



# TERRITÓRIOS DO AXÉ

RELIGIÕES DE MATRIZ  
AFRICANA EM FLORIANÓPOLIS  
E MUNICÍPIOS VIZINHOS

NÚCLEO DE ESTUDOS DE IDENTIDADES E  
RELAÇÕES INTERÉTNICAS  
NUER

*“Quando a gente chega com a história dos terreiros, que não existe dentro do IPHAN, com esta realidade, eles vêem que tem algo de errado. Não tinha este conhecimento do material e do imaterial, não conhecem essa realidade e não conseguem chegar lá. (...) Então temos o entendimento que o mapeamento visa dar uma contribuição inicial.(...) Ter esse processo inicial é importante porque até agora não temos dentro do poder público municipal nenhum elemento que fale dos terreiros e isto dá margem a que outros órgãos internos, Florian e outros mais, possam tratar das estratégias de coibição, de perseguições, e perceber melhor isto que eles estão lidando. É bom que seja a Universidade a realizar este mapeamento”.*

**Vanda Pinedo**, Fórum das Religiões de Matriz Africana de Florianópolis e Região.



*“Eu aprendi que dentro de uma militância que envolve o mundo institucional não tem forma de conversar que não seja por indicadores: quem são vocês, quantos são, etc. (...). Acho mais interessante que este mapeamento seja conduzido pela Universidade Federal, pois dá legitimidade para o projeto do mapeamento, com esta estrutura. (...) A necessidade real de enquanto militante lidar com as demandas e lidar com o mundo institucional, para uma construção que traga o máximo de clareza e cartas na mesa.”*

### **Ogã André de Oxalá**

*“Eu vejo este mapeamento como sendo importantíssimo, pois com o apoio do IPHAN e da UFSC vai dar uma força e vai valorizar essas religiões para talvez uni-los mais e assim ajudar a cortar os preconceitos que estão aparecendo ainda hoje.”*

**Diana Brown**, profa. e pesquisadora de religiões afro, autora do livro “Umbanda e Política”.



PROJETO TERRITÓRIOS DO AXÉ:  
Acordo de Cooperação Técnica entre UFSC e IPHAN

PRÓ-REITORIA DE EXTENSÃO UFSC:  
Ricardo Cid Bastos

SUPERINTENDÊNCIA DO IPHAN EM SANTA CATARINA:  
Liliane Janini Nizzola

CHEFE DA DIVISÃO TÉCNICA DO IPHAN EM SANTA  
CATARINA:  
Regina Helena Santiago

EXECUÇÃO DO PROJETO:  
Núcleo de Estudos de Identidades e Relações Interétnicas -NUER

COORDENAÇÃO DO NUER E DO PROJETO:  
Ilka Boaventura Leite - NUER/UFSC/ BP CNPq

EQUIPE DE PESQUISA:

Alexandra Eliza Vieira Alencar - NUER/UFSC  
Amurabi Pereira de Oliveira - Departamento de Sociologia/UFSC  
Bruno Reinhardt - NUER/ UFSC, Pós-doc PPGAS/UFSC  
Cristine Gorski Severo - Departamento de Línguas Vernáculas/UFSC  
Henrique Espada Lima - Departamento de História/UFSC  
Marliese Vicenzi Franco - NUER e Bacharel em Ciências Sociais/UFSC  
Nazareno José de Campos - Departamento de Geociências/UFSC

BOLSISTAS INICIAÇÃO CIENTÍFICA UFSC/FAPEU:

Ana Cláudia Fabre Eltermann - Pós-graduação em Linguística/UFSC  
Josiana Carvalho Barbosa - Graduação em História/UFSC  
Julia Vivanco Bercovich - Graduação em Antropologia/UFSC  
Luiz Fernando Mendes de Almeida - Graduação em Antropologia/UFSC  
Raiane Cunha da Conceição - Graduação em Geografia/UFSC  
Ramiro Soares Valdez - Graduação em Antropologia/UFSC

BOLSISTA DE INICIAÇÃO CIENTÍFICA SECULT/UFSC:

Thabata Janine Buse Pinheiro - Graduação em Design/UFSC



#### PESQUISADORES VOLUNTÁRIOS:

Carla Brito Sousa Ribeiro - Mestranda do PPGAS/UFSC

Carla Franceline Galieta - Estudante de Antropologia/UFSC

Danielle Sousa - Mestranda do IPHAN

Dijna Andrade Torres - Doutoranda do PPGAS/UFSC

Franco Delatorre - Doutorando do PPGAS/UFSC

Leonardo de Miranda Ramos - Graduação em Antropologia/UFSC

Patrícia Marcondes A. da Cunha - Graduação em Ciências Sociais/UFSC

Manuela Costa - Graduação em Nutrição/UFSC

Yérsia Souza de Assis - Doutoranda do PPGAS/UFSC

#### APOIO TÉCNICO/CIENTÍFICO:

Hatan Pinheiro Silva - Geógrafo/UFSC

Marliese Vicenzi Franco - NUER e Bacharel em Ciências Sociais/UFSC

Yasser Socarrás González - Cineasta e Mestrando do PPGAS/UFSC

#### CONSULTORES:

Alberto Groisman - Departamento de Antropologia/UFSC

Apolônio Antônio da Silva - UNIAFRO

Diana De Groat Brown - Bard College/USA

Inácio Dias de Andrade - NUER/ Pós-doc FAPESP

Rosa Acevedo Marim - Universidade Federal do Pará/UFPA

Vanda de O. G. Pinedo - Fórum das Religiões de Matriz Africana de Florianópolis e Região - SC

Valmir Ari Brito (Jimmy Wall) - IFSC - Câmpus São José

#### APOIO:

Pró Reitoria de Extensão da UFSC

Pró Reitoria de Pesquisa da UFSC

Centro de Filosofia e Ciências Humanas - CFH/UFSC

Laboratório de Estudos Rurais - Lab Rural

Núcleo de Publicações do CFH - NUPPE

Fórum das Religiões de Matriz Africana de Florianópolis e Região

Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico - CNPq

Fundação de Amparo à Pesquisa e Extensão Universitária - Fapeu

Imprensa Universitária da UFSC

## **Territórios do Axé:**

**religiões de matriz africana em Florianópolis e municípios vizinhos.**

1ª edição - 2017.

Direitos reservados desta edição

NUER - UFSC

Coordenação editorial: Ilka Boaventura Leite

Capa, projeto gráfico e diagramação: Thabata J. B. Pinheiro

Revisão: Charlott Eloize Leviski

Créditos fotográficos: NUER

Quadros e ilustrações: Thabata J. B. Pinheiro

Logo e cartazes do projeto: Luiz Fernando Mendes de Almeida

Mapas de localização das casas: Hatan Pinheiro Silva

Editoração adicional: Imprensa Universitária - UFSC



**NUER** é um núcleo de estudos vinculado ao Departamento de Antropologia, ao Programa de Pós-graduação em Antropologia e ao Centro de Filosofia e Ciências Humanas da UFSC. Fundado em 1986 dedica-se aos estudos e pesquisas sobre temas africanos e afro-brasileiros.

### **Endereços:**

NUER/CFH/UFSC

Campus Universitário Trindade

Florianópolis - SC - Brasil

Cep: 88010-970

Fone: (48) 3721-2420

Sites: <http://nuer.ufsc.br/>

<http://kadila.net.br/territorios-do-axe/>



Ficha Catalográfica elaborada por Juliana Frainer CRB 14/1172

---

T327

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

143 p.

ISBN: 978-85-64093-60-7

1 Antropologia. 2. Relações Interétnicas. 3. Religiões africanas. I. Leite, Ilka Boaventura. II. Pinheiro, Thabata J. B. III. Título.

CDU – 299

CDD – 305.89608142

---



## O PROJETO TERRITÓRIOS DO AXÉ E A EXTENSÃO UNIVERSITÁRIA

A Pró-Reitoria de Extensão da UFSC tem por finalidade articular e apoiar a execução da política de extensão da UFSC, seja através de ações específicas dos departamentos de ensino, seja através de ações institucionais, buscando uma integração mais efetiva da realidade social com as atividades realizadas na universidade. Visa também promover a interação transformadora entre a Universidade e a Sociedade, e o desenvolvimento de relações entre universidade e setores sociais marcadas pelo diálogo, pela ação de mão-dupla de troca de saberes.

Esta atuação transformadora, voltada para os interesses e necessidades da maioria da população e implementadora de desenvolvimento regional e de políticas públicas resultou, entre outras ações no apoio ao projeto “Territórios do Axé: mapeamento das religiões de matriz africana de Florianópolis e municípios vizinhos”, desenvolvido pelo NUER/UFSC. Este projeto tem como objetivo principal desvendar a atual situação das comunidades religiosas desta região, contribuindo direta e indiretamente para ampliar o respeito e a valorização das religiões que constituem parte integrante da Sociedade Catarinense.

**Rogério Cid Bastos**

Pró-Reitor de Extensão

Universidade Federal de Santa Catarina



## O PROJETO TERRITÓRIOS DO AXÉ

A premência de desenvolver-se um estudo voltado ao conhecimento e à identificação do patrimônio cultural relacionado às religiões de matriz africana na grande Florianópolis, sua abrangência e sua representatividade, fez com que o IPHAN incentivasse, apoiasse e patrocinasse o projeto Territórios do Axé, desenvolvido pelo Núcleo de Estudos de Identidades e Relações Interétnicas – NUER/UFSC, através de Termo de Repasse de recursos entre o IPHAN e a Universidade Federal de Santa Catarina.

O projeto buscou ampliar o olhar sobre esse patrimônio cultural, visando seu reconhecimento, sua promoção e divulgação. Para tanto, algumas questões primordiais foram pesquisadas, tais como a identificação de quais religiões de matriz africana estão presentes em Florianópolis, quem são os atores envolvidos que ocupam posição de destaque nos cultos, qual o perfil das lideranças e como se dá a sucessão desta posição, onde se localizam os locais de culto e como sua presença influenciou e influencia o espaço em que se inserem, qual o impacto na comunidade local, entre outras questões relevantes.

Além disso, a intolerância religiosa para com estas manifestações é marcante e presente nas mais diversificadas esferas, tendo sido tema de estudo na pesquisa realizada. Fruto de um desconhecimento e de uma marginalização de cunho histórico, acredita-se que só o amplo conhecimento do que estas expressões religiosas representam como patrimônio cultural, e a desmistificação das atividades que desenvolvem poderão garantir o empoderamento e a compreensão necessários. Para tanto, o mapeamento de agentes que praticam esta intolerância, como, onde e de que forma ela se expressa, é fator determinante para que se possa desconstruir esse paradigma.

Sabe-se que o patrimônio relacionado a cultura africana ainda carece de valorização, especialmente no sul do Brasil, onde as origens africanas são renegadas e as raízes europeias enaltecidas. Conhecer para valorizar é o que se busca. Nesse contexto, sob o prisma patrimonial, o IPHAN almeja este reconhecimento, nas mais diversas formas, seja através do mapeamento, da promoção do conhecimento, da patrimonialização, se for o caso, ou de se educar a sociedade para que perceba que o diferente também deve ser valorizado, que a diversidade engrandece e não minimiza.

É cogente a revisão de alguns estereótipos sociais impostos quando se tem a pretensão de valorizar formas de expressão religiosa, de certo modo, aviltadas. Mas, mais que isso, urge compreender que estas religiões também representam as raízes nacionais. Candomblé e Umbanda são crenças religiosas, tanto quanto as ditas “tradicionais”, com uma riqueza de manifestações da cultura afro-brasileira que impressiona, impulsionando o estudo para seu reconhecimento como patrimônio cultural.

**Liliane Janine Nizzola**

Superintendente do IPHAN em Santa Catarina

**Regina Helena Santiago**

Chefe da Divisão Técnica do IPHAN em Santa Catarina

## SUMÁRIO

Apresentação.....	10
1 O Projeto Territórios do Axé.....	15
2 Etapas de Implantação da Pesquisa.....	21
2.1 Técnicas e instrumentos de Pesquisa.....	21
2.2 Os Seminários sobre religiosidades Afro-brasileiras.....	24
2.3 A Pesquisa.....	25
3 As religiões de matriz africana de Florianópolis e municípios vizinhos.....	29
3.1 Denominações das instituições/casas religiosas.....	29
3.2 Denominações das religiões de matriz africana de Florianópolis e municípios vizinhos.....	35
3.3 Casas religiosas como território e territorialidade.....	43
3.3.1 Um olhar sobre as cidades e os bairros.....	47
3.3.2 Casas religiosas nos bairros.....	50
3.4 Língua e oralidade.....	58
3.5 Dimensões da cozinha e dos alimentos.....	61
3.6 A territorialidade e os usos do espaço para além das casas religiosas.....	64
3.6.1 O uso de plantas nos rituais internos e externos.....	66
3.6.2 Espaços Naturais de uso externo.....	71
3.6.3 Espaços Urbanos de uso externo.....	75
3.7 Tempo e antiguidade.....	76
3.8 Um Perfil das lideranças.....	87
3.8.1 Sexo.....	88
3.8.2 Idade.....	88
3.8.3 Tempo de Santo.....	89
3.8.4 Estado Civil.....	90
3.8.5 Naturalidade.....	91
3.8.6 Raça/Cor.....	92

3.8.7 Escolaridade.....	94
3.8.8 Ocupação.....	96
3.9 Transmissão do Axé.....	98
3.9.1 Casos de sucessão.....	99
3.9.2 Linhagens do axé: parentesco espiritual entre lideranças.....	101
3.10 Os trabalhos sociais e comunitários.....	114
3.11 Discriminação e as práticas de intolerância religiosa.....	118
3.11.1 O mapa da discriminação e da intolerância religiosa...	122
3.11.2 Expressões da violência e da intolerância .....	124
3.11.3 Locais de ocorrências.....	126
3.11.4 Agentes que praticam intolerância religiosa.....	126
3.11.5 A intolerância religiosa institucionalizada.....	128
4 Finalizando esta Etapa.....	131
5 Referências Bibliográficas.....	133
5.1 Glossário.....	138

## APRESENTAÇÃO

**A**s religiões de matriz africana, onde quer que estejam, enfrentam questões próprias das culturas diaspóricas: vários tipos de discriminação e preconceito e a necessidade de preservação de seu rico patrimônio cultural, diretamente ligado aos espaços e aos rituais sagrados, dentro e fora das edificações, seja nos terreiros, casas, templos, matas, praias, rios, mercados, ruas e árvores sagradas.

A territorialidade afro-diaspórica é a dimensão criativa da identidade africana que resiste, mesmo perante o colonialismo racialista e seus mais diversos mecanismos de dominação. O povo de santo, como é genericamente chamado, vivencia em seu cotidiano, todos os tipos de humilhação e desrespeito dos que sequer sabem ao certo quais são seus verdadeiros inimigos, ou mesmo, dos que não querem saber, ou não querem ver, ou não querem ouvir a beleza dos seus tambores, ou não permitem nada além de seus mesquinhos interesses.

Este trabalho que ora apresento almeja romper o enorme silêncio que paira sobre as religiões de matriz africana em Florianópolis e seus arredores, que constituem uma parte do sul do Brasil. Ele vem para enfatizar a presença dessas manifestações religiosas, sua diversidade e, sobretudo, a riqueza do seu patrimônio cultural, que integram nesta etapa da pesquisa, duzentas e dez instituições e mais de cinquenta mil pessoas envolvidas, entre famílias de santo, praticantes e simpatizantes.

Os territórios do Axé remetem, aqui, aos processos e modos diversos de criar espaços sociais, de se projetar enquanto comunidade, de perpetuar vínculos éticos, sócio-históricos, filosóficos, políticos, lin-



guísticos e educativos, para garantir existência e transcendência, para oferecer aos seus adeptos modos de lidar com o mundo enquanto criação e recriação de Vida.

Um perfil/mapeamento/cartografia do universo religioso de matriz africana em Florianópolis e seus arredores constituiu, inicialmente, uma demanda das próprias lideranças e dos seus integrantes, para melhor estabelecer diálogos com os poderes públicos e o Estado. Sabemos, contudo, que uma cartografia exigiria um esforço muito mais abrangente e detalhado, pouco condizente com os recursos disponibilizados nesta fase da pesquisa, cuja prioridade foi fazer um primeiro levantamento, mais panorâmico e esquemático, capaz de vislumbrar as dimensões do campo e as necessidades requeridas para um estudo posterior mais aprofundado. Apesar das limitações orçamentárias e temporais, consideramos que os objetivos iniciais estabelecidos no Acordo de Cooperação Técnica entre a Universidade Federal de Santa Catarina e o IPHAN extrapolaram em muito os objetivos e as metas iniciais, em parte pela própria riqueza do assunto pesquisado.

O Núcleo de Estudos de Identidades e Relações Interétnicas – NUER, responsável pela execução do projeto, fundado em 1986, desde então, está voltado para os temas afro-brasileiros através da pesquisa, ensino e extensão. Suas atividades desenvolvem-se em três áreas: educação afro-brasileira, direitos territoriais e diásporas africanas. O projeto Territórios do Axé situa-se na intersecção dessas três áreas, estando, portanto, diretamente vinculado aos nossos objetivos e metas. Sendo assim, buscou-se potencializar, de modo especial, o contato entre os pesquisadores do NUER e as lideranças das comunidades religiosas, propiciando durante o trabalho, uma rica aprendizagem mútua.

O processo de “mapear as religiões de matriz africana” demanda feita ao NUER pelo IPHAN desde 2013, foi traduzido por nós como sendo a construção de um primeiro perfil sobre as religiosidades afro-brasileiras de Florianópolis. Incluímos também algumas áreas vizinhas, tendo em vista o crescimento da própria cidade e suas relações de proximidade e continuidade com municípios próximos. A área de abrangência espacial e geográfica limitou-se, contudo, ao tempo e recursos disponíveis para a realização da pesquisa. Certamente não te-

ríamos conseguido os resultados aqui apresentados se não tivéssemos contado com uma grande equipe de voluntários em todos os quadros, da coordenação do projeto, aos professores, estudantes de pós-graduação e de graduação da UFSC, e das próprias lideranças religiosas. É importante registrar que o processo de construção do projeto e da pesquisa não deixou de ser permeado por certas tensões decorrentes das próprias especificidades do tema e do campo a ser conhecido e descrito. Um dos maiores desafios foi o de lidar com as diversas categorias conceituais de um campo religioso, e também político, na cidade, e de apreendê-lo em suas próprias especificidades, suas dinâmicas e constantes transformações. Termos ou expressões como matriz africana, religião afro-brasileira, intolerância religiosa, entre outros, estiveram em constantes questionamentos pelos próprios praticantes, pois em certas situações, são usados para demarcar limites entre os de fora e os de dentro, ao mesmo tempo em que possibilitam também a comunicação, realçando certas distinções, nem sempre aprovadas ou aceitas por todos/as. A preocupação em registrar principalmente as percepções intrínsecas reveladas pelas lideranças religiosas ao longo das entrevistas e que foram objeto de consentimentos autorizados, possibilitou-nos chegar a uma ampla representatividade dos resultados aqui apresentados, considerando, inclusive a quase unanimidade dos que se dispuseram a colaborar perante uma parte ínfima de recusas. Ao acionar as próprias redes constituídas pelas lideranças e instituições obtivemos um forte apoio da maioria para levar adiante o projeto.

Neste sentido, ao final do Projeto Territórios do Axé, chegou-se a três tipos de resultados e produtos: 1- o site do projeto, que constitui uma excelente porta de comunicação entre as comunidades religiosas, os pesquisadores do NUER, as instituições públicas e religiosas, entre outras; 2- o presente livro, que contém a análise dos cadastros preenchidos pelas lideranças religiosas, apresentados em forma de relatório de pesquisa e que constituiu o objeto do Acordo entre UFSC e IPHAN; 3- a coletânea de artigos temáticos, contendo reflexões feitas a partir das entrevistas com as lideranças religiosas, ainda em fase de conclusão e que deverá ser publicado em breve.

