento de um tema tão caro à minha jornada;

Agradeço a todos os caminhos que caminhei, que me trouxeram até aqui.

MACUMBEIRO: definição de caráter brincante e político, que subverte sentidos preconceituosos atribuídos de todos os lados ao termo repudiado e admite as impurezas, contradições e rasuras como fundantes de uma maneira encantada de se encarar e ler o mundo no alargamento das gramáticas. O macumbeiro reconhece a plenitude da beleza, da sofisticação e da alteridade entre as gentes.

(SIMAS, 2018)

1. INTRODUÇÃO

A graduação em Arquitetura e Urbanismo e formação em profissional arquiteto, desenvolveu-se a partir do eixo de teorias e, como consequência, do estudo e resguardo patrimonial. Desde as primeiras fases do curso, carrego um carinho muito grande pelo tema: buscando disciplinas além daquelas fornecidas pelo curso, quando possível, além de monitorias e trabalhos extracurriculares envolvendo pesquisas. É também durante o estágio profissionalizante que pude aproximar-me ainda mais do patrimônio, ao exercer função dentro da Fundação Catarinense de Cultura, na Diretoria de Patrimônio, no setor de Patrimônio Material.

Para tal estudo, no entanto, é necessária a interdisciplinaridade entre as demais áreas de estudo - antropologia, sociologia, história, etc; são algumas das quais podem ser citadas. Ainda que os estudos das ciências sociais avancem em relação às religiões de matriz africana, pouco se tem registros técnicos sobre sua arquitetura ou suas relações urbanas. E é neste sentido que a linha de pesquisa vem complementar as informações acerca dos terreiros, mesmo que, em primeiro momento, o objeto de estudo seja um recorte das diversas vertentes das religiões de origem africana.

É como filho de santo, também, que a paixão pelo tema a ser desenvolvido neste trabalho se faz: ansiando garantir o direito à livre manifestação religiosa, mescla-se os trabalhos desenvolvidos como patrimônio com a vivência dentro dos terreiros e casas de axé. É necessário que essas vozes, que ecoam pelos centros umbandistas se façam ouvidas, mesmo que a Academia, por diversas vezes, se mostre formal através de seus métodos e ações.

Em um momento em que o Brasil dá a impressão de se desmanchar num mar de ódio, pode parecer maluque escrever sobre pipas. Não acho. Soltar pipa, jogar porrinha, fazer churrasco na esquina, sambar, jogar futebol, ir à missa, bater palmas no terreiro, macerar as plantas que curam, benzer quebranto, intuir as chuvas, lembrar os mortos, ler os livros, desfilar na avenida, temperar o feijão são formas de construir sociabilidades mundanas capazes de dar sentido à vida, reverenciar o tempo e

instaurar a humanidade no meio da furiosa desumanização que nos assalta. (SIMAS, 2018)

É a partir da experiência dos terreiros que o assunto tornou-se um trabalho de conclusão de curso de Arquitetura e Urbanismo, pois, como Tuan (1983) apresenta, experiência implica a capacidade de aprender a partir da própria vivência. Experienciar é aprender. (TUAN, 1983)

1.1 A INVISIBILIDADE NOS ESTUDOS DE ARQUITETURA

Há apenas dois termos de origem religiosa afro-brasileira contidos no Dicionário da Arquitetura Brasileira, de autoria de Carlos Corona e Eduardo Lemos, referências nas Escolas de Arquitetura e Urbanismo, segundo Moassab (2021). São eles: “candomblé” e “congá”. A primeira, segundo Corona e Lemos (1973), “significou, no Rio de Janeiro, ‘quarto pequeno e escuro reservado para guardar trastes velhos, baús, etc’”; em nota, Moassab (2021) expõe o caráter do Brasil Império nessa definição:

dada a perseguição histórica aos grupos afro-religiosos, é interessante notar que muitas vezes a invisibilidade no território é artifício fundamental de sobrevivência, sendo que em alguns casos, os terreiros vão ocupar mesmo um pequeno quarto fechado no fundo das casas, com o objetivo de não serem notados. A visibilidade ou invisibilidade como estratégia deve ser definida e respeitada por cada grupo em seu contexto geo-histórico específico. (MOASSAB, 2021)

Já “congá” é exposta como sinônimo de santuário, terreiro ou templo, sem qualquer atribuição pejorativa (MOASSAB, 2021); contudo, além da ausência de termos de origem afrorreligiosa dentro dos textos formais de Arquitetura e Urbanismo, o “registro bastante pejorativo da palavra mais conhecida popularmente em nada contribui para uma apropriação adequada das práticas espaciais dos povos negros no país.” (MOASSAB, 2021).

Ainda que nos últimos anos, o estudo referente à afrorreligiosidade brasileira tenha crescido, é necessário avançar imensamente em temas concernentes à espacialidades, tectônicas, técnicas construtivas e outros específicos à arquitetura e urbanismo (MOASSAB, 2021), essa ausência justifica-se pela europeização, mais amplamente, a ocidentalização, do ensino de Arquitetura e Urbanismo. É um produto, como expõe Moassab, da modernidade ocidental, na qual a ciência, o colonialismo, imperialismo e o patriarcado-racista-capitalista configuram aparelhos epistemicidas dominantes que eliminaram saberes e práticas de diversos povos ao redor do mundo. O “giro decolonial”, na América Latina, colabora para demonstrar a subjetividade do ser e do conhecimento e, por isso, tem uma ferramenta importante para apontar e desconstruir racismos institucionalizados, ainda nas palavras de Moassab (2021); neste caso, nas palavras e imaginário arquitetônico que formam acervos mentais excludentes que acompanham a trajetória acadêmica e profissional do arquiteto e urbanista.

O espaço místico é um esquema conceitual, como pontua Tuan (1983), porém, “é um espaço pragmático no sentido de que dentro do esquema é ordenado um grande número de

atividades práticas”. (TUAN, 1983) e depende do poder da mente para extrapolar muito além dos dados percebidos. (TUAN, 1983).

A racialização do sistema-mundo moderno colonial, como expõe Moassab (2021), é um dos pilares mais determinantes para a estruturação da sociedade dos últimos 500 anos. A Europa, como centro do mundo, precisa ser desconstruída através do pensamento decolonial. Para Moassab (2021), a colonialidade do poder, ao hierarquizar as diferenças entre os grupos humanos entre conquistadores e conquistados, com base na ideia de raça acabou por classificar toda a população da América, e mais tarde do mundo, como Quijano aponta. A ideia de raça não apenas forjou, como também legitimou um poderoso padrão de dominação social, vigente até hoje. Tal hierarquização racional justifica as barbáries do chamado processo civilizatório e é instrumento sine qua non para o avanço do colonialismo, do imperialismo, do capitalismo e do patriarcado desde o século XIX e é esse mesmo pensamento, euro centralizado, que constitui o pensamento ocidental dos últimos séculos, dominando o ensino e a produção científica em Arquitetura e Urbanismo (MOASSAB, 2021). O ensino de Arquitetura e Urbanismo, enquanto área de conhecimento, tem servido à perpetuação da reprodução do patriarcado-racista-capitalista.

Num país onde cerca da metade da população é negra, onde a população indígena foi dizimada, que é o quinto maior país do mundo em feminicídio e o primeiro no assassinato de pessoa trans, não deveria ser aceitável a ausência de tópicos sobre raça/racismo, heteropatriarcado e exploração de classes nos cursos de arquitetura e urbanismo. (MOASSAB, 2021)

Ainda, a suposta universalidade e neutralidade da modernidade ocidental ainda é dominante no ensino de Arquitetura e Urbanismo, e tem sido instrumentalizado a serviço da manutenção da ordem estabelecida. (MOASSAB, 2021); ainda no caso da arquitetura, a produção das narrativas históricas e absolutamente pautada pelo racismo e, como coloca Moassab, um bom exercício é reparar naquilo que os países tradicionalmente proclamam como patrimônio arquitetônico:

A arquitetura tombada é praticamente na totalidade oriunda de uma genealogia eurocentrada de concepção espacial e arquitetônica. No Brasil 99% do patrimônio arquitetônico tombado pelo IPHAN - Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional é referente à matriz colonial, conforme levantamento que [Moassab fez] em 2014, no Livro Nacional do Tombo Histórico. Apenas 1% dos bens arquitetônicos tombados concerne à memória afrodescendente, cerca de 10 bens. (MOASSAB, 2021)

A política de preservação, ao longo dos tempos, tem servido para solidificar a versão dominante da história. Por um lado,

a historiografia da arquitetura muito pouco tem dedicado às construções, tecnologias e técnica fora do padrão dominante. Como advento do concreto e da arquitetura moderna do século XX, materiais como adobe, taipa, tijolo e bambu foram deixados à margem das publicações e das escolas de arquitetura. por outro lado, tampouco tem sido analisada a inserção dessa arquitetura no espaço urbano, à exemplo das casas religiosas e sua relação indiscernível com a natureza e o território de entorno. **A cachoeira, a mata, o cemitério, a encruilhada são espaços significativos que expandem os limites dos terreiros e na maioria das vezes, fazem, das comunidades de axé, parceiras na preservação do ambiente e no debate sobre direito à cidade.** (MOASSAB, 2021)

Defende-se, portanto, uma análise mais cuidadosa dos modos de morar e das relações entre as edificações afrodescendentes na cultura habitacional brasileira, podendo, então, elucidar melhores soluções arquitetônicas e novas perspectivas sobre a relação entre o edifício e a natureza. (MOASSAB, 2021).

É o caso do pátio interior como articulador do espaço doméstico, um ambiente semiaberto e semi-público a funcionar como uma expansão do lar; da importância das árvores e da vegetação no desenho arquitetônico e na definição dos espaços; da relação do exterior com a moradia e o espaço sagrado, como o pátio de hortas, ervas medicinais e planta ritualísticas nos terreiros de candomblé; dos festejos anuais que modificam constantemente os espaços dos terreiros, numa arquitetura sempre em processo que desafia a lógica projetiva ensinada nas escolas de arquitetura e que provavelmente se aproxima mais do cotidiano das mudanças que a vida impõe às moradias; da relevância de cozinhas comunitárias e outros espaços de uso comum, entre outras práticas “desperdiçadas” pela ausência desse conhecimento. (MOASSAB, 2021)

A valorização desse patrimônio edificado, assim como a adequada nomeação de seus espaços, pode fazer emergir boas questões de pesquisas no cunho arquitetônico e urbanístico, a partir de novas leituras, com olhos empáticos, e com atenção às comunidades inviabilizadas. Seguramente, essas novas leituras podem ajudar a atender demandas atuais das habitações coletivas promovidas pelas políticas públicas. (MOASSAB, 2021)

Afinal, lugares, assim como os objetos, são frutos de valor e preocupar-se com eles, segundo Tuan (1983), é reconhecer sua realidade e valor, dando-lhe uma personalidade geométrica. E esse lugar atinge a realidade concreta quando a experiência é total, ou seja, com todos os sentidos, como também com a mente ativa e reflexiva. (TUAN, 1983)

A arquitetura constrói a realidade: é um dispositivo de produção de verdade, engendrando passados, presentes e futuros (MOASSAB, 2021).

Nessa equação, a memória é um dos mecanismos complexos e sutis de construção simbólica, cujos resultados - fixados no patrimônio histórico - nem por isso são sutis. Há um apagamento de grupos formadores da sociedade brasileira e de suas práticas espaciais que tem levado a um embranquecimento da memória arquitetônica. (MOASSAB, 2021)

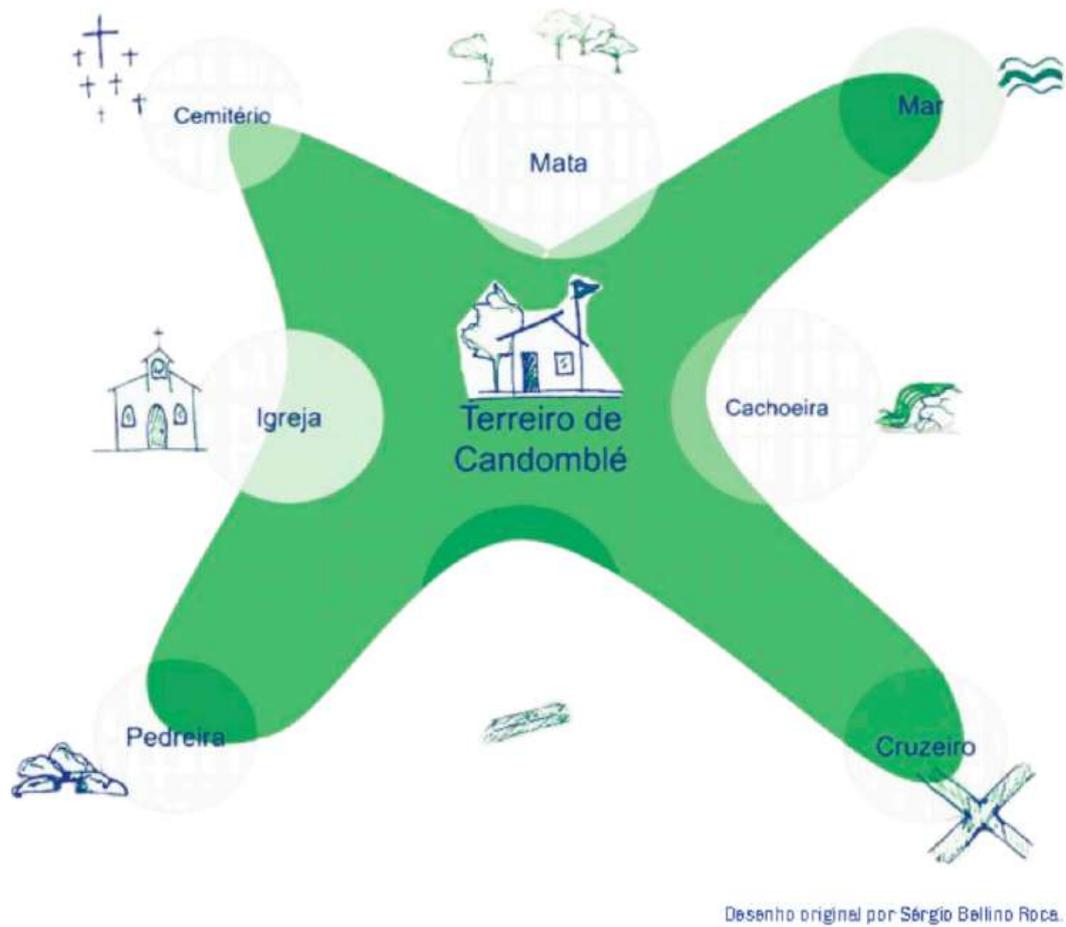
Ainda segundo as concepções de Moassab (2021), as grandes ferramentas de busca da atualidade, como o Google Imagens, ao pesquisar “arquitetura religiosa”, o resultado é uma sequência de igrejas católicas. Mesmo o portal Archdaily, grande via de consulta principalmente para acadêmicos de Arquitetura e Urbanismo, o verbete “arquitetura religiosa” se limita a igrejas, casas funerárias, mausoléus e algumas sinagogas e mesquitas. Mais uma vez, a arquitetura afrorreligiosa está invisível.

Não seria casual, como expõe Moassab (2021), inclusive, que uma das partes mais dramáticas do racismo religioso seja o incêndio criminoso de terreiros. Queima-se a arquitetura antes mesmo de conhecê-la e nominá-la.

Há uma demanda real da sociedade para reflexão e ação da arquitetura e do urbanismo nas questões étnico-raciais estruturantes da sociedade brasileira, da ocupação de seu território e da espacialidade de seus espaços domésticos (MOASSAB, 2021). Segundo resultados de Moassab (2021), nomear espaços arquitetônicos e destrinchar a terminologias e suas características têm se mostrado extremamente relevantes. A produção científica e a posterior divulgação do conhecimento acadêmico, exerce um papel de reverter o cenário de invisibilidade e embranquecimento da concepção espacial, proporcionando a adição de outros acervos mentais a arquitetos e arquitetas.

Deseja-se, por fim, que termos como assentamento, barracão, ilê, axé ou quarto de jogo possam povoar o imaginário cultural espacial no país e no subcontinente e colaborar para práticas arquitetônicas que respondam melhor à gramática de morar e construir latino-americana. (MOASSAB, 2021).

Figura 01: Esquema da relação do terreiro com o meio ambiente e entorno.



Fonte: MOASSAB, 2021



BRENO LOESER / ITANS

1.2 JUSTIFICATIVA

O trabalho justifica-se por não haver grandes levantamentos arquitetônicos, tampouco urbanos, acerca dos terreiros relacionados aos cultos de matriz africana. O cenário piora quando o recorte se faz presente: ainda que a Umbanda Almas e Angola seja praticada em grandes proporções na região metropolitana de Florianópolis, pouco se sabe ou se formaliza acerca da religião. Como defender, então, o culto dos orixás e entidades em território catarinense? Seja por preconceito, ignorância e/ou intolerância religiosa, muitos terreiros são alvos de ataques da população. A situação se agrava, então, quando se considera o teor público do culto em território urbano, seja pelas homenagens, festas, realizadas em praias e cachoeiras, seja por entregas ritualísticas nas chamadas encruzilhadas.

Nem mesmo o poder público está acautelado para garantir os direitos ao culto religioso: terreiro é, segundo Lei Complementar Nº 479/2013 de Santa Catarina, classificada juntamente com bares, restaurantes e outros tipos de estabelecimentos de “diversão”; tendo recorte particular, inclusive, em relação às demais formas de religião, segregando-a perante igrejas católicas, cultos neopentecostais, entre outros. Não é incomum relatos de atividade policial durante as sessões realizadas nas casas de santo da região metropolitana de Florianópolis.

A manutenção do culto, que preserva origens prévias à diáspora africana, é essencial para que esse patrimônio imaterial continue pulsando nas veias da cultura catarinense, território este que acolheu e perpetuou a vertente intitulada como Almas e Angola, objeto de estudo no presente trabalho. Não basta, porém, salvaguardar a edificação por si só: a umbanda é um microuniverso conectado para os além muros das casas de santo e terreiros. Orixás, pela definição, são energias e forças da natureza e seu axé estende-se por seus domínios. É necessário, mais que resguardar os edifícios formais, garantir a segurança do culto também fora do ambiente construído, além de seus muros, mantendo saudáveis territorialidades de praias, cachoeiras, matas e tantos outros usados no dia a dia do rito.

Faz-se indispensável, portanto, um mapeamento desses locais e acessos, assim como entender as inter relações entre eles, além de catalogar os elementos-chave para a identificação e caracterização de uma vertente tão singular da Umbanda. Cidade Encantada é o desejo de tornar a religião segura em seus fazeres, em suas crenças e segredos, além de dar os primeiros passos para o entendimento e resguardo necessário à ritualística, garantindo, quiçá, sua perpetuação perante as gerações que ainda virão.

LEI COMPLEMENTAR Nº 479/2013, DE 18 DE DEZEMBRO DE 2013

**DISPÕE SOBRE O HORÁRIO DE FUNCIONAMENTO DOS
TERREIROS DE UMBANDA NO MUNICÍPIO DE
FLORIANÓPOLIS**

O Presidente da Câmara Municipal de Florianópolis, em conformidade com o disposto no § 7º do art. 58 da Lei Orgânica do Município de Florianópolis, promulga a seguinte Lei Complementar:

Art. 1º Ficam autorizados os centros de umbanda, localizados no município de Florianópolis, a desempenhar suas atividades ritualísticas até às 2 horas do dia seguinte.