Como coordenadora do NUER e do Projeto Territórios do Axé

me sinto muito honrada com o convite do IPHAN, pela oportunidade de desenvolver tão relevante missão. Procurei, sem medir as minhas próprias limitações e os obstáculos encontrados, corresponder a esta confiança que foi em mim depositada por toda a equipe, pelo povo de santo e as instituições de apoio e fomento. Neste momento de apresentação dos resultados não poderia deixar de agradecer a toda esta maravilhosa equipe e mencionar em destaque algumas contribuições pontuais que foram cruciais para os resultados finais aqui apresentados. Regina Helena Santiago, do IPHAN, proponente e grande incentivadora do Projeto. Marliese Vicenzi, artista talentosa e pesquisadora do universo afro-religioso que trabalhou incansavelmente para que conseguíssemos estabelecer contato com o maior número possível de lideranças e chegar a uma amostra representativa e relevante. Vanda Pinedo, coordenadora do Fórum de Religiões de Matriz Africana de Florianópolis e Região; André Farias, Ogã e militante religioso, que também muito nos ajudou na localização das casas; Apolônio da Silva, da UNIAFRO, que esteve presente em todas as etapas da pesquisa, como consultor, leitor e comentarista do texto final. Alexandra Alencar e Bruno Reinhardt, antropólogos e pesquisadores do NUER, que assumiram a árdua tarefa de transformar os dados cadastrais em textos preliminares dando corpo e consistência real ao primeiro esboço do que veio a ser este relatório; Amurabi Oliveira, Cristine Severo e Nazareno Campos, professores da UFSC que disponibilizaram seus conhecimentos para melhor elucidar as questões relativas ao patrimônio cultural e também sobre as intolerâncias religiosas. Patricia Marcondes, antropóloga e atualmente cursando a Licenciatura em Ciências Sociais que montou os quadros e tabelas de agendamento, além de outras inúmeras contribuições ao longo da pesquisa. Yasser Socarrás que nos acompanhou nas filmagens e montou os documentários. Luiz Fernando que elaborou a logomarca do Projeto e montou a plataforma de dados. Thabata Pinheiro que realizou o projeto gráfico e elaborou as ilustrações do livro. Além disso, menciono todos os pesquisadores que percorreram as casas realizando os cadastros e as entrevistas: Julia Vivanco Bercovith, Ana Cláudia Fabre Eltermann, Josiana Carvalho Barbosa, Luiz Fernando Mendes de Almeida, Raiane Cunha da Con-

ceição, Ramiro Soares Valdez, Díjna Andrade Torres, Franco Delatorre, Carla Brito Sousa Ribeiro, Danielle Sousa, Leonardo de Miranda Ramos, Yérsia Souza de Assis e Manoela Costa. Também não poderia deixar de mencionar a equipe de consultores, formada pelos professores Valmir Ari Brito (Jimmy Wall), Alberto Groismann, Diana Brown, Inácio Dias de Andrade e Rosa Acevedo Marín - importantes competências que apostaram na equipe e em seus resultados.

Agradeço, de modo especial, a todas as lideranças que abriram suas casas para nos receber, que nos ofereceram o seu apoio, o seu carinho e atenção. Espero que este trabalho possa ser o passo inicial tão almejado, um passo firme para a continuidade desta longa caminhada pelo reconhecimento e respeito por parte de nossa sociedade.

**Ilka Boaventura Leite**

Profa. do Departamento de Antropologia da UFSC

Coordenadora do NUER e do Projeto Territórios do Axé



# O PROJETO TERRITÓRIOS DO AXÉ

# 1



Na década de 1950 a então Mãe Dilma d'Iemanjá, filha de Mãe Hilca d'Iansã e neta de Vó Ida de Xangô, escolheu como nome de sua casa religiosa – Terreiro de Umbanda Reino de Iemanjá (T.U.R.I). Na escolha do nome uma certeza: “o povo de santo tem que parar de se esconder”<sup>1</sup>.

O desejo de Mãe Dilma e de outros integrantes das religiões de matriz africana de Florianópolis e os municípios vizinhos, São José, Palhoça e Biguaçu, traz à tona um dilema que também foi enfrentado por nossa pesquisa, que é o de lidar com o anonimato ou disfarce, estratégias impostas pela discriminação e que, ao mesmo tempo, resultam em não reconhecimento público e oficial das religiões de matriz africana em todas as regiões do Brasil. Enquanto muitos religiosos almejam o conhecimento e consequente reconhecimento oficial de sua casa/templo/terreiro enquanto um bem cultural, sobretudo por parte do Estado, e publicam dados das casas religiosas em sites e redes sociais, a exemplo da Uniafro (União de Cultura Negra de Santa Catarina), outros, cansados da perseguição, desrespeito e preconceito, optam pelo anonimato, reivindicando aos pesquisadores deste projeto manter em segredo seus endereços, e em alguns casos, seus próprios nomes. Se, por um lado, a postura de resistência histórica tem levado o povo de santo a manter-se nesta situação de anonimato e, consequentemente, de invisibilidade, por outro lado, expor-se e tornar-se visível

---

1. Trecho da entrevista realizada com a filha carnal de Mãe Dilma d'Iemanjá e, atualmente, responsável pelo terreiro, Mãe Kátia d'Omulu.

aos olhos da sociedade pode representar a discriminação perante atos de violência e intolerância praticados contra as religiões afro-brasileiras, fato corriqueiro, amplamente noticiado nos jornais e objeto inclusive de inquéritos civis, processos judiciais e outros dispositivos que denotam o quanto o assunto merece ser seriamente discutido na atualidade.

O dilema visibilizar/invisibilizar tornou-se, assim, parte de nossa pesquisa e esteve presente em todo processo de elaboração da proposta inicial feita mediante um convite do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN), de mapeamento das religiões de matriz africana de Florianópolis e municípios vizinhos. O Núcleo de Estudos de Identidades e Relações Interétnicas – NUER, encarando este desafio, submeteu ao IPHAN o projeto “Territórios do Axé”, na tentativa de contribuir para o debate já instalado entre o povo de santo e as instituições Brasileiras. Este projeto se concretizou através do Acordo de Cooperação Técnica entre o IPHAN e a Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), sendo que a execução ficou a cargo do Núcleo de Estudos de Identidades e Relações Interétnicas (NUER), sob a coordenação da profa. Dra. Ilka Boaventura Leite.

Os desafios enfrentados pela equipe do NUER foram enormes e, desde o início, tivemos que lidar com a seguinte questão: como realizar uma pesquisa que ao mesmo tempo precisa revelar e precisa esconder? O que mostrar? A resposta não foi única e nem definitiva, mas passou a integrar nossas estratégias metodológicas, constituindo parte de nossos pressupostos éticos e nosso olhar crítico/participativo sobre a importância de um mapeamento do povo de santo. Essa iniciativa, aliás, foi demanda pioneira do próprio povo de santo, considerado em sua condição plural, como comunidade criativa, crítica e atuante, e que existe há mais de 70 anos nesta região do sul do Brasil com suas estratégias variadas de se colocar no mundo e cultivar sua religiosidade.

Dessa maneira, a iniciativa tem sua motivação inicial nas demandas geradas por filhas e filhos de santo, e talvez essa seja a sua característica mais relevante para o NUER enquanto órgão executor do Acordo e as próprias instituições, UFSC e IPHAN. Data dos primeiros meses de 2010 o princípio do diálogo entre a Superintendência do IPHAN

em Santa Catarina e as casas religiosas. Esse diálogo girou em torno do pedido de tombamento da casa religiosa de candomblé angola e raiz de origem Tumba Junçara/Comunidade de Terreiro Abassá de Odé e do pedido de tombamento do irokô, árvore sagrada, da casa religiosa de candomblé ketu Ilê Axé Orolunfunmi. Os problemas enfrentados por eles e que, por diferentes caminhos, os levaram até o IPHAN, assinalam algumas das grandes dificuldades dessas casas religiosas ainda nos dias atuais, que podem ser inicialmente resumidas como desconhecimento, desrespeito e preconceito.

As instituições públicas que deveriam zelar pela segurança e continuidade da cultura afro-brasileira alegam como principais barreiras o desconhecimento e a falta de informações sobre o assunto. O resultado disto é que muitos terreiros são alvo da lei municipal 003 de 1999, chamada popularmente como a “Lei do Silêncio”, que em seu artigo 11º, obriga a todos estabelecimentos ou instalações potencialmente “causadoras de poluição sonora” a requerer na Fundação Municipal do Meio Ambiente (Floram) certidão de tratamento acústico ‘adequado’ ao seu funcionamento. Entretanto, notamos que na mesma Lei em seu artigo 8º, sinos de igrejas ou templos religiosos não precisam passar pelo mesmo trâmite, nem acatar as mesmas exigências. Fica, portanto, evidente que há aí um tratamento desigual, inconstitucional, já que a liberdade de culto é um direito garantido na Constituição de 1988<sup>2</sup>.

Se o Estado brasileiro é laico, por que as religiões de matriz africana são enquadradas na mesma categoria de casas noturnas, bares e restaurantes? Este tipo de enquadramento legislativo tem gerado muitos conflitos entre o poder público e as casas religiosas de matriz africana, que são frequentemente abordadas e autuadas pela polícia, que acata denúncias e as enquadram em critérios produzidos para as casas noturnas, levando a multas e inclusive o fechamento de algumas casas religiosas, assunto que trataremos com mais detalhes no item 3.11 deste trabalho.

---

2. Segundo Vanda Pinedo, representante do Fórum de Religiões de Matriz Africana de Florianópolis e Região, muitas lideranças ao registrarem suas casas junto às instituições públicas do Estado, acabam sendo classificadas de forma equivocada, já que existe uma classificação da Receita Federal que classifica as casas religiosas de matriz africana como templos religiosos. Tal registro acaba por classificar essas casas como associações ou estabelecimentos comerciais, o que as enquadram em uma legislação muito mais severa a que não precisariam ser submetidas caso constassem como templos religiosos.

Além desse aspecto, nossa pesquisa também procurou compreender com maior profundidade alguns elementos gerais que caracterizam o perfil das religiões afro-brasileiras praticadas em Florianópolis e seu entorno: o tempo de existência e continuidade; seus líderes e praticantes; os lugares da cidade que são utilizados para além das casas como forma de reverenciar tal religiosidade; quem são suas lideranças; como se dão os processos sucessórios; os processos de transmissão dos conhecimentos; as formas de interação com a sociedade mais ampla, suas principais contribuições sociais e os trabalhos de utilidade pública realizados. Muitos desses aspectos foram surgindo no decorrer da pesquisa e certas perguntas foram trazidas dos próprios praticantes para integrar as questões abordadas nas visitas às casas.

Procuramos também identificar as demandas por políticas públicas de proteção e valorização do patrimônio cultural afro-brasileiro. Através de inventário e registro dos bens culturais, termos utilizados pela UNESCO para trabalhos com este caráter de investigação, essas iniciativas vêm se desenvolvendo no IPHAN em forma de Diretrizes. Os inventários de identificação têm se constituído como um instrumento técnico que possibilitam a seleção, o registro de novos valores para a preservação, assim como a reflexão sobre os deveres das instituições públicas (MOTTA; SILVA, 1998: 12). Neste sentido, nosso olhar procura também estabelecer as primeiras pistas em direção a um trabalho técnico mais detalhado que possa identificar em Santa Catarina os espaços sagrados a serem resgatados e resguardados como parte da memória religiosa afro-brasileira.

De acordo com Carsalade (2016), qualquer bem produzido pela cultura é, tecnicamente, um bem cultural, mas o termo, pela prática, acabou se aplicando mais àqueles bens culturais escolhidos para preservação, fazendo com que, no jargão patrimonial – e por força de convenções internacionais –, a locução bem cultural queira se referir ao bem cultural protegido. No Brasil, a terminologia bem cultural, quando aplicada aos bens protegidos, também apresenta suas variantes, uma vez que o conceito igualmente passou por transformações na área do patrimônio. Até 1970, o termo bem cultural, se utilizado no sentido de bem protegido, estava mais próximo da ideia de patrimô-



nio vinculado às primeiras décadas do IPHAN, de acordo com o qual os bens são vistos como aqueles associados a “fatos memoráveis da história do Brasil, quer pelo seu excepcional valor arqueológico quer pelos valores etnográfico, bibliográfico ou artístico”, incluindo os monumentos naturais, os sítios e as paisagens, delimitação das primeiras décadas de atuação da instituição, citadas no Decreto-lei nº 25 de 1937. O conceito, portanto, passa a ter sua reelaboração no exercício das práticas de preservação a partir da proposta apresentada por Aloísio Magalhães e sua equipe na década de 1970, que inseriu a cultura no âmbito das políticas sociais (ANASTASSAKIS, 2007: 37).

A partir da Constituição de 1988 houve o reconhecimento por meio do Estado dos bens de natureza imaterial, que foram definidos no artigo 216:

Constitui patrimônio cultural brasileiro os bens de natureza material e imaterial, tomados individualmente ou em conjunto, portadores de referência à identidade, à ação, à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira, nos quais se incluem: I - as formas de expressão; II - os modos de criar, fazer e viver; III - as criações científicas, artísticas e tecnológicas; IV - as obras, objetos, documentos, edificações e demais espaços destinados às manifestações artístico-culturais; V - os conjuntos urbanos e sítios de valor histórico, paisagístico, artístico, arqueológico, paleontológico, ecológico e científico. (BRASIL, 1988).

Assim o conceito de bem cultural foi aprofundado pela Constituição de 1988, sendo resultado de um longo processo de ressignificação que inclui as inúmeras áreas do conhecimento. Segundo argumentam Guedes e Maio (2016: 25), “é preciso, pois, ter sempre em vista que se trata de uma concepção em processo, e que envolve perspectiva multidisciplinar, considerando que cada período da história está voltado para determinados interesses que vão, de alguma forma, alterar e interferir no significado que podemos dar ao termo bem cultural”.

Contudo, reconhecer as religiões de matriz africana como bem cultural, ou mesmo utilizar o termo religiões afro-brasileiras é se colocar criticamente diante do mito da democracia racial formador da na-

cionalidade brasileira e trazer à tona a tensão, ou mesmo os conflitos sempre existentes entre o Estado brasileiro e a população de descendência africana ao longo da história nacional. Conflitos que se pensaram extintos em 1889 na proclamação da República no Brasil, quando se introduziu o princípio de laicidade do Estado. Ou mesmo diante da promulgação da Constituição de 1988, que assegura o direito de liberdade a qualquer culto e/ou religião, ao mesmo tempo em que proíbe, em seu art. 19, inciso I, que o Estado estabeleça alianças ou relação de dependência com qualquer culto e que embarace o funcionamento de culto de qualquer natureza. Nessa mesma carta constitucional, o art. 5º, inciso VI, dos direitos e garantias fundamentais, consagra a liberdade de crença, a liberdade de culto e de organizações religiosas.

Temos o Código Penal Brasileiro de 1940 com a Lei nº 9.459/1997, que considera crime a prática de discriminação ou preconceito contra religiões, como aponta no artigo 203. Também consta no mesmo Código, no capítulo I Dos Crimes Contra o Sentimento Religioso, art. 208, punição ao ultraje a culto e impedimento ou perturbação de ato a ele relativo.

Mas diante de todo esse arcabouço legislativo, fruto de uma luta política principalmente dos movimentos sociais, o que se pode presenciar por essa e outras pesquisas já realizadas em outras partes do Brasil é que a laicidade do Estado existe como uma letra cada vez mais rasurada diante das perseguições e discriminações impelidas pungentemente pela sociedade e pelo Estado ao povo de santo.

Nesse sentido, a noção de visibilidade das religiões de matriz africana ou afro-brasileiras, com hífen ou não, está nesta pesquisa, sem sombra de dúvida, muito mais ligada à busca pelo reconhecimento de um direito assegurado na Constituição brasileira. E, portanto, ao tornar pública sua existência, sua força e a sua importância no conjunto das práticas religiosas em Santa Catarina, estabelecer as bases e condições almejadas para que o povo de santo erga a sua VOZ em direção a exigir com mais força e união, o efetivo cumprimento desses direitos e o cumprimento das políticas de Estado.



## ETAPAS DE IMPLANTAÇÃO DA PESQUISA

# 2

A pesquisa começou no mês de julho de 2016 e contou com profissionais docentes, pesquisadores e discentes de diversas áreas e campos disciplinares da UFSC. Dentre essas áreas destaca-se a história, a antropologia, a geografia, a sociologia e a linguística. A partir de cada uma delas a interlocução com os saberes constituídos nas casas religiosas e através das lideranças e seus membros foi valorizada, seja registrando a memória e a história, seja as diversidades de crenças e práticas, a construção do espaço social do grupo, das suas práticas comunitárias e as formas de transmissão de saberes entre gerações. Alguns dos pesquisadores tinham contato prévio com as religiões de matriz africana, seja como membros participantes e observadores ocasionais, portanto, a constituição da equipe de pesquisa apresentou-se como bastante heterogênea em termos de áreas de formação, conhecimentos e experiências religiosas.

O processo inicial da pesquisa *in loco* se deu mediante muitas reuniões da coordenação com os professores, pesquisadores convidados e bolsistas selecionados mediante edital interno e por área, com o objetivo de formação teórica e metodológica, e, sobretudo, para uma preparação para a pesquisa de campo, incluindo aí o aperfeiçoamento dos instrumentos de pesquisa.

## 2.1 TÉCNICAS E INSTRUMENTOS DE PESQUISA

Dentre os principais instrumentos gerenciadores da pesquisa destacamos: o site do projeto, situado na página do Projeto kadila do NUER, os protocolos (cartas, logomarcas, termos de consentimento, cadastro da casa religiosa, roteiro de entrevista, certificado de participação), o banco de dados para inclusão de tabelas de agendamento, textos, fotografias e vídeos.

A partir dos seminários teóricos e dos primeiros contatos com o povo de santo foi produzido um formulário para o cadastro das casas que poderia ser preenchido in loco ou online pelo dirigente da casa ou responsável, além do roteiro de entrevista com as lideranças ou representantes dessas.

O cadastro é um formulário para identificação da casa e do líder religioso. Embora contenha informações que visam a identificação das unidades ou instituições, tais como o endereço completo, dados do líder, fomos orientados pelo Fórum das Religiões de Matriz Africana de Florianópolis e Região sobre a não divulgação pública desses dados, sob o risco de expor as casas a algum tipo de agressão ou retaliação. Coube, portanto, à equipe, encontrar as melhores estratégias para manter o sigilo solicitado, sem, contudo, deixar de evidenciar aquilo que constituía exatamente o objetivo inicial da pesquisa: obter informações completas e atualizadas sobre as casas/templos/terreiros da região pesquisada – uma tarefa complexa, delicada e nada fácil, mas condizente com as demandas da comunidade referida no projeto.

Outras questões inseridas no cadastro sobre as lideranças religiosas, como profissão, escolaridade, data de nascimento, naturalidade, sexo e raça, foram trabalhadas no sentido de evitar qualquer tratamento que levasse à hierarquização das casas ou de seus líderes, priorizando comparações produtoras de parâmetros regionais e nacionais, através de pesquisas realizadas em outras localidades e cidades do Brasil, enfatizando muito mais as nuances, a diversidade e a riqueza das religiosidades encontradas na área pesquisada.

O cadastro foi disponibilizado no site do projeto (<http://kadila.net.br/territorios-do-axe/cadastro/>) para preenchimento virtual das lideranças. Essa ferramenta possibilitou um recurso interativo e um alcance maior, além, é claro, da possibilidade de atualização dos dados,

extrapolando o período exclusivo reservado para a coleta da amostra e dotando a base de dados de contínua renovação e atualização.

O roteiro de entrevista foi elaborado com a preocupação de responder a questões compostas pelos diversos campos e áreas de formação dos pesquisadores, questões que iriam permitir posteriormente, na etapa seguinte deste relatório, o aprofundamento de certos aspectos relativos às culturas religiosas, através de uma coletânea de artigos que pretendemos realizar na segunda etapa da pesquisa. Foram registradas informações sobre a história das casas, as formas de transmissão de saberes, o calendário religioso, os locais dos rituais, as oferendas e celebrações, as palavras e línguas africanas usadas pelos praticantes, os eventos e conflitos enfrentados pelos praticantes, os trabalhos sociais realizados, entre outros. Seguindo ainda as orientações do Fórum, tivemos o cuidado de não registrar aspectos que dizem respeito diretamente aos fundamentos/segredos das religiões, mas, que consideram a sua extrema relevância e exclusividade para seus praticantes. Sabemos o quanto é difícil estabelecer o limite exato entre esses saberes e aqueles que constituem o patrimônio cultural religioso, que incide sobre o próprio ato de valorizar a cultura religiosa aí consolidada, a importância que tem esses saberes para cada povo de santo, bem como para a sua existência e continuidade.

A equipe, formada por docentes, pesquisadores e discentes, realizaram seminários teóricos e, nesta fase de treinamento, fizeram as primeiras saídas a campo, em que todo/as puderam compartilhar experiências e aperfeiçoar os instrumentos de pesquisa. A equipe foi, nesta fase, convidada a visitar o terreiro Ilê Axé OlorunFunmi, do Babalaô Guaraci Fagundes, no bairro José Mendes em Florianópolis, durante o Seminário sobre O Candomblé e a Cultura de Matriz Africana nos Desafios Contemporâneos.

Ainda nesta fase de instalação do projeto procuramos somar a elaboração e refinamento dos instrumentos de pesquisa com a preparação da equipe, através da formação teórica, metodológica e experiências in loco, de visitas feitas às casas do/as estudantes acompanhado/as de professor/as para consolidar o treinamento em campo e as formas de abordagem e de diálogo compatíveis com a pesquisa etnográfica.



Equipe do projeto - Acervo NUER

## 2.2 OS SEMINÁRIOS SOBRE RELIGIOSIDADES AFRO-BRASILEIRAS

O Projeto Territórios do Axé organizou dois seminários durante a fase de implantação e desenvolvimento da pesquisa.

O I Seminário Religiosidades Afro-brasileiras teve o apoio do NUER, da Pró-Reitoria de Extensão da UFSC, do IPHAN e do Fórum Setorial das Religiões de Matriz Africana de Florianópolis e Região. Aconteceu no dia 27 de agosto de 2016 no Centro Ecumênico da UFSC e seu objetivo principal foi apresentar o projeto à comunidade religiosa e demais interessados.