Parágrafo Único - Entende-se por centros de umbanda os locais destinados a manifestação da cultura religiosa afro-brasileira, que sincretiza vários elementos, inclusive o cristianismo, espiritismo e matrizes africanas.

Art. 2º Esta Lei Complementar entra em vigor na data de sua publicação.

Câmara Municipal de Florianópolis, em 18 de dezembro de 2013.

Vereador CESAR LUIZ BELLONI FARIA

Presidente

1.3 OBJETIVOS

Objetiva-se a leitura de elementos arquitetônicos e urbanísticos relevantes aos imóveis de função religiosa ligados aos terreiros de Almas e Angola, vertente religiosa da Umbanda, na região central de Florianópolis, de modo a se identificar qualidades desejáveis à manutenção do culto. Tais especificidades dar-se-ão em dois campos distintos: o ambiente interno, em suas razões arquitetônicas de elementos formais, e na relação entre o terreiro e a cidade, levando o culto para o território urbano e, portanto, público. Deseja-se, a partir disso, o entendimento da religião e as relações entre o sujeito macumbeiro e as territorialidades, seja em seu entorno imediato, seja em ambientes pontuais intrínsecos ao culto de Almas e Angola.

Todas as ferramentas aqui relatadas e almejadas são uma via para salvaguardar e garantir o culto da Umbandas Almas e Angola, não só em território catarinense, mas também numa escala federal e, quiçá, mundial; uma vez que os praticantes estão levando a religião para além das fronteiras brasileiras. A partir dos anseios relatados, pontua-se cada etapa do presente trabalho, elaborando-se em duas que se separam e se encontram em momentos diversos: o estudo arquitetônico dos terreiros e o estudo urbano de suas implantações, entornos e relações.

Para tanto, busca-se entender a origem da Umbanda como religião brasileira para então acompanhá-la em sua primeira configuração em Florianópolis. Neste primeiro momento, evidenciar os desejos da primeira casa de santo de Almas e Angola faz-se necessário, a fim de ilustrar as motivações e diferenciais que a vertente traz em comparativo com as demais linhas de umbanda cultuadas.

A escala utilizada para os estudos dá-se, ainda que de maneira segregada, em uma lógica voltada para o meio externo até o interior das edificações, tendo a escala urbana papel primeiro dentro do trabalho. Mimetiza-se, assim, a jornada dos frequentadores dos Terreiros e Centros de Umbanda, que primeiro vivencia a cidade e o entorno para então introduzir-se dentro do universo religioso. Quais os elementos de identificação de fachada? Há alguma característica singular na implantação dos terreiros e seu entorno? Como se dá o terreno onde a casa se edifica? Quais os pontos comuns entre os terreiros analisados? Essas e outras perguntas tornaram-se chave para os elementos estruturantes de identificação e catalogação aqui apresentados. No calendário dos ritos, há as homenagens à Orixás específicos, que, devido ao entendimento litúrgico, demandam locais específicos de culto, o que direciona a questões singulares destas datas: como se faz o traslado entre os terreiros e essas localidades? Quais as garantias oferecidas para a realização sadia dos trabalhos, uma vez que são realizados em locais públicos e acesso universal? Como os não praticantes recebem as manifestações?

Inquietações como estas direcionaram o desenvolvimento deste trabalho e, com isso, moldaram os objetivos a serem desvelados. Não foi diferente, portanto, na segunda linha de análise, relacionada ao interior dos terreiros. No entanto, busca-se características comuns e singulares do culto de Almas e Angola, tendo como premissa também o respeito ao segredo da religião, afinal, há momentos e lugares só acessados por aqueles que fazem parte do corpo mediúnico das casas, os chamados de filhos de santo, e, adicionando-se à isso, há o respeito também pelo conhecimento compartilhado àqueles de hierarquias superiores dentro do grau de desenvolvimento na trajetória mediúnic.

O presente trabalho, no entanto, aprofunda-se em reflexões acerca do tema da inserção da Umbanda Almas e Angola em Florianópolis, tendo seu recorte nos bairros da região central da cidade. Entender as dificuldades e imposições ao culto e como os terreiros e dirigentes conseguem, mesmo em um cenário de pouco apoio, manter a religião dentro de um contexto urbano contemporâneo.

1.3.1 OBJETIVOS ESPECÍFICOS

Compreender as particularidades da Umbanda Almas e Angola em Florianópolis;

Identificar pontos críticos para a religião em relação ao poder público;

Expor a trajetória das religiões de matriz africana em relação aos órgãos de tombamento;

Entender a relação do espaço e do lugar dentro da relação religiosa;

Elencar os espaços arquitetônicos em comum e descrevê-los;



BRENO LOESER | ITANS

2. METODOLOGIA

O estudo envolverá: (a) pesquisa bibliográfica; (b) pesquisa documental para a produção de mapeamentos, inclusive com base no já referido levantamento de terreiros realizado pelo Núcleo de Estudos de Identidades e Relações Interétnicas; (c) questionários e entrevistas remotas com pessoas-chave, representantes religiosos; (d) levantamento por amostragem das características de fachada e do interior dos imóveis de função religiosa por meio de visitas ao local, medições e registros fotográficos.

Ao se questionar sobre a relação entre os terreiros e sua inserção urbana, levando em consideração seu entorno imediato e o uso que os praticantes da crença lhe atribuem; além dos espaços públicos utilizados com data marcada, a partir das homenagens e festividades ligadas aos “dias de santo”, fagocita-se, de modo antropofágico, o conceito elaborado por Luiz Antônio Simas, exposto como Pesquisador Cambono. O conceito sincretiza, muito coerentemente com a própria história da Almas e Angola, o campo acadêmico do pesquisador, enraizado em seus conceitos e academicismo, e o cambono, ou cambone, médium que tem, como função principal, auxiliar, observar e garantir o mantimento da gira saudavelmente, de maneira a suprir as necessidades de entidades, demais médiuns e de consulentes que frequentam o terreiro - função esta exercida sem o estado de transe comuns aos médiuns de incorporação.

Para Simas (2018, p. 31),

para uma epistemologia das macumbas há que se credibilizar as inúmeras formas de experiências, principalmente aquelas não possíveis no colonialismo ocidental, como mantenedoras e produtoras de saber. Pedras de rio, caroços de dendê, plantas, animais, sons, conchas e muitas outras formas são, na relação com que inventamos da vida, formas de manutenção, produção e orientação de saberes assentados em outras lógicas.

E, sobre a função do cambone, lê-se:

O que é o cambono e quais as práticas que envolvem a sua atividade? O direcionamento da questão não se esgota em uma única resposta. O fazer, assim como as compreensões possíveis acerca do fazer, é inacabado. Por mais que encontremos alguns registros que tentem diagramar as práticas de cambonagem, sabemos que nos cotidianos dos terreiros ela é um fazer aberto. Assim, o cambono é uma espécie de auxiliar de pai de santo e das próprias entidades que, ao mesmo tempo, atua como um "faz tudo" no terreiro: ele varre o salão, acende o cachimbo da vovó, sustenta o verso nos corredos, organiza a assistência, auxilia os consulentes, despacha a entrada, opera como tradutor nas consultas, registra o receituário, toma bronca e é orientado. Sem delongas, o cambono firma ponto e segura a pomba em um terreiro. (SIMAS, 2018, p. 37)

Devido ao empirismo comum às religiões como um todo, mas especialmente para aquelas que mantêm a oralidade em seu saber-fazer, como as de matriz-africana; a lógica tradicional utilizada pela Academia onde os discursos científicos autorizam ou descredibilizam os discursos e propriedades dos praticantes, deve ser revisto e reinterpretado para que todos os praticantes tenham papel ativo dentro da pesquisa, pois, quando as reflexões são detidas apenas no cunho acadêmico, as experiências e vivências até mesmo os “nascidos” dentro da prática religiosa de trato ao santo tem seu discurso reduzido ou deslegitimizado, e que, nessa nova perspectiva, possam colaborar e contribuir para os estudos e reflexões acerca o tema, como Simas expõe. Ou seja,

para o praticante ter credibilidade em seu discurso é, antes, necessário que determinados setores acadêmicos e formais o legitimem. Desta forma, o pesquisador deve lançar-se às encruzilhadas e rodopios que os filhos e pais de santo proporcionam durante o período em que se faz o campo de pesquisa. (SIMAS, 2018)

e continua,

Portanto, na epistemologia das macumbas um dos principais desafios a ser encarado, tanto na ordem das problematizações acerca dos conhecimentos quanto na feitura das pesquisas, é a capacidade de se lançar em uma espécie de rodopio. O rodopio configura-se como o giro que desloca os eixos referenciais, fazendo com que aqueles princípios que comumente são compreendidos como objetos a serem investigados e que por uma série de relações de saber/poder são mantidos sobre uma espécie de regulação discursiva sejam credibilizados como potências emergentes e transgressivas. (SIMAS, 2018, p. 35)

e, ainda,

A lógica que versa a produção de conhecimento nas pesquisas que se orientam sob a epistemologia das macumbas é a das encruzilhadas, ou seja, a dos caminhos enquanto possibilidades. A gira se firma a partir de muitas lógicas e o pesquisador cambono deve estar de corpo aberto para afetar-se por algumas que lhe cruzarão. (SIMAS, 2018, p. 36.)

A produção formal acadêmica, então, muitas vezes ignora o conhecimento vivenciado pelo povo do santo, trazendo à luz apenas conceitos já estabelecidos por pesquisadores que, na maioria das vezes, ignoram o dia a dia e complexidades dentro da ritualística. É necessário, portanto, também trazer o conceito de “lugar de fala”, defendido por Ribeiro (2017) e exposto por Sousa (2020, p.23):

O conceito de “lugar de fala” tratado por Djamila Ribeiro (2017), não diz respeito a experiências individuais, mas sim às estruturas sociais que determinam previamente possibilidades e barreiras a indivíduos de diferentes grupos sociais. Para Ribeiro (2017), a partir do reconhecimento do lugar ocupado pelo indivíduo nas estruturas sociais, é possível pensar criticamente como alterar essas estruturas de modo a criar

novos caminhos que as subvertam. Silva (2015) não fala em sua obra sobre “lugar de fala”, mas vai ao encontro de Ribeiro (2017) ao compreender como determinadas posições ocupadas dentro das estruturas sociais, ou “identidades contrastivas (de raça, classe, gênero, origem etc.)” (SILVA, 2000, p. 72) podem influenciar não apenas o olhar do pesquisador, como também o acesso que ele terá ao universo do grupo pesquisado.

Tendo em mente as dualidades aqui estabelecidas e, principalmente, os “giros” e encruzilhadas necessárias, além de abrir lugar para a fala dos praticantes, propõe-se questionário divulgado entre terreiros e simpatizantes da Umbanda Almas e Angola, com questões relacionadas ao uso urbano e sobre como o percurso se dá até os terreiros; abrangendo, também, uma sessão para aqueles que residem próximos à terreiros ou que utilizam espaços urbanos comuns, de certa forma, assim identificando, também, a leitura de terceiros acerca o rito. As perguntas visavam estabelecer as visões de praticantes e não-praticantes da religião e a forma como o espaço e usos eram lidos de maneira cotidiana.

Sobre o questionário, é importante expor o processo virtual das participações: devido à pandemia do coronavírus, houve a necessidade da suspensão das atividades presenciais e, deste modo, o presente trabalho deu-se de maneira remota em quase toda a sua integridade.

Ainda sobre o questionário e, apontando também entrevistas com dirigentes e a procura por terreiros dispostos a participarem do estudo de caso, há de se saber das limitações que se estabelecem justamente pelo receio em “abrir-se” para a comunidade externa e, com isso, abrir “brechas” para o racismo religioso, Sousa (2020, p. 73) expõe as preocupações dos participantes e lideranças religiosas:

Ao saberem que o mapeamento consistia em visitas às casas, entrevistas com suas lideranças e recolhimento de alguns dados, ante a possibilidade de divulgação de informações como endereços ou nomes, as falas dos membros do Fórum presentes indicaram que uma das possíveis consequências negativas do mapeamento e, desta forma, um receio dos praticantes, era de que a exposição gerasse mais inimigos e normas restritivas.

Por outro lado, visitas fizeram-se necessárias para elencar os elementos comuns entre os terreiros de Umbanda Almas e Angola, selecionou-se algumas edificações em bairros distintos, realizando-se perguntas direcionadas aos pais e mães de santo responsáveis e, a partir de levantamento por amostragem, indicar os pontos de interesse em relação ao entorno urbano e elementos arquitetônicos. Para tanto, buscou-se terreiros que, de algum modo ou de outro, eram relacionados diretamente com o autor do presente trabalho, seja por participação ativa na comunidade de santo, como acontece com a Tenda de Umbanda Obaluaê e Caboclo Ventania, seja por relação com a família de santo, no caso da Centro Espírita de Iemanjá.



Breno Loeser

BRENO LOESER | ITANS

3. PRECEDENTES DE TOMBAMENTOS

3.1 O PAPEL DO IPHAN NO RECONHECIMENTO DAS RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS

Condensar a pluralidade de um país com as dimensões territoriais do Brasil é uma tarefa que talvez nunca seja bem sucedida integralmente. A diversidade de culturas que formaram então “povo brasileiro” dificultam ainda mais essa tarefa de sintetização de um símbolo que engloba toda uma nação. Afinal, segundo Meneses (2017), a atividade no campo de patrimônio imaterial é complexa, delicada e trabalhosa e se deve deixar de lado preferências e ir além. Não há, de forma alguma, fronteiras demarcadas ou rotas seguras para este campo e que deve ser política – gerida e compartilhada pelos cidadãos.

O patrimônio, como um todo, possui a identificação de um Brasil ainda colonial, ou seja, ainda em formação, transpassando os elementos relacionados à república como surgimento de uma nação e, portanto, de uma identidade. Influências portuguesas tendem a purificar o passado colonial, como se o saber-fazer lusitano e formal direcionasse o desenvolvimento do país. No entanto, muitos foram os saberes que aqui foram transmitidos e aplicados; saberes estes anteriores às navegações e imperialismo.

É a partir da década de 1980 que o patrimônio imaterial plural começa a chamar a atenção dos técnicos e também da população civil como mantenedora dos costumes. Para Chuva (2017, apud Burke, 1992), o contexto historiográfico, para o campo patrimonial, foi expressivo, pois acarretou na quebra de paradigmas a respeito de verdades históricas, até então, rompendo com a política tradicional ou com uma visão formal das artes, ampliando, então, a compreensão de práticas e processos cotidianos como parte do patrimônio nacional.

Tais identidades, ainda para Chuva (2017 apud CANCLINI, 2007), trouxeram também questões para os debates que acompanharam a virada epistemológica, através do predomínio de uma perspectiva processual da cultura, que tomava a vida cotidiana como objeto de investigação. Bens e práticas culturais até então alheios a esse universo passaram a concorrer legitimamente para serem incluídos na categoria de patrimônio cultural.

É a partir desse novo olhar lançado ao patrimônio, principalmente voltado à legitimidade do cotidiano como prática de costumes e tradições, que as religiosidades não dominantes, o mundo laboral do informal e a vida das minorias, transformaram-se em referências de identidades que traduzem o Brasil diversificado em seus povos e tradições. O país, então, passa a reconhecer sua miscigenação e sua produção além da visão do colonizador português. É na década de 1980,

também, que o tombamento do Terreiro da Casa Branca, Ilê Axé Iyá Nassô Oká, localizado em Salvador, torna-se emblemático para abraçar os cultos de matriz africana, adquirindo em si o símbolo necessário para novas pautas, como a luta de representações de grupos e identidades diversificados na categoria de patrimônio brasileiro.

Ainda que os números oficiais de tombamentos tenham diminuído por mais de uma década seguinte, houve diferentes religiões contempladas com tombamentos, incluindo o Terreiro Axé Opô Afonjá, em Salvador, segundo Chuva (2017, apud MARTINS, 2016); tornando-se ainda mais evidente a relação territorial dos tombamentos, uma vez que a cultura afrodescendente restringia-se apenas à Bahia. O movimento foi significativo, porém, demonstrando que outros credos além do catolicismo estavam sendo reconhecidos como patrimônio cultural brasileiro, segundo Martins (2016).

O IPHAN passa então a direcionar um novo olhar às práticas elegíveis ao título de patrimônio cultural, deixando de lado as noções de ancestralidade, monumentalidade e originalidade, além da supervalorização das heranças lusitana, abrindo, então, espaço para o rústico, o improvisado e o instável, como pontua Martins (2016).

Ainda sobre esse novo olhar, Martins (2016) adiciona os diferentes grupos étnicos que formaram o país (como afro-brasileiros e imigrantes), até aquelas ligadas a vertentes estilísticas da arquitetura que durante décadas haviam sido consideradas pelo órgão como expressões exóticas com relação à tradição tida como efetivamente brasileira, ou seja, relacionadas ao período colonial.

Para Meneses (2012) a visão dos usos e costumes do patrimônio em diferentes indivíduos e práticas se faz presente de maneira mais cotidiana: se para um grupo o objeto é vivido, para outro, é alheio ao seu dia a dia, como se colocasse a parte do que deve ser vivenciado; é, pelo contrário, estático e de caráter de observação. No primeiro grupo, há valores de apropriação afetiva e até mesmo de estética, de subjetivo e até mesmo existencial.

É nesse primeiro grupo que se busca a relação para o patrimônio imaterial, principalmente aquele que tem a salvaguarda através dos costumes daqueles que o praticam de fato - e não pelo patrimônio que se faz, como denomina Meneses (2012), como uso de cultura, já que o “uso cultural da cultura” não representa uma interação entre as práticas e representações, visando e focando apenas na última.

Se os bens culturais de origem africana, no entanto, começava a ser reconhecida para além da matriz fusionista dos modernistas, para Martins (2016), a regionalidade dos tombamentos das práticas de matriz africana, como o ofício das baianas de acarajé, capoeira, jongo, samba de roda, tambor de crioulas e tantos outros, torna tais tombamentos práticas regionalistas, ignorando seus legados em regiões como o Sul e o Centro-Oeste brasileiro, além do Sudeste, por exemplo,

excluindo suas práticas nos estados que divergem da Bahia. E, como as práticas imateriais africanas não foram protegidas em estados plurais, é como se tais regiões não fossem marcadas por legados afro-brasileiros, como expõe Martins (2016), transformando a Bahia e reforçando ser esse estado o *sanctum sanctorum* da matriz africana da sociedade brasileira.

O patrimônio afro-americano no Brasil, é, por si só, um paradoxo: se por um lado, não há qualquer construção, seja edificação ou social, em que não há participação negra, por outro, não há manifesto cultural negro que não tenha interseções ora com a população branca, ora com a população originária. Não há, portanto, um patrimônio afro-americano purista, e segundo as compreensões acerca de cultura e identidade anteriormente apresentadas, não há necessidade dessa delimitação, à medida em que o contexto cultural do território nacional implica em admitir o multiculturalismo. O patrimônio imaterial brasileiro, por exemplo, possui influência africana em muitas de suas manifestações populares (DILL, 2021).

Ainda que terreiros como o Terreiro da Casa Branca (Ilê Axé Iyá Nassô Oká, 1986) e do Axé Opô Afonjá (2000), e como Bate-Folha Manso Banduquenqué (2005), o Gantois (Ilê Iyá Omim Axé Yiamasséo, 2005), o Terreiro do Alaketo (Ilê Maroíá Láji, 2008), o Ilê Axé Oxumaré (2014),¹¹ todos localizados em Salvador, e ainda a Casa das Minas Jeje (2005), em São Luís, tenham alcançado a representação de patrimônios materiais, não há nenhum terreiro de umbanda tombado pelo IPHAN, configurando uma sobrevalorização das religiões panteônicas da Costa da Mina e do Golfo do Benin que atualiza a compreensão de que o candomblé é mais puro e “mais africano” do que os demais cultos como a umbanda, tidos como sincréticos (MARTINS, 2016).