O seminário teve ampla divulgação, através de e-mails, de convites feitos nas redes sociais e contatos telefônicos para lideranças das casas religiosas de matriz africana, filhos de santo, pesquisadores e público interessado, o que resultou na presença de mais de 80 pessoas. Durante o evento, houve a abertura dos trabalhos pelas autoridades representantes das instituições apoiadoras. Em seguida a coordenadora do Territórios do Axé fez uma apresentação do projeto aos participantes. Na sequência, foi realizada uma mesa de debates com lideranças das casas religiosas dos quatro municípios: Florianópolis, Biguaçu, Palhoça e São José. Dentre os assuntos mais abordados anotamos, principalmente, os seguintes: as dificuldades das casas religiosas em realizar as suas práticas, especialmente pelas intervenções e punições resultantes da falta de compreensão do Estado sobre sua cosmovisão; ocorrências de diversos tipos motivadas por discriminação e intole-

rância religiosa, o que têm gerado centenas de boletins de ocorrência nas delegacias e distritos policiais que registram invasão da polícia às casas religiosas, agressões físicas, proibições de execução dos tambores, entre outros. “Não queremos ser tolerados, queremos ser respeitados!”, resumiu Vanda Pinedo - coordenadora do Fórum das Religiões de Matriz Africana de Florianópolis e Região. Ficou evidente neste depoimento que o termo tolerância/intolerância, referido para caracterizar os episódios de desrespeito aos direitos constitucionais, também tem sido questionado pelas lideranças religiosas. De fato, percebemos que esta expressão “intolerância” também deveria ser discutida como parte do discurso de combate, e nem sempre reconhecido como parte do linguajar do povo de santo. Voltaremos a este assunto no item 3.11 deste trabalho.

O II Seminário Religiosidades afro-brasileiras aconteceu no dia 8 de dezembro no Museu Universitário da UFSC e objetivou a conclusão de uma etapa de pesquisa de campo intensiva, em que foram discutidos alguns dos resultados parciais da pesquisa de campo realizada nas casas religiosas. Foram feitas avaliações pelos pesquisadores e obtivemos alguns pareceres e sugestões dos consultores do projeto. Concluída esta etapa, passou-se à análise dos resultados da pesquisa para a elaboração deste relatório.



Cartazes de divulgação dos seminários





Seminário no Templo Ecumênico da UFSC - Ilka B. Leite, 2016



Mesa de debates com as lideranças religiosas - Ilka B. Leite, 2016



### 2.3 A PESQUISA

Após o primeiro seminário, deu-se a arrancada para o efetivo trabalho de campo junto às casas religiosas localizadas nos quatro municípios: Florianópolis, São José, Biguaçu e Palhoça.

O maior desafio nesta etapa foi o agendamento das visitas às casas, uma condição necessária para a realização dos cadastros e das entrevistas com as lideranças das casas religiosas. Esses contatos prévios e agendamentos tiveram como referências iniciais o site da Uniafro (<http://www.uniafro.xpg.com.br>), contatos fornecidos pelo Fórum das Religiões de Matriz Africana de Florianópolis e Região, colaborações diretas dos babalorixás Luiz d'Onira e Beto d'Ogum, o Ogã André de Oxalá, assim como o consultor Valmir Ari Brito (Jimmy Wall). Em seguida, realizamos pesquisas em outros sites relacionados. Buscamos também contatos nas redes sociais e seguimos muitas indicações do próprio povo de santo. Para isso, incluímos como um dos itens no roteiro de entrevista que cada liderança indicasse outras casas religiosas de seu conhecimento e, com isso, o número de contatos foi crescendo, de acordo com a metodologia prevista inicialmente: a técnica bola de neve (snowballsampling).

Em três meses de trabalho de campo foram contatadas por telefone mais de 227 casas religiosas. Desse total, 09 casas que haviam sido agendadas, por motivos diversos alegados pelas lideranças, não puderam ser visitadas até o fechamento da etapa de pesquisa. Além dessas, 03 casas se recusaram a participar do mapeamento, 03 casas optaram por não participar por estarem sem atividade no período da pesquisa, 01 casa que se encontra em processo de instalação e 01 casa que não pode ser feita a entrevista, pois a liderança religiosa não está tendo acesso ao terreiro, que está em litígio judicial por motivo de separação conjugal. Portanto, do total, 17 casas foram incluídas na amostra, mas não nos dados qualitativos e quantitativos analisados para o relatório.

Para localizar as lideranças religiosas que não tínhamos o contato telefônico, optamos por ir aos locais para nos certificarmos da real situação das casas e para possível agendamento. Dessa forma os contatos efetivos com as casas nos municípios de Florianópolis, São José, Biguaçu e Palhoça totalizaram 210 casas cadastradas durante 04 me-

ses de trabalho de campo. Desse total, 202 casas foram visitadas até 15 de dezembro de 2016 e as demais entre janeiro e maio, quando encerramos o tabelamento para compor a análise final.

Se considerarmos essa amostra em comparação às pesquisas realizadas em cidades do Brasil que também tiveram como foco o mapeamento das religiões de matriz africana, vamos observar que esse é um número bastante significativo para o período definido pelo Acordo de Cooperação Técnica entre o IPHAN e a UFSC para a realização da pesquisa. No Rio de Janeiro, por exemplo, o mapeamento, realizado em 2013, disponibilizou 20 meses de trabalho de campo e foram cadastradas 850 casas religiosas, numa área de pesquisa que abrange 30 municípios. Em Salvador, na pesquisa realizada em 2008, foram 12 meses de trabalho de campo com 1.614 casas cadastradas. No Recôncavo Baiano, numa pesquisa feita em 2012, abrangendo 19 municípios, 420 casas religiosas de matriz africana foram cadastradas durante um ano de trabalho de campo. No Baixo Sul Baiano, a pesquisa também feita em 2012, cadastrou 116 casas religiosas em um ano de trabalho de campo. Em outra pesquisa, publicada em 2012, que tem por caráter a Cartografia dos Afro-Religiosos de Belém, participaram da cartografia 164 casas religiosas, numa área de pesquisa que abrangia 04 municípios, situação bem próxima à encontrada em nossa pesquisa na área de Florianópolis. No entanto o período de trabalho de campo, que dentro da metodologia da cartografia consiste nas oficinas realizadas junto ao povo de santo dessa região foi bem mais amplo, 18 meses de duração das oficinas, portanto, o espaço para a ampliação do universo foi bem maior.

Ao longo do processo de busca pelas casas fomos desafiados por estimativas que chegavam a mais de mil casas e em determinado momento, como esse número começou a se estabilizar, buscamos a contribuição de vários órgãos e pessoas com larga experiência no campo religioso local. Apresentamos a eles as nossas listas com os contatos já feitos e, mesmo assim, não conseguimos identificar novos endereços, o que nos deu maior segurança sobre o alcance e a relevância da nossa amostra.



# AS RELIGIÕES DE MATRIZ AFRICANA DE FLORIANÓPOLIS E MUNICÍPIOS VIZINHOS

# 3

## 3.1 DENOMINAÇÕES DAS INSTITUIÇÕES/CASAS RELIGIOSAS

O termo mais utilizado nas religiosidades afro-brasileiras, terreiro, do latim *terrarium*, designa o local onde se realizam os cultos e cerimônias e onde são feitas as oferendas às divindades africanas. Embora comumente descritos como cerimônias que originalmente ocorriam em espaços de terra batida nos fundos das residências, o termo permanece, como referência aos barracões e quintais onde as celebrações são realizadas (COIMET, 2006: 166).

Para Lopes (2006), terreiro é uma designação genérica onde se sediam as comunidades religiosas afro-brasileiras.

Conforme Cacciatore (1997), a palavra terreiro configura o conjunto dos terrenos e casas onde se processam as cerimônias religiosas e os preparativos para as mesmas, nos cultos afro-brasileiros, tanto de Candomblé (Ilê), como de Umbanda (Tenda, Cabana, Centro) entre outros. Em certos candomblés de caboclo é chamado “lugar”. Também se utiliza esse termo na língua portuguesa para designar espaço de terra limpo, largo e plano. Para a autora, há terreiros localizados em casas e em ruas nos centros da cidade ou subúrbios, assim como terreiros localizados em morros e favelas, também terreiros que coexistem em diversos rituais, como Umbanda e Candomblé, Umbanda e Quimbanda, etc.

Levando em conta que os termos designativos terreiro, tenda, templo, podem ser utilizados para se referir ao espaço físico onde acontecem os encontros e os rituais, optamos por adotar o termo genérico

“casas” para nos referirmos ao conjunto instituição religiosa/casa, ou seja, a unidade religiosa mais ampla (edificação/culto/comunidade de santo) em que se estabelece o culto sob uma liderança religiosa. Dentre as casas pesquisadas encontramos, inclusive, termos que enunciam em seu próprio nome o culto à uma específica religiosidade afro-brasileira e, concomitantemente, revelam as estratégias dessas de se expressar no mundo de dentro e no mundo de fora. Voltaremos a este ponto no item 3.2.

A partir desses termos nominativos, é possível inferir que muitas dessas instituições/casas utilizam palavras de origem africanas, ou que tem inspiração histórica na designação do seu nome: axé, ilê, ylê, asé, asè, abassá, senzala, reino, afro. A palavra axé, de origem iorubá, é escrita ase, que significa a força dinâmica das divindades, poder de realização, vitalidade que se individualiza em determinados objetos como plantas, símbolos metálicos, pedras e dentre outros. Seus significados mais profundos constituem uma parte dos segredos e são guardados em espaço apropriado, geralmente enterrados sob o poste ou na parte central do terreiro ou baracão, tornando-se a própria segurança espiritual da casa, pois, representa todos os orixás (CACCIATORE, 1997:55).



Portal de um Terreiro

Ilka B. Leite, 2016.

TERMOS DE DESIGNAÇÃO DAS CASAS RELIGIOSAS DE MATRIZ AFRICANA  
DE FLORIANÓPOLIS E MUNICÍPIOS VIZINHOS

1. Abassá
2. Associação Cultural
3. Associação Cultural e Religiosa
4. Associação Espírita
5. Axé + outra palavra. Ex: Axé Luz
6. Axé e nome do orixá/divindade
7. Casa de Acolhimento
8. Casa de Axé
9. Casa de Caridade
10. Casa e o nome do orixá/divindade
11. Centro Afro
12. Centro Afro-Brasileiro
13. Centro Afro-Umbandista
14. Centro de Umbanda
15. Centro Espírita
16. Centro Espiritualista
17. Comunidade de Terreiro
18. Fraternidade Espírita
19. Gruta de Pedra
20. Gruta e o nome do orixá/divindade
21. Ilê Asè
22. Ilê Axé
23. Ilê e nome do orixá/divindade
24. Ilê Omo
25. Ilê Rito Afro
26. Ylê Asè
27. Instituto Espírita
28. Reino e nome do orixá/divindade
29. Senzala
30. Sociedade Beneficente
31. Sociedade Beneficente e Cultural
32. Sociedade Espírita
33. Templo Umbandista
34. Tenda de Umbanda
35. Tenda e o nome do orixá/divindade
36. Tenda Espírita
37. Terreiro

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

As palavras podem ser escritas de diversas formas como mostra o quadro acima, mas mantêm em geral significados que se equivalem. Por exemplo, a palavra *ilê* representa a denominação de casa de *candomblé*, geralmente seguida do nome do orixá, protetor do terreiro (CACCIATORE, 1997: 148). A palavra *ylê* seria uma variação de grafia desta palavra africana que possui o mesmo significado. Também podemos encontrar o termo *abassá* que significa barracão do terreiro, salão onde se realizam as cerimônias públicas, por extensão terreiro, templo (CACCIATORE, 1997: 32). Também se pode encontrar o termo *abassá*, como *abacé*, mas na pesquisa não identificamos nenhuma casa com essa denominação.

A palavra *senzala*, aqui neste contexto de pesquisa, faz referência ao local onde africanos e seus descendentes viviam durante o período escravista e esse também era um locus onde esses cultuavam sua religiosidade. Mas, segundo Cacciatores (1997), o termo *senzala* dentro dos cultos afro-brasileiros também pode remeter a uma espécie de bracelete de palha da costa trançada, ornado de búzios que as filhas e filhos de santo usam, cobrindo o contra-egum, depois da “feitura da cabeça”.

O termo *reino* remete ao estado governado por um rei, mas dentro dos cultos afro-brasileiros também se refere ao chão de terreiro (CACCIATORE, 1997: 233).

Já o termo *afro* faz referência direta a uma descendência africana, aqui representada na religiosidade seguida por essas casas religiosas.

Existem também casas religiosas que não só utilizam algumas palavras africanas em sua nomenclatura, mas todo o nome da instituição é em alguma língua africana, a exemplo do *iorubá*, e possui um significado bem mais complexo como relatam algumas lideranças entrevistadas:

- Na casa religiosa *Ilê Asè Ti Gun Bi Nan*, o Babalorixá Rodrigo d’Ogum nos conta que o nome da instituição significa em *iorubá* “Casa de Axé que Ogum deu Caminho”.

- No *Ilê Asè Labá-Wurá*, o Babalorixá Adriano d’Oyá nos explica que o nome em *iorubá* significa “Casa da Borboleta de Ouro”, além da instituição também ser reconhecida como Casa de Cultura Menino Jesus de Praga.

- Já no Ilê Asè Omodé Omiodô Osun Ati Oyá, Pai Everson Odé Lelaió nos diz que a tradução iorubá do nome de sua casa seria “Casa de Força do Menino das Águas de Oxum e Yansan”.

Além de palavras africanas ou nomações inteiras das instituições utilizadas em línguas africanas, também há casas que possuem nomes relacionados a termos que remetem ao coletivo como: associação cultural, associação beneficente, associação cultural e religiosa, instituto, sociedade beneficente, sociedade beneficente e cultural, fraternidade, comunidade. Há ainda casas religiosas que explicitam em sua designação, à modalidade de culto que seguem como espírita, espiritualista, umbanda. Durante a pesquisa não encontramos nenhuma casa que faça referência no nome da instituição à palavra candomblé, possivelmente para evitar algum tipo de perseguição que vem sendo largamente registrada desde o período colonial a essa religião.

Há também as casas religiosas que em sua designação faz referência ao local propriamente dito onde se desenvolvem as sessões e encontros: casa, templo, tenda, terreiro, centro, gruta, barracão.

Segundo Cacciatore (1988), a designação tenda é usada para nomear as casas acrescentando o nome do orixá ou entidade protetora da casa, a qual geralmente é a mesma da liderança. O termo templo, centro e terreiro também é usado, segundo a autora, para destacar o local onde

são feitas as cerimônias do culto das religiões de matriz africana. Nos terreiros que adotam também o Espiritismo de Kardec, são mais usadas as expressões tenda espírita ou centro espírita.



Ponto Riscado - Raiane Cunha da Conceição, 2016



Nos anos 1970, de acordo com Tramonte (2001), o uso do termo centro espírita também foi uma forma de proteção contra o preconceito, já que o Espiritismo de Kardec tem sido uma prática mais aceita socialmente. Salientamos que, mais recentemente, muitas das casas religiosas já adotam o complemento “de Umbanda”, ou adotam simplesmente a terminologia centro excluindo o termo “Espírita”.

As explicações para os termos revelam também como a transmissão é narrada entre gerações. Em entrevista, conta-nos Mãe Iara d’Oxum, da Tenda Espírita de Oxum, que aprendeu com sua mãe que a palavra tenda é utilizada para dimensionar o tamanho da casa ou terreiro e esse não pode ser muito grande, dessa maneira tenda se refere a uma casa religiosa pequena.

Ao longo da pesquisa também entrevistamos a tatalorixá Mãe Kátia d’Omulu, responsável atualmente pela ABTURI – Casa Luz de Omulu, que nos relatou o processo de escolha do nome do terreiro desde que sua mãe, Dilma d’Iemanjá, assumiu o terreiro, após a morte de sua avó, Ana d’Xangô, que trabalhava principalmente com o guia espiritual Caboclo Pai Turi.

[...] Mãe Hilca dizia que um terreiro tem que carregar no nome, o axé do orixá da liderança e como minha mãe era filha de Iemanjá o terreiro tinha que ter no nome, a palavra Iemanjá. Luiz d’Onira, seu irmão de santo, que sugeriu colocar Terreiro Espírita Reino de Iemanjá. Mas mesmo diante do preconceito existente contra a religião, minha mãe gostava do enfrentamento, como boa filha de Ogum. Então ela disse que sua casa se chamaria Terreiro de Umbanda Reino de Iemanjá, pois o povo do santo tinha que parar de se esconder. Um dia quando estava pensando na logo da casa, parei e fiquei muito emocionada quando eu percebi que as iniciais do terreiro tinham o mesmo nome do caboclo da minha avó - T.U.R.I [...]. (Mãe Kátia d’Omulu).



### 3.2 DESIGNAÇÕES E ESTILOS DAS RELIGIÕES

As religiões de matriz africana, desde o início do século XX, têm recebido a atenção de pesquisadores brasileiros e estrangeiros, passando a constituir um campo de estudos já consolidado nas Ciências Humanas. Os estudos expoentes de Arthur Ramos, Edison Carneiro, Roger Bastide, Melville Herskovits, somados aos realizados mais recentemente por Pierre Verger, Sergio Ferreti, Roberto Motta, Diana Brown, Renato Ortiz, Ivonne Maggie, Reginaldo Prandi, Ari Oro, Ordep Serra, Rita Segato, Vagner Gonçalves da Silva, entre outros, permitem o contato com um vasto panorama teórico e metodológico já desenvolvido sobre as religiões afro-brasileiras, bem como sobre a formação das casas religiosas de matriz africana em diversos contextos e regiões do Brasil.

Embora de forma menos sistemática, desde o século XVII, diversos documentos e registros enfatizam a presença africana com suas práticas religiosas, de início os cultos caseiros realizados por africanos e africanas e a formação dos *calundus bantos* e *calundus jejes*, onde africanos de diferentes nações praticavam curas tanto de ordem física como espiritual. Não podemos desconsiderar mais de duzentos anos de práticas afro religiosas dos africanos escravizados. Lembra-nos Silva (2000: 15) que “o desenvolvimento do *candomblé* foi marcado pela necessidade por parte dos grupos negros de reelaborarem sua identidade social e religiosa sob as condições adversas da escravização e posteriormente do desamparo social, tendo como referências as matrizes religiosas africanas”. No fim do século XVIII há a célebre situação da rainha do Daomé Agontimé, esposa do rei Agonglo, derrotado por Adandozan, que foi vendida como escrava e trazida para o Brasil, tendo fundado no Maranhão a Casa das Minas, culto aos deuses voduns. A igreja católica tudo fez para reprimir ou disciplinar as religiões africanas e as cerimônias e cultos eram vistos como diabólicos, os tranSES eram tidos como possessões demoníacas e as adivinhações como bruxaria. Os ingredientes mais fortes da religiosidade africana, ainda conforme Silva (2000: 13, 14), a alegria, a dança, a música, os tambores, chocavam a sociedade colonial e eram duramente reprimidos. Essas perseguições levaram ao retraimento e aos cuidados e medidas

de autoproteção, além, é claro, da clandestinidade e o segredo (SILVA, 2000: 13,14).

Segundo Prandi (2013: 203) todas as religiões de matriz africana podem ser incluídas na categoria das religiões étnicas ou de preservação de patrimônios culturais dos antigos africanos que vieram para o Brasil e seus descendentes, mais especificamente religiões que procuram, sobretudo, manter vivas as tradições de origem africana. Essas tradições assumem, em diferentes áreas do país, diferentes ritos e nomes locais, derivados de tradições africanas diversas. Alguns dos terreiros mais antigos que fornecem os fundamentos das linhagens em que predominam os orixás e os ritos de iniciação da chamada nação Ketu estão na Bahia, e são de procedência ioruba, dentre os mais importantes: a Casa Branca do Engenho Velho, candomblé de Alaketu, o Apô Afonjá e o terreiro de Gantois. Há também a presença da nação angola na Bahia que se dá desde a chegada dos primeiros africanos no Brasil, o que gerou também a constituição de terreiros muito antigos tradicionais de nação Angola como Bate Folha, Tumba Junçara que deram origem a outras linhagens. Há ainda a presença de outras vertentes das religiões de matriz africana como o xangô em Pernambuco e Alagoas, o tambor de mina no Maranhão e Pará, batuque no Rio Grande do Sul, a macumba no Rio de Janeiro. Segundo Prandi (2013: 203), a umbanda foi criada em meados do século XX no Rio de Janeiro e depois em São Paulo, vindo a se espalhar por todo o país e alguns países do cone sul. Ou seja, todas as práticas são muito importantes, tiveram e têm seu papel na constituição das religiões de matriz africana no Brasil. Temos neste cenário as conexões e redes transnacionais, identificadas em diversas pesquisas. Quando Bastide esteve no Rio Grande do Sul, foi visitar uma casa antiga de batuque e ficou impressionado com os cânticos em iorubá, idênticos aos cantos que ele ouviu na África. Os Xangôs de Pernambuco e de parte de Alagoas têm histórias maravilhosas. Dos angolas sempre é citado o Tumba Junçara e o Bate Folha, feitos por Mаметu Tuenda Unzambi, do Terreiro Tumbensi, fundada por Tata Kinunga, um africano de Cabinda e essa casa é considerada a mais antiga de Angola. Tudo isso nos mostra o quanto estas tradições religiosas estão inter-relacionadas e perfazem um enorme patrimônio da cultura afro-religiosa em forte atividade no Brasil.

Nos anos 1960 o candomblé e a umbanda vão se disseminar pelo país, sobretudo nas grandes cidades. Essas religiões irão passar também por diversos processos de mudança, conforme as condições sociais e históricas diversas em cada região, e tais mudanças ocorrem a partir da valorização ou negação de certos elementos em sua constituição, de modo relacional (BROWN, 1986: 79).