Deste modo, sínteses como a umbanda, em que elementos europeus se justapõem a práticas de origem africana, não são prestigiadas pelo tombamento federal, criando assim uma hierarquia fortemente exclusiva entre os cultos afro-brasileiros, em que o candomblé, obviamente também plástico e sincrético, é isolado e congelado sob a redoma de uma africanidade idealizada, como adiciona Martins (2016). Rosenfeld (1993, p. 50) inclusive, pontua que: “o ritual de certas religiões africanas sobrevive na sua forma mais pura na Bahia”.

É necessário, portanto, expandir a salvaguarda do legado afro-brasileiro nos demais estados da federação, a fim de garantir a segurança das culturas e de seus praticantes, além de visar a perpetuação das tradições que se firmaram em diferentes facetas, desde cultos, até festividades que abraçam a vida cotidiana da população. Se a Bahia tornou-se, praticamente, a mãe dessas religiosidades não dominantes, os demais estados devem ser vistos como seus filhos e filhas e, seus praticantes, como memória viva da adaptação que as tradições vivenciaram para poderem se

prolongar através das religiões. O patrimônio, afinal, deve ser político e instrumento de reparação e de políticas afirmativas para o povo.

3.2 TERREIRO CASA BRANCA DO ENGENHO VELHO

O terreiro Casa Branca do Engenho Velho, Ilé Àṣẹ̀ Ìyá Nasò Ọ̀ka, foi o primeiro terreiro reconhecido pelo IPHAN como Patrimônio Cultural Brasileiro e, conseqüentemente, inscrito nos livros de Tombo Histórico e Arqueológico, Etnográfico e Paisagístico. O processo foi acatado em 1984, sob o número 1062-T-82, porém a inscrição ocorreu dois anos após a data, em 1986, segundo Dourado (2011). Dourado (2011) ainda pontua o tombamento como um ato político de extrema relevância, pois, “a inclusão, por parte do Estado brasileiro, de um templo oriundo da cultura nagô como integrante legítimo e de direito da cultura nacional a ser protegido legalmente é, por si só, um fato político de extrema relevância.” (DOURADO, 2011, p. 14) E, mesmo após trinta e seis anos, questões que foram levantadas acerca das singularidades do novo tombamento permanecem latentes; o patrimônio não-eurocentralizado, afinal, praticamente unânime até então.

O Museu de Magia Negra, cujo tombamento, segundo Dourado (2011), realizou-se em 1938, trata-se de uma coleção de objetos exóticos oriundos das práticas consideradas primitivas ou, como o próprio nome informa, de magia negra e feitiçaria (DOURADO, 2011). Não é curioso perceber que os objetos estão relacionados com o cotidiano dos terreiros de candomblé e, conseqüentemente, ligados à prática religiosa do culto aos Orixás. O acervo foi reunido após anos de ação policial em combate a essas práticas, principalmente sobre a nova moral estabelecida pelo Estado Novo da Era Vargas, onde reprimia-se o tambor e as giras - e quaisquer relações que pudessem se estabelecer no cotidiano. Ainda que na época os objetos fossem exibidos como troféus pelas apreensões dos agentes, “após sua inscrição no Livro do Tombo do Instituto do Patrimônio Artístico e Nacional (IPHAN) em 1938, passou décadas esquecido e abandonado” (DOURADO, 2011, apud Corrêa, 2009, p. 14).

A relação religiosa de tais objetos, no entanto, perde-se com a dissociação para com o terreiro, diferentemente do tombo do Terreiro Casa Branca do Engenho Velho, que manteve sua ritualística viva e pulsante. Afinal, “O significado de um elemento é uma função e não uma qualidade.” (DOURADO apud SANTOS, 1986, p. 17)

O Ilé Àṣẹ̀ Ìyá Nasò Ọ̀ka fundou-se no, hoje conhecido, Centro Histórico de Salvador e foi transplantado para o então Engenho Velho, local conhecido na época como Caminho do Rio Vermelho; a data realocação, no entanto, ainda é desconhecida pelos pesquisadores, especula-se, porém, que teria ocorrido na primeira metade do século XIX (DOURADO apud SERRA, 2008, p.

4). O conjunto abre-se para uma movimentada avenida, Vasco da Gama, sob o número 463, com área total de 8.500,38 m² (DOURADO, 2011); a região é densamente habitada por uma população de baixa renda.

Justificou-se a transferência devido à forte repressão que os levantes de negros ocorridos nesse período desencadearam, fazendo com que as manifestações afroreligiosas fossem perseguidas. Segundo resumo disponibilizado pelo IPHAN, o Casa Branca é um exemplar típico do modelo básico jeje-nagô, sendo o centro de culto religioso negro mais antigo de que se tem notícia da Bahia e, conseqüentemente, do Brasil, considerado com a matriz da nação Nagô. É até mesmo possível ligar suas origens à Casa Imperial dos Ioruba, povo fundamental para o culto não só de alguns candomblés como da própria Umbanda Almas e Angola e representa, assim, um monumento onde sobrevive a riquíssima tradição de Oiô e de Ketu, testemunho da história de um povo.

Na parte plana do terreno, que é uma encosta, localiza-se uma praça dedicada à Oxum e o croqui teria sido oferecido por Oscar Niemeyer. Nela estão os sacrários dedicados à Dankô, em uma touceira de bambu, Oku ilaiê, também conhecido como Barco de Oxum, e a Fonte da mesma Orixá. (DOURADO, 2011).

Há muitas construções dedicadas aos orixás e à ritualística do culto, assim como alguns cômodos já tratados durante o presente trabalho, porém, vale pontuar a presença exuberante de vegetação por toda a encosta, integrando-se árvores, ervas e tantas outras folhas que são utilizadas para os trabalhos e para o dia a dia da comunidade de Axé.

O tombamento, segundo Dourado (2011), fez-se necessário devido à uma ordem de despejo realizada pelo proprietário do terreno que o Ilé Àṣe ocupa; ainda em 1970, o terreiro perdeu parte de sua área devido à construção de um posto de gasolina, hoje desativado. Como pôde-se ver no mapa anexo abaixo. Foi graças à comunidade que a inscrição para tombamento ganhou forças, integrando à Comissão de Defesa do Terreiro da Casa Branca intelectuais e artistas de renome, inclusive.

Em agosto de 1983, fêz-se reunião com técnicos do IPHAN e alguns convidados com objetivo de:

discutir e esclarecer alguns pontos relativos à questão da preservação do Terreiro da Casa Branca, no Bairro do Engenho Velho, em Salvador. **As dúvidas se originaram, basicamente em função da peculiaridade da questão, já que é inédito no órgão de patrimônio histórico e artístico nacional a proposta de preservação desta espécie de bem cultural.** (DOURADO, 2011, apud IPHAN, Processo n° 1067-T-82, p.103-5. Grifo de DOURADO, 2011)

Evocou-se, então, o Conselho Consultivo devido a falta de entendimento dos técnicos e, em outubro de 1983, a arquiteta Dora Alcântara, coordenadora do Setor de Tombamento do DCT/IPHAN, informa que, em reunião com antropólogos e demais membros do referido órgão, todos estavam de acordo com relação “ao valor da preservação desse local de culto, onde se manifesta expressão cultural de significativa parcela da população nacional de origem africana, cujos antepassados participaram desde a fase inicial da formação brasileira.” (DOURADO apud IPHAN, Processo nº 1067-T-82, p.111) e, ainda sobre o tema, Alcântara apresenta uma posição cética à aplicabilidade do Decreto-Lei nº 25, uma vez que:

A troca de informações, que se seguiu à saída do Subsecretário da reunião, conduziu à apreciação do caráter extremamente **dinâmico** dos valores etnográficos em questão. Pelo que nos foi dado compreender, sejam eles **espaços arquitetônicos, objetos de culto**, etc., por participarem intrinsecamente do ritual e da própria vivência da comunidade religiosa, tornam-se **passíveis de todo o tipo de manutenção e mesmo de destruição.**” (DOURADO, 2011, apud IPHAN, 1982, p.112. Grifos de DOURADO, 2011)

E ainda reconhece “a necessidade de incorporarmos ao patrimônio nacional novas áreas de manifestações culturais, é inegável” (DOURADO, 2011, apud IPHAN, 1982) e completa:

Queremos crer, em suma, que os Terreiros de Candomblé, bem como os que lhes sejam equiparáveis têm tido seu valor reconhecido, na medida em que vêm sendo objeto de estudos e de busca de preservação, bem como da divulgação desse interesse; que tais esforços deverão culminar com a conquista de uma **legislação própria** e de cuidados complementares, que lhes assegure a conservação merecida e desejável. (DOURADO, 2011, apud IPHAN, 1982. Grifo de DOURADO, 2011)

O embate ainda considera questões como as construções, objetos materiais, a vegetação, os objetivos de culto e demais elementos que possam dar e receber sentido através da ritualística. E até mesmo incerteza sobre a garantia que, mesmo com o terreiro tombado, o culto se mantivesse através dos anos; o terreno, afinal, pertencia a terceiros. A garantia da posse do terreno, no entanto, foi assegurada pela Prefeitura Municipal de Salvador, que o desapropriou e, posteriormente, foi doado à Associação São Jorge do Engenho Velho, representante legal do plano civil da comunidade de santo Ìyá Nassô, conforme Decreto Municipal nº 7.321, de 05 de junho de 1985, segundo Dourado, 2011, p.16

A finalidade do decreto é uma só:

A desapropriação, conforme vem explicitada no próprio decreto, teve como finalidade “a preservação e conservação do acervo cultural do sítio de valor histórico e etnográfico do Ilê Axé Iyá Nassô Oká ou Terreiro da Casa Branca do Engenho Velho”. (SERRA, 2008, p. 9). De fato, **a propriedade dos terrenos, onde foram plantados os axé dos terreiros por parte dos seus respectivos egbé, é absolutamente**

fundamental, como vimos, à **preservação e conservação desses patrimônios** (DOURADO, 2011, p.16. Grifo meu)

Posteriormente, o próprio Estado da Bahia desapropriou a área construída do posto de gasolina, reapropriando-se ao Terreiro da Casa Branca do Engenho Velho, sob a justificativa de utilidade pública e pela historicidade da ocupação do terreno pelo terreiro.

Ao contrário do pensamento positivista, os objetos, construções e saber-fazer relacionados aos terreiros e povo de santo não são desmembráveis entre si; são, em verdade, intimamente ligados e essenciais para que o outro exista ou porte seu axé. Como expõe Dourado,

Ora, sendo o candomblé, como vimos, um sistema dinâmico onde cada parte está em permanente relação com o todo, a mera preservação de algumas de suas partes – se é que é possível chamar de partes a vegetação, as edificações, as fontes etc., – em detrimento de outras tantas, viria romper o fluxo do axé (força propulsora, insistimos), destruindo inteiramente o sistema, tomado agora inerte, sem vida (DOURADO, 2011, p. 17)

Em contra partida,

Por outro lado, os terreiros de candomblés estão também passíveis de serem “destruídos, demolidos ou mutilados”, como lembra a arquiteta Alcântara, ou seja, estão vulneráveis, como qualquer bem patrimonial, à “cessação de algum estado primitivo ou de uma situação anterior” (CUNHA, 2010), daí a necessidade de sua proteção legal. (DOURADO, 2011, p. 17)

A singularidade do tombamento se faz devido à tenuidade do material para com o imaterial: se uma construção for demolida, devido a fins de manutenção ou adequação, ainda assim existirá o axé dos assentamentos e a manutenção do culto não sofrerá grandes danos. Contudo, o contrário não é verdadeiro; se os assentamentos ali plantados forem, de alguma forma, destruídos ou maculados, todo o complexo terá sido desligitizado e o culto sofrerá danos praticamente irreparáveis. Para Dourado (2011), neste mesmo caso, onde o axé, que lhe dá razão e significado, for retirado, “poder-se-ia dizer: o inteiro templo e não só esse edifício foi destruído. Não existirá mais o terreiro de candomblé, mas somente as inertes edificações materiais que antes o compunham, meras paredes sem razão de ser, espaços vazios de significados”.

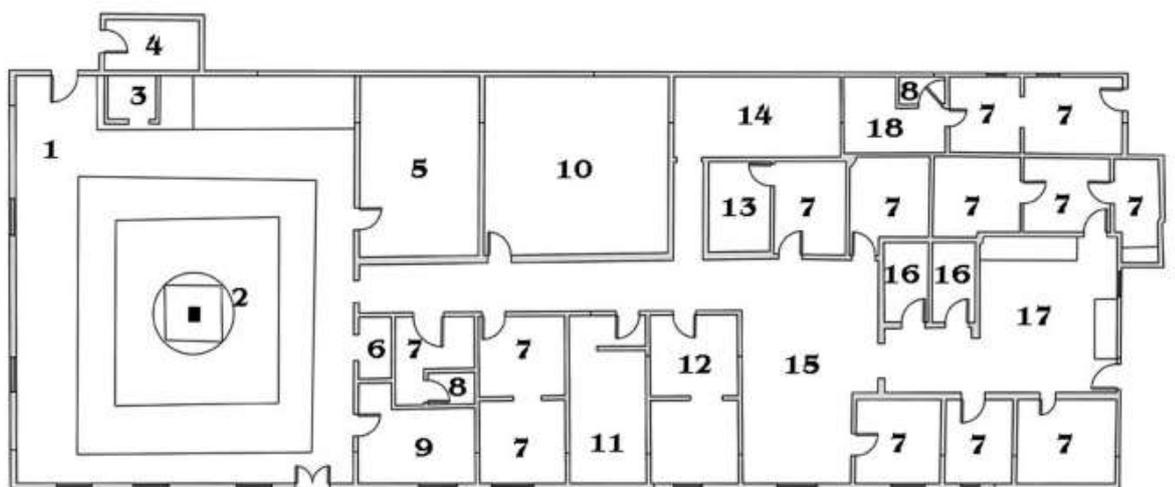
É importante, portanto, que se leve em consideração as inter relações entre os objetos e edifícios e que se deixe de lado, mais uma vez, a literatura e pensamento positivista acerca do tema, que merece atenção especial e um olhar cuidadoso das instituições de proteção patrimonial. Afinal, como pontua, por fim, Dourado, “o que existe é uma relação absolutamente indissociável e dinâmica entre o que é imaterial e material, semelhante, aliás, é bom lembrar, àquela existente entre o orum (o invisível) e o ayê (o mundo visível) que, embora distintos, coexistem e se interpenetram”.

E ainda, sobre o tombamento de terreiros:

Preservar um terreiro de candomblé é, fundamentalmente, zelar para que o axé que lhe foi implantado e que lhe confere existência se mantenha, flua e se desenvolva, ou seja, é cuidar para que a posse do terreno permaneça entre os membros da comunidade, evitando inclusive que, nas suas imediações, sejam construídas edificações altas que venham a devassar o seu interior; expondo rituais restritos a olhares estrangeiros ao culto; é evitar que nas suas cercanias venham a se instalar funções que impliquem poluição sonora, garantindo assim que os sons dos atabaques e dos cânticos exerçam a sua ação de chamar e recepcionar os orixá; é vigiar para que as suas matas se mantenham vicejantes e as suas fontes incontaminadas; é garantir a existência e o livre acesso pela comunidade a matas e fontes que são eventualmente utilizadas pelo egbé, quando elas já não mais existem em sua plenitude dentro do próprio terreiro. Preservar um terreiro de candomblé é, enfim, entender o seu caráter e peculiaridade, não permitindo ou admitindo que intervenções e ações, muitas vezes comuns, aceitáveis ou mesmo desejáveis em bens de outra natureza, desrespeitem e ponham em risco a integridade essencial desses bens. Exige, pois, como todos os bens patrimoniais em geral, modos de interpretação próprios e atuação sensível (DOURADO, 2011, p.18)

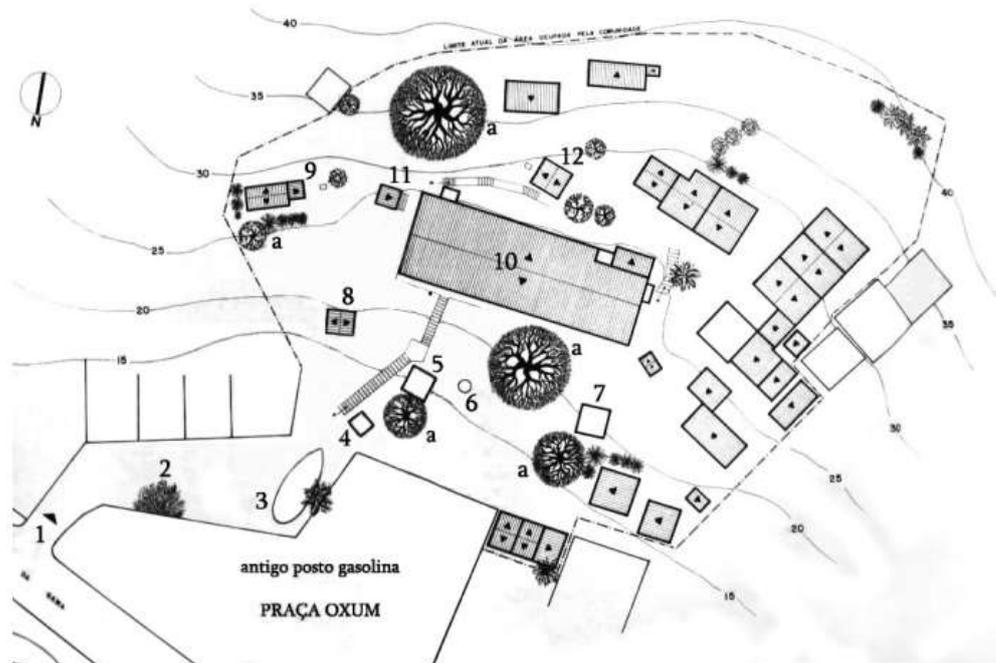
Tal apontamento resume bem a proposta e a importância do tombamento para com a comunidade de santo e sua história. E é necessário refletir sobre as estratégias para a valorização das especificidades culturais das diferentes comunidades tradicionais. Acredita-se que os lugares materializam cada uma das identidades e diversos povos e culturas que operam simultaneamente no território nacional e devem ser pensados como instrumento de resistência e afirmação cultural. (DILL, 2021).

Figura 02: planta baixa do barracão do Terreiro Casa Grande do Engenho Velho (Ilé Àșe Ìyá Nasò Oka).



Legenda: 1- Salão de festas; 2- Coroa de Xangô; 3- Orquestra; 4- Quarto dos Ogans; 5- Quarto de Xangô; 6- Nicho; 7- Quarto; 8- W.C.; 9- Sala; 10- Quarto de Oxalá; 11- Quarto do

Figura 04: implantação do conjunto do Terreiro Casa Branca do Engenho Velhoo (Ilé Àṣẹ̀ Ìyá Nasò Ọka).



Levantamento do conjunto da Casa Branca, realizado pela equipe do Projeto MAMNBA em 1981 e anexado ao pedido de tombamento. Na parte baixa, vê-se a área então ocupada por um posto de gasolina, mais tarde desapropriada e anexada ao terreiro, hoje Praça de Oxum.