Na atualidade observamos uma profusão de denominações, na qual se desenvolvem “velhas” e “novas” religiões em níveis diferentes de um mesmo e único espaço e tempo. Assim, devemos entrar no mérito de cada um desses movimentos interpretativos para compreender as diversas expressões religiosas, seus escopos, suas trajetórias, seus interesses, seus processos de seleção, suas alianças, suas redefinições. Como pesquisadores devemos procurar nos aproximar, perceber e reconhecer cada um deles, na esperança de formar uma ideia tanto mais qualitativa desse universo religioso (CARVALHO, 1992).

Contudo, mesmo ciente da importância em se considerar cada denominação religiosa, nossa pesquisa tem como premissa primeira registrar as auto classificações, valorizando a diversidade encontrada na área em estudo, sem, não obstante, esboçar qualquer tentativa de síntese ou adentrar nos fundamentos de cada fazer religioso encontrado.

Em busca de registrar e compreender essas religiões nos deparamos com algumas pesquisas que tiveram como foco o mapeamento desse segmento religioso em diversas cidades brasileiras que optaram por agrupar as instituições/casas religiosas em grandes categorias como candomblé, umbanda e seus híbridos, ou mesmo trabalhar uma especificação pela denominação “nação” utilizando esse termo tanto para casas religiosas de candomblé, quanto de umbanda ou caboclo.

Refletindo sobre as informações que emergiram do nosso trabalho de campo, transmitidas pelas lideranças das casas religiosas na área de pesquisa em tela, decidimos por não agrupar ou compilar as situações descritas, principalmente, para enfatizar a diversidade e a riqueza do universo afro-religioso de Florianópolis e municípios vizinhos. Abaixo segue a lista de modalidades encontradas:

DENOMINAÇÕES DAS RELIGIÕES DE MATRIZ AFRICANA DE  
FLORIANÓPOLIS E MUNICÍPIOS VIZINHOS

1. Almas de Omolokô
2. Almas e Angola
3. Almas e Angola Linha Branca
4. Almas e Angola/Espiritismo
5. Batuque
6. Batuque do Rio Grande do Sul/ Linha Nação Jeje Nagô Bobokeshá
7. Batuque Nação Cabinda
8. Batuque Nação Jeje e Ijexá e Quimbanda
9. Batuque Nação Oyó com Jeje
10. Batuque RS/ Nação Ijexá
11. Batuque/Nação
12. Cabula
13. Cabula Nação Banto
14. Candomblé Angola
15. Candomblé Angola Kassanje
16. Candomblé e Umbanda
17. Candomblé Fon (Ewe-Fon)
18. Candomblé Jeje Nagô Bobô Ijexá
19. Candomblé Jeje Savalú
20. Candomblé Ketu
21. Candomblé Ketu Axé Oxumaré
22. Candomblé Ketu e Jurema
23. Candomblé Ketu e Umbanda
24. Candomblé Ketu Raiz de Oxumaré
25. Candomblé mais mantém raiz na "umbanda"
26. Jeje e ijexá (orixás) / Mina - jeje (exu)
27. Jeje Sá com Nagô (1ª descendência)
28. Linha Branca do Ritual Almas e Angola
29. Maracá
30. Nação Cabinda
31. Nação Cabinda e Quimbanda
32. Nação Cabinda e Umbanda
33. Nação Cabinda, Umbanda e Quimbanda
34. Nação e Umbanda
35. Nação Jeje com Cabinda
36. Nação Jeje e Ijexá
37. Nação Jeje e Ijexá, Umbanda e Quimbanda
38. Nação Omolokô

DENOMINAÇÕES DAS RELIGIÕES DE MATRIZ AFRICANA DE  
FLORIANÓPOLIS E MUNICÍPIOS VIZINHOS

39. Nação Omolokô
40. Nação Omolokô de Raiz Banto Segmento Almas e Angola
41. Nação Omolokô de Raiz Banto Umbanda Ritual de Almas e Angola
42. Nação Omolokô/Tribo Arigolê/Afrobrasileira/Umbanda
43. Nação Oyó com Jeje
44. Pemba
45. Omolokô
46. Quimbanda
47. Quimbanda, Umbanda e Batuque
48. Ritual Almas e Angola
49. Umbanda
50. Umbanda Almas e Angola
51. Umbanda Branca
52. Umbanda com Angola
53. Umbanda com Catimbó
54. Umbanda de Omolokô e Quimbanda do ocultismo de 7º grau
55. Umbanda de Preto Velho que gira em torno das Almas
56. Umbanda e Candomblé de Angola
56. Umbanda e Kardecismo
57. Umbanda e Nação Jeje e Ijexá
58. Umbanda e Quimbanda
59. Umbanda Esotérica
60. Umbanda Esotérica (Sete Linhas)
61. Umbanda Folhas e Nação Jeje e Ijexá
62. Umbanda Linha Almas e Angola
62. Umbanda Pura
63. Umbanda Ritual Almas e Angola
64. Umbanda Sagrada Nova Era
65. Umbanda Segmento Almas e Angola
66. Umbanda Sete Linhas
67. Umbanda Tradicional
68. Umbanda Universal, Quimbanda de Mussifim e Nação Jeje e Ijexá
69. Umbanda, Quimbanda e Nação
70. Umbanda, Quimbanda e Nação Jeje e Ijexá

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

Dentre as autodenominações propostas pelas lideranças sobre seus fazeres religiosos, (sendo algumas delas próximas e constantemente classificadas de modo genérico como sendo de mesmo tipo) notamos que costumam também utilizar termos extensos e completos, de modo a caracterizar no nome, o próprio sistema de crenças adotado. Isso pode ser observado, por exemplo, nas variantes Umbanda Almas e Angola, Umbanda Segmento Almas e Angola, Umbanda Linha Almas e Angola e Umbanda Ritual Almas e Angola, uma vez que essas religiões são diferenciadas por meio das noções de segmento, linha, ritual ou a ausência desses termos. Há casas religiosas, no entanto, que utilizam a denominação Almas e Angola, como se, de alguma forma, essa denominação se configurasse em uma religião para além da Umbanda, que pode vir acompanhada das noções Linha Branca e Espiritismo. Isso mereceria um estudo mais aprofundado, buscamos apenas chamar a atenção para estas especificidades como uma característica encontrada na região pesquisada.

Neste quadro ou panorama apresentado, também podemos perceber que a Umbanda não é considerada como homogênea, mas como uma religião que carrega dentro de suas denominações a influência dos tempos atuais, a dinamicidade da cultura, a exemplo da Umbanda Esotérica, Umbanda Esotérica (7 linhas), Umbanda Sagrada Nova Era, ou mesmo autodenominações que carregam a ideia de preservação e manutenção de uma determinada cultura religiosa ao longo do tempo como a própria Umbanda, Umbanda Pura, Umbanda Tradicional e a Umbanda Universal. Há também autodenominações que buscam evidenciar a especificação de sua religião, a exemplo da Umbanda Sete Linhas, Umbanda Folhas, Umbanda de Omolokô e Umbanda de Preto Velho que Gira com as Almas.

O Batuque consiste em uma forma genérica de nomear as religiões afro-brasileiras de culto aos orixás que é praticada, principalmente, no Rio Grande do Sul. É uma religião que tem crescido exponencialmente em Florianópolis e áreas vizinhas, devido principalmente à migração crescente de gaúchos para essa região. Embora algumas lideranças religiosas façam uso do termo batuque, muitas lideranças, ao serem entrevistadas, argumentam que não gostam de se autode-

nominar dessa forma, pois historicamente esse termo era tido como pejorativo. Dessa maneira, lideranças religiosas preferem nomear sua religião como nação. Durante a pesquisa encontramos denominações religiosas provenientes de várias nações como: Nação Jejê; Nação Ijexá; Nação Nagô, Nação Cabinda, Nação Mina e Nação Oyó. Tais nações podem ser encontradas dessa maneira ou combinadas entre si, como: Nação Jeje com Cabinda; Nação Jeje e Ijexá; Nação Jeje Nagô Bobokessa; Nação Mina-Jeje; Nação Jeje Sá com Nagô (1ª descendência) e Nação Oyó com Jeje.

No que tange ainda ao termo nação, encontramos o Omolokô, uma religião praticada no Brasil tendo base em elementos africanos da cultura bantu, espíritas e ameríndios cujo principal disseminador foi o Tata Tancredo da Silva Pinto.

O Babalorixá Ornato José da Silva afirma em seu livro “Culto Omolokô: os filhos do Terreiro” que a palavra Omolokô é de origem Yorubá e significa: Omo (filho) e Oko (fazenda). A fazenda, para o autor, seria a zona rural onde esse culto, por causa da repressão policial que havia naquela época (início do século XX), era realizado, ou seja, na mata ou em lugar de difícil acesso no interior das fazendas dos donos de escravizados. A pesquisadora Marliese Vicenzi ouviu do pai Leco que o Omolokô, escrito dessa forma, tem sua origem na cultura banto. Segundo ela, nesse processo de valorização da cultura iorubá, muitas das práticas religiosas passaram a sofrer influência do Iorubá. A religião Omolokô também aparece na nossa pesquisa acompanhada das noções de nação e raiz banto, evidenciando as seguintes denominações: Nação Omolokô de Raiz Banto. Essa denominação religiosa aparece com as seguintes especificidades: Nação Omolokô de Raiz Banto Segmento Raiz Almas e Angola; Nação Omolokô de Raiz Banto Umbanda Ritual de Almas e Angola e Nação Omolokô/Tribo Arigolê/Afro-brasileira/Umbanda. Também encontramos a denominação religiosa Almas de Omolokô.

O Candomblé é citado nas denominações das lideranças religiosas e geralmente se apresenta através da noção de nação, evidenciando as seguintes denominações religiosas: Candomblé Angola; Candomblé Angola Kassanje; Candomblé Fon (Ewe-Fon); Candomblé Jeje

Nagô Bobô Ijexá; Candomblé Jeje Savalú; Candomblé Ketu. No que concerne ao Candomblé Ketu muitas lideranças na sua autodenominação gostam de enfatizar a genealogia da sua religião evidenciando que são de Candomblé Ketu de Raiz ou Axé de Oxumaré, ou seja em referência ao Ilê Axé Oxumaré, conhecido como Casa de Oxumaré, Sociedade Cultural, Religiosa e Beneficente São Salvador que está localizada no bairro da Federação, antiga Mata Escura, em Salvador (BA). Tal casa religiosa foi fundada entre o final do século XVIII e início do século XIX inicialmente no Calundú do Obitedó, Cachoeira, Recôncavo baiano e tombado pelo Instituto do Patrimônio Artístico e Cultural da Bahia (IPAC) em 15 de dezembro de 2004. Também em relação ao Candomblé Angola temos referência à genealogia “no santo” da liderança destacando na sua autodenominação o vínculo, por exemplo, com o terreiro tradicional de candomblé angola Tumba Junçara, fundado em 1919, em Santo Amaro da Purificação (BA).

Outra religião de matriz africana apontada na pesquisa é a Cabula, classificada como candomblé de caboclo, uma religião derivada da nação angola que incorporou o culto dos antepassados indígenas e é considerada como precursora da Umbanda. Essa vertente se desenvolveu principalmente nos estados da Bahia, Espírito Santo, Minas Gerais e Rio de Janeiro (NICOLIN, 2007). Na região de Florianópolis ela aparece desta forma ou acompanhada da noção de nação banto, a exemplo da Cabula Nação Banto, evidenciando certo tipo de denominação religiosa. Há ainda a denominação religiosa Pemba e Maracá que segundo relato da liderança religiosa tem origem no ritual desenvolvido por Pai Luiz de Manaus (AM).

A Quimbanda é uma religião que foi registrada também em Florianópolis e suas imediações. Ela trabalha diretamente com os exus e pomba giras, também chamados de povos de rua. Nas autodenominações em geral a denominação religiosa aparece desta forma, mas há lideranças que acrescentaram especificações como Quimbanda de Mussifim e Quimbanda do Ocultismo de 7º Grau, o que definem rituais religiosos específicos.

A partir desses fazeres religiosos encontramos casas que realizam mais de uma religião de matriz africana, o que proporciona uma diver-



sidade e complexidade maior às religiões pesquisadas nessa região. Na pesquisa aparece a Umbanda e Quimbanda; Umbanda e Nação Jeje e Ijexá; Umbanda, Quimbanda e Nação; Umbanda, Quimbanda Nação Jeje e Ijexá; Umbanda Universal, Quimbanda de Mussifim e Nação Jeje e Ijexá; Candomblé e Umbanda; Umbanda e Candomblé de Angola; Umbanda com Angola; Batuque Nação Jeje e Ijexá e Quimbanda; Candomblé Ketu e Umbanda; Nação Cabinda e Quimbanda; Nação Cabinda e Umbanda; Nação Cabinda, Umbanda e Quimbanda e Nação e Umbanda; Nação Jeje e Ijexá, Umbanda e Quimbanda; Quimbanda, Umbanda e Batuque; Umbanda de Omolokô e Quimbanda do Ocultismo de 7º Grau.

Dentro dessa coexistência religiosa de matriz africana há lideranças que afirmam fazer Candomblé, mas que além disso mantêm “raiz” na Umbanda. Ou mesmo outras religiões que só aparecem combinadas como Umbanda e Jurema; Umbanda e Kardecismo e Umbanda e Catimbó. A Jurema e/ou Catimbó praticadas tradicionalmente na região do Nordeste do Brasil, centra-se no culto de espíritos autóctes, brasileiros, como caboclos, pretos velhos, vaqueiros, exus, pombagiras (SEGATO, 1995). Já o Kardecismo consiste em uma doutrina religiosa e filosófica mediúmica formulada pelo francês Alan Kardec no século XIX.

Contudo, mais do que definir a sua religião, é interessante observar que cada uma dessas denominações são sistemas de conhecimento que orientam suas lideranças e participantes, também demarcam suas escolhas, seus valores, seus modos de vivenciar suas espiritualidades. Isso pode ser observado no depoimento de Pai Aliatar da Tenda Espírita Vô Joaquim da Praia quando fala sobre a importância da humildade, “ser humilde e fazer caridade”.

### 3.3 CASAS RELIGIOSAS COMO TERRITÓRIO E TERRITORIALIDADE

Importante em uma proposta que envolve um perfil das casas de matriz africana é considerar as dimensões históricas e culturais das religiões de matriz africana no espaço social, assim como a própria concepção dessas como territórios do Axé.

Até a primeira metade do século XX, a ideia de “território” está calcada em preocupações políticas ligadas à questão do poder. Sua raiz etimológica pode ter tanto a ver com o termo latino terra, base físico-material do poder, quanto com terrere, “amedrontar” (de onde vem a palavra “terror”) – um conhecido instrumento de poder. Para Haesbaert (2013) a primeira grande tradição do pensamento sobre território une este e Estado, e todo Estado é também instituído pela violência (e se define, entre outras propriedades, pelo monopólio da violência legítima, desse modo, o território, domínio da terra e exercício da violência estão intimamente ligados). A questão dos direitos territoriais está posta para os africanos e seus descendentes desde que foram aprisionados, escravizados e deportados para o Brasil. A questão do direito à terra, tão naturalizada para os que são considerados imigrantes, foi sempre um problema de reconhecimento de direitos para os africanos, haja vista como têm sido as árduas lutas das comunidades quilombolas para ter suas terras imemoriais reconhecidas pelo Estado. Muitos terreiros que se constituíram em áreas distantes ou em terras nas periferias, com o crescimento das cidades, acabaram sendo expulsos ou tiveram grandes problemas com a vizinhança e a especulação imobiliária.

A dimensão defensiva do território se torna evidente quando nos referimos ao espaço religioso. Não é à toa que grande parte dos terreiros de Florianópolis e municípios vizinhos sofrem coerções de suas administrações por não se enquadrarem nos parâmetros burocráticos de regularização territorial, mesmo que esses funcionem há mais de 50 anos.

Por isso, diante de tantas noções e dimensões de territórios existentes ao longo do pensamento científico, há uma em especial que se remete à noção de território para o povo de santo. Haesbaert (2013) ao citar as correntes teóricas que buscam discutir a dimensão antropológica da territorialidade, apresenta-nos a abordagem de Joël Bonnemaïson (2002), para quem, inspirado na vivência territorial dos habitantes de ilhas da Polinésia, antes de um domínio, de um “ter”, o território é considerado um valor, fazendo parte do “ser” dos grupos sociais.

Em nossa pesquisa sobre as casas religiosas de matriz africana de

Florianópolis é possível analisar que essas dimensões do "ter" e do "ser", caminham juntas, onde qualquer religião ou crença para ser exercida precisa de um locus material, mas a relação que se passa a ter com essa materialidade, transcende esta dimensão.

Assim, além dos bairros onde possuem suas casas, o povo de santo entrevistado tem a compreensão de que apenas quatro paredes não são o bastante para exercitar seu fazer religioso. O Território do Axé se constitui de um espaço mais amplo, que se relaciona com a própria concepção cosmológica em que se coloca a religião. É necessário, desta maneira, um re-ligare, uma ligação com o universo ao qual ele se refere e interpreta.

Em vista disso, o Axé se insere em termos mitológicos e cosmológicos no universo natural, e precisa contar com ele como parte integrante de seus rituais. Portanto, os espaços religiosos transcendem os limites físicos e temporais, são muitas vezes, utilizados somente em certos períodos, de acordo com os calendários e também de forma compartilhada, por mais de uma casa religiosa. Esses locais, por vezes, são pontos de contato com a sociedade em geral passando a uma visibilidade maior naquelas circunstâncias eventuais, quando, inclusive, costumam ocorrer episódios de desrespeito e preconceito religioso por parte dos que não compreendem ou reproduzem visões reducionistas sobre o que presenciam.

Haesbaert (2013), no sentido de alcançar o mínimo rigor teórico requerido ao termo, afirma que o território deve ser visto muito mais através do movimento de destruição e reconstrução territorial (des-re-territorialização<sup>3</sup>) do que enquanto entidade estável, o que equivale dizer que ele é construído, tanto pela fixação de fronteiras, quanto pela mobilização, conexão e controle de redes. Essas redes ficaram evidentes quando procuramos entender as relações entre as casas de santo, seja em momentos rituais seja quando compartilham espaços sagrados situados para além dos interiores dos templos.

Isso foi largamente observado através da pesquisa uma vez que nem mesmo foi possível perceber uma fronteira bem delimitada entre a casa da liderança religiosa e o terreiro, a exemplo do Ilê Àsè Yansã

3. A esse termo Haesbaert (2013) faz referência a um conjunto de autores pós-estruturalistas como Gilles Deleuze, Felix Guattari e Michel Foucault que ampliam de tal forma a noção

Niquè Odé Bomirokê, cuja liderança religiosa, Mãe Tamara, agrega o espaço territorial adaptando-se a partir de uma funcionalidade momentânea entre a sua casa e o terreiro.

Além disso, notamos o uso frequente das redes sociais por alguns dos terreiros, criando territórios-redes, através de páginas de facebook das casas e associações religiosas, a exemplo da página do facebook *Atuaa Brasil*, que promove a comunicação e compartilhamento com outras experiências afro-religiosas do Brasil e do mundo. Destaque-se também as famílias de santo que hoje ultrapassam as fronteiras territoriais para participar de eventos em outros municípios ou estados do país.

No que tange o quadro histórico da invisibilidade da população negra do sul do Brasil, na década de 1990, Leite (1996) aponta a importância do território no processo de valorização e reconhecimento. A autora afirma que a legitimidade e a importância dos diferentes grupos étnicos no Sul do Brasil passaram pelo acesso à terra, pelo reconhecimento de direitos territoriais e pelas lutas por sua inclusão no sistema de direitos, incluindo os direitos religiosos. No entanto, ela observa que para os descendentes de africanos isso ainda constitui uma etapa a vencer, um processo de luta. Ainda segundo a autora, "o território negro aparece como o elemento de visibilidade a ser resgatado. Através deles, os negros, isolados pelo preconceito racial, procuraram reconstruir uma tradição centrada no parentesco, na religião, na terra e nos valores morais cultivados ao longo de sua descendência" (LEITE, 1996: 50). Assim o "território negro", segundo afirma, "é um espaço demarcado por limites, reconhecido por todos que a ele pertencem, pela coletividade que o conforma, um tipo de identidade social, construído contextualmente e referenciado por uma situação de igualdade na alteridade. O território seria, portanto, uma das dimensões das relações interétnicas, uma das referências do processo de identificação coletiva" (LEITE, 1996: 50). Uma dimensão imprescindível e crucial para a própria existência social, segundo a autora.

Enquanto tal, pode ser visto como parte de uma relação, como integrante de um jogo. Desloca-se, transforma-se, é criado, e recriado, desaparece e reaparece. Como uma das peças do jogo de alteridade, é de território, que esse manifesta uma "expressividade" que vai muito além de sua dimensão material.

também e, principalmente, contextual (LEITE, 1991: 40-41).

Em Florianópolis e municípios vizinhos, contrariando os prognósticos de discriminação e perseguição, as casas de religiões de matriz africana se multiplicam a cada dia. Numa dinâmica cultural própria e por meio de estratégias de continuidade de suas religiões fazem da invisibilidade uma forma de se defender, de se proteger e de resistir. Estar atento a estas suas múltiplas formas de territorialidade pode ser também uma atitude de reconhecimento, portanto mais do que expor, buscar reconhecer que a invisibilidade foi também uma forma de ver como não existente. Em nosso caso, estamos considerando o oposto, ou seja, o considerar como existente aquilo que não se consegue ver. Por diversas vezes durante esta pesquisa ouvimos relatos de terreiros escondidos, de casas religiosas que não querem ser visibilizadas, possivelmente a forma encontrada para lidar com os maus tratos advindos da sociedade excludente desde o período colonial escravista.