Legenda: 1- Acesso; 2 - Dankô: Bambuzal; 3- Iku iluài: Barco de Oxum; 4 - Fonte de Oxum; 5 - Casa de Exu; 6 - Fonte de Oxumarê; 7 - Casa de Ogum; 8 - Casa de Xangô Ayrá; 9 – Casa de Obaluaiê e Nanã; 10 – Barracão; 11-Casa de Bale: assentamento dos ancestrais; 12 - Casa de Oxóssi; a - Árvores sagradas. Fonte: DOURADO, 2011, apud IPHAN, 1981

3.3 TOMBAMENTOS DE TERREIROS

O primeiro tombamento de terreiro no Brasil, em 1986, foi apertado e cheio de controvérsias, com dúvidas e inseguranças referente ao caráter da edificação e de seus usos e significados. Os principais impasses do caso diziam respeito à propriedade do imóvel onde o Terreiro Casa Branca do Engenho Velho está instalado. A solução sobre a posse do terreno onde está situado o terreiro foi solucionado com uma desapropriação realizada pelo município de Salvador (HOSHINO, 2021); outra dúvida foi em relação à adaptação dos critérios até então

utilizados pelo órgão de tombamento, IPHAN, para bens semelhantes. O debate, infelizmente, segue até hoje.

Tombamento é um ato do Poder Executivo que reconhece como relevante para a cultura e a identidade do país, do estado ou do município onde ele se situa (HOSHINO, 2021). Ele também se baseia nos valores e tradições das próprias comunidades, passando a receber especial proteção do Estado. No caso do patrimônio material, por exemplo, pode facilitar incentivos e investimentos para a sua preservação (HOSHINO, 2021). No entanto, uma edificação tombada também tem maiores restrições para seu uso, alteração ou comercialização, uma vez que sua proteção visa protegê-lo contra a descaracterização.

Mesmo que a partir da Constituição de 1988, que trouxe novas visões e valorização da cultura popular, é notória, ainda, a disparidade entre a quantidade de bens tombados alusivos às matrizes culturais européias, como igrejas, e de bens indígenas ou afro-brasileiros, como os terreiros. (HOSHINO, 2021). A patrimonialização, portanto, é um poderoso instrumento político e coloca em questão as narrativas oficiais que desejam construir as prioridades na agenda pública; mais do que uma escolha técnica.

Ainda que seja possível o tombamento a partir das vontades e anseios dos pais e mães de santo, como também da comunidade, é necessário ser crítica acerca deste instrumento. É preciso, pois, avaliar com cautela as consequências que o tombamento implica, como as questões jurídicas e o seu reconhecimento, já que qualquer bem tombado passa a receber vigilância e fiscalização do poder público. (HOSHINO, 2021).

A depender do tombamento, a partir do modo em que foi oficializado, uma modificação no barracão ou na casa de santo deverão ser previamente avaliada pelo órgão responsável pela inscrição do patrimônio. O ideal, portanto, é que a comunidade de santo construa as etapas e normas juntamente com os órgãos, numa participação ativa entre as partes. Deve-se, então, construir uma forma de gestão compartilhada com o corpo técnico, como conselheiros e comitês, além de planos de salvaguarda com atribuições definidas. (HOSHINO, 2021).

O tombamento, por outro lado, não aparece simplesmente como um instrumento de manutenção arquitetônica; ele tem sido utilizado, em muitos casos, para proteger a comunidade da pressão da urbanização, de empreendimentos que ameacem seu território tradicional, de processos de despejos ou remoção forçada e mesmo edificações que descaracterizem seu entorno ou violem a privacidade de seus ritos (HOSHINO, 2021). Historicamente, situações como o funcionamento de um posto de gasolina junto ao templo, a tentativa de grilagem de terras ou a implantação de prédios com visibilidade direta para o interior dos terreiros sagrados já foram enfrentados por essa ferramenta de proteção (HOSHINO, 2021). A articulação, então, entre políticas de patrimônio e o

planejamento urbano é fundamental para minimizar os conflitos entre as vizinhanças e garantir que os terreiros e centros sejam protegidos também em outros níveis da política pública (HOSHINO, 2021).

Vale ressaltar que o tombamento não é o único instrumento capaz de garantir a segurança e perpetuação do rito: inventários e registros de bens imateriais como ofícios, celebrações, saberes e formas de expressão podem ser igualmente meios de garantir a continuidade de tradições associadas aos povos de terreiro (HOSHINO, 2021). “Entre eles, o registro de lugares é uma categoria que vem sendo experimentada para a proteção dos espaços de uso comum do povo-de-santo, como certos rios, lagoas, praias e áreas verdes que são entendidos como morada de divindades e espíritos onde ocorrem ritos coletivos”. (HOSHINO, 2021). É importante lembrar que todos esses locais integram o universo do terreiro, em sua territorialidade tradicional, conforme a Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho, da qual o Brasil é signatário, sobre povos indígenas e tribais (HOSHINO, 2021).

Por fim,

o tombamento, assim como o reconhecimento da terminologia da arquitetura de terreiros e outros instrumentos, **permite valorizar as inúmeras contribuições culturais, construtivas, socioambientais e sagradas que o povo de axé tem, historicamente, feito à sociedade brasileira**, e fortalecem o combate ao racismo religioso e estrutural. (HOSHINO, 2021)



BRENO LOESER | ITANS

4. UMBANDA

O catolicismo tem sido historicamente a religião majoritária no Brasil, sendo que, até 1950, 90% da população assumia-se como tal, segundo Prandi (1996, p.11-2), cabendo a outras fês a alcunha de minoritárias, mas que, nem por isso, ausente de importância religiosa e cultural. As religiões de afro descendência, inseridas nesse último grupo, poderiam ser incluídas na categoria de religiões etnias, religiões de preservação de patrimônios culturais dos antigos escravos africanos e seus descendentes, ainda de acordo com Prandi (1996). Ainda que não se tivesse qualquer registro no Livro do Tombo do hoje Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, criado apenas em 1937.

A organização das religiões negras deu-se recentemente, como pontua Prandi; é durante as últimas décadas do século XIX que as últimas levas de escravizados chegaram no Brasil e fixaram-se principalmente nos centros urbanos, possibilitando um maior contato entre eles. É, para Prandi, um fato que proporcionou “condições sociais favoráveis para a sobrevivência de algumas religiões africanas, com a formação de grupos de culto organizados”. (PRANDI, 1996, p. 12)

Das religiões que se relacionam com o culto ao Orixá, pode-se dizer que a Umbanda tem sido reiteradamente identificada como a religião brasileira por excelência, pois, nascida no Brasil, ela resulta do encontro de tradições africanas, espíritas e católicas” (PRANDI, 1996m apud CAMARGO, 1961; CONCONE, 1987; ORTIZ, 1978)

Antes de apontar os precedentes e origem da Umbanda, de modo geral, é importante trazer o significado de “culto”, termo utilizado no presente trabalho para denominar as giras e encontros dentro da religião. Ainda que culto seja utilizado geralmente para os encontros das religiões protestantes, faz-se valer dos seguintes significados, segundo o dicionário Michaelis (2015): (1) Reverência ou veneração que se presta a um santo ou a uma divindade em qualquer religião. (2) Conjunto de práticas e ritos organizados por uma religião que são dedicados a uma divindade; ritual.

A Umbanda surge, antes de mais nada, como um mito que muito se relaciona com a própria formação do Estado brasileiro. Como um mito fundador que tem, entre seus objetivos, a união de todos aqueles que ficaram periféricos aos eventos divulgados como representantes da autonomia brasileira, geralmente ditados por uma elite branca e de raízes européias. A fundação da Umbanda resume, em seu mito, o povo originário, em sua pajelância e relação com a natureza, os negros sequestrados para o Brasil colônia na condição de escravos e, por fim, como condição de inserção em uma sociedade padronizada pelos costumes desta elite, a mescla com o chamado espiritismo, prática mediúnica mais aceita devido à sua formação em Paris. Como Simas (2019) descreve:

A versão mais famosa para a criação da umbanda transita em torno do dia em que no distrito de Neves, na cidade de São Gonçalo, Rio de Janeiro, o jovem Zélio Fernandino de Moraes sofreu uma paralisia inexplicável. Zélio teria, depois de certo tempo, se levantado e anunciado a própria cura. A mãe do rapaz o levou a uma rezadeira conhecida na região, que incorporava o espírito do preto velho Tio Antônio. Tio Antônio disse que Zélio era médium e deveria trabalhar esse dom. No dia 15 de novembro de 1908 (algumas versões sugerem que o fato teria ocorrido em 1907), por sugestão de um amigo do pai, Zélio foi levado à Federação Espírita de Niterói. Subvertendo as normas do culto, Zélio levantou-se da mesa em que estava e disse que ali faltava uma flor. Foi até o jardim, apanhou uma rosa branca e colocou-a, com um copo de água, no centro da mesa de trabalho. Ainda segundo a versão mais famosa, Zélio incorporou um espírito e simultaneamente diversos médiuns presentes receberam caboclos, índios e pretos velhos. Instaurou-se, na visão dos membros da Federação Espírita, uma confusão sem precedentes. Ao ter a atenção chamada por um dirigente da Federação Espírita, o espírito incorporado em Zélio perguntou qual era a razão para evitarem a presença dos pretos e caboclos do Brasil, se nem sequer se dignavam a ouvir suas mensagens. Um membro da Federação inquiriu o espírito que Zélio recebia, com o argumento de que pretos velhos, índios e caboclos eram atrasados, não podendo ser espíritos de luz. Ainda perguntou o nome da entidade e ouviu a seguinte resposta: “Se julgam atrasados o espírito de pretos e índios, saibam que amanhã darei início a um culto em que os pretos e índios poderão dar sua mensagem e, assim, cumprir a missão que o plano espiritual lhes confiou. E se querem saber meu nome, que seja este: caboclo das Sete Encruzilhadas, porque não haverá caminhos fechados para mim.” É sintomático que a umbanda tenha começado a estruturar o seu culto em um momento singular dos debates sobre a construção da identidade nacional: o pós-abolição e as primeiras décadas da República. Em certo sentido, o que o caboclo das Sete Encruzilhadas anuncia não é só a religião.

A Umbanda, como religião, é composta por diversos elementos, sendo eles: divino (orixás e guias espirituais); doutrinários (reencarnação, lei do karma, etc); princípios filosóficos (amor, caridade e fê); rituais (abertura e encerramento das sessões, pontos cantados, etc); místicos (forma de atuação dos orixás, guias e alquimia); humanos (médiuns, babás, ialorixás e babalorixás), segundo Luz (2018, p. 22); esses elementos, no entanto, variam de terreiro para terreiro, como Luz aponta, tendo em vista suas ramificações.

O mito não é, segundo Tuan (1983), uma crença que possa ser facilmente verificada ou negada pela evidência dos sentidos e, como os seres humanos ainda têm conhecimento limitado, o mito não é uma coisa do passado (TUAN, 1983). Descartar a ideia do mito põe em risco uma visão de mundo (TUAN, 1983). A saber:

Pode-se distinguir dois tipos principais de espaço mítico. Em um deles, o espaço mítico é uma área imprecisa de conhecimento deficiente envolvendo empiricamente conhecido; emoldura o espaço pragmático. No outro, é o componente espacial de uma visão de mundo, a conceituação de valores locais por meio dos quais as pessoas realizam suas atividades práticas. (TUAN, 1983).

Os espaços míticos persistem pois, sempre haverá áreas do imprecisamente conhecido e do desconhecido, e algumas pessoas serão levadas sempre a compreender o local do homem na natureza de uma maneira holística (TUAN, 1983).

Os espaços míticos persistem pois, sempre haverá áreas do imprecisamente conhecido e do desconhecido, e algumas pessoas serão levadas sempre a compreender o local do homem na natureza de uma maneira holística (TUAN, 1983).

Comparado ao candomblé, como expõe Prandi, tem o processo de iniciação mais simples e menos oneroso, além de não realizar o sacrifícios de animais. Tornou-se, devido à influência do kardecismo, ou espiritismo de mesa, deveras mais ocidental que as demais, ainda que não tenha concluído o processo e fica “a meio caminho entre ser religião ética, preocupada com a orientação moral da conduta, e a religião mágica, voltada para a estrita manipulação do mundo”. (PRANDI, 1996, p.14)

No sentido ético, faz-se valer a noção judaico-cristã do conceito de pecado. A diferença entre bem e mal, para os umbandistas e candomblecistas, depende basicamente da relação entre o filho de santo e seu orixá. Não há, portanto, um sistema de moralidade universal, pois o que é certo ou errado é particular ao indivíduo e ao orixá cultuado (PRANDI, 1996, p. 20). Mesmo sobre o polêmico sacrifício animal, é necessário entender que o culto demanda a menga, o sangue, e a carne dos sacrifícios é comida pelos membros da comunidade religiosa em comunhão e festividade. De qualquer maneira, essa cerimônia é reservada aos membros da comunidade do santo, sendo conduzidas em espaços privativos. (PRANDI, 1996, p. 20)

Seria errôneo, ademais, ler as religiões de culto ao Orixá sob a perspectiva ocidental. Como afirma Rosenfeld,

seria um erro aplicar, sem mais, as estruturas do pensamento ocidental à interpretação do mundo conceitual do candomblé, inculcando a lógica aristotélica nesse protético mundo de pensamentos fortemente carregado de emoções e que possui suas próprias classificações e categorias (ROSENFELD, 1993, p.51)

Apesar de ser tida como exclusivamente brasileira e trazer em si os símbolos formadores do país, a Umbanda pode ser encontrada também na Argentina, Uruguai, outros países latino-americanos, e até mesmo estendendo-se pela Europa, a exemplo Portugal (PRANDI, 1996 apud ORO; FRIGERIO; CAROZZI; PI HUGARTE; PRANDI; POLLAK-ELTZ; PORDEUS)

Um nome que precisa ser citado quando locamos a Umbanda em Florianópolis, é o de Malvina Ayroso de Barros, conhecida como Mãe Malvina, um dos mais reverenciados na religião afro-brasileira (SILVA, 2016) e pioneira, conquistando a popularidade e reconhecimento pela luta pela religião:

Fundara seu terreiro “Centro Espírita de São Jorge” no ano de 1947 e o registra oficialmente no ano de 1953, para se tornar, anos depois, segundo discursos instituídos sobre a mesma, a pioneira da Umbanda em Florianópolis (SILVA, 2016, p.15)

Mãe Malvina teria conseguido o respeito midiático afirmando-se como potência na luta das religiões de matriz africana na cidade de Florianópolis, ainda que tenha sofrido perseguições no início de sua trajetória, trazendo visibilidade para a Umbanda no território catarinense.

Em entrevistas retiradas do trabalho de Cristiana Tramonte (2001) podemos ver que a mãe de santo teria sofrido perseguições por parte da polícia local após a criação de seu terreiro na década de 1940. Porém, em reportagens já na década de 1970 a personagem aparece como uma líder religiosa de extrema importância para a Umbanda local (SILVA, 2016, p. 15-6)

Hoje, em números relativos, as religiões de matriz africana, inclusive as denominadas “umbandas”, têm forte presença no estado, considerando sua população total em relação aos adeptos do santo. Como expõe Sousa (2020), é considerável o vigor das manifestações afro-brasileiras na região, considerando-se seu contingente populacional e o fato de Santa Catarina ser o estado considerado no Censo 2010, realizado pelo do IBGE (Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística), como o mais branco do Brasil.

4.1 ALMAS E ANGOLA

Já a Umbanda Almas e Angola, propriamente dita, surge através do Pai Luiz D’Ângelo de Xangô, no Rio de Janeiro, juntamente com um sacerdote de candomblé, tido como a origem dos cultos africanos. O nome desse sacerdote, infelizmente, é desconhecido das fontes. A partir dessa parceria, introduz-se à umbanda as denominadas “feituas de santo” (LUZ, 2018, p.27). A intenção era formar “verdadeiros” ialorixás e babalorixás de Umbanda, com ritualística semelhante à praticada pelos cultos africanos e tidos como “puros”.

Sabe-se que, na década de sessenta, com o avanço da migração do Nordeste para o Sudeste, o candomblé começou a penetrar o território da Umbanda, e muitos umbandistas iniciaram a transição para o culto mais tradicional. (PRANDI, 1996, p. 15). É com esse movimento, também, que as críticas acerca da branquitude do culto aos Orixás faz-se presente em detrimento da “pureza” do candomblé nordestino, considerada mais misteriosa, mais forte, mais poderosa que sua moderna e embranquecida descendente. (Prandi, 1996, p.15). A Umbanda Almas e Angola, como culto, difere-se justamente das demais pela sua tradição voltada ao candomblé, além da

miscigenação geral da umbanda, com a cultura ameríndia e de demais povos formadores do Brasil contemporâneo.

A Almas e Angola chega em Florianópolis na década de 1950 (NUER, 2020, apud CARDOSO; HEAD; TRAMONTE) e, segundo relatos transmitidos de geração em geração, Mãe Ida de Xangô, Guilhermina Barcelos, teria ido ao Rio de Janeiro após solicitação de suas entidades espirituais com a prerrogativa de se “fortalecer” espiritualmente; lá procurou o pai Luiz D’Angelo, já praticante do culto de Almas e Angola, que muitas vezes é visto como uma doutrina paralela à Umbanda e não como vertente da mesma.

Mãe Ida já era dirigente de um terreiro em Florianópolis, que levava o nome de Centro Espírita São Jerônimo, localizado no bairro Saco dos Limões. Em 1949, então, realiza as suas obrigações e torna-se praticante do ritual de Almas e Angola, tornando-se a primeira em Santa Catarina (LUZ, 2018, p.29).

Em Florianópolis e região, o Almas e Angola é tido como o culto com maior número de adeptos e, conseqüentemente, de imóveis religiosos, (NUER apud Martins 2006; Tramonte, 2001), totalizando, segundo mapeamento realizado em 2017, 109 terreiros e casas em Florianópolis, e outras 101 espalhadas entre Biguaçu, Palhoça e São José (NUER, 2017). Destes terreiros localizados na capital de Santa Catarina, 03 casas estão localizadas no centro do município, 07 na agrônômica, 02 no Cacupé, 11 em José Mendes, 05 no Saco dos Limões e 03 casas na Trindade. (NUER, 2017).

O número concentrado de terreiros no bairro José Mendes justifica-se pela presença da população negra na formação da região, vinculada às armações baleeiras, ainda que a atividade tenha se desenvolvido no sul da ilha, assim como pela presença e proximidade do Maciço do Morro da Cruz, popularmente conhecido como “Morro da Macumba” (NUER, 2017).

Os territórios negros “marcam os lugares de memórias negras, desde os diversos espaços de trabalho do negro nas cidades aos espaços destinados às suas manifestações culturais, que incluem, além das práticas culturais cotidianas, as práticas de resistência negra à escravidão e ao racismo” (DILL, 2021, apud ZUBARAN; SILVA, 2012). Os espaços produzidos pela população negra, a qual tende a ser apagada por uma relação desequilibrada de poder, são fundamentais para a resistência da memória, propagação de luta e continuidade da cultura, como apresenta Dill (2021).

O modelo de política cultural estabelecido no Brasil ainda tende a legitimar apenas uma pequena parcela da população como produtora de memória, história e cultura (DILL, 2021, apud NOGUEIRA, 2016). Esse processo histórico, que evidencia elites colonizadoras e imigrantes de origem europeia, tende a inviabilizar os povos originários e as populações de origem africana, fundamentais para a construção do país

Hoje, no entanto, o ritual praticado em Santa Catarina sofreu alterações desde a iniciação de Mãe Ida, ainda que alguns terreiros mantenham-se mais tradicionais aos ensinamentos da ialorixá primogênita; ainda assim, mostra-se em melhor manutenção se comparada à sua origem carioca, onde o ritual se extinguiu, uma vez que vários pesquisadores não mais o localizam (LUZ, 2018, p.30-1); Sousa (2020) corrobora com esse desaparecimento da Almas e Angola carioca, pontuando sua existência apenas em Santa Catarina.

As obrigações posteriores, conhecidas hoje como reforço, foram introduzidas ao ritual catarinense por Pai Evaldo de Oxalá, que, seguindo os passos de sua mãe de santo, procurou possibilidades de “fortalecer-se” dentro do culto. Sob a tutela de seu tio de santo, Orlando, Evaldo recolheu-se e deu início ao reforço de sete, quatorze e, posteriormente, de vinte e um anos (LUZ, 2018, p.32-3). Essa mudança no ritual foi passada aos seus filhos, netos e conseqüentemente por toda a “nova” Almas e Angola. É nesse momento, também, que São Miguel Arcanjo é tomado como patrono do ritual.

Para ciência, é necessário que se entenda que um filho de santo, termo aqui utilizado para identificar todos os membros ativamente participativos dos terreiros, passa por diversas etapas dentro da sua trajetória como médium. A chamada Coroa de Santo faz-se, dentro da Almas e Angola, da seguinte maneira: anjos de guarda, oboris, pais e mães pequenas, babá, babá reforço de 7, babá reforço de 14 e por fim, babá reforço de 21 ou tatalorixá e cada título é conquistado através de feitura singular a cada etapa, que levam décadas até serem concluídas.



5. ESTUDOS URBANOS

“O terreiro é uma casa acolhedora, de irmãos, onde aqui a gente perde os títulos lá fora. São todos aqui meu pai, minha mãe, meu irmão. É uma família unida. Essa casa, esse terreiro, como queira nominar é um grande útero, onde cabe todos seus filhos e todos encontram aconchego, respeito, carinho e, quando necessário, um apoio”

(Mãe Carmem de Obatalá)

Reunir dados acerca dos praticantes de Umbanda Almas e Angola e seus terreiros é difícil, pois, muitas vezes nem mesmo os próprios médiuns assumem essa como sua religião, como aponta Pedro (1999, p. 68), denominando-se espíritas. Quem eles são, onde estão e seu número total acaba sendo impreciso. A invisibilidade dos templos de culto é outro fator: “[eles] não estão em antigos cinemas, nem na praça da cidade” (PEDRO, 1999, p. 68). Tal invisibilidade se põe também como fator de segurança, como estratégica por décadas de proibição e de ataques. A imprensa também faz seu papel, omitindo o cotidiano e feitos das casas de santo espelhadas pela cidade de Florianópolis e sua região, não mencionam sequer um fato ocorrido dentro da religião ao passo que procissões e festas católicas são manchete várias vezes durante o ano (PEDRO, 1999, p.68).

A combinação entre produção intelectual e políticas de Estado parecem colaborar para a criação de um imaginário social relacionado à ideia de nação e identidade que invisibiliza não somente as religiões afro-brasileiras em outras regiões do país, como também a própria presença negra. (SOUSA, 2020)

Os eventos são televisionados apenas em momentos pontuais e pouco aprofundados dentro das reportagens: as festas de Iemanjá, em fevereiro, e durante as comemorações de ano novo, data comum de se ansiar previsões oriundas do jogo de búzios (PEDRO, 1999, p.69).

Na descrição genérica das fachadas, assim como os muros, geralmente brancas dos terreiros de Almas e Angola, é uma característica majoritária e herdada do candomblé, diferenciando-se pela ausência da bandeira branca deste último. O padrão da fachada segue-se para o interior da casa, onde os azulejos e esquadrias assumem o branco, que também é relacionado ao Orixá Oxalá. A presença de placas informativas não seguem um padrão, mas grande parte dos terreiros de Almas e Angola em Florianópolis começaram a inserir, em seus imóveis, a identificação do culto, geralmente com títulos como “Tendas”, “Centro de Caridade” e “Associação Espiritual”, títulos estes que conversam com o espiritismo, legado oriundo das perseguições e preconceitos do Estado Novo. Como expõe Simas (2018):

No início do século XX, a República criminalizava a cultura popular. A onda dos donos do poder era modernizar o Rio de Janeiro em padrões europeus, adotando Paris, a capital francesa, como modelo de conduta e urbanidade. Nesse clima, as manifestações populares dos pretos e dos pobres em geral eram reprimidas na base do cacete.

O axé é, conforme ensinamentos passados entre gerações pela comunidade de santo, geralmente de forma oral, a força vital, energia e princípio da vida, basicamente, a força sagrada dos Orixás. É também, segundo Prandi (1996, p. 5), o nome que se dá às partes dos animais que contêm essas forças da natureza viva, que também estão nas folhas, sementes e nos frutos sagrados. O axé, em verdade, desdobra-se em diversos significados:

Axé é bênção, cumprimento, votos de boa sorte e sinônimo de amém. Axé é poder. Axé é o conjunto material de objetos que representam os deuses quando estes são assentados, fixados nos seus altares particulares para ser cultuados. São as pedras e os ferros dos orixás, suas representações materiais, símbolos de uma sacralidade tangível e imediata. Axé é carisma, é sabedoria nas coisas-do-santo, é senioridade. Axé se tem, se usa, se gasta, se recompõe, se acumula. Axé é origem, é a raiz que vem dos antepassados, é a comunidade do terreiro. (PRANDI, 1996, p. 5)

Sobre a relação entre a natureza, entende-se que ela é sacralizada, não só uma paisagem pictórica (VELAME, 2021). A natureza torna-se uma construção e habitat dos deuses e deusas, uma natureza encantada, onde o sagrado, através do fluxo de axé está presente em determinados lugares: pedras, fontes, riachos, mata e árvores, sendo também alimentados por diversos rituais. Torna-se, então, uma manifestação e erupção do sagrado no mundo. E as árvores dentro dessa sacralização do natural tornam-se templos de divindades africanas (VELAME, 2021).

A arquitetura dos terreiros, então, abrange-se não só para o construído em si, mas também para o meio natural que o permeia. Constitui-se em uma arquitetura de árvores em movimento, feita pelos mortais guiados pelo sistema de axé, tornando-se parte integrante dessa natureza divinizada (VELAME, 2021). Consequentemente, não há uma arquitetura enquanto paisagem pictórica, artificial, isto é, uma criação humana como algo em contraposição ou domínio da natureza; pelo contrário, a arquitetura do terreiro é uma continuidade, uma extensão da natureza sacralizada, uma integração da moradia das divindades, Orixás, e ancestrais, potencializando o sistema dinâmico do axé, cujos elementos fundamentais estão nas árvores sagradas. (VELAME, 2021).

As árvores sagradas são consagradas juntos aos seus orixás a ela relacionados e tornam-se elas próprias elementos arquitetônicos (VELAME, 2021), elas servem como morada do divino, habitat das relações sacras e trazem as dimensões mitológicas, ancestrais, rituais e de fundamento dentro da religião.

Iroco, por exemplo, para as nações Ketu, Nagô, e Ijexá, o orixá da árvore e a árvore orixá, chamada de Iggi Olórum, árvore do senhor dos céus (Olodumarê), porque tem raízes aéreas que vem do alto. Conforme o mito Iorubá, Iroco é considerado o responsável pela ligação entre o céu (Orum) e terra (Aiê), é o símbolo do tempo, é a própria eternidade. (VELAME, 2021)

Ainda que haja diferenças entre as nações, geralmente a Gameleira-Branca (*Ficus religiosa*) apresenta-se como a personificação do tempo da comunidade de terreiro. E a relação para com o tempo é a presença frente à morte, entendida enquanto uma presença que se dá na ausência (VELAME, 2021).

Essa relação é trazida no mito iorubá que diz que a árvore Iroco nunca seria extinta, personificando a eternidade, passando a ser a morada dos mortos, o abrigo eterno dos ancestrais. Iroco mora no tempo sendo testemunha da eternidade, mas também da efemeridade. **Sua presença no espaço do terreiro lembra aos mortais que são seres para a morte, e que um dia Icu (a morte), deverá restituir a terra o que lhe foi tirado.** Os ancestrais habitam o “tempo”, a eternidade. Iroco foi, em tempos remotos na África, cemitério, onde os corpos dos mortos eram depositados aos seus pés, sendo hoje, nos terreiros, local de passagem dos mortos, lugar respeitado e temido. (VELAME, 2021).

A noção de morte, do “não vivo” é, na verdade, a noção do esquecimento e da perda de suas potencialidades. “A morte é aqui compreendida como o fechamento de possibilidades, o esquecimento, a ausência de poder criativo, de produção renovável e de mobilidade: o desencantamento.” (SIMAS, 2018)

Para grande parte das populações negro-africanas que cruzaram o Atlântico e para as populações ameríndias do Novo Mundo, a morte é lida como espiritualidade e não como conceito em oposição à vida. Assim, para a perspectiva da ancestralidade só há morte quando há esquecimento e para a perspectiva do encantamento tanto a morte quanto a vida são transgredidas para uma condição de sobrevivência. A partir das noções de ancestralidade e de encantamento praticamos uma dobra nas limitações da razão intransigente cultuada pela normatividade ocidental. São a partir também dessas duas noções que se enveredam grande parte dos saberes assentes no complexo epistemológico das macumbas. Dobrar a morte, lida nesse caso como assombro, carrego e desencantamento fundamentado no colonialismo, se faz necessário para praticarmos outros caminhos. Esta dobra política e epistemológica é crucial para um reposicionamento ético e estético das populações e das suas produções que historicamente foram vistas, a partir de rigores totalitários, como formas subalternas, não credíveis. (SIMAS, 2018)

Também, sobre Iroco, Velame (2021) expõe: Iroco, a árvore sagrada dos iorubás, é o pilar do mundo, o eixo da terra (o axis mundi, o opô-orum aiê), portanto, é a própria eternidade, que segundo o mito, teve um de seus galhos fornecidos a Obatalá para ajudá-lo em suas idas ao Aiê.

A gameleira-branca, é a árvore dos terreiros, principalmente os de Candomblé, que simboliza a ligação do Orum (além) com o aiê (mundo). Árvore que possibilita sombra e oferece abrigo contra o sol para os membros do culto, local de orações e lamentos, lugar de festa, comunhão de alimentos, de morte e renascimento. Árvore produtora de seiva mortal. Árvore que anda, abrigo de peregrinos e viajantes, moradas das Ajes (feiticeiras). **Árvore que é esconderijo de escravizados, escravizadas, foragidos e foragidas. Árvore cemitério por excelência, tal como os Baobás nos tempos antigos na África. Árvore que converteu-se um lugar de reunião, encontro e passagem dos mortos**, sendo um local frequentado por Ikú (morte). E, por fim, ela é símbolo da luta e resistência cultural do povo-de-santo-do Candomblé. (VELAME, 2021)

Como já apresentado, o espaço, termo abstrato para um conjunto complexo de ideias (TUAN, 1983), carece de experimentação e vivência para tornar-se, então, um lugar. O terreiro extrapola os limites físicos e visíveis do construído e é necessário que a vivência o transforme em lugar, pois, um lugar pode ser conhecido intimamente por aqueles que o vivenciam, mesmo que sua imagem não seja tão nítida, a menos que também se possa vê-lo por fora e a experiência seja adicionada. (TUAN, 1983), já outro lugar, diferente do vivenciado, pode faltar o peso da realidade porque conhece-se apenas por fora, sem outro valor atribuído, como o caso de turistas. (TUAN, 1983).

Além de ser uma necessidade biológica de todos os animais, o espaço é também, para os seres humanos, “uma necessidade psicológica, um requisito social e mesmo um atributo espiritual” (TUAN, 1983).

Novamente sobre a experiência, e conseqüentemente, do espaço experimentado, evoca-se novamente as tipologias do espaço místico, que é uma extensão, segundo Tuan (1983), “conceitual dos espaços familiar e cotidiano dados a experiência direta” (TUAN, 1983). E os mundos conhecidos, da experiência direta, são bordejados por áreas muito mais amplas conhecidas, indiretamente, através de meios simbólicos (TUAN, 1983). “Os fatos exigem contextos para que adquiram significado, e os contextos invariavelmente se tornam nebulosos e míticos quando próximos a seus limites.” (TUAN, 1983).

Sobre visão de mundo, Tuan (1983) relaciona os mitos através do meio natural, numa tentativa mais ou menos sistemática das pessoas de compreender o meio ambiente; para que seja habitável, afinal, a natureza e a sociedade deve apresentar uma relação harmoniosa através de uma ordem (TUAN, 1983).

De maneira geral, os mitos tendem a responder a questão do lugar do homem no mundo, na natureza (TUAN, 1983), e “as atividades práticas podem ofender os espíritos da natureza, exceto se percebidas como tendo uma função e um lugar em um sistema coerente do mundo” (TUAN, 1983). O homem é o centro do sistema cósmico, assim como é sua própria imagem, organizando,

então, o espaço e trazendo uma sensação de segurança no universo, que influencia e determina o destino dos seres humanos, sensível às suas necessidades e iniciativas. (TUAN, 1983)

O espaço mítico orienta as forças da natureza e da sociedade relacionando-as com localidades ou lugares significantes dentro do sistema espacial (TUAN, 1983). O universo torna-se, então, “compreensível através da classificação de seus elementos e sugerindo que existem influências mútuas entre eles. Atribui personalidade ao espaço, conseqüentemente transformando o espaço em lugar”. (TUAN, 1983). E tal influência da natureza para com o homem, assim como do universo, determina a maneira de agir das pessoas, através da compreensão de realidade, que nunca pode ser completa, então, necessariamente, está repleta de mitos. (TUAN, 1983).

O espaço mítico é também uma construção intelectual, podendo ser muito sofisticado; é uma resposta do sentimento e da imaginação, segundo Tuan (1983), às necessidades humanas fundamentais e se difere dos espaços pragmáticos e científicos no sentido que ignora a lógica da exclusão e da contradição. A parte, como expõe o autor, pode simbolizar o todo e ter toda a sua potência em essência (TUAN, 1983).

O pequeno espelha o grande. O pequeno é acessível a todos os sentidos humanos. Suas mensagens, por estarem confinadas em uma pequena área, são facilmente percebidas e compreendidas. O espaço arquitetônico – uma casa, um templo ou uma cidade – é um microcosmos que possui uma clareza que falta aos aspectos naturais. A arquitetura é uma continuação do esforço humano para aumentar o conhecimento através da criação de um mundo tangível que articula as experiências, tanto as sentidas profundamente como aquelas que podem ser verbalizadas, tanto as individuais como as coletivas. (TUAN, 1983)



BRENO LOESER | ITANS

6. ESTUDOS ARQUITETÔNICOS

A estrutura de um terreiro de Almas e Angola segue uma hierarquização de atividades, relacionadas à própria hierarquia dos Orixás, assim como a setorização de acordo com cada singularidade da ritualística. Em suma, compõem-se de três momentos: a chegada, e divisão entre o mundano e o sagrado; o transe e, aos ambientes de auxílio direto, como o preparo de alimentos utilizados em ebós e homenagens. De maneira geral, “o espaço arquitetônico revela e instrui” (TUAN, 1983).

Construir, para povos tradicionais, é um assunto sério que necessita ritos cerimoniais e talvez sacrifícios (TUAN, 1983). Construir é também um ato religioso, “o estabelecimento de um mundo em meio de uma desordem primeva”. (TUAN, 1983) Até mesmo na construção católica tradicional, a religiosidade se mostra através dos edifícios: “levantar um edifício era ato de oração, no qual os sentimentos e os sentidos das pessoas estavam profundamente comprometidos” (TUAN, 1983).

O construir moderno, por outro lado, é separado da religiosidade; “o espaço pode ser planejado e ordenado para chamar a atenção para a hierarquia social, mas ordem não tem significado religioso e pode nem mesmo ter uma correspondência direta com a riqueza”. (TUAN, 1983) e, nesta sociedade moderna, a organização espacial não é destinada, nem é capaz, a exemplificar uma visão total do mundo. Diferentemente do conceito das sociedades tradicionais, onde a parte representa o todo e, conseqüentemente, a cosmologia do mito. “O que distingue a sociedade tecnológica ocidental é que seu ambiente construído, penetrante e dominante, tem somente um número mínimo de significado cósmico e transcendental” (TUAN, 1983). Uma visão bem diferente daquela encontrada dentro das religiosidades de origem africana, como a umbanda Almas e Angola.

Isso devido à casa moderna, num sentido contemporâneo, não é mais um texto que agrupa regras de comportamento, tampouco denota uma total visão do mundo que pode ser transmitida através das gerações (TUAN, 1983), um conceito bem diferente do transmitido na arquitetura dos terreiros e dos centros de umbanda.

Ao adentrar o terreiro, o momento tem como objetivo separar o mundano e o sagrado, ou seja, de certo modo, purificar aquele que irá participar das giras. Ainda com roupas casuais, o médium saúda a cangira, a Casa das Almas e então dirige-se até o quarto indicado para a troca de roupas; neste momento, o praticante conecta-se mais diretamente com o sagrado, utilizando as roupas e as ferramentas de suas entidades e santos. É a partir daí que o médium adentra o terreiro, participando da corrente mediúnica. Neste espaço, a assistência é separada e só pode adentrar a porteira depois de convite do dirigente da casa ou quando chamados para o passe e conselhos. É

no terreiro propriamente dito que o congá está localizado, assim como o assentamento dos orixás, atabaques e o símbolo do Almas e Angola pode ser visto estampado no chão, seja de contrapiso, seja em madeira.

Rosenfeld descreve um terreiro de candomblé baiano, ainda que numa visão datada e, principalmente, que visa ver como bárbaro, como, em geral:

Miseráveis barracões de barro, situados nos bairros periféricos da cidade. O piso do templo é comumente feito de barro socado, porque as dançarinas possuídas pelos Orixás devem tocar o chão descoberto com os pés desnudos. Numa extremidade do templo, estende-se o espaço de festividades propriamente dito, um salão em geral retangular, com cerca de 12x12 metros. [...] (ROSENFELD, 1993, p. 57)

E ainda, pontua a unanimidade da presença de refeitórios e cozinhas, “sendo esta última um componente importante do terreiro, já que é frequente a oferta de pratos cozidos à comunidade”. (ROSENFELD, 1993, p. 57) e também à presença de árvores sagradas, como a gameleira (ROSENFELD, 1993, p. 58)

A estrela com uma cruz inscrita é símbolo de identificação de Almas e Angola, representando um homem postado aos pés da cruz. É aí que se pode identificar o Almas, a partir da cruz, e a origem angolana, a estrela.

A Cangira, onde assenta-se Exu e Pombogira, o povo de esquerda, é um quarto geralmente escuro, com estátuas que indicam as entidades que trabalham na casa nessa linha, principalmente as dos dirigentes do terreiro. Geralmente, sua coloração é mais escura e não é incomum ver velas e trabalhos arriados, ou seja, colocados aos pés das imagens ali presentes, representando as entidades do dirigente da casa. Durante a amostragem, notou-se que são espaços pequenos, não ultrapassando os dez metros quadrados. Similar à cangira, está a casa das almas, onde assenta-se Omolu, tido como Obaluaê velho, e os pretos e pretas-velhas. Suas proporções são semelhantes, salvo que a coloração é mais clara que a cangira, mantendo-se o padrão do terreiro em si. Algumas Casas das Almas também apresentam a coloração preta e branca, relacionadas aos pretos e pretas velhas e também as cores utilizadas para Obaluaê. Além de velas acesas e comidas, pode-se encontrar os bancos utilizados durante as sessões destas entidades, que oferecem consultas aos consulentes, assim como serve de depósito para alguidares, os pratos de barro, esteiras, utilizadas durante camarinhas, principalmente, e demais acessórios específicos às sessões de pretos-velhos.