### 3.3.1 UM OLHAR SOBRE AS CIDADES E OS BAIRROS

Desde os primeiros tempos de colonização portuguesa, o litoral de Santa Catarina caracterizou-se pela média e pequena propriedade e pela policultura. Esse aspecto foi importante na limitação do sistema escravista na região, embora, igualmente tenha ocorrido.

O fato de se ter tido, na maior parte da colônia brasileira, uma economia de "plantation" com os ciclos econômicos voltados à exportação, fez com que viajantes que pelo sul do país passavam e estudiosos, salvo raras exceções, tivessem olhos apenas para a condição colonial, para o papel do país enquanto abastecedor do mercado externo, e isso os impediu de entender o que se passava em outros locais do país (LEITE, 1996: 41).

Segundo esta mesma autora, o território de Santa Catarina aparece como um "vazio" de "gente" e de impulsos econômicos capazes de projetá-lo no cenário nacional. A importação, num primeiro momento, esteve, em grande medida, ligada à defesa da costa, como ponto de apoio da navegação marítima para o Prata, e, no interior, como rota obrigatória do comércio de charque, gado vivo bovino e muar, do Rio Grande do Sul e planalto catarinense para o abastecimento das minas

(sudeste, centro-oeste brasileiro) e centros urbanos emergentes. A região, portanto, foi considerada, até meados do século XVIII, terra de passagem, com pouca fixação, e uma pequena produção voltada para o abastecimento local. Ao analisar as abordagens de viés colonialista, Leite (1996) observa que a maioria dos autores atribui a esse fato como algo quase inexpressivo, pela quantidade de escravos envolvidos.

Independentemente de ser uma escravidão de 10 ou de 100 africanos e seus descendentes, a escravização é uma prática social em que um ser humano assume direitos de propriedade sobre outro designado por escravo, ao qual é imposta tal condição por meio da força (CASH-MORE, 2000: 188).

Pelas entrelinhas dos dados históricos podemos perceber que essa população, descrita como "rara", "inexpressiva", "insignificante" teve muita importância entre os séculos XVIII e XIX, como mão de obra em Santa Catarina. As armações baleeiras são um bom exemplo, comprovando, ao contrário, que o número de escravos era sim pronunciado, visto ser uma economia forte, diretamente ligada aos interesses do grande capital mercantil luso, com forte exportação do óleo para o mercado europeu. Myriam Ellis vem a corroborar com tal afirmação nas obras *A baleia no Brasil colonial* (1969) e *Escravos e assalariados na antiga pesca da baleia* (1973) ao afirmar que "o negro representava capital material e humano sobre o qual se assentava a indústria do óleo de baleia, tal como se sucedia com a do açúcar, em que o escravo era as mãos e os pés do senhor" (ELLIS, 1973: 310 apud LEITE, 1996: 43).

Baseado ainda nas pesquisas de Ellis (1973), Leite (1996) argumenta que na década de 1990 muitos descendentes de africanos escravizados permaneceram vivendo próximos às antigas armações baleeiras, tendo um expressivo contingente no sul da Ilha de Santa Catarina, bem como em Garopaba, Imbituba, Biguaçu, dentre outras localidades.

No século XXI, através do documentário *Cidadão Invisível* (ALENCAR, 2006) retoma esta discussão para pensar sobre a atualidade e percebe uma presença expressiva de negros no sul da ilha, por serem descendentes de escravos que trabalhavam nas armações baleeiras; nos morros que compõem o Maciço do Morro da Cruz, em decorrência de processos "revitalização" do centro de Florianópolis na

década de 1940, durante o governo de Nereu Ramos; e também na parte continental.

Não por acaso são nessas localidades onde se percebe hoje uma maior presença da população negra, também são os lugares de maior concentração de casas religiosas de matriz africana em Florianópolis e municípios vizinhos, como mostra o quadro a seguir independente da composição étnico/racial entre os religiosos e frequentadores.

**Nº DE CASAS RELIGIOSAS DE MATRIZ AFRICANA CADASTRADAS POR CIDADE:**

Cidades	Nº de Casas
Biguaçu	13 casas
Florianópolis	109 casas
Palhoça	28 casas
São José	60 casas
<b>Total</b>	<b>210 casas</b>

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

A partir desses números é possível demonstrar que dentro da área em discussão o município que possui o maior número de casas religiosas de matriz africana é Florianópolis, seguido respectivamente do município de São José, Palhoça e Biguaçu. Tal resultado é correspondente a proporção dos municípios em termos do número de habitantes. Segundo estimativa populacional do IBGE de 2016 em Florianópolis são 477.798 habitantes, São José 236.029 habitantes, Palhoça 161.395 habitantes e Biguaçu 65.528 habitantes.

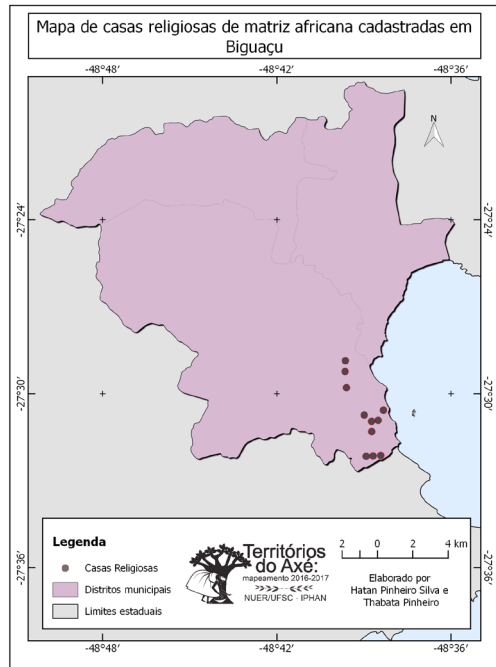
Além disso, os primeiros registros de casas religiosas de matriz africana segundo Tramonte (2001) aparecem em Florianópolis, por volta da década de 1940, e esse tempo de aparecimento das primeiras casas religiosas continua sendo o mais antigo, já que em nossa pesquisa o terreiro mais antigo data de 1950.

### 3.3.2 CASAS RELIGIOSAS NOS BAIRROS

**Biguaçu** – município brasileiro do estado de Santa Catarina. Foi fundado em 17 de maio de 1833, faz divisa a oeste com o município de Antônio Carlos, a leste com o Oceano Atlântico e também com o município de Governador Celso Ramos. Ao norte faz divisa com

Tijucas, Canelinha e São João Batista. Ao sul, com o município de São José. Pelo censo populacional de 2010, dos 58.206 habitantes, em torno de 84% da população se declarou de cor branca, 11% de pardos (principalmente caboclos, mestiços entre brancos e índios) e 5% negra. As etnias que fizeram o município são de origem basicamente açoriana (presentes principalmente na sede do município e bairros de entorno, além de Três Riachos e São Miguel), com presença negra (Bairro Prado, Saudades e próximo à divisa com São José) e alemã (região do Alto Biguaçu). Com as migrações e com o fenômeno do êxodo rural, forte a partir de meados da década de 1980 no estado catarinense, o elemento caboclo, vindo do planalto serrano catarinense, junto com descendentes de alemães e italianos vindos do oeste catarinense e interior do Rio Grande do Sul, acabaram por se tornar numericamente importantes, tornando ainda mais vultosa a diversidade étnico-cultural no município. Há ainda no município uma pequena comunidade indígena de base guarani que chegou de migrações ao longo do sul do país por volta de fins da década de 1970.

Atualmente o município de Biguaçu está dividido em 17 bairros urbanos oficializados em 2011 e 03 distritos (Guaporanga, Sorocaba do Sul, além da sede). Com base nos dados do quadro acima é possível perceber que os bairros com maior incidência de casas religiosas de matriz africana são os bairros Bom Viver e Jardim Carandaí. O Bairro Bom Viver é um dos 17 bairros urbanos recém oficializados. Já a localidade Jardim Carandaí ainda não é um bairro oficializado, mas estaria





**BIGUAÇU - NÚMERO DE CASAS RELIGIOSAS DE MATRIZ AFRICANA POR BAIRRO:**

Bairro	Nº de Casas
Alto Biguaçu	01 casa
<b>Bom Viver</b>	<b>03 casas</b>
Cachoeira do Bom Jesus	01 casa
Jardim Anápolis	01 casa
<b>Jardim Carandaí</b>	<b>02 casas</b>
Jardim Janaína	01 casa
Rio Caveiras	01 casa
Saveiro	01 casa
Sorocaba de Dentro	01 casa
Não declarado	01 casa
<b>Total</b>	<b>13 casas</b>

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

dentro da área do bairro de Rio Caveiras, uma localidade que contém o campus universitário da Univalli, por isso tende a se expandir urbanisticamente cada vez mais ao longo do tempo, assim como todo município de Biguaçu.

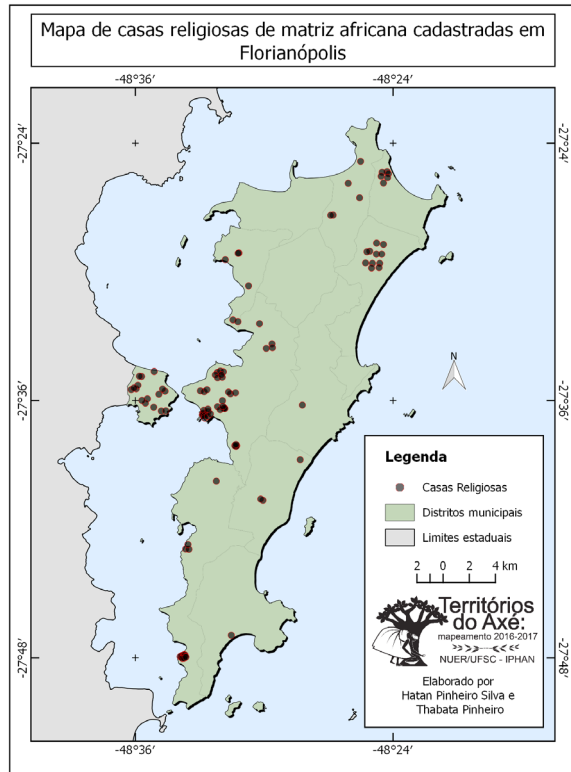
Se observarmos os bairros que possuem uma presença da população negra como Saudade e Prado, não são esses que aparecem como os bairros com maior incidência de casas de religiões de matriz africana. Já o bairro Bom Viver, que fica a 17 minutos de carro do município de São José, tem também uma importante presença negra dentro do município de Biguaçu.

**Florianópolis** – capital do estado brasileiro de Santa Catarina, na região Sul do país. Fundado em 23 de março de 1673, o município é composto pela totalidade da ilha de Santa Catarina, mais a parte continental que compõe o subdistrito do Estreito. Sua população é de 469.690 habitantes, de acordo com estimativas para 2015 do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE). É o segundo município mais populoso do estado (após Joinville) e o 47º do Brasil<sup>4</sup>. A região metropolitana tem uma população estimada de 1.096.476 habitantes, a 21ª maior do país. A cidade é conhecida por ter uma elevada qualidade de vida, sendo a capital brasileira com maior pontuação do Índi-

4. Estimativa Populacional 2015. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE). 1º de julho de 2015.

ce de Desenvolvimento Humano (IDH), calculado pelo PNUD, das Nações Unidas. Na sua composição demográfica, há uma importante composição de origem açoriana, bastante evidenciada pela mídia, haja vista os interesses econômicos em jogo, em especial quanto ao setor do turismo. Em paralelo temos um processo de invisibilidade histórica que silencia a presença negra na cidade e região<sup>5</sup> e o fato dela ter se tornado cosmopolita com a chegada de brasileiros de outros estados e de estrangeiros que escolheram a ilha para viver. Florianópolis, que no início do período de colonização, era um importante centro de caça de baleias, é hoje um polo tecnológico na área de tecnologia da informação (TI). O município soma cerca de 15 mil novos moradores por ano (MOMM, 2006), sendo que sua população costuma dobrar durante a temporada de verão.

Assim, através dessa pesquisa, podemos observar a seguinte espacialização das casas religiosas de matriz africana no município de Florianópolis:



5. Para mais informações, consultar Leite (1996) e Alencar (2006).

**FLORIANÓPOLIS - NÚMERO DE CASAS RELIGIOSAS DE MATRIZ  
AFRICANA POR BAIRRO:**

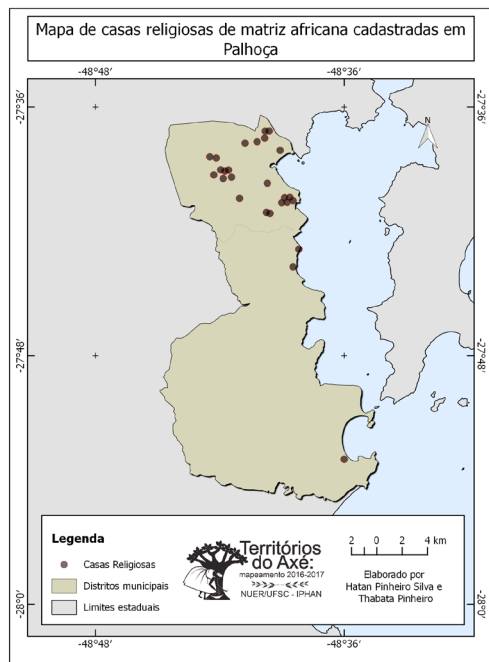
Bairro	Nº de Casas
Açores	01 casa
Agrônômica	07 casas
Bairro de Fátima	01 casa
Balneário do Estreito	01 casa
Barra do Sambaqui	02 casas
Cachoeira do Bom Jesus	01 casa
Cacupé	02 casas
Caeira do Saco dos Limões	02 casas
Campeche	03 casas
Capoeiras	03 casas
Carianos	01 casa
Centro	03 casas
Coqueiros	02 casas
Costeira	04 casas
Estreito	02 casas
Ingleses	06 casas
Jardim Atlântico	03 casas
<b>José Mendes</b>	<b>11 casas</b>
Lagoa da Conceição	01 casa
Monte Cristo	04 casas
Monte Verde	03 casas
Ponta das Canas	01 casa
Ribeirão da Ilha	03 casas
Rio Tavares	01 casa
<b>Rio Vermelho</b>	<b>11 casas</b>
Saco dos Limões	05 casas
Saco Grande	01 casa
Sambaqui	01 casa
Santinho	01 casa
Santo Antônio de Lisboa	01 casa
<b>Tapera</b>	<b>13 casas</b>
Trindade	03 casas
Vargem do Bom Jesus	01 casa
Vargem Grande	03 casas
Vila Aparecida	01 casa
<b>Total:</b>	<b>109 casas</b>

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

Como podemos observar, os bairros em que mais aparecem casas religiosas são os da Tapera, e com o mesmo número de casas mapeadas os bairros do José Mendes e Rio Vermelho. Tanto os bairros da Tapera, quanto do José Mendes têm sua incidência atrelada à presença negra na ilha vinculada às armações de baleias localizadas no sul da ilha, quanto a presença negra nos morros que compõem o Maciço do Morro da Cruz. Inclusive, durante a realização da pesquisa de campo, tivemos lideranças entrevistadas que se referiam à localidade do Morro da Queimada, localizada no bairro José Mendes, como ao "Morro da Macumba", pela grande concentração de casas religiosas de matriz africana nesta localidade.

Já o bairro Rio Vermelho apareceu como uma grande surpresa na sistematização dos dados. Das lideranças entrevistadas pertencentes a esse bairro apenas duas eram naturais de Florianópolis/SC, as demais eram todas de outros estados. Por isso, acreditamos que esse crescimento está muito vinculado ao fluxo migratório crescente de brasileiros e estrangeiros de outros lugares do país e do mundo que passam a ser moradores da "ilha da magia", e na mala trazem não só seus pertences materiais, mas também sua bagagem cultural manifesta em vários aspectos, dentre eles o religioso.

**Palhoça** – é um município brasileiro do estado de Santa Catarina que se emancipou em 24 de abril de 1894. Faz parte da região metropolitana de Florianópolis, no litoral do estado, conurbando-se com o município de São José. Possui, segundo estimativa do IBGE do ano de 2013, uma população de 150.623 habitantes, sendo o décimo município mais populoso do estado. Palhoça faz limite com as cidades de São José, ao norte, Santo Amaro da Imperatriz a



**PALHOÇA - NÚMERO DE CASAS RELIGIOSAS DE MATRIZ AFRICANA  
POR BAIRRO:**

Bairro	Nº de Casas
Aririú	01 casa
<b>Barra do Aririú</b>	<b>05 casas</b>
Brejarú	02 casas
<b>Caminho Novo</b>	<b>06 casas</b>
Jardim Eldorado	01 casas
Laranjeiras	01 casa
Loteamento Jardim Aquarius	01 casa
Pinheira	01 casa
Pontal	01 casa
Ponte Imaruim	01 casa
Praia de Fora	03 casas
Rio Grande	01 casa
São Sebastião	02 casas
Vila Nova	01 casa
Não declarado	01 casa
<b>Total:</b>	<b>28 casas</b>

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

oeste, e Paulo Lopes ao sul, sendo banhado pela baía sul da Ilha de Santa Catarina e o Oceano Atlântico. É a cidade que mais cresce na região de Florianópolis, cuja população é principalmente de origem açoriana. O município possui 02 distritos (Enseada do Brito e o distrito sede) e 16 bairros oficializados por lei municipal.

Em nossa pesquisa, os bairros com maiores incidências de casas de religiões de matriz africana são os bairros do Caminho Novo e da

Barra do Aririú. Os dois bairros não são oficializados por lei municipal, mas são reconhecidos por denominação popular.

**São José** – Faz parte da região metropolitana de Florianópolis, conurbando-se com a capital catarinense. A conurbação entre Florianópolis, São José e os municípios vizinhos fazem de Florianópolis a área urbana mais populosa de Santa Catarina.

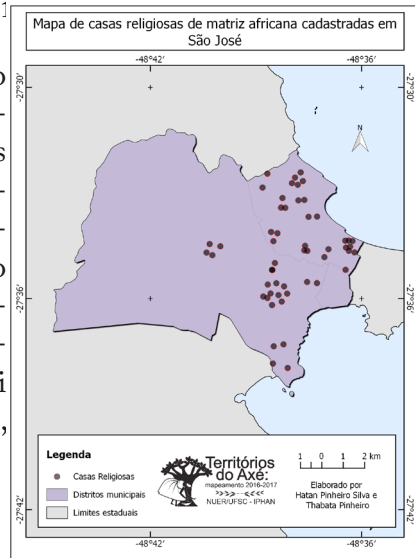
O município de São José, fundado em 1º de março de 1833, é o único com divisa terrestre com Florianópolis, a leste. Mais ao norte o município se limita com os municípios de Biguaçu e Antônio Carlos, e, ao sul com os municípios de Palhoça e Santo Amaro da Imperatriz.

**SÃO JOSÉ - NÚMERO DE CASAS RELIGIOSAS DE MATRIZ AFRICANA  
POR BAIRRO:**

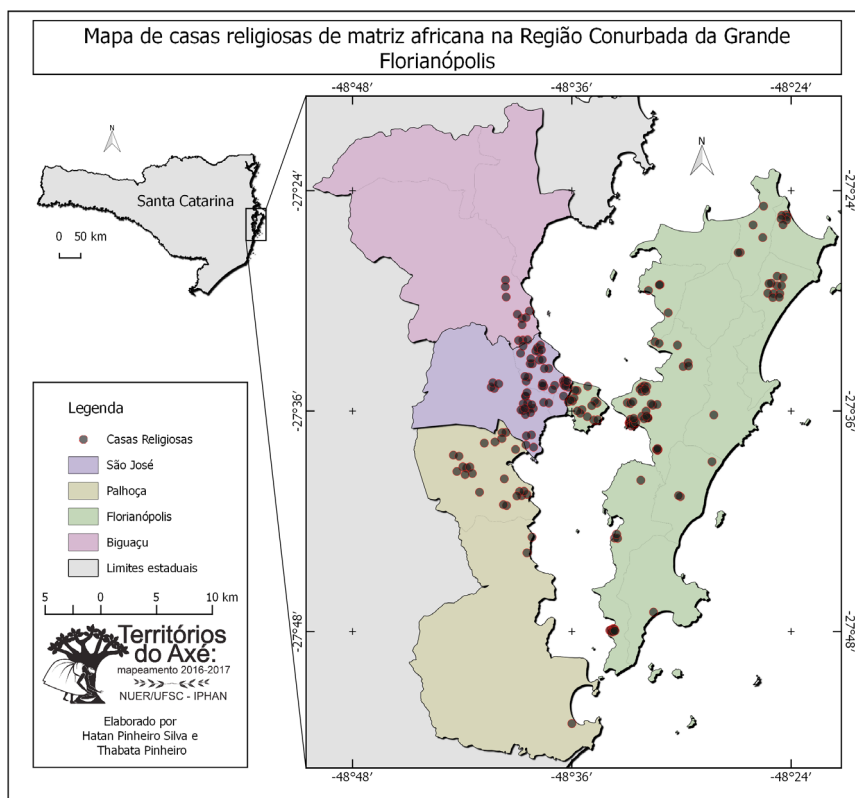
Bairro	Nº de Casas
Areias	03 casas
Avenida das Torres	01 casa
<b>Barreiros</b>	<b>07 casas</b>
Bela Vista	07 casas
Dona Adélia	02 casas
Fazenda Santo Antônio	02 casas
Floresta	01 casa
<b>Forquilhas</b>	<b>04 casas</b>
Forquilhaínas	11 casas
Ipiranga	02 casas
José Nitro	01 casa
Nossa Senhora do Rosário	01 casa
Ponta de Baixo	02 casas
Potecas	01 casa
Real Parque	03 casas
Roçado	02 casas
São Luiz	01 casa
Santos Dumont	01 casa
Santos Saraiva	02 casas
Serraria	06 casas
<b>Total:</b>	<b>60 casas</b>

Fonte: Projeto Territórios do Axé. 2016/2017

A oeste se limita com o município de São Pedro de Alcântara. A conurbação urbana torna as fronteiras entre Florianópolis, Biguaçu e Pailhoça quase imperceptíveis em alguns pontos. A cidade vem sofrendo um boom imobiliário e a verticalização fica evidente – é a nona cidade mais verticalizada do país. Possui 28 bairros e 03 distritos (Campinas, Barreiros e sede).



É possível identificar que os bairros com maior incidência de casas religiosas de matriz africana são Forquilha, seguido por Barreiros e Bela Vista, com a mesma quantidade de casas mapeadas. Algumas localidades são por vezes chamadas bairros, porém não o são, como é o caso do Loteamento Dona Adélia (parte de Areias), Benjamin (parte de Forquilha), Floresta (parte de Barreiros) e Lisboa (parte de Forquilha)<sup>6</sup>.



6. A lei nº 3514, de 05 de junho de 2000, estabelece os limites intermunicipais, define os limites entre os distritos e suas áreas urbanas e define bairros com seus limites, e revoga a Lei 3468/99.

### 3.4 LÍNGUA E ORALIDADE

O uso de termos linguísticos de matriz africana – bantu e/ou iorubá – na formação do chamado “português brasileiro” tem sido relatado por pesquisas variadas. A título de exemplo, em 1889, o gramático e membro da Academia Brasileira de Letras (ABL) João Ribeiro teria cunhado o termo “elemento negro” para definir “alterações produzidas na linguagem brasileira por influência das línguas africanas faladas pelos escravos introduzidos no Brasil” (PINTO, 1978: 343), conferindo enfoque especial ao léxico.

Quarenta anos depois de Ribeiro, o médico e etnólogo Nina Rodrigues, na obra *Os Africanos no Brasil* (1932), apresentou – a despeito de sua perspectiva reconhecidamente racista – algumas influências linguísticas de origem bantu e iorubá presentes nas práticas religiosas de matriz africana. Na mesma época, o diplomata Renato Mendonça, na obra *A influência africana no português do Brasil* (1934), realizou uma análise descritiva sobre a influência de línguas africanas na formação do português brasileiro.

No presente relatório, notamos que muitos usos linguísticos de matriz africana foram mencionados no decorrer das entrevistas realizadas, sinalizando para a riqueza linguística e cultural das práticas orais existentes nas casas de santo. Tais usos linguísticos envolvem a designação de nomes de plantas, de comidas, de orixás, de festas, hierarquias; o uso de cantos e pontos em cerimônias e no cotidiano das casas religiosas; o compartilhamento do conhecimento religioso; a construção de um sentimento de pertencimento e de comunidade; entre outros.

Contemporaneamente, a linguista Yeda Pessoa de Castro (1983), com enfoque na Bahia, propõe uma categorização dos usos das línguas de origem africana nas casas religiosas que pode ser interessante para pensarmos comparativamente a situação de outras partes do Brasil: (i) linguagem dos candomblés (língua-de-santo); (ii) linguagem de comunicação corriqueira do povo-de-santo; (iii) linguagem popular da Bahia; (iv) linguagem cuidada da Bahia; e (v) português do Brasil. Nota-se que os dois primeiros agrupamentos revelam uma articulação forte entre o domínio da linguagem religiosa e o pertencimento à



casa e à tradição religiosa. A título de ilustração, na presente pesquisa, alguns/algumas dirigentes relataram o uso de termos de línguas africanas em suas práticas religiosas:

– “As cantigas para os orixás são todas em iorubá e banto. Em português é mais para caboclo, preto velho, exu.”

– “Os cantos são em iorubá. Na umbanda, são em português, mas com umas intervenções em iorubá. Escolheram o canto de Iemanjá, por ser o ano dela.”

– “Na Nação tudo é africano... tudo é em iorubá. Na Nação Jeje Ijexá todas as rezas são africanas. Na umbanda é tudo brasileiro.”

– “Os cantos são todos em iorubá, apenas os dos catiços são em português.”

Assumimos que o conhecimento linguístico-discursivo – que inclui o domínio tanto de termos específicos, como de práticas orais – opera como um signo de pertencimento e identitário relevante. Esse conhecimento linguístico-discursivo é constitutivo da formação das/dos filhas/os de santo e do funcionamento do cotidiano das casas religiosas. Verificamos, no decorrer da pesquisa, que as práticas religiosas de matriz africana desempenham um papel relevante na manutenção e proteção de práticas e usos linguísticos que, historicamente, constituíram a formação do português brasileiro. Trata-se, evidentemente, de exemplos de usos linguísticos e práticas orais que integram, junto com outros elementos, o patrimônio cultural imaterial brasileiro. A esse respeito, vale mencionar o Decreto Presidencial 7.387/2010, que instituiu o Inventário Nacional da Diversidade Linguística (INDL), um “instrumento de identificação, documentação, reconhecimento e valorização das línguas portadoras de referência à identidade, à ação e à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira” ([http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/\\_Ato2007-2010/2010/Decreto/D7387.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2007-2010/2010/Decreto/D7387.htm)).

Relevante mencionar que, atualmente, apenas sete línguas foram consideradas Referência Cultural Brasileira pelo Iphan e o Minc, sendo que nenhuma delas é de matriz africana, o que consideramos uma omissão, uma vez que a formação do português brasileiro é profundamente afetada pelas influências africanas. Consideramos que o reco-

nhecimento dos usos e práticas orais em casas de santo, como parte da Referência Cultural Brasileira, é um passo importante e necessário para a valorização do papel desempenhado por essas casas religiosas, e por suas/seus filhas/os, na manutenção das práticas linguístico-culturais de matriz africana.

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

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

Na maioria das casas religiosas visitadas, a tradição oral é legítima com a forma principal de repassar os ensinamentos ao iniciado, enquanto em outras já podemos perceber a presença de materiais escritos – como apostilas e livros – e de tecnologias – como internet e redes sociais. Dessa forma, há uma relação entre a preservação da oralidade e a introdução do letramento. É interessante notar a maneira como a relação entre oralidade e letramento se ajustam conforme as necessi-

dades e os posicionamentos dos/as dirigentes das casas: o processo de transmissão de conhecimentos pode ser ressignificado à luz do papel da escrita e das novas tecnologias. Destacamos, também, a importância da temporalidade no processo de aprendizagem e de formação da subjetividade religiosa: os mais velhos, e sábios, são aqueles cuja vivência nas casas é marcada temporalmente, independente da faixa etária. Essa temporalidade também está presente no processo de formação e aprendizagem, que exige um longo tempo de compartilhamento e de experimentação. Ademais, sinalizamos para o papel político e ético das práticas orais nas casas religiosas de matriz africana ao construir e manter redes de pertencimento e de compartilhamento de valores.

### 3.5 DIMENSÕES DA COZINHA E DOS ALIMENTOS

A cozinha tem uma grande importância dentro das casas religiosas de matriz africana. É necessário aprender a preparar a comida do santo, conhecer os ingredientes presentes em cada receita. A quantidade de cada elemento e seu modo de preparo preservam uma vasta sabedoria ancestral que é perpassada por meio dos ritos sagrados que envolvem a alimentação. O alimento pode ser visto como a principal interlocução entre seres humanos e divindades, uma grande representação dessa simbologia é o ritual de feitiço do Borì (dar de comer a cabeça), onde é feita a oferta de alimento para o orì (cabeça), pois é por meio do orì que é passado o asè (energia vital) a fim de que haja equilíbrio e fortalecimento psíquico, físico e espiritual do indivíduo.

Segundo Gbolahn Okemuyiwae Awo Ademola Fabunmi (apud, AGUIAR, 2016) os iorubás acreditam que assim como o nosso corpo, a nossa cabeça, o Ori, também fica debilitado e precisa ser alimentado. A falta de alimento pode resultar em vários e diferentes efeitos colaterais, sem que você saiba. O nosso Ori precisa ser muito bem cuidado, afinal, é ele quem indica o nosso destino, é ele quem passa o axé aos nossos orixás, ele é o dono do ser.

Em todas as cerimônias o alimento está presente enquanto agente da transmissão do asè, dessa maneira o preparo das refeições a serem oferecidas para o santo e a comunidade do terreiro, é feito por pessoas designadas para desempenhar essa função, geralmente as Yabassê.



neiras de preparar os alimentos, sua apresentação final, as correlações entre os pratos e as divindades, os locais das oferendas, as datas relacionadas ao calendário das celebrações, todos esses aspectos têm um sentido religioso e estão repletos de significados sociais. A comida constitui, portanto, um importante acervo de conhecimentos dos grupos religiosos de matriz africana, um patrimônio cultural valioso para os seus praticantes e para a cultura brasileira.

Conforme Lody (2006), o espaço sagrado da cozinha é de alto significado para a perpetuação das divindades, a manutenção e renovação da atividade dinâmica do Axé, elemento vitalizador das propriedades caracterizadoras dos deuses e seus domínios na Natureza, projetando suas ações no dia a dia das pessoas (LODY, 2006). O alimento torna-se então composto por energia vital (asê) quando é preparado e oferecido para o santo. É sabido nas comunidades de terreiro que os Orixás comem pela boca dos seres humanos assim, quando alimentamos as pessoas estamos cultuando os deuses (ODUDUWA, 2016).

Transcendendo a visão do alimento enquanto exclusivamente um bem cultural é possível analisar também os valores que contemplam o caráter nutricional expresso na comida, que não deixa de ser um bem cultural, pois é por intermédio das preparações sagradas que um tipo de alimentação é passada oralmente por gerações já que notamos que há uma grande preservação de receitas cuja tradição alimentar africana é reinterpretada. Bons exemplos são:

Comida de Iansã e Xangô	Feijão fradinho, camarão seco, cebola, sal, azeite de dendê, folhas de louro
Comida de Ossaim	Feijão preto, chicória, toucinho, azeite de oliva, farinha de mandioca torrada
Pescado para Logunedé	Peixe “pescada, anchova”, amendoim, pimenta, coentro, cheiro verde, sal, azeite de oliva
Aipim de caboclo	Aipim, mel, água

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

Percebe-se que na base alimentar estão os alimentos proteicos, cereais, tubérculos, leguminosas, vegetais. Por acreditar na energia que provém da comida, o consumo de alimentos mais integrais e que venham da terra é extremamente importante e contrapõe o estilo alimentar que mais cresce em nossa sociedade, onde os ultra processados, industrializados e fast foods são cada vez mais consumidos. Sob a perspectiva nutricional, a comida de terreiro atende melhor às demandas fisiológicas (de macro e micronutrientes) além de se contrapor à globalização e à padronização alimentar, pois fomenta a rede de menor circuito de comércio alimentar, tais como feiras e pequenos agricultores.

É possível perceber, portanto, que tais práticas, identificadas largamente na pesquisa em Florianópolis e municípios vizinhos, constituem uma cultura alimentar a ser valorizada e preservada, já que proporcionam a ingestão de nutrientes necessários para a manutenção do corpo individual e coletivo, haja vista a importância do compartilhamento da refeição para disseminação e fortalecimento do Axé.

### 3.6 A TERRITORIALIDADE E OS USOS DO ESPAÇO PARA ALÉM DAS CASAS RELIGIOSAS

As diferenças de formação, base e conteúdo entre as religiões de matriz africana (tais como a umbanda, candomblé, almas e angola, e as várias denominações de cada uma delas) também revelam a heterogeneidade dos usos e ações no espaço, em especial, no que diz respeito aos ambientes e elementos naturais os mais diversos.

A vegetação é um dos aspectos mais marcantes, a qual, por vezes, pode caracterizar a etnobotânica quanto aos usos nos rituais diretamente ligados ao procedimento sacro-religioso, como o exposto por Ordep Serra sobre o candomblé nagô da Bahia. Segundo Serra (1999: s/d), os religiosos dos terreiros afirmam que “sem folha não tem orixá”. As folhas, assim como flores e determinadas ervas como um todo, são utilizadas no ato religioso, nas oferendas alimentares, em trabalhos de cura espiritual, na confecção de chás para uso como remédio para diferentes doenças ou mal-estar físico, ou ainda em termos decorativos, seja no próprio ambiente da casa religiosa, seja nos ritos em geral em seus espaços internos e externos.

Nestes últimos, igualmente importante, os usos e ações que ocorrem em espaços diversos, tais como na mata, nos rios, nas cachoeiras, nas praias, no mar.

Há que se destacar que os usos destes espaços plenamente ligados aos elementos da natureza não se restringem apenas aos municípios incluídos no levantamento, mas, extravasam inclusive suas fronteiras, como veremos mais adiante nos quadros 2 e 3.

Não menos importante, as inúmeras atividades presentes em determinados locais do meio urbano, como em espaços viários caracterizados como áreas de “encruzas” (cruzamentos) e nos cemitérios.

Tudo isso, evidencia o uso de um território bem mais amplo do que apenas restrito à casa religiosa, cujo sentido, como já mencionado em item anterior, é diferente da noção convencional de território caracterizado por vários autores e absorvido por órgãos ou instituições públicas e privadas. A forte inter-relação com a natureza exprime um modo de ser, de viver, como parte da vida, do cosmos, que liga o ser humano à natureza e às divindades, como uma totalidade inseparável.



Terreiro Morro do Mocotó - Julia Vivanco Bercovich, 2016

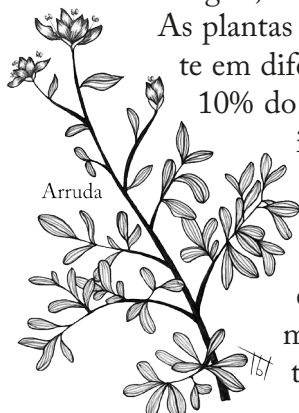
A não compreensão disso por grande parte da sociedade leva a um constante processo de discriminação, perseguição, preconceito e desrespeito religioso para com os membros e as casas das referidas religiões. Isso tem dificultado ou levado a modificações que fazem alterar os próprios rituais, situação que não sofrem outras religiões. O próprio



Estado, através das instituições públicas, tem favorecido ou mesmo fomentado ações que só corroboram com a discriminação e exclusão, em que muitos praticantes têm desistido de realizarem determinadas atividades, como forma de “não se incomodarem”. Tudo isso é corroborado pela forte expansão urbana de Florianópolis, através de marcante especulação imobiliária e de interesses outros, como os voltados à economia do turismo. Tais fatores têm levado a valorização da terra e dificultado seu uso por parte dos membros ligados às religiões de matriz africana.

### 3.6.1 O USO DE PLANTAS NOS RITUAIS INTERNOS E EXTERNOS

No ambiente específico das casas religiosas de matriz africana, uma série de plantas e outros materiais são utilizados nos mais diversos rituais e momentos ligados a estas religiões. Cabe inicialmente ressaltar que tanto o uso direto da planta in natura, quanto sua preparação em diferentes elementos, possui uma grande heterogeneidade quanto às formas de utilização, aos procedimentos realizados e aos significados de cada ação. Entretanto, há igualmente uma homogeneidade quanto a diferentes aspectos das atividades próprias de cada casa religiosa, bastante visível quanto aos usos e ações que envolvem ervas e plantas as mais diversas. Neste sentido, em um universo de 210 casas identificadas nesta etapa de desenvolvimento da pesquisa, algumas plantas, constantemente utilizadas, são citadas por mais de 60% delas. Na tabela a seguir, identificamos as dezesseis mais utilizadas



As plantas citadas a seguir, embora sejam de uso corrente em diferentes procedimentos, equivalem a menos de 10% do total de plantas utilizadas. Essas, segundo as informações citadas por cada casa, superam a 200 espécies. Há que se considerar que em relação ao grupo das cinco primeiras ervas (arruda, espada de são Jorge, guiné, alecrim e boldo), que em muito se sobressaem das demais, são de uso tradicional e generalizado por todas as casas religiosas, mesmo que parte delas



PLANTAS MAIS UTILIZADAS PELAS CASAS RELIGIOSAS DE MATRIZ AFRICANA

Tipo de Planta	Nome Científico	Casas que a citaram	Percentual (%)
Arruda	<i>Ruta graveolens</i>	147	70
Espada de São Jorge	<i>Sansevieria trifasciata</i>	142	68
Guiné	<i>Petiveria tetrandra</i>	139	66
Alecrim	<i>Rosmarinus officinalis</i>	128	61
Boldo	<i>Plectanthurus barbatus</i>	111	53
Manjeriçã	<i>Ocimum basilicum</i>	75	36
Espada de Iansã	<i>Sansevieria zeylanica</i>	70	33
Alfazema	<i>Lavandula officinalis</i>	65	31
Aroeira	<i>Schinus terebinthifolius</i>	38	18
Rosa Branca	<i>Rosa alba</i>	37	18
Hortelã	<i>Mentha spicata</i>	35	17
Peregum	<i>Dracaena fragrans</i>	35	17
Lança de Ogum	<i>Sansevieria cylindrica</i>	34	16
Quebra Macumba	<i>Justicia gendarussa</i>	33	16
Levante	<i>Mentha viridis</i>	32	15
Comigo-Ninguem-Pode	<i>Dieffenbachia seguine</i>	31	15

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

não tenha citado. Num plano mediano de uso se colocam três ervas (manjeriçã, espada de iansã e alfazema), e, num grupo seguinte, mas não menos importante quanto ao uso, se colocam as demais oito ervas (aroeira, rosa branca, hortelã, peregum, lança de ogum quebra demanda, levante e comigo-ninguém-pode). Quanto às demais ervas que não constam no quadro, de menor uso, muitas sequer são utilizadas por grande parte das casas, ou mesmo são por algumas desconhecidas.

Toda essa variedade de plantas demonstra a grande diversidade nos usos e significados que cada uma delas adquire nos diferentes momentos em que são utilizadas.

Não obstante, salientamos aqui o trabalho de Pierre Fatumbi Verger intitulado *Ewé – O Uso das Plantas na Sociedade Iorubá*, que cataloga mais de 3.500 plantas, sendo que muitas das cita-



Espada de São Jorge



das pelas casas entrevistadas estão aqui presentes. É interessante observar que a formação socioespacial litorânea catarinense tem como um de seus elementos norteadores a cultura e sociedade de gênese açoriana, cujos procedimentos ligados à sua cultura e religiosidade emanam, e continuam a ocorrer, o constante uso da grande maioria das ervas anteriormente citadas e mesmo de outras que não estão expostas no quadro 2, sejam por parte dos benzedores/benzedoiras, seja na confecção de chás para as mais diversas infecções e doenças. As populações de origem açoriana, contudo não foram tão discriminadas ou sofreram preconceitos quanto à necessidade de uso da natureza para extrair determinados produtos e, conseqüentemente, procederem às benzeduras e outras ações como vimos acontecer com os africanos e seus descendentes.

Especificamente quanto ao uso das plantas pelas casas religiosas de matriz africana evidenciamos, primeiramente, o próprio altar junto ao gongá, em que diferentes plantas e flores são utilizadas na decoração, em especial em momentos de festividades de algum orixá. Os usos também podem ser observados nos momentos normais de cultos, a pedido de alguma entidade da casa; ou ainda no uso imediato em passes e benzeduras. Neste último caso, dominam as ervas mais tradicionais e conhecidas de todos: arruda, guiné, espada de são Jorge, alecrim, boldo.

Nas festividades internas, ou mesmo externas, flores e plantas específicas aos orixás homenageados estão presentes, podendo variar um pouco quanto ao tipo e à quantidade, segundo cada designação religiosa a qual se refere. Em momentos de camarinhas (retiro de iniciação para formação dos médiuns), além das plantas e flores que decoram o gongá e a parte externa a esse (evidentemente sempre adaptado ao orixá de cabeça do médium em formação), há toda uma situação referente a alimentos diversos (frutas, verduras, cereais, tubérculos), que fazem parte de todo o processo.

Outro elemento importante quanto ao uso de plantas diz respei-



to ao amací (composto de ervas maceradas formando um líquido sagrado utilizado todo o ano, em batizados, obrigações e trabalhos de limpeza), que é preparado por um número variado e grande de ervas, que em alguns casos, chegam a 21 delas, cujas folhas são trituradas, amassadas e colocadas em um recipiente grande com água. Esse líquido será constantemente utilizado em várias atividades, durante o ano, do contexto religioso de cada casa.

Por fim, cabe destacar as árvores sagradas cultuadas pelas casas religiosas. Na verdade, são poucas as casas que as cultuam, conforme o evidenciado pelas 210 casas incluídas no levantamento: 71 casas nada citam a respeito; 66 afirmam não cultuar; enquanto 09 delas afirmam que todas as árvores são sagradas. Essas três situações perfazem um total de 146 casas ou 69,5% do total. Entre as que citam alguma árvore domina o Irokô (12 casas).