Estes dois cômodos estão sempre localizados à esquerda de quem adentra o espaço construído dos terreiros, e sua posição carece também de sentidos simbólicos. Para a maioria das culturas, o lado direito é superior ao esquerdo, e, conseqüentemente, o lado esquerdo é a antítese

do direito, significando o profano, o impuro, o ambivalente e o débil, o que deve ser temido e o que é maléfico (TUAN, 1983). A “direita” pertence aos Orixás e entidades como caboclos, preto-velhos, eres; já a “esquerda”, pertence aos Exus e Pombogiras, não pela maleficência ou impureza, mas por lidarem diretamente com espíritos de baixas vibrações e por fazer resgate de almas e eguns. Contudo, essas entidades “de esquerda” devem sim ser temidas e respeitadas, trazendo, também, um passado de intolerância a partir da visão daqueles que não vivenciam o culto. O lado direito, afinal, é o mundo subterrâneo e escuro dos mortos, enquanto o direito é o da luz, dos vivos (TUAN, 1983)

Para Luz (2018, p.38), a Casa das Almas representa a força ativa da ancestralidade e a cangira, Casa de Exu, a segurança e força dos médiuns, uma vez que Exu e Pomba-gira possuem o título de “guardiões” de seus médiuns, ainda que o termo esteja em discussão até hoje.

No salão, também chamado simplesmente de “terreiro”, ainda que represente apenas uma parcela de área do complexo em si, encontra-se os cinco assentamentos de segurança da corrente mediúnica, de acordo com Luz (2018, p.40). Esse assentamento acontece de acordo com a coroa e entidades do pai de santo responsável pela casa e, conseqüentemente, também reflete no congá, espelhando-se na disposição dos santos. Nesse mesmo espaço, reserva-se uma pequena área para os atabaques, os importantes instrumentos de percussão dos cultos africanizados. É no salão que a gira acontece de fato e onde se recebe os orixás, entidades e, conseqüentemente, os consulentes que ali vão se consultar. É aqui, também, que o culto torna-se visual e assume o espetáculo em seu melhor sentido, através da presença da assistência e de visitantes.

O congá é o ponto focal do terreiro, criando um triângulo visual para aqueles que estão na assistência. É regra que Oxalá seja representado na ponta superior e Ibejada e Obaluaê nas outras duas, representando o nascimento, vida e morte. No entanto, Luz apresenta outra leitura da tríade: as beijadas simbolizariam a humildade, Oxalá, o amor e, por fim, Obaluaê traria a caridade. Veem-se também outras imagens, geralmente de santos católicos, organizadas segundo a coroa, ou egrégora, do pai de santo responsável pelo assentamento do terreiro. Essas imagens seriam: Nossa Senhora Aparecida, em seu sincretismo com Oxum; São Jorge, Ogum; Santa Bárbara, Iansã; São Jerônimo, Xangô, também podendo ser representado como São Pedro; Sant’Ana, Nanã; São Sebastião, Oxóssi e, por fim, Iemanjá, geralmente representada como Janaína, a Iemanjá-branca, tão polêmica quanto popular entre os fiéis. Esses são os Orixás cultuados dentro da Almas e Angola e a única diferenciação que se pode perceber no congá de diferentes terreiros é a disposição das imagens, justamente pela explanação anterior.

Os símbolos, de maneira geral, é direto e não requer mediação linguística, segundo Tuan (1983). “Um objeto se torna símbolo quando sua própria natureza é tão clara e tão profundamente

manifestada que, embora seja integralmente ele mesmo, transmite conhecimento de algo maior e vai além.” (TUAN, 1983) A cultura, para Tuan (1983), afeta a percepção e certos objetos, quer naturais ou feitos pelos homens persistem, eles mesmos, como lugares através da eternidade do tempo. (TUAN, 1983)

Apesar do sincretismo e da substituição dos nomes ordinários e cotidianos dos orixás pelas suas relações santificadas, ainda assim eles continuam a existir como divindades africanas e com forças naturais cósmicas (ROSENFELD, 1993, p.51). Esse sincretismo também tem que ser visto como um fenômeno de via de mão dupla:

vem de negros e brancos, tem influências ameríndias, pode ser entendido como estratégia de resistência e controle, com variável complexa de nuances, e pode ser entendido - é óbvio, mas quase ninguém fala - como fenômeno de fé. Não custa lembrar que a incorporação de deuses e crenças do outro é vista por muitos povos como acréscimo de força vital; e não diluição dela ou estratégia pensada com a frieza dos devotos da razão. (SIMAS, 2018)

É no salão, juntamente com os assentamentos, que se identifica o símbolo de Almas e Angola: a cruz inscrita em uma estrela de cinco pontas. Para Luz (2018, p.41) o círculo representa o infinito, a totalidade, a unidade, o universo, o poder feminino, sagrado feminino, da criação, da origem da vida, entre outros. Já a estrela de cinco pontas representa “o homem de braços abertos, cabeça e os quatro membros do corpo humano, prosternado com a cabeça no chão, aos pés de Oxalá, implorando sua misericórdia e benevolência” (LUZ, 2018, p.42); a autora ainda cita um círculo circunscrito na cruz e, conseqüente menor que o descrito aqui, contudo, não é unânime aos terreiros e, tampouco, foi observado durante os estudos de caso em campo.

Em torno do salão, localiza-se a assistência, local reservado para abrigar os visitantes e não praticantes do ritual de Almas e Angola, ou seja, aqueles que não são membros da corrente mediúnica. São esses não-praticantes que são denominados consulentes e que buscam o apoio e conselho das entidades em suas diversas sessões. É geralmente um local simples, equipado apenas com bancos e cadeiras.

Há também um local reservado e acessado apenas e pelos adeptos da corrente mediúnica e, geralmente, com um grau hierárquico um tanto maior, e através de autorização direta do dirigente espiritual: o peji, também nomeado como “quarto de santo”, segundo Luz (2018, p.39). Esse ambiente é destinado aos objetos imantados aos orixás de cada médium, suas quartinhas de cabeça e demais instrumentos sagrados. (LUZ, 2018, p.39)

A cozinha de santo tem forte papel dentro da ritualística, seja para a realização das homenagens, seja para preparar os pratos destinados aos orixás para os ebós e demais trabalhos. É

ali, também, que o mundano tangencia o sagrado e vice-versa, onde os mundos se encontram e o que é ordinário se transforma em extraordinário. É o espaço que, ao mesmo tempo, prepara-se uma comida de santo, mas também onde as refeições dos filhos de santo são realizadas.

Geralmente, encontra-se uma vela acesa e um copo d'água para trazer a ligação para com o divino e sacralizar os elementos ali manipulados. Todo praticante deve trajar o branco durante os preparos ritualísticos, além de entoar pontos cantados para a entidade ou orixá que receberá o agrado. É nesse espaço que ritos se fazem presentes em pequenas nuances, como Simas expõe:

A cozinha em que os alimentos são preparados é um espaço ritual da maior relevância, minuciosamente sacralizado. Não são apenas os objetos utilizados – normalmente separados para preparar apenas as comidas de santo – que marcam essa sacralidade. A faca ou a colher de pau que caem no chão durante o preparo, a louça que quebra, o sal involuntariamente derramado são sinais que indicam os rumos da preparação da comida, capazes de determinar que tudo deve ser feito em bases diferentes. Em uma religião em que o saber é transmitido oralmente, a cozinha é também um espaço para a contação de histórias, a lembrança dos mitos e a transmissão das lições de ancestralidade. (SIMAS, 2018.)

Simas também traz a importância da cozinha e dos alimentos para com a comunidade dos terreiros e público externo, que populariza receitas e as fagocitam em seu cotidiano, como o acarajé, por exemplo.

Uma importante função da comida também é a de promover a integração entre a comunidade dos terreiros e o público externo [...] O jogo é de mão dupla: receitas de comidas sagradas saíram das mesas rituais para as mesas de casas e restaurantes. Receitas saídas do nosso cotidiano, por sua vez, chegaram, dotadas de novos sentidos e significados, às cozinhas dos terreiros. (SIMAS, 2019)

Essa prática culinária, que é de extrema importância para a liturgia religiosa, explorou os limites físicos dos terreiros brasileiros e adentrou a vida cotidiana ordinária da população há muito tempo; vale lembrar que essa segregação entre sagrado e profano não são antagônicas, segundo a cosmologia do culto ao Orixá (SIMAS, 2018). A comida de santo chegou às mesas com força suficiente para marcar a nossa culinária cotidiana e temperar de sabores a cozinha brasileira. (SIMAS, 2018). Ademais, como expõe Santos (2021 apud Velame, 2012):

o axé da casa é plantado, alimentado, potencializado, desenvolvido, transmitido, distribuído e, como toda energia, pode aumentar ou diminuir se não for restituída por seus membros e pelo rigor dos rituais e obrigações. Diante disso, insistimos juntos aos povos de terreiro quando dizem, que “tudo come, tem boca e sabe falar”

Ou seja, a todo terreno ou ambiente que recebe essa interlocução para com o terreiro, sendo locais de axé, comem e compactuam com o rito de maneira direta. As entradas comem e falam, assim como as encruzilhadas, as matas, as praias e as cachoeiras. Para Santos (2021),

“comem e falam os elementos arquitetônicos, a arquitetura. É o comer cosmológico que faz com os elementos adquiram seus planos significados”. As ruas comem, por exemplo, quando o padê, a fãrofa, de Exu é arriada. (SIMAS, 2018) Os elementos, em si, são mundanos quando não aplicados e comungados com a ritualística e, portanto, o tempo e espaço novamente se faz presente no conceito do uso e ocupação do meio urbano e da edificação formal em si. Novamente, “na cosmovisão afro-brasileira, o espaço construído é uma extensão da natureza, e a natureza é a extensão do espaço construído. A natureza é divindade, e a divindade é natureza. E todas e todos comem.” (SANTOS, 2021)

Há de se falar, também, da cumeeira, elemento arquitetônico que se define como a parte mais alta do telhado, onde se encontram as superfícies inclinadas (águas), também tem função religiosa e íntima aos orixás que nela são assentados ou responsáveis. Como pontua Santos (2021), a cumeeira aconselha a todos que estão sob si e intervém diretamente no dia a dia dos terreiros e suas características para com o social e a comunidade de santo.

O dono, ou a dona, da Cumeeira pode ser o, ou a, Orixá do Pai ou Mãe de santo. Na comunidade, Egbé, as Cumeeiras de Orixás quentes (Exu, Ogum, Xangô, Iansã/Oyá) alentam demasiada agitação, enquanto as Cumeeiras de Orixás frios (Iemanjá e Oxalá), excessiva lentidão. Por vezes, Oxóssi, divindade afro-indígena da fartura, fauna e liberdade, é escolhido como padroeiro das Cumeeiras. Rei para o povo de Ketu, Oxóssi, com sua astúcia de caçador, provê alegria e subsistência ao grupo e faz prosperar a sua casa de axé. Em muitas casas, o dono da Cumeeira é Xangô, Orixá da justiça, do fogo. Por ser rico, justo e majestoso, propicia as suas qualidades para o terreiro, fazendo com que este não sofra e nem cometa injustiças. (SANTOS, 2021)

O corpo, que é fruto de construção social, repleto de representações culturais e simbólicas (SILVA, 2014), em si também pode ser lido como terreiro, como manifestação do axé e, principalmente, do sagrado. Santos (2021), compreende que o corpo-território do afrorreligioso, ou afrorreligiosa, também é corpo-território das divindades e orixás. Afinal, o corpo não só ocupa um espaço, mas também o dirige e o ordena (TUAN, 1983), a partir de sua experiência íntima. “Em outras palavras, trata-se de uma terreirização dos espaços, onde todo corpo religioso afro-brasileiro também é um terreiro/comunidade em potencial, ao ser fundada e/ou fundamentada/alimentada”. (SANTOS, 2021)

Pensar o corpo como terreiro parte da consideração que o mesmo é assentamento de saberes e é devidamente encantado. O corpo codificado como terreiro é aquele que é cruzado por práticas de saber que o talham, o banham, o envolvem, o vestem e o deitam em conhecimentos pertencentes a outras gramáticas. Tais ritos vigoram esses corpos os potencializando ao ponto que os saberes assentados nesses suportes corporais, ao serem devidamente acionados, reinventam as possibilidades de ser/estar/praticar/encantar o mundo enquanto terreiro. (SIMAS, 2018)

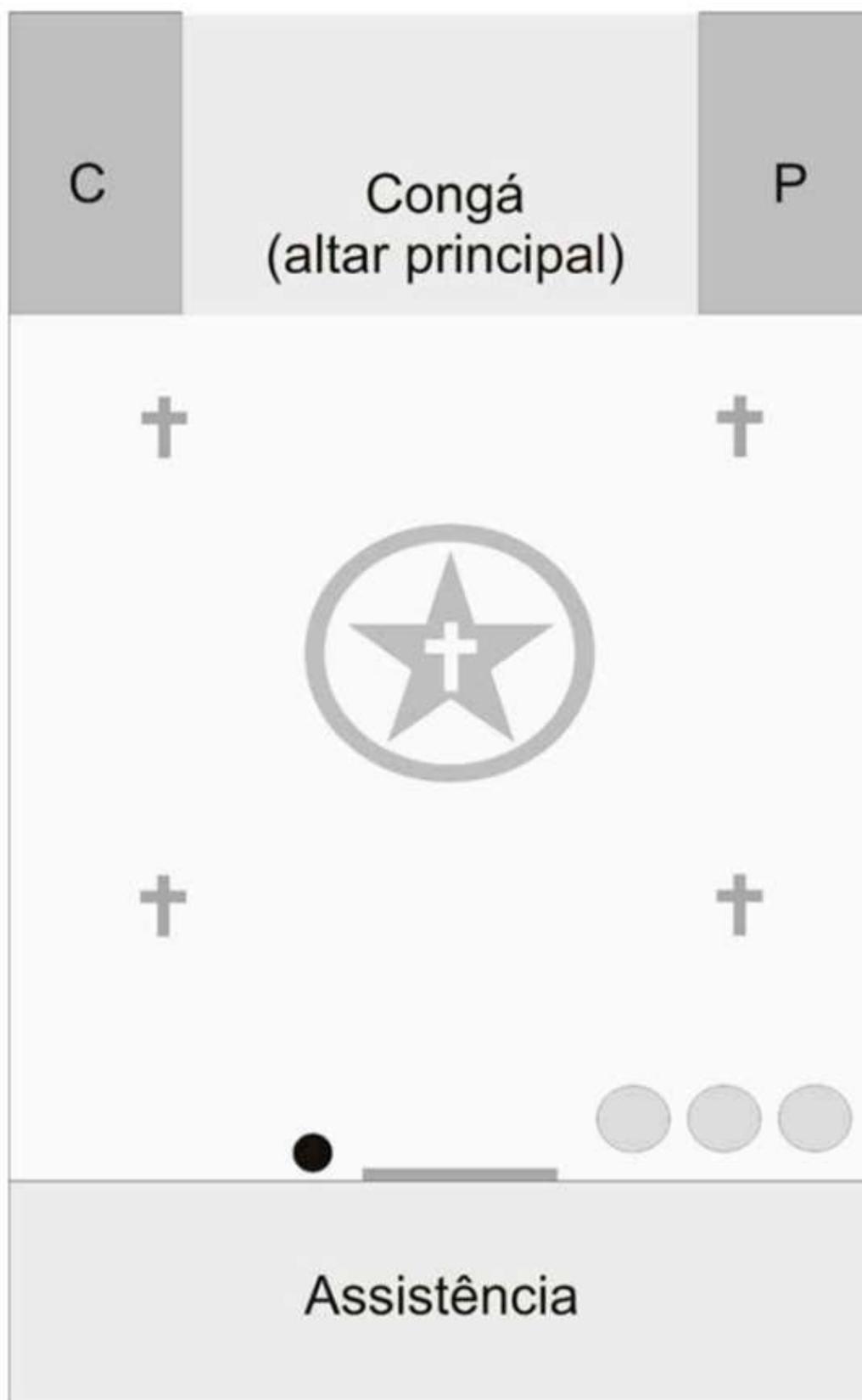
O corpo macumbeiro é, ainda, “um suporte de saber e memória que vem a se potencializar uma infinidade de possibilidades de escritas, por meio de performances, de formas de ritualização do tempo/espço e conseqüentemente de encantamento da vida”, nas palavras de Simas (2018). Evidenciar o corpo-terreiro, é, dessa forma, evidenciar também os saberes que este corpo carrega, além de seu discurso e potencialidades. O elemento trazido com o corpo deve ser compreendido em sua integridade, a partir dos saberes assentados nas práticas culturais negras, e passa a ser indispensável no tratamento da noção de terreiro (SIMAS, 2018)

Corpo é terreiro, suporte de memórias, saberes e práticas. E é também o tempo e espaço onde os saberes são praticados. “O corpo terreiro ao praticar seus saberes nas mais variadas formas de inventar o cotidiano, reinventa a vida e o mundo em forma de terreiros.” (SIMAS, 2018) e, novamente evocando Simas (2018), “as performances corporais ou como preferimos chamar, as incorporações, nada mais são do que os modos de linguagem que exaltam a proeminência e as potências das sabedorias do corpo.”

Também para Santos (2021 apud SODRÉ, 1988), terreirizar é necessário para o enfrentamento da colonialidade, ou do desencanto como gostam de controver. Terreirizar seria então o ato de encantar e conceber um futurismo ancestralizado onde “fazem verso sem olhar o dicionário” e onde “tudo come, tem boca e sabem falar”.

Ainda assim, é importante citar a “lei de Kerskovits”, trazida por Delatorre (2020) em interpretação à Márcio Goldman, que consiste na heterogeneidade das religiões de matriz africana em sua constituição. Nela, entende-se que “cada casa é um caso” e, “[n]ão há regra que não tenha sua exceção; [porque] em todas as circunstâncias, as situações alteram os casos” (DELATORRE apud HERSKOVITS, 2012). Ou seja, ainda que existam pontos convergentes, as variações ainda existem, sejam 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)” (DELATORRE, 2020, p.140)

Figura 05: Esquema da assistência, congá, peji e do salão com as cinco cruzes indicando os assentamentos dos Orixás.





7. REFLEXÕES

7.1 TENDA DE UMBANDA OBALUAÊ E CABOCLO VENTANIA

O CNPJ da Tenda de Umbanda Obaluaê e Caboclo Ventania completou, em 2022, 25 anos, contudo, o funcionamento do terreiro em si soma mais alguns anos ao oficial. Localizado no bairro Trindade, forma-se a partir do Tatalorixá Luíz de Obaluaê. O terreno foi adquirido através de compra - e não herança - e sua escolha deu-se a partir da disponibilidade do terreno para a compra. Com a proximidade do Terminal de Integração da Trindade, acaba recebendo visitantes e membros de todas as partes da ilha, e, além de usufruir de uma praça próxima para coleta de ervas necessárias ao ritual, também utiliza-a como lazer, principalmente por parte dos pais e mães frequentadores, a fim de entreter as crianças durante as giras e obrigações. Também utilizam-se de comércios próximos para compras de elementos fundamentais para o trabalho das entidades, como um mercado próximo, padaria, etc, misturando, assim, a vida cotidiana com a vida religiosa. É interessante pontuar como o comércio agregou o culto, acostumam-se e até mesmo adiantando-se no atendimento cotidiano em relação aos usos e necessidades dos filhos e filhas de santo.

Assim como a maioria dos terreiros, também utiliza-se praias e cachoeiras para homenagens aos Orixás, tendo como principal uso as praias do norte da ilha, frequentadas principalmente durante a primeira semana de fevereiro, uma vez que dia dois deste mês é dedicada à Iemanjá, devido ao sincretismo com Nossa Senhora dos Navegantes. Para a cachoeira, o uso é dificultado devido à localidade das mesmas e ao acesso geralmente mais dificultoso no sentido operacional do deslocamento dos médiuns e equipamentos, optando-se, às vezes, por cachoeiras particulares que alugam o espaço de sítios para as festividades.

Quando questionado a respeito da possibilidade do uso de cachoeiras “públicas”, como a do Poção, localizada em bairro próximo ao terreiro, o Tatalorixá André de Oxum, também dirigente da Tenda Obaluaê e Caboclo Ventania e companheiro de Luiz de Obaluaê, expõe o preconceito vivido durante as homenagens e obrigações referentes ao calendário adotado na ritualística:

[Sobre o uso de cachoeiras públicas] é muita pressão religiosa, já tivemos problemas antigamente de terceiros atirarem pedras na gente [filhos e filhas de santo], então preferimos evitar o conflito, confronto, e realizar [as festividades] dentro do terreiro. Para fazer [a homenagem na] cachoeira, precisa ser um lugar seguro, porque é complicado [sobre a hostilização], mas fazíamos. E é uma função danada, carregar coisas [atabaques, imagens consagradas, roupas, oferendas] para a cachoeira, para a praia.

O terreiro, de fachada branca e placa de identificação do culto, localiza-se numa encruzilhada, e possui, dentro de seu interior, os cômodos dedicados à entidade Exu e Pombogira, a cangira, aos pretos-velhos, a cozinha e, por fim, o terreiro em si, local onde a incorporação acontece. Anexado a esse espaço, está a assistência. Também há a cozinha, de uso ritualístico e cotidiano para preparação de refeições, o quarto de troca de roupas, separado entre masculino e feminino e, obviamente, um banheiro de uso público.

7.2 CENTRO ESPÍRITA DE IEMANJÁ

Oficializado há 21 anos, o Centro Espírita de Iemanjá, no bairro João Paulo, tem sua localidade definida por uma herança familiar do terreno onde o terreiro foi construído. O uso de espaço público dá-se principalmente devido às homenagens prestadas aos Orixás, sendo praias e cachoeiras o cenário de culto. Como o terreiro localiza-se próximo à praia, no entorno imediato da edificação, facilita-se o uso deste ambiente para as obrigações cotidianas. Para a mãe Bia de Iemanjá, os trajes, músicas, tambores, imagens dos orixás e as guias utilizadas são grandes marcos representativos da identidade do terreiro para com a leitura da comunidade não-praticante.

Nesses casos, o terreiro está localizado num terreno que também abriga a residência dos dirigentes, mesclando o uso ritualístico com o uso cotidiano. Esta é uma prática comum aos terreiros de Umbanda Almas e Angola e justifica-se à proteção necessária devido aos Usos e Costumes do Estado Novo, da Era Vargas.



BRENO LOESER | ITANS

8. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Através da leitura arquitetônica e urbana dos imóveis de função religiosa, a partir de amostragem dos elementos comuns, percebe-se que, mesmo sendo possível listar características compartilhadas entre os terreiros, a singularidade também é fator decisivo dentro do Almas e Angola. Se por um lado, há elementos comuns, por outro, particularidades e diferenças também se equivalem em importância. Cada dirigente atua em seu terreiro de acordo com sua ancestralidade, e de seus entendimentos dentro de sua trajetória voltada para a vida religiosa e, assim, demonstram que as experiências e vivências particulares a cada indivíduo são necessárias para sua identidade.

Como uma identificação, o congá, por exemplo, mostra ao visitante os Orixás que regem o dirigente da casa; para alguém que conhece os símbolos e tem familiaridade com o rito, basta que se visite uma única vez um terreiro para identificar o Orixá dono do terreiro. Não é de se esperar, então, que todo o congá seja igual, independente do terreiro visitado.

O mesmo ocorre com as cruzes representadas no salão, cada uma carregada de singularidade e de significado. Não se pode definir que a cruz central seja branca quando o terreiro é regido por Ogum, que pede vermelho. Entender as diferenças também faz parte da “mironga” das religiões de origem africana, do segredo secular que mantém a ritualística até hoje.

Almas e Angola é singular desde sua origem, mesclando elementos do candomblé e da umbanda; sendo identificada, até mesmo, como uma ramificação a parte desta única por aqueles que a praticam. E é na singularidade que se mantém até hoje, adaptando-se às diretrizes urbanas, arquitetônicas e políticas, a fim de manter o rito vivo e latente dentro da comunidade de santo.

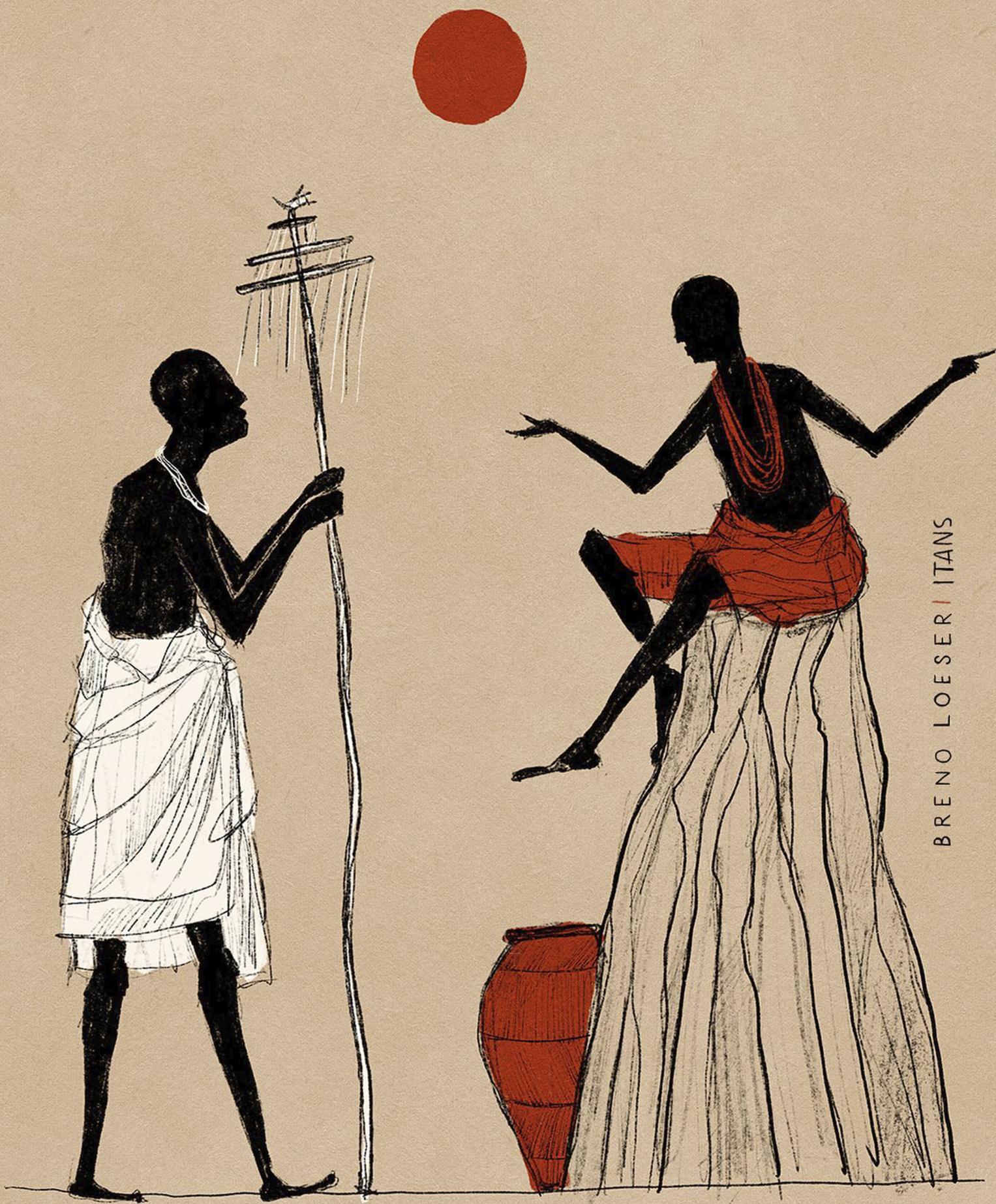
Ainda há um vasto caminho a ser percorrido quando o assunto é a salvaguarda de terreiros, do entendimento dos cultos de origem africana e de como as singularidades devem ser tratadas dentro dos órgãos de tombamento. É necessário, portanto, que o assunto seja recorrente não só nos órgãos, mas também nas escolas de Arquitetura e Urbanismo, dando voz também às comunidades de santo. Não é possível que se avance nesse quesito se o mesmo não é tratado de maneira horizontal juntamente àquelas pessoas que o vivenciam.

Este não é um trabalho que se encerra em si, pelo contrário, tem como premissa a perpetuação e continuidade da discussão, tratando dos terreiros como microcosmos que, mesmo com elementos comuns, como os abordados, também evidencia suas singularidades e diferenças. “Cada casa é um caso” nunca foi tão verdade quando o assunto vem à tona. E todas as diferenças devem também ser levadas em consideração, para que não se crie uma listagem estática dos elementos que fazem com que a ritualista se perpetue.

O espaço do terreiro transforma-se em lugar quando vivenciado e experimentado, tal vivência, como abordado, é singular a cada sujeito e ritual. O recorte apresentado, mesmo que necessário, acaba sendo um limitante dentro da pesquisa, afinal, cada vertente de umbanda acaba por conduzir o culto de uma maneira única. Houve, também, a limitação da pandemia covid-19, que dificultou visitas técnicas aos diferentes terreiros, assim como entrevistas mais aprofundadas com os dirigentes e pais e mães de santo.

Ainda assim, os resultados alcançados trazem à luz a carência de dados mais técnicos em relação ao meio urbano onde se encontram, assim como as relações entre o espaço construído e o meio ambiente que os cercam, da vivência dos lugares e da estreita relação entre o sagrado e o profano e como esses meios tangenciam o entendimento de espaço e lugar.

Se hoje o patrimônio material e imaterial religioso tem forte representação católica, espera-se que, no futuro, o número de terreiros tombados e resguardados possam crescer e, quiçá, equivaler-se em número e importância, afinal, é a partir da população negra que o Brasil se faz nação, seja economicamente, seja em parcela de indivíduos.



BRENO LOESER | ITANS

9. REFERÊNCIAS

CHUVA, Marcia. Possíveis narrativas sobre duas décadas de patrimônio: de 1982 a 2002. *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*, n.35, 2017, pp. 79-103. Disponível em: http://portal.iphan.gov.br/uploads/publicacao/revpat_35.pdf. Último acesso em: 31 maio 2022.

CULTO; In: MICHAELIS, *Moderno Dicionário da Língua Portuguesa*. Melhoramentos, Ltda. 2015.

CUMEEIRA; In: MICHAELIS, *Moderno Dicionário da Língua Portuguesa*. Melhoramentos, Ltda. 2015.

DELATORRE, Franco. Sobre Almas e Angola: Um Território de Axé na Grande Florianópolis. NUER; Ilka Boaventura Leite; Alexandra Eliza Vieira Alencar (orgs.). *O axé dos territórios religiosos em Florianópolis e municípios vizinhos – Florianópolis : Edições do Bosque UFSC/CFH/NUPPE; Núcleo de Estudos de Identidades e Relações Interétnicas*, 2020.

DILL, Fernanda Machado; LEITE, Gilberto do Nascimento; RODRIGUES, Bruno Carvalho; SCHINCARIOL, João Vítor Araújo; SILVA, Milena de Oliveira. *A produção do espaço urbano em Florianópolis: uma leitura a partir dos espaços de apropriação negra*. Florianópolis: Departamento de Arquitetura e Urbanismo. UFSC, 2021.

DOURADO, Odete. *Antigas falas, novas aparências: o tombamento do Ilê Axé Iyá Nassô Oká e a preservação dos bens patrimoniais no Brasil*. São Paulo: RISCO, 2011.

HOSHINO, Thiago. Tombando o axé: a arquitetura dos terreiros também é patrimônio. Foz do Iguaçu, PR: MALOCA - Grupo de Estudos Multidisciplinares em Urbanismos e Arquiteturas do Sul, n. 2; UNILA, 2021.

NUER; Ilka Boaventura Leite; Alexandra Eliza Vieira Alencar (orgs.). *O axé dos territórios religiosos em Florianópolis e municípios vizinhos – Florianópolis : Edições do Bosque UFSC/CFH/NUPPE; Núcleo de Estudos de Identidades e Relações Interétnicas*, 2020.

LUZ, Kátia Regina. *Árvore genealógica da Umbanda do ritual de Almas e Angola*. Florianópolis: Agbook, 2018.

MARTIN, Paulo César Garcez. Novos patrimônios, um novo Brasil? Um balanço das políticas patrimoniais federais após a década de 1980. *Estudos Históricos* (Rio de Janeiro), v. 29, p. 9-28, 2016. Disponível em: <https://bibliotecadigital.fgv.br/ojs/index.php/reh/article/view/59122/59342> Último acesso em: 31 maio 2022.

MENESES, Ulpiano Toledo Bezerra de. O campo do Patrimônio Cultural: uma revisão de premissas. In: IPHAN. *I Fórum Nacional do Patrimônio Cultural: Sistema Nacional de Patrimônio*

Cultural: desafios, estratégias e experiências para uma nova gestão. Ouro Preto/MG, 2009. Brasília: IPHAN, 2012. P. 25-39. (Anais;v.2,t.1). Disponível em: portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/Texto 4 - MENESES.pdf Último acesso em: 31 maio 2022.

MOASSAB, Andréia. A invisibilidade das religiões afro-brasileiras nos estudos de arquitetura. Foz do Iguaçu, PR: MALOCA - Grupo de Estudos Multidisciplinares em Urbanismos e Arquiteturas do Sul, n. 2; UNILA, 2021.

PEDRO, Vanessa. Almas e Angola: ritual e cotidiano na Umbanda. Florianópolis: Biblioteca Imaginária, 1999.

PRANDI, Reginaldo. Herdeiras do Axé: sociologia das religiões afro-brasileiras. São Paulo: HUCITEC, 1996.

ROSENFELD, Anatol. Negro, macumba e futebol. São Paulo: Ed. da Unicamp: EDUSP, 1993.

SANTOS, Maurício. Arquiteturas que comem: os espaços alimentados do terreiro. Foz do Iguaçu, PR: MALOCA - Grupo de Estudos Multidisciplinares em Urbanismos e Arquiteturas do Sul, n. 2; UNILA, 2021.

SILVA, Beatriz Pereira. Trajetória De Luz E Encanto: Discursos E Narrativas Sobre Mãe Malvina (1970-2016, Florianópolis/SC). Florianópolis: UDESC, 2016.

SILVA, SILVA, Joyce Gonçalves da. Corporeidade E Identidade, O Corpo Negro Como Espaço De Significação. Anais Eletrônicos do III Congresso Internacional Interdisciplinar em Sociais e Humanidades, 2014.

SIMAS, Luiz Antonio. Fogo no mato: a ciência encantada das macumbas. 1. ed. Rio de Janeiro: Mórula, 2018.

SIMAS, Luiz Antonio. O corpo encantado das ruas. 1. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2019.

SOUSA, Danielle Alves. Os terreiros nos abrem caminhos: reflexões sobre patrimônio cultural e cidadania a partir de religiões afro-brasileiras em Florianópolis, Santa Catarina. Rio de Janeiro: IPHAN, 2020.

TRAMONTE, Cristiana. Com a bandeira de Oxalá! Trajetória, práticas e concepções das religiões afro-brasileiras na Grande Florianópolis. Florianópolis: UFSC, 2001.

VELAME, Fábio. Atinsás: as árvores sagradas nas arquiteturas dos terreiros de candomblé. Foz do Iguaçu, PR: MALOCA - Grupo de Estudos Multidisciplinares em Urbanismos e Arquiteturas do Sul, n. 2; UNILA, 2021.

TUAN, Yi-Fu. Espaço e Lugar: a perspectiva da experiência. São Paulo: DIFEL, 1983.

ZUBARAN, Maria Angélica, SILVA, Petrolina Beatriz Gonçalves da. Interloções sobre estudos afro-brasileiros: Pertencimento étnico-racial, memórias negras e patrimônio cultural afro-brasileiro. In: Currículo sem Fronteiras, v. 12, n.1, p. 130-140, jan/abr 2012.



10. APÊNDICES

10.1 FENOMENOLOGIA APLICADA AO TERREIRO DE UMBANDA

Texto originalmente publicado na revista virtual Tulha, edição 5, de 2015, através do Programa de Educação Tutorial de Arquitetura e Urbanismo pela PUC-Campinas.

A umbanda já tem, em sua formação, a segregação que carrega até hoje; dualidades que persistem e que adjetivam essa crença unicamente brasileira - branco e preto; rico e pobre; silêncio e barulho; espíritos de baixa energia e de mais energia. Fundada em 1908, tem relação com a doutrina de Kardec, adicionando, assim, sua quarta linha de formação; linhas estas que são provas da sua brasilidade; a umbanda herdou tradições dos povos que carregaram o Brasil nos braços para que se tornassem o país de hoje - A cultura africana, que também se mostra no Candomblé e Quimbanda; A cultura dos indígenas, trazidos através das entidades hoje chamadas de caboclos e seus conhecimentos relacionados a ervas e curas; o sincretismo com o catolicismo, forma que o povo africano encontrou para continuar cultuando seus Orixás sem que fossem perseguidas religiosamente; forma-se, então, a faceta mais conhecida da Umbanda, São Jorge como disfarce para Ogum, São Sebastião para Oxóssi, Santa Bárbara para Iansã, Jesus Cristo para Oxalá, entre outros.

De modo geral, a umbanda não apresenta uma uniformidade; há apenas uma federação que tenta, sem grandes resultados, uma padronização do culto, mas, na realidade, cada terreiro acaba por ministrar os ritos litúrgicos de maneira única e muito vinculada ao pai ou mãe de santo em exercício. Para valor de estudo, deve-se considerar o Terreiro Tenda de Umbanda Obaluaê e Caboclo Ventania, localizado aos arredores do Terminal de Integração da Trindade, na servidão Abílio Silva, facilmente identificado com as fachadas brancas comuns a todos os centros de axé e com a placa de identificação da instituição.