Chamamos atenção para o fato de que algumas fontes bibliográficas ou midiáticas deixam entender que o Irokô (baobá) é muito raro no Brasil e que há poucos exemplares no país (menos de 10 talvez – mais concentrados na Bahia e Rio de Janeiro). Na África ela representa a árvore sagrada dos orixás, “a grande árvore encantada, pai e mãe de tudo que existe no mundo do sagrado; temida, amada e respeitada por aqueles que a conhecem de perto, é a morada dos orixás (dos iorubas), voduns (dos fan ou jejes), inquices (dos bantos)” (MARTINS; MARINHO, 2002: 33). Cientificamente classificada como *Clorophora excelsa*, originariamente só existe na África. Aqui no Brasil a correspondente é a gameleira (*Ficus religiosa*), que, segundo os autores acima citados, “essa árvore, abundante na Bahia, abriga o orixá e nele se transforma, sendo absolutamente necessária para o culto das divindades afro-brasileiras” (2002: 34). Possivel-



mente é confundida por irokô pelas casas que a citam, haja vista que uma das casas citou o irokô evidenciando, entre parênteses, a palavra gameleira; uma outra casa diz ter uma árvore de irokô na Praça XV (provavelmente esteja se referindo a uma gameleira); e uma terceira casa afirma que a “árvore de irokô é difícil de dá ... (mas) ... tem um pé de árvore que representa o irokô”.

Ainda, segundo Martins e Marinho (2002: 34), “não é somente a gameleira que abriga Iroco nos candomblés brasileiros: em terreiros tradicionais angola do Rio de Janeiro, a exemplo do Tumba Insaba Junçara, Tempo reside nas mangueiras. No Maranhão, o Vodum Loco mora nas cajazeiras”. No caso de Florianópolis e municípios vizinhos, além do irokô e da gameleira são também citadas: orô (7), jurema (7), gameleira (5), pitangueira (4), obí (3), dendezeiro (3), sinamomo (3), palmeira (2), aroeira (2), mangueira (2), jaqueira (2), akokô (2), mariô, espinheira santa, cajazeiro, azeitona do ceilão, ficus, ekô, apicú, ameixeira, manacá, goiabeira, carambola, tembo, angico, bananeira, coqueiro, mirra, yamin oxoronga, e o ipê (todos estes citados apenas por uma das casas).

São bem variados os espaços geográficos de obtenção das diversas plantas, frutas, raízes cipós, entre outros. A situação mais rápida e próxima de conseguir é através dos canteiros existentes em pequenos espaços junto às próprias casas religiosas, e neste caso são geralmente insuficientes para as atividades pretendidas, por isso, muitas vezes, complementadas por uma rede de mútua ajuda entre a vizinhança. O forte processo de urbanização ao qual já nos referimos anteriormente tem levado as casas religiosas a verem cada vez mais diminuídas as possibilidades de espaços para plantarem as próprias ervas e plantas de que necessitam. Assim, torna-se bem comum a compra das ervas, flores e mesmo demais produtos necessários às inúmeras atividades, em casas especializadas em produtos religiosos voltados às religiões afro-brasileiras (geralmente conhecidas na região por “casas de umbanda” ou por bazares com o nome de um santo católico ou divindade africana), bem como em su-



permercados e feiras, sendo que, esses locais de compra, nem sempre se encontram próximos geograficamente da casa religiosa.

Saliente-se que o exposto até o momento, mesmo que denote a procura pelos elementos necessários à ação religiosa em espaços distantes, percebemos que nas casas religiosas que o processo mais ocorre. Entretanto, outras ações ligadas ao calendário anual das festividades e ações de cada casa e designação religiosa ocorrem em espaços geográficos distintos, por vezes, inclusive, extravasando as fronteiras municipais da área deste estudo, conforme veremos no item a seguir.

### 3.6.2 ESPAÇOS NATURAIS DE USO EXTERNO

Para além dos locais internos específicos das casas religiosas, ocorre uma série de atividades externas, demandando ambientes naturais para atividades diversas, com destaque às festividades em homenagem aos orixás, em especial, aquelas dirigidas à Iemanjá e a Oxum. Para tanto, a necessidade de locais apropriados para as atividades e celebrações, como praias, mar, rios, cachoeiras e matas.

No caso dos quatro municípios abordados, muitos são os locais em que tais elementos naturais estão presentes e são costumeiramente utilizados; alguns, já há bastante tempo, segundo atestam membros mais idosos das denominações religiosas em voga. Não obstante, com base nas informações extraídas do questionário realizado com as lideranças das 210 casas, tem-se uma panorâmica dos



Cachoeira do Massiambú - Ilka B. Leite, 2016

espaços geográficos onde os rituais estão ou já estiveram presentes. Nos quadros a seguir temos uma visão geral do uso das praias e do uso

UTILIZAÇÃO DOS RIOS E CACHOEIRAS NOS RITOS, CELEBRAÇÕES  
E HOMENAGENS:

Município	Cachoeira
Florianópolis	Cachoeira do Rio Vermelho, Monte Verde, Poção (Córrego-Grande), Rio Tavares, Sertão do Peri.
São José	Colônia Santana, São Pedro de Alcântara.
Biguaçu	Cachoeira do Amâncio, São Miguel, Sítio do Pai Maurício, Sorocaba de Dentro, Três Riachos.
Palhoça	Furadinho, Guarda do Cubatão, Guarda do Massiambú, Morro dos Cavalos, Pontal, Retiro, São Sebastião.
Santo Amaro da Imperatriz	Cobrinha de Ouro.
Antônio Carlos	Cachoeira do Sr. Chico.
Rancho Queimado	Citada algumas no município (sem identificação).
Angelina	Em sítio particular (sem identificação).
Garopaba	Cascata Encantada.

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

das cachoeiras. A quantidade de praias e cachoeiras utilizadas é certamente ainda maior do que o acima listado, haja vista que mais de 20% das casas religiosas relataram que se utilizam de praias e de cachoeiras, mas não as identificaram, acrescentado ainda ao fato de algumas delas utilizarem “a praia mais perto”.

O uso destas praias e cachoeiras se dá de modo bem diversificado. Algumas delas são constantemente frequentadas por um grande número de casas, independente se sua localização está perto ou distante, atingindo assim os quatro municípios inseridos na pesquisa. Neste patamar se colocam, entre as praias, pela ordem: Praia do Sonho (Palhoça), Daniela (Florianópolis) considerada por muitos como a mais tranquila para a prática religiosa, Canasvieiras (Florianópolis), Pinheira (Palhoça); e entre as cachoeiras se destacam: Guarda do Massiam-



UTILIZAÇÃO DAS PRAIAS E MAR NOS RITOS, CELEBRAÇÕES E HOMENAGENS:

Município	Praias
Florianópolis	Balneário (Estreito), Barra da Lagoa, Cachoeira do Bom Jesus, Beira Mar (Estreito), Beira Mar Norte, Caiacanga, Caieira da Barra do Sul, Campeche, Canasvieiras, Canto das Gaivotas, Coqueiros, Daniela, Ingleses, Moçambique, Morro das Pedras, Pântano do Sul, Ponta das Canas, Ponta das Canas, Ponta do Leal (Estreito), Praia da Armação, Praia da Tapera, Praia do Curtume (Túnel), Praia dos Açores, Ribeirão da Ilha, Saco dos Limões.
São José	Ponta de Baixo.
Palhoça	Pinheira, Ponta do Papagaio, Pontal, Praia de Fora, Praia do Sonho, Recanto do Carinho (Morro dos Cavalos).
Biguaçu	Biguaçu, São Miguel.
Governador Celso Ramos	Armaçãozinha, Palmas.

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

bú (Palhoça), de longe a mais utilizada, superando os 20% das casas, Cubatão (Palhoça), Cobrinha de Ouro (Santo Amaro da Imperatriz).

Portanto, o uso das praias e cachoeiras, exposto nos quadros, é muito mais amplo e espalhado por todos os quatro municípios, e para além deles, ocorrendo inclusive o caso de uma das casas realizar as atividades de Iemanjá em Osório ou em outras cidades do litoral norte do Rio Grande do Sul. Acontecem também atividades em espaços predominantemente urbanos ou em praias com mar poluído, onde não se imaginaria, como são os casos da Beira Mar do Estreito, Beira Mar Norte, Praia do Curtume (próxima ao Túnel Antonieta de Barros), Saco dos Limões, todos, no município de Florianópolis.

Por sua vez, o culto a Iemanjá tem aceitação entre praticantes de outras religiões, como católicos e espíritas, o que facilita em termos

sua utilização de espaços geográficos ou realização de certas atividades por partes dos praticantes, embora isso não exima de também sofrerem preconceito. O fato do culto a Iemanjá acontecer em fevereiro, em pleno verão, atrai inclusive a atenção de turistas, situação da qual se podem aproveitar instituições públicas municipais e entidades culturais. Além do que, não se deve esquecer que o mar e a praia são espaços naturais públicos.

Quanto às cachoeiras, foram registradas algumas especificidades. A começar pelo culto/festividade ser dirigido a Oxum, orixá pouco conhecida fora das religiões afro. Ocorre em espaços naturais relativamente distantes do meio urbano, cuja população do entorno muitas vezes cria dificuldades, principalmente por questões de preconceito e não aceitação. Isto é externado por vários dos chefes das casas religiosas. Segundo afirmam, além de toda a logística de deslocamento até ao ambiente da cachoeira ser bastante trabalhosa, tem sido evitada por medo, inclusive de assaltos, ou para não sofrerem constrangimentos devido ao preconceito religioso, perseguições, e mesmo por pressão do poder público municipal, que impede a entrada em certos locais, colocando placas com o dizer “proibido ritual religioso”.

Saliente-se que muitas das cachoeiras estão em propriedades privadas, cujos donos proíbem o uso, principalmente aquelas que foram compradas por evangélicos, situação esta comentada por dirigentes ou membros de algumas das casas religiosas visitadas. Mas, segundo afirmam, há proprietários que permitem, e outros, que permitem através de pagamento de taxas. Neste último caso é até interessante aos usuários, pois, segundo afirma o líder de uma das casas que se utiliza de uma cachoeira em Santo Amaro



Procissão para Iemanjá - Sambaqui - - Ilka B. Leite, 2016.



da Imperatriz, isso é bom, pois, além de limpa e tranquila, “ninguém joga pedra”, o que é corroborado por um líder de outra casa, usuário de um sítio particular no município de Angelina, pois, defende que “é seguro, evita problemas”.

Em vista disso, há casas que já não praticam mais celebrações externas, inclusive em relação à Iemanjá e Oxum, embora algumas delas, quando convidadas, participem de celebrações externas realizadas por outras casas.

Por fim, há que se considerar também o uso das matas, como espaço para realização de oferendas aos orixás, muitas vezes em locais próximos às cachoeiras, em que há extração de produtos para os rituais, como ervas, cipós, cascas. Não há matas específicas para tal. Pode se dar em qualquer espaço de mata dos quatro municípios ou mesmo em municípios vizinhos a estes. Porém, no geral, a tendência é de que se utilizem as matas mais próximas à própria casa religiosa. Grande parte das casas já têm se preocupado, tanto na ida às matas quanto às cachoeiras, de não utilizarem, nas oferendas, material tipo plástico ou vidros, mas materiais que sejam degradáveis, a exemplo da folha da mamona.

### 3.6.3 ESPAÇOS URBANOS DE USO EXTERNO

No que diz respeito ao espaço urbano, igualmente uma série de atividades são realizadas pelos membros das casas religiosas de matriz africana. Uma delas são os trabalhos ou oferendas em encruzas (cruzamentos de ruas), assim como nos cemitérios. No entanto, isto vem se modificado bastante no transcorrer do tempo. A pouca manifestação a respeito nos questionários pode indicar uma constante diminuição em sua realização. Há inclusive alterações na forma de uso, em que algumas casas não usam encruzilhadas na cidade, mas, se dirigem a alguma mata, abrem as encruzas, ou se aproveitam de algumas já existentes, e aí fazem suas oferendas.

Não obstante, é comum a ocorrência de atividades externas no sentido de membros de umas casas participarem de celebrações ou festividades em outras casas. Por outro lado, certas atividades diretamente ligadas, ou não, aos rituais das religiões de matriz africana coexistem com atividades da igreja católica. São exemplos, a ida de membros de religiões de matriz afro à igreja da Lagoa da Conceição no dia de

Iemanjá (não ocorrido em 2017, decorrência da mudança do pároco, o que levou a incertezas quanto a reação do mesmo); a caminhada ao Monte Serrat (Maciço Central) com o padre Vilson Groh; a comemoração junto à igreja católica do Ribeirão da Ilha; ou ainda, a “caminhada da visibilidade”, até a igreja do Rio Vermelho, no dia 15 de novembro, comemorado como o dia da Umbanda.

### 3.7 TEMPO E ANTIGUIDADE

As religiões africanas no Desterro (hoje Florianópolis) ocorriam inicialmente através da participação dos africanos e seus descendentes nas confrarias religiosas e como parte do catolicismo. Elas foram registradas também nos municípios de São Francisco, São Miguel e Laguna. No Desterro, uma confraria foi fundada em 1750 e está até hoje em atividade, a Irmandade do Rosário e de São Benedito, que se localiza na Rua Marechal Guilherme, na Igreja do Rosário. Como já mencionamos, as irmandades eram as únicas religiosidades permitidas, embora sob rigorosas formas controle da igreja católica. O historiador Walter Piazza cita uma postura da Câmara Municipal Desterrense de janeiro de 1831 que proíbe a realização de reinados:

São proibidos daqui em diante os ajuntamentos de escravos ou libertos, para formar danças ou batuques, ficando inteiramente proibidos os referidos ajuntamentos de supostos Reinados Africanos que pelas festas costumam fazer encomodando aos Povos e prejudicando os senhores com semelhantes funções e todos os que contravierem serão multados em 4\$ sendo liberto e não - tendo que pagar terá 4 a 8 dias de cadêa e sendo captivo e achando-se sem licença de seu Senhor que der licença pagará a mesma multa de 4\$ para as despesas do Município. (PIAZZA, s/d, apud MENÊSES, 1973: 12).

O período entre 1940 a 1970 foi reconhecidamente um momento de busca por afirmação das religiões afro-brasileiras de Florianópolis e outras cidades de Santa Catarina: Itajaí, Criciúma, Joinville, Tubarão e Laguna. A fundação dos primeiros terreiros constitui, por si só, um sinal desta intencionalidade, embora tenha sido uma "afirmação invisível", pois se tratava de manter as atividades dentro do estrito espaço

geográfico dos terreiros. A Umbanda seria a forma ritual explícita pioneira para garantir os primeiros espaços públicos, tendo o sincretismo como a principal estratégia. Este período será de preparação interna à rede do povo-de-santo para o crescimento e a abertura dos canais de expressão religiosa nas décadas seguintes.

Dando seguimento à tendência das primeiras décadas do século, a busca da saúde física e espiritual continuou sendo o principal motivo de integração às práticas religiosas afro-brasileiras, principalmente por parte das classes populares (TRAMONTE, 2001). Segundo essa autora, há um consenso entre o povo de santo de Florianópolis de que o primeiro centro de Umbanda do município teria sido o Centro Espírita São Jorge, da mãe de santo Malvina Airoso de Barros (1910/1988), mais conhecida como Mãe Malvina, que foi fundado em 1947 e registrado oficialmente em 1953. Assim, o período de 1940 a 1960 foi de quebra de preconceitos, abertura dos primeiros espaços, pequena aproximação de outros setores sociais e busca de afirmação.

Conforme Meneses (1973: 13), todo o movimento umbandista parece ter tido início em 1947 quando a Mãe-de-Santo Malvina Airoso de Barros, tendo chegado do Nordeste, abriu um pequeno “terreiro” à Rua 13 de maio, no Bairro do Estreito, cidade de Florianópolis”. Continuando, a mesma autora relata que “em 1947 o terreiro passa a residir à rua Felipe Neves, ainda bairro do Estreito no chamado Morro da Coloninha”, e instala então um novo terreiro com o nome de Centro Espírita São Jorge. A própria mãe Malvina identifica a casa como sendo um centro de Umbanda e de Quimbanda. Muito importante este resgate feito por Ana Maria de Meneses em 1973 com a própria mãe Malvina, que relata a respeito do processo inicial do terreiro, em que o prédio só comportava 30 pessoas. Em decorrência do aumento crescente de participantes foi necessário um novo aumento da casa. Em 1964 derruba-se a primeira edificação e é construído o edifício principal. Em 1973 o referido Centro contava com 91 participantes, sendo 21 do sexo masculino e 70 do sexo feminino.

Meneses descreve em 1973 a região como área pobre do subúrbio de Florianópolis, mas urbanizada, com traçado regular de ruas, serviço de iluminação, água encanada, habitações de madeira e algumas

de alvenaria. Ao tomar alguns depoimentos de antigos moradores, a pesquisadora ouviu os seguintes comentários:

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

[...]ninguém subia o Morro pois lá havia “Macumba” (dizem que já era o terreiro da Malvina) e “Gafeira” [...]. (MENÊSES, 1973: 15).

As descrições acima denotam as dificuldades enfrentadas pela Mãe Malvina (foto ao lado) diante do preconceito local. Talvez isso explique em parte porque em seu estatuto o terreiro foi descrito como uma organização cujo objetivo era o “estudo do espiritismo e a prática da caridade moral e material”. Coube à ‘Baba Malvina’, como era chamada, a presidência e a direção da casa, a condução das cerimônias públicas e privadas e, sobretudo, enfrentar a severidade da fiscalização

policial. Para se proteger, minimamente, o “terreiro da mãe Malvina” adotou o nome de Centro Espírita São Jorge (foto na página seguinte) e como outros “Centros”, registrou um estatuto publicado no Diário Oficial do Estado de Santa Catarina, sob o n. 4.083, de 22 de Dezembro de 1949 (MENÊSES, 1973: 19). Em entrevista a Ana Maria de Meneses, que também fotografou a Mãe Malvina, além da casa e dos altares, depreendemos ricas informações sobre esta fase. Baba Malvina descreve cada



Mãe Malvina - Ana Maria de Meneses, 1973.

um dos orixás admitidos em seu Centro: Oxum, Yemanjá, Obá, Iansã, Ogum, Oxossi, Xangô e Ibeji. Descreve também as sete linhas admitidas pelo Centro e as falanges respectivas, a hierarquia de seus integrantes, as cerimônias e festas, as defumações, os despachos para Exú, os pontos cantados, os toques de atabaques, as chegadas dos pretos velhos e caboclos. Trata-se de um registro precioso para a história das religiões de matriz africana em Florianópolis e arredores.



Centro Espírita São Jorge - Ana Maria de Meneses, 1973.

Importante observar que nos anos de 1970, mesmo com um governo nacional ditatorial, a ênfase local nos signos identitários da europeização da região sul, temos um período de relativa visibilidade das religiões afro-brasileiras na região de Florianópolis. A modernização conservadora que se fixa na cidade adensa a urbanização e define a Umbanda como a forma privilegiada de religiões afro-brasileira locais. A visibilidade verifica-se tanto pela presença na grande mídia como pela ocupação dos espaços públicos para cerimoniais, oferendas rituais, entre outros. A época também é marcada pela articulação coletiva, com o fortalecimento das entidades organizativas e a realização de eventos de âmbito estadual, como congressos e seminários, com vistas à institucionalização da religião. O alargamento do espaço para as religiões afro-brasileiras na região de Florianópolis permite a presença do Candomblé, que acaba por integrar-se, reforçando a africanização já

Importante observar que nos anos de 1970, mesmo com um governo nacional ditatorial, a ênfase local nos signos identitários da europeização da região sul, temos um período de relativa visibilidade das religiões afro-brasileiras na região de Florianópolis. A modernização conservadora que se fixa na cidade adensa a urbanização e define a Umbanda como a forma privilegiada de religiões afro-brasileira locais. A visibilidade verifica-se tanto pela presença na grande mídia como pela ocupação dos espaços públicos para cerimoniais, oferendas rituais, entre outros. A época também é marcada pela articulação coletiva, com o fortalecimento das entidades organizativas e a realização de eventos de âmbito estadual, como congressos e seminários, com vistas à institucionalização da religião. O alargamento do espaço para as religiões afro-brasileiras na região de Florianópolis permite a presença do Candomblé, que acaba por integrar-se, reforçando a africanização já



Centro Espírita São Jorge - Ana Maria de Meneses, 1973.

presente na Umbanda local. O primeiro terreiro de candomblé, levantado através da pesquisa de Cristiana Tramonte (2001), foi o Centro Espírita Caboclo Serra Negra, do pai de santo Zulmar Carpes, mais conhecido como Pai Juca, fundado em 1976.



Altar e Celebração no Centro Espírita São Jorge  
- A. M. de Meneses, 1973.

Em relação às demais religiões, Tramonte (2001) destaca que a influência do catolicismo é notória e aceita pelo povo de santo local, mas há tensão em relação à Igreja Católica enquanto instituição. Embora não haja unanimidade entre seus membros, permanece a posição hegemônica e preconceituosa que mantém a explicação "primitivista" para as práticas afro-brasileiras, fazendo concessões superficiais e ao mesmo tempo, excluindo-as de seu reconhecimento pleno.