A higienização presente em sua fachada estende-se para dentro do terreiro; paredes brancas com azulejos trabalhos na mesma cor com, quando presentes, detalhamentos em azul, também apresentados nas esquadrias de portas e janelas. O único local que foge desse padrão é a chamada Casa de Exu, que será abordada de maneira particular posteriormente. Esse conceito higienista também mostra-se numa faceta negativa para com o culto da umbanda. O higienismo urbano, iniciado na França por Haussmann exclui os pontos de culto de origem africanos dos centros das cidades, marginalizando-os nas periferias - onde também foram excluídos os principais adeptos

da religião; negros, pobres e analfabetos. É nesse contexto, aliado ao crescimento desordenado das cidades, que a Umbanda perde sua essência de integração com a natureza, os únicos poucos remanescentes foram algumas casas de axé do candomblé, que se transformaram em sítios de preservação dessa característica de contato direto com o natural e rural. O culto, então, adapta-se à rotina urbana, mas sem perder, contudo, o contato natural, agora, controlado e recluso à datas de maiores importâncias para o rito - cachoeiras, encruzilhadas, cemitérios, matas fechadas, campinas e parques floridos saem do dia a dia para datas pré-programadas e pensadas na melhor logística possível; mesmo longe dos centros, continuam sendo importantes locais de axé e de contato para com os orixás e entidades e, portanto, não podem ser facilmente ignorados.

Sullivan Barros (2008) apresenta o seguinte trecho em seu artigo “Geografia e Territorialidades da Umbanda: usos e apropriações do espaço público”, publicada pela Editora UFPR, Curitiba, onde discorre a respeito da vivência umbandista dentro do público urbano, trazendo detalhamentos de cada local de culto em meio à natureza, além da defesa do terreiro para com o “outro” de fora,

[...] as cidades passam a ser pensadas como parte integrante do cosmos umbandista, que extrapola o domínio dos terreiros. Ao demarcar seu território com ações e práticas religiosas, o grupo religioso identifica-se com a cidade, criando uma identidade vivida/espacial. Dessa forma, as cidades passam a se apresentar não apenas como o lugar da convivência dos homens entre si, mas também de convivência dos homens com os seus deuses, criados e invocados, principalmente, pelas suas oferendas rituais.”.

Dessa maneira, sendo entendida como extensão dos terreiros e portadores do axé dos Orixás e entidades, os praticantes da Umbanda não podem ignorar tais locais e devem adequar seus ritos para, assim, possam continuar a realizar suas oferendas e homenagens um contexto urbano contemporâneo.

Outro resultado do crescente desenvolvimento urbano é a relação dos terreiros para com os vizinhos, principalmente os imediatos, questão essa que ecoa até hoje, causando transtornos para ambas as partes. Devido ao “barulho” dos atabaques, instrumentos de percussão que tem, como objetivo litúrgico, induzir ao transe e, assim, “firmar” as entidades que trabalharão na gira, os centros precisam adaptar-se arquitetonicamente ao isolamento acústico, que necessita de materiais de alto custo, o que gera transtorno e dívidas para as instituições que têm um caráter de caridade sem fins lucrativos. Poucos são os que conseguem adequar-se a tais adaptações e, portanto, é comum acumular-se processos contra as instituições e seus tutores - os conhecidos pai/mãe de santo, ou, também chamados de zeladores de santos. Infelizmente, a lei ainda não protege as manifestações

religiosas dos terreiros, realizar uma gira é, de maneira bruta, equivalente a realizar uma festa em uma casa particular, a exemplo da lei Nº 479/2013, vigente no município de Florianópolis.

E é nesse quesito festivo que a umbanda se difere do Espiritismo Kardecista - vale apontar, resumidamente, a lenda que envolve a “criação” da umbanda: durante uma sessão espírita no Rio de Janeiro, a entidade Caboclo das Sete Encruzilhadas manifestou-se no médium Zélio Moraes, porém foi abafado pelos outros espíritos presentes no local, com a afirmação de que ali, no kardecismo, eles não teriam fala, o caboclo decretou, então, que a partir daquele momento, uma nova religião se fundaria e que ele e seus iguais, ou seja, pretos(as) velhos(as), outros caboclos, exús, pombagiras e demais entidades atuantes hoje na umbanda, teriam local de fala. Enquanto no centro espírita tradicional o que prevalece a ordem, o silêncio e, de certa forma, o mistério mais contido; nos ritos de umbanda a música, agitação, vícios em bebidas alcoólicas, cigarros, charutos e cachimbos, e o esoterismo fazem-se presentes. Essa diferença litúrgica reflete no público que preenche os bancos de ambas religiões - o espiritismo recebia um público branco, de maior hierarquia econômica e social, letrados e “ordeiros”.

A doutrina umbandista, assim como a do candomblé, não é repassada com a ajuda de livros ou escritos em sua função principal, mas sim pela sua vivência dentro das giras, participando das correntes e invocações em si. A Experiência vivenciada é tida como principal aprendizado, ou seja, para aprender e doutrinar-se é necessário, em primeira instância, estar dentro do terreiro. E, desde o primeiro gesto ali dentro, começasse a adentrar o mundo espiritual através de símbolos e signos.

Para um adepto do axé, a primeira coisa a se fazer quando se adentra o terreiro é saudar a Casa de Exu, ou, mais disseminada, a Tronqueira. Sempre localizada à esquerda de quem entra, é nela que residem os mensageiros dos Orixás, aqueles relacionados diretamente aos vícios e que tanto sofrem preconceitos para aqueles que não conhecem sua essência. O Exu é o responsável pela limpeza do local, quem abre os caminhos para as entidades se manifestarem de maneira plena e que encaminham os eguns, espíritos de baixa vibração que podem atingir os consulentes e médiuns tanto no plano espiritual quanto da matéria, para o local a eles reservados no plano espiritual. Saúda-se Exu para uma boa gira, para que nele fiquem retidos qualquer possibilidade que possam atrapalhar os ritos. Quando o Exu é firmado em casa, deve-se sempre ficar do lado de fora, nunca dentro da residência.

Em seguida, dirige-se à Casa das Almas, “habitação” dos Pretos Velhos e entidades relacionadas com a instrução do médium, além de cultuar-se também Omolu, o senhor da Vida e da Morte. Vale ressaltar que, ao contrário da Casa de Exu, não é unânime aos terreiros. Apenas os iniciados batizados na umbanda podem adentrar essa casa. Durante ambas as saudações, as portas estão trancadas e permanecem assim durante as giras e dias comuns do terreiro.

O médium só deve permanecer no espaço reservado ao terreiro quando está trajando branco, então, dirige-se rapidamente para uma sala reservada para a troca de roupas, que, em si, não traz nenhum valor religioso específico; mas de importância para essa transição entre o “fora” e o “dentro”; ou seja, das roupas mundanas, coloridas, para o religioso, o branco puro de Oxalá.

Há, também, um local muito importante quando considerada a preparação da comida de santo - a cozinha de santo -, sempre com uma vela branca acesa e um copo d'água transparente e de vidro na entrada. Nada deve ser passado pela janela, utiliza-se unicamente a porta - regra que se estende por todos os locais. É desse local que saem as oferendas para os orixás e entidades até o altar, também conhecido como Congá, sempre num cortejo ininterrupto.

O congá, referente ao altar umbandista, cria um ponto de fuga - tanto visual quanto espiritual. É o congá que concentra as energia emanadas e nele que a energia negativa é recolhida em uma gira, retirando, assim, o excedente energético resultante das bênção, limpezas e outras formas de equilibrar a energia dos médiuns e, principalmente, consulentes que procuram as casas de lei. É, em seu formato, que se cria o ponto visual físico, configurado em forma de um triângulo equilátero, encontra-se, nele, um único ponto onde as linhas dos volumes sólidos, quando prolongados e rebatidos além de seu teor limitante físico, encontram-se. É a parte mais importante do terreiro e, em sua configuração, conta-se a história do Pai ou Mãe de Santo responsável pelo local, tendo sempre Oxalá como maior hierarquia. Cada estatueta, seja ela puramente do Orixá ou de seu imediato Cristão, possui uma vela branca que permanece sempre acesa, assim como uma copo d'água com as mesmas características ressaltadas na cozinha; os copos das entidades devem sempre ser equivalentes, nunca com diferenças muito extremas entre si. Essa padronização do Congá enaltece as linhas de fuga, então, aquele que frequenta o terreiro tem seu olhar sempre direcionado para os Santos da religião, independente de onde ele olhe.

Há terreiros que, assim como o de estudo, guardam as guias de seus médiuns ao lado do Congá, na crença que possam absorver o axé das entidades e, assim, possam se fortalecer; lembrando que, dentro do rito umbandista, as guias servem como instrumento de trabalho mediúnicos, que se fortalecem e podem absorver as energias negativas dos consulentes e próprios médiuns, purificando-as e, em casos mais extremos, despachando-as quando a guia se rompe sem uma maneira física imediatamente explicada. São as guias, também que fornecem informações sobre seu usuário, seu grau hierárquico, quem são seus orixás regentes, etc.

Em frente ao Congá há o centro energético do terreiro em si, onde os médiuns se concentram e foram a corrente, fileiras que respeitam a hierarquia da casa e onde os participantes compartilham sua energia. Esse local de gira é exclusivo dos médiuns, nenhum consulente deve transpassar os limites da área de assistência sem que seja “autorizado”, nem mesmo entrar no local

com calçados. No chão, há cinco pontos marcados, onde o médium deve “bater cabeça” antes e depois da gira ou depois que sua entidade “sobe”; sinal de respeito para com os orixás. Oxalá, Oxum, Oxóssi, Nanã, Iemanjá e Ogum representam neste terreiro de estudo, basicamente, esse ponto. Novamente, essa configuração muda de terreiro para terreiro, podendo também conter alguns pontos riscados espalhados pelo chão. Além de “bater cabeça” para os orixás, também deve-se “bater cabeça” para os atabaques, devido sua importância no transe e nos pontos cantados os quais são atribuídos o poder de “invocar” as entidades para o trabalho; assim como bate-se cabeça para aqueles médiuns que estão em maior grau hierárquico (babalaôs, pai pequeno, etc...)

Há, então, a área de assistência, onde estão os consulentes, é a área neutra do terreiro. Nela, é permitido o uso de roupas comuns, de calçados e qualquer ligação com o mundo externo ao terreiro. Estar na assistência é não estar dentro, mas também não estar fora. A assistência basicamente só interage em giras de Exus, pombagira, caboclos e pretos (as) velhos (as), esses últimos utilizando-se de passes e consultas mais íntimas, e os dois primeiros, a vertente da esquerda, conversam com conselhos quando acham necessário e distribuem goles de bebidas, transmitindo, assim, seu axé, sua força. “Essa bebida é para axé, é para aumentar sua força, essa bebida não é de ‘bebedô’, não é pra ficar bêbado, nem mal” - palavras do Exu João Caveira, incorporado em um dos médiuns participante da corrente.

Além da ambientação física-espacial, há também a ambientação através dos gestos; cumprimentos próprios para cada entidade presente no local, a exemplo, os punhos cerrados e cruzados para Exu, a mão direita levantada para Iansã, as mãos espalmadas enrijecidas e cruzadas como espadas para Ogum, etc, que, de certa forma, afastam os não frequentadores daqueles que já estão habituados com a etiqueta do terreiro. Essas facetas são importantes para aproximar e afastar o público, para criar, de certo modo, uma identidade ritualística. Alguém que está no terreiro pela primeira vez pode se perder em meio a tantos gestos tão mínimos que podem passar despercebidos a olhos desatentos - e não é necessário dizer que, aquele que se sente perdido, encontra-se numa situação de desconforto relativo à personalidade pessoal de cada um, os mais extrovertidos podem lidar bem com a situação, mas para os tímidos pode ser uma vivência árdua que dificilmente irá se repetir; a não ser que sua curiosidade ou mesmo fê possa superar esse pequeno trauma.

O uso do idioma Yorubá dentro dos ritos também exclui os não familiarizados, cada entidade e Orixá tem uma saudação diferenciada nesse idioma; exemplificando - *Kaô* é utilizado para Xangô, *Ora ie iê ô* para Oxum, *Eparrei* para Iansã, chamada de *Oyá* dentro do rito, *Atotô* para Obaluaê, *Saluba* para Nanã e *Adorei as Almas* para pretos (as) velhos (as).

É a partir dessas três principais ambientações que o público é conduzido para o divino, para o estado de transe, sempre, lembrando, dos pontos cantados. Estar num terreiro é adequar-se, da

maneira possível, ao rito e ser introduzido à doutrina. Aquele que ignora essas especificações não se está plenamente inserido e apto ao contato extra-corpóreo, seja pela invocação, no caso dos médiuns, seja pelos passes, no caso dos consulentes. A arquitetura dos centros em muito influenciam os visitantes, seja doutrinando, no caso do congá, seja pelo encantamento da uniformidade do branco das instalações.

A própria fundação do terreiro está intimamente ligada ao conceito de *Genius Loci* pós-moderno que tem, como base, o conceito grego de espírito do local, que deve ser respeitado. Os gregos acreditavam que todo local possuía um espírito que o guardava e que devia ser respeitado - no caso, para fundar um terreiro, primeiro deve-se consultar as entidades que o habitam, através de jogos de búzios, tarot ou qualquer oráculo que o pai ou mãe de santo está habituado, ou por conselhos através dos mentores espirituais. Não é todo, nem qualquer local que está apto para receber um terreiro, o axé acumulado na terra deve ser estudado e deve-se consultar se ele se adequa para a finalidade. um terreiro é nomeado segundo o Orixá regente do pai ou mãe de santo, ou seja, aquele que é dono da sua *Ori*, ou coroa, e também pode conter o nome do mentor espiritual do dirigente do (futuro) terreiro.

Esse processo de adequação espiritual do local físico é descrito Daniele Ferreira Evangelista, em seu artigo intitulado “Fundando um axé: reflexões sobre o processo de construção de um terreiro de candomblé”, (FONTE), onde acompanha a fundação da casa da *Ialorixá*, ou Mãe de Santo, Carla, no Rio de Janeiro. Destacam-se dois trechos - “Passado alguns dias, em meio ao ‘matagal’ do terreno que já havia sido comprado pelo casal, Carla ‘virou’ com seu orixá. Ele – a divindade – deveria determinar o local onde seria construído o barracão: ‘Ele veio, mas falava comigo de um jeito que eu não entendia. Foi quando, de repente, foi embora e quem surgiu foi um *encantado*’, disse Paulo.” - e - “Ele é o dono disso aqui, é o proprietário chefe. Isso aqui tudo era uma fazenda e ele trabalhava aqui como escravo (...). Mas, ele não é um *egum*, ele é um encantado. Encantado é uma pessoa que continua aqui, só que ele não tem carga, não tem mais perna, tem que andar pela perna dos outros, mas ele não é egum. Egum são aquelas pessoas que ficam vagando por aí, que não conseguiram encontrar a luz. Ele não. Ele tem luz própria. E ele é daqui mesmo. É um ser que morou aqui, que viveu aqui e que estava aqui quando meu Pai passou e pegou ele; adotou ele como filho...”

A espiritualidade está, então, ligada ao terreiro desde a escolha do terreno até mesmo nas suas construções e giras praticadas. Respeitando esses ritos e características tão comuns da religião, induz-se a doutrina e ensinamentos para com os Orixás e demais entidades, mesmo no primeiro contato que um consulente pode ter. Seja pela imitação vazia que o visitante possa fazer apenas para integrar-se ao cotidiano das giras, seja pela crença religiosa que aqueles atos possam resultar.

10.2 ENCANTAMENTO

Sábado, fim de tarde. O terreiro de Obaluaê e Caboclo Ventania encontra-se de portas abertas para a comunidade que costuma realizar visitas, além dos próprios filhos de santo da corrente mediúnica. Não é um dia qualquer para a comunidade; trata-se, pois, de uma festa em homenagem aos Exus. Ainda que exus e pombogiras apresentem-se juntos durante as sessões de esquerda dentro da umbanda, este momento é especial por homenagear uma das partes da dualidade utilizada; Médiuns trajados com as roupas de exu, ou seja, roupas masculinas, apresentam-se no momento anterior à sessão. Sejam fumando, sejam conversando sobre o dia a dia, faz-se um momento ordinário que antecede o momento sacralizado da incorporação. Justa-se a isso, pessoas “comuns” em meio aos médiuns e suas preparações. Os atabaques começam a soar de maneira mais intensa mostrando a iniciação da preparação e organização da corrente mediúnica. Os médiuns, sejam eles em roupas masculinas, representando exu, sejam representando pomba gira mostrando-se presente; dá-se início, então, à sessão mediúnica, incorporando, então, cada um sua entidade guardiã, ou representante do orixá na terra. É nesse momento que o gênero não interfere dentro da incorporação: homens podem incorporar espíritos femininos e mulheres, masculinos, dentro da ordem de sua coroa ou seja, dentro do orixá que comanda ou não a falange representante. Se uma pessoa tem um orixá feminino representando sua “frente”, então ela incorpora uma entidade de femina, ou seja, pombagira, mesmo que sua identidade sexual seja heterogênea. Ainda assim, respeita-se a espiritualidade e faz-se, como corpo carnal, um canal para a expressão espiritual. A fumaça faz-se presente desde o primeiro momento: desde a defumação necessária para a limpeza carnal dos médiuns, desde o momento que as entidades se mostram. Acredita-se que a fumaça seja parte dos trabalhos espirituais, sejam eles de cura ou limpeza; em verdade, os dois pontos se relacionam, pois a fumaça retiraria, então, os miasmas espirituais dos consulentes dos próprios médiuns.

Vale ressaltar que miasmas são espíritos que acompanham os médiuns, não em uma dimensão como os eguns, mas ainda assim, passíveis de causar divergências dentro de uma corrente mediúnica. Ainda assim, após a defumação cria-se uma atmosfera diferenciada: pouca luz e fumaça causando uma interlocução entre o mundano e o sagrado: espíritos incorporados comungando juntamente com os vivos, com “o povo deterra”.

É necessário, então, trazer o conceito de exu, como “agente transgressor que cumpre a tarefa de fiscalizar a ordem” (SIMAS, 2018), e pombagira, “mulheres donas do próprio corpo em encanto” (SIMAS, 2018), e entender que, “vincular a figuração da pombagira às dimensões do desregramento moral, da histeria, da desordem dos comportamentos, da marginalidade e da

vulgaridade é traço do racismo epistêmico imbricado com as ideologias sexista/machistas que nos condicionam” (SIMAS, 2018)

Visões moralistas da pombagira - a mulher que sofreu, se prostituiu e está entre nós para pagar seu carma - ou visões que operam no campo da doença e ligam o comportamento das encantadas das ruas aos desatinos da histeria (que Hipócrates julgava ser um problema exclusivamente feminino e derivado no útero) originam-se de um duplo preconceito: contra os desconcertantes fundamentos das entidades bantas correspondentes ao Exu dos nagôs e contra a mulher que se expressa pela liberdade do corpo que gira livremente sem perder o prumo.
(SIMAS, 2018)

A fumaça, então, faz parte do ser e estar: são quando exu e pombagira e estão como entidades que comanda e justificam a gira. Dançam, cantam e fazem-se presentes. Se estão, são. se não estão, estarão. É o passado, presente e futuro misturados juntos em um conjunto. É o encantamento que se faz: estamos todos, no ano de 2022, contudo, compartilhando experiência de pessoas, ou entidades, que muito viveram, alguns datando de séculos passados. Trocam-se vivências, experiências e, principalmente, de conselhos que se fazem dentre as entidades e consulentes. É uma atmosfera um tanto quanto mística dentro do que encontramos na ordinariade.

Toda a gira acontece de maneira fluida dentro do salão, mas não se limitando apenas ao espaço construído e destinado à incorporação: algumas entidades, incorporadas em seus médiuns, deixam o perímetro do ambiente e avançam nos corredores e demais ambientes, conversando com os visitantes e demais entidades, seja na assistência, seja nos corredores. É então que o terreiro sobressai os limites físicos.