Durante a pesquisa para o Projeto Territórios do Axé, foi possível verificar, através das entrevistas com as lideranças religiosas, que a grande tensão hoje se concentra principalmente na relação com os pentecostais ou neopentecostais, chamados por essas lideranças muitas vezes pelo termo genérico de evangélicos, muito mais do que com os católicos.

Segundo os depoimentos de religiosos e lideranças ouvidas na pesquisa, foi neste período dos anos 1970 que também tem início os principais impasses e dilemas que se mantiveram, como derivados da chamada "modernização" da região, do crescimento da área urbana e da expansão da rede de adeptos do povo de santo na região de Florianópolis.

Nos anos 1980, as relações de vizinhança estão entre os principais



confrontos enfrentados pelo povo de santo de Florianópolis e municípios vizinhos. As estratégias incluíram mecanismos democratizantes, como o apelo à legislação e o uso de argumentação lógica, demonstrando um crescimento do espaço de cidadania e superando as formas anteriores de combate, marcada pela resistência ativa não-violenta. Cresceu a participação de setores médios e da elite integrando seus quadros e recorrendo a seus serviços e as preocupações com a qualidade de vida e a ecologia estão mais presentes nas religiões afro-brasileiras de Florianópolis e municípios vizinhos.

Apesar da existência de entidades organizativas como as Federações, não havia um controle rígido sobre a atividade dos terreiros. Esta ausência será a maior riqueza e uma das grandes limitações da religião afro-brasileira local. A riqueza nasce do espaço para diversidade, criatividade e espiritualidade adaptadas às características e escolhas de cada Casa. As limitações operam em decorrência do não reconhecimento oficial e ausência das ações em políticas públicas.

Nos anos 1990, a marca da organização do povo de santo é a fragmentação de suas entidades organizativas, com o consequente enfraquecimento de algumas antigas lideranças e o surgimento de novos valores entre os emergentes religiosos. Cresceu numericamente a rede de adeptos, mas decaiu o grau de organização. O "inchamento" da rede e o adensamento da área urbana traz novos desafios aos adeptos, tais como controlar e coibir os abusos. Como resultado deste fenômeno, passou a preponderar uma atitude de vigilância e punição por parte das entidades organizativas, constituídas na forma de Federações. Reedita-se uma função repressora e fiscalizadora da qual as próprias religiões afro-brasileiras foram reprimidas no passado e agora se veem na contingência de assumir um protagonismo.

Coerente com a supremacia da mídia dos anos 1990, também junto às religiões afro-brasileiras essa exerce um papel primordial na veiculação ou combate aos estereótipos: em alguns casos será um fórum importante de debates sobre a condição afro-religiosa, mas sua cobertura é limitada a um ciclo vicioso que estereotipa e reduz a presença social e espiritual do povo de santo.

Uma tendência que se esboçou na década anterior, acentuou-se nos

anos 1990, foi a intenção dos terreiros de desenvolverem uma prática assistencialista que evoluiu para o trabalho comunitário.

Na passagem para o século XXI, as religiões afro-brasileiras de Florianópolis e municípios vizinhos se veem diante de uma encruzilhada que, para além de seu sentido metafórico espiritual representa, de fato, um leque de possibilidades de caminhos que se abrem e cujas as escolhas dependem da trajetória futura. Esvaziamento espiritual, desorganização formal interna, concorrência religiosa são alguns dos desafios. Crescimento organizativo, visibilidade, alternativa espiritual, perspectiva ecumênica, institucionalização, fortalecimento da rede em bases comunitárias são as possibilidades do novo tempo que se avizinha.

Nesse sentido, com intuito de ampliar o quadro histórico formulado a partir da obra de Tramonte (2001), realizamos a pesquisa com as casas religiosas de matriz africana da área de Florianópolis, e, a partir dos dados, foi possível constituir uma periodização de fundação dessas casas religiosas:

**PERÍODO DE FUNDAÇÃO DAS CASAS DE RELIGIÃO DE MATRIZ AFRICANA DA GRANDE FLORIANÓPOLIS ATÉ DIA 15/01/2017:**

Período de Fundação	Nº de casas
1950 – 1980	17 casas
1981 – 1999	55 casas
2000 – 2010	74 casas
2011- 2016	50 casas
Não declarado	14 casas
<b>Total:</b>	<b>210 casas</b>

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

Através do quadro acima podemos observar que o período em que as Casas começam a ter visibilidade enquanto e como instituição se dá principalmente entre 1950 a 1980, o que não implica dizer que antes disso não existissem, como veremos a seguir.

O quadro demonstra que o período de maior incidência de abertura e oficialização das casas é posterior ao ano 2000, portanto após a pesquisa realizada por Tramonte (2001), entre 2000 e 2010. Isso demonstra que a primeira década do século XXI foi de contínua expansão, com



uma pequena diminuição em termos absolutos na década seguinte.

É importante destacar que a análise dos dados desta pesquisa se dá por meio da própria compreensão do que vem a ser “fundação” no entendimento das próprias lideranças religiosas que responderam às perguntas formuladas. Ou seja, a data de fundação muitas vezes é entendida como a data de abertura dos trabalhos da casa, ou às vezes, como a data do registro oficial da instituição perante órgãos públicos, como cartórios, que acontece, na maioria dos casos, anos após o início propriamente dito dos trabalhos da casa. Além disso, uma das casas religiosas mais antigas recusou-se a participar da pesquisa.

Nesse sentido, além da casa da Mãe Malvina, já mencionada, uma das casas consideradas mais antigas que integrou a amostra desta pesquisa é a Comunidade Terreiro Abassá de Odé, tradição que começou com mãe Lídia e suas práticas de umbanda nos idos dos anos 40, e posteriormente com a implantação do omolocô e do candomblé nação angola raiz tumba junçara, sob a liderança do falecido pai Leco.

Não dá para falar de Pai Leco sem falar de sua mãe Lídia Luiza dos Santos, benzedeira famosa da Ilha de Santa Catarina, nascida no dia 10 de maio de 1907 e que aos vinte e poucos anos começou a ter ton-turas, desmaios, visões e passou então a receber uma preta velha que se apresentou como vó Estefania. Este percurso envolvendo sintomas de doenças acompanhadas de visões, a procura por tratamento médico e o desenvolvimento em religião espírita, é o de muitas pessoas que se iniciam nas religiões afro-brasileiras. Mãe Lídia sofreu preconceitos da sociedade e da própria família por trabalhar com seus guias, pois na época as pessoas entendiam a mediunidade como um desequilíbrio mental.

Pai Leco contou que, desde o início, “minha mãe atendia num quartinho e a comunidade participava porque tudo elas benziam: espinhe-la caída, olho gordo, mau olhado, cobreiro, torção de pé, embruxado, zipra” (TRAMONTE, 2001: 50). Casada e mãe de três filhos, mãe Lídia enfrentou conflitos em sua vida pessoal, principalmente pela dedicação aos seus guias e pelo preconceito da sociedade em relação ao trabalho que exercia. Esses foram provavelmente os motivos que a levaram a se separar de seu marido, que ficou com seus três filhos. Separada, mãe Lídia teve um relacionamento com um dos fundadores da

escola de samba Protegidos da Princesa, e desse relacionamento nasceu Alex Teódulo, o pai Leco. Após seu nascimento, mãe Lídia e seu filho viajam ao Rio de Janeiro onde ficaram durante oito anos. Quando retornam a Florianópolis, mãe Lídia volta a viver com seu marido e com seus quatro filhos. Passam então a morar na Rua Crispim Mira, perto do morro da Malária, no Maciço Central de Florianópolis, onde mãe Lídia recebia num quartinho seus guias para trabalhos de cura.

Uma prática comum da umbanda em seus primórdios era transformar um cômodo da própria residência em barracão para as “giras”, retirando os móveis e reordenando o espaço para a função ritual. Pai Leco contou que o quarto dele e de seus irmãos servia para esta função. Em depoimento à Tramonte (2001), Pai Leco disse que quando começou a desenvolver seu caboclo era atendido pelos médiuns num quarto ao lado ao que a mãe dava gira, pois à época era proibido que menores de catorze anos frequentassem a umbanda, e se a polícia chegasse traria problemas para o terreiro da mãe. Quando ainda moravam na rua Crispim Mira, um acontecimento mudou a vida da família. Mãe Lídia recebeu de um senhor de Joinville, como agradecimento por uma cura difícil feita por sua preta velha vó Estefânia, um terreno na rua Angelo Laporta, no Maciço Central de Florianópolis, fato esse que é lembrado tanto por familiares como por filhas e filhos de santo. Como mãe Lídia não sabia ler nem escrever, o terreno ficou registrado no nome do marido, padrasto de pai Leco.

No terreno da Angelo Laporta foi construído de início um quartinho para os atendimentos e giras onde mãe Lídia tocava sua umbanda. Mais tarde foi construído o barracão de madeira, que pegou fogo duas vezes, e foi reconstruído pela família de santo. É nesse espaço da Angelo Laporta, onde mãe Lídia já trazia uma tradição da umbanda desde os anos quarenta, que pai Leco, depois de uma temporada no Rio de Janeiro, para onde foi enviado aos 17 anos pela Marinha e aos vinte anos já “tocava” um terreiro de Umbanda, vai trazer inicialmente o Omolocô e, posteriormente em 1979, “planta” a primeira casa de candomblé Angola nação Tumba Junçara em Santa Catarina, conhecida como Comunidade Terreiro Abassá de Odé. Temos então nesse espaço um caminho percorrido por três tradições, a umbanda de mãe

Lídia e o Omolocô e Candomblé Angola raiz Tumba Junçara de Pai Leco, que foi a liderança até a sua morte em 2010.

Como naquela época a casa não estava em funcionamento, a segunda casa mais antiga registrada neste levantamento, feito pelo Projeto Territórios do Axé, foi fundada em 1952, a ABTURI - Casa Luz d'Omulu, liderada atualmente por Mãe Kátia d'Omulu.

Mãe Kátia conta que tal casa iniciou com sua avó carnal Ana Francisca de Souza na rua Raimundo Corrêa, no bairro do Balneário do Estreito. A casa chamava-se Centro Espírita Irmão Octaviano Ribeiro. Octaviano Ribeiro era um homeopata, primo de Dona Ana, que veio de Bom Retiro passar uns tempos em sua casa, vindo a falecer tempos depois em Florianópolis. Dona Ana, a partir desse momento e por se sentir constantemente doente, começa então a frequentar um centro espírita kardecista no mesmo bairro, sendo que alguns anos depois começa a trabalhar mediunicamente com o espírito do Irmão Octaviano Ribeiro, abrindo sua própria casa em 1952.

Na mesma década, inspirada pelo índio Pena Dourada – mentor espiritual do Irmão Octaviano Ribeiro – agrega as Sete Linhas Exotéricas de Umbanda à sua casa, conduzida pelo seu guia espiritual, o Caboclo Pai Turi. Dessa maneira, o Centro Espírita Irmão Octaviano Ribeiro, passou a ser denominado também de Casa de Umbanda Caboclo Pai Turi, realizando tanto o ritual do espiritismo kardecista, mas agora, principalmente, o ritual da umbanda, liderado por sinhá Ana do Caboclo Pai Turi ou Mãe Ana d' Xangô e Oxum.

A sede da casa também mudará de endereço, passando a funcionar agora na rua Tobias Barreto, localizada na Ponta do Leal, no bairro do Balneário do Estreito, com trabalhos de desenvolvimento mediúnico, doutrina e curas por meio da homeopatia e fitoterapia. "Minha avó fazia renda de bilro e meu avô era pescador, mas por conta de seus trabalhos com o santo, ela foi conhecendo muita gente e acabou pagando com renda o terreno que funcionava sua casa e terreiro", afirma Mãe Kátia (2016).

Em 1980, com a morte de Mãe Ana, sua única filha, Dilma Ana de Souza Luz, assumiu o legado transferindo a sede para o bairro da Tapera. Mãe Dilma teve sua primeira manifestação mediúnica, ainda grávida de Mãe Kátia, quando recebeu pela primeira vez sua guia es-

piritual, a Preta Velha Vó Sofia.

Em 1982, Mãe Dilma d' Iemanjá Ogunté mudou de ritual sendo iniciada em Almas e Angola, por Mãe Hilca d'Iansã (fundadora da Tenda Espírita Santa Rosa de Lima), e alterou o nome do centro para Terreiro de Umbanda Reino de Iemanjá - Fpolis/SC.

Mãe Kátia d'Omulu ainda conta que em 1988 foi fundada a Associação Beneficente do Terreiro de Umbanda Reino de Iemanjá – ABTURI – para ser a instituição mantenedora do terreiro e do Museu Cultural Caboclo Turi, que guarda até hoje imagens de santos e pertences dos guias espirituais da época da sua avó e de outras mães de santo que atuavam antigamente, como Mãe Herondina d' Xangô. Tal instituição é reconhecida juridicamente desde 1988 e possui declaração de utilidade pública estadual.

Em 2010, com a morte de Mãe Dilma d' Iemanjá, Mãe Kátia d' Omulu, batizada e feita na Umbanda Almas e Angola, também por Mãe Hilca d'Iansã, assume o legado espiritual da família. A casa, a partir de 2011, passa a se chamar ABTURI - Casa Luz d'Omulu, mantendo o nome da associação, mas alterando o nome do terreiro, devido ao novo assentamento.

Atualmente a instituição, além do terreiro e do museu, também possui a Biblioteca Professora Dilma Ana e o Centro de Desenvolvimento Humano Luz da Terra com cursos de autoconhecimento e cura holística como: reiki, cristais, healing, ativação de vida, revitalização da aura, cromoterapia, dentre outros, ministrados pela mãe de santo que tem estudos com terapias alternativas desde 1982. O objetivo atual, segundo Mãe Kátia, é separar materialmente esses espaços dentro do terreno onde funciona a instituição.

Importante registrar que o Ilê Axé Olorunfunmi liderado por Babá Guaraci Fagundes reivindica ser a casa mais antiga de Florianópolis, mas o líder religioso se indispôs com o IPHAN por não ter sido encarregado dessa pesquisa e se recusou a colaborar com o projeto, assim registramos o que ficou declarado na audiência no Ministério Público Federal (MPF).

No município de São José a casa religiosa mais antiga mapeada é a Tenda Espírita Cabocla Jupiara, fundada em 1971, localizada no bairro das Areias e liderada por Mãe Adri d'Omulu. Já em Palhoça,

o Centro Espírita Reino de Ogum Megê (CEROM), fundado em 1979, é localizado no bairro do Caminho Novo e liderado por Pai Neomar. E em Biguaçu, a casa religiosa mais antiga mapeada é Terreiro Vó Maria e Maria Padilha das Almas, fundada em 1974, no bairro de Sorocaba de Dentro e liderada por Mãe Cleusa.

Mais do que o ano de fundação em si, essa data marca a história de luta pela sua existência, as estratégias de permanência utilizadas ao longo do tempo, e, principalmente, o aprimoramento da compreensão desse sistema de conhecimento que guia a vida dessas lideranças religiosas e de seus filhos de santo a mais de 60 anos na região de Florianópolis.

### 3.8 UM PERFIL DAS LIDERANÇAS

A produção de um amplo cadastro, que incluiu 210 casas de religião de matriz africana de Florianópolis e municípios vizinhos, permitiu-nos reconstruir o perfil demográfico, socioeconômico e religioso das lideranças do povo de santo dessa região. Nesta seção, apresentamos um resumo desses dados, que tange critérios como sexo, idade, “tempo de santo”, estado civil, naturalidade, raça/cor, escolaridade e ocupação.<sup>7</sup>

#### 3.8.1 SEXO

Há uma divisão quase equânime entre as lideranças das religiões de matriz africana da região pesquisada entre homens e mulheres, com uma leve disparidade na direção dos homens. Assim, 50.3% das lideranças declarou-se pertencente ao sexo masculino, enquanto que 49.2% declarou-se pertencente ao sexo feminino. Uma entrevistada declarou-se transexual.

Esses números diferem de outras cidades onde ocorreram pesquisas similares, como Salvador, onde um mapeamento realizado em 2006 encontrou uma maioria de 63,7% de mulheres entre essas lideranças, apesar de detectar um crescimento progressivo de lideranças masculinas desde os anos 1980 (28,9%, em 1983, para os atuais 36,2%)

7. Dentre as 210 casas cadastradas por nossa pesquisa, 202 arranjaram para que pudéssemos visita-las e fazer entrevistas mais aprofundadas. Os dados analisados nesta seção referem-se somente às últimas. No entanto, quatro das 202 casas cobertas pelo cadastramento e pelas entrevistas declararam ter duas lideranças. Isso fez com que o número total (100%) utilizado nesta seção subisse para 206 indivíduos. Tendo em vista o tamanho de nossa amostragem, optamos por arredondar todas as cifras percentuais, que devem ser lidas como “cerca de”.

(SANTOS, s/d). Afora essa discrepância comparativa, nossa pesquisa confirma a tese sobre a singularidade das religiões de matriz Africana enquanto um polo de protagonismo religioso feminino, considerando que os números acima são incomparáveis com qualquer outro segmento religioso majoritário desta zona metropolitana ou do Brasil.

Sexo	Porcentagem
Masculino	50.3%
Feminino	49.2%
Transexual	0.5%

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

### 3.8.2 IDADE

As tradições de matriz africana enfatizam a senioridade e valores adjacentes, como o conhecimento da doutrina, dos segredos e das técnicas espirituais e a excelência ética, adquiridas com tempo e experiência. Sob essa ótica, pode-se afirmar que o perfil de liderança encontrado por nosso cadastro é relativamente jovem, com 50.8% dos entrevistados tendo cinquenta anos ou menos. Lideranças muito jovens, no entanto, como o grupo etário entre vinte e trinta anos, apareceram de forma bastante minoritária, contando com apenas 5.2% da amostragem. Desagregamos os dados em mais cinco grupos etários e encontramos: 19.6% das lideranças entre 31 e 40 anos de idade, 26% entre 41 e 50 anos de idade, 25% entre 51 a 60 anos de idade, 16% entre 61 a 70 anos de idade e 5% de lideranças com mais de 71 anos de idade, 3.8% optaram por não declarar suas idades.

Grupo etário	Porcentagem
20-30 anos	5.2%
31-40 anos	19.6%
41-50 anos	26%
51-60 anos	24.4%
61-70 anos	15.4%
Mais que 70 anos	5.6%
Não respondeu	3.8%

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

### 3.8.3 TEMPO DE SANTO

“Tempo de santo” é um termo êmico, utilizado pelas comunidades religiosas de matriz africana para se referir à longevidade dos indivíduos na tradição. Tempo de santo confere autoridade e legitimidade às lideranças e é contado a partir dos rituais de iniciação, como o bori. Ele é, portanto, autônomo, já que se baseia em valores especificamente religiosos, apesar de ser justaposto à idade biológica dos indivíduos.

Assim como o caso da idade biológica, os dados relativos ao tempo de santo em nossa amostra formaram a chamada “curva em forma de sino”, com extremos baixos e ápice entre os setores medianos. Apenas 2.6% dos entrevistados declararam ter entre 0 e 10 anos “no santo”. Isso é esperado, já que é parte intrínseca das normas que regem essas tradições predicar a liderança religiosa nas obrigações dos setes anos de iniciado. Esse número, no entanto, é menor do que os 5.2% de lideranças entre 20 e 30 anos de idade biológica, o que indica uma tendência mais geral: muitos dos indivíduos entrevistados foram iniciados durante a sua infância, tendo sido criados por famílias que já praticavam essas tradições religiosas. 23% das lideranças entrevistadas declarou ter entre 11 e 20 anos “no santo”, 33.5% entre 21 e 30 anos “no santo”, 22.8% entre 31 e 44 anos “no santo”, 13% entre 41 e 50 anos “no santo” e 5.6% mais de 51 anos “no santo”. 0.6% optou por não responder essa questão.

Tempo de Santo	Porcentagem
0-10 anos	2.6%
11-20 anos	23%
21-30 anos	33.5%
31-40 anos	22%
41-50 anos	13%
Mais que 51 anos	5.4%
Não respondeu	0.5%

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

### 3.8.4 ESTADO CIVIL

No que tange o estado civil das lideranças, nosso cadastro encontrou cerca de 50% de casado/a e 6.5% com uniões estáveis com seus/suas parceiro/as. 6% declarou-se viúvo/a e 13.5% divorciado/a. 24% declarou-se solteiro/a. A situação de conjugalidade portanto repre-

senta uma maioria de 56.5% dos casos. 43.5% das lideranças entrevistadas declaram não viver em situação de conjugalidade, uma parcela ainda assim considerável. Esse quadro reflete em parte a concepção tradicional de sacerdócio, que demanda intensa dedicação aos serviços da fé e do santo, fator que evidentemente merece uma pesquisa mais aprofundada. A expressão “casado com o santo” foi eventualmente evocada de modo a destacar os impactos das exigências da vida religiosa na vida pessoal da liderança. É também comum que o/a cônjuge se integre à prática religiosa da liderança e seu apoio e presença são considerados fundamentais para a casa. Em muitas cerimônias que tivemos oportunidade de assistir durante a pesquisa, o casal atuava de forma cooperativa durante os rituais, sendo o/a cônjuge ou parceiro/a do líder uma presença respeitada e atuante na preparação do espaço, das oferendas, na recepção dos convidados e na condução do culto.

Estado civil	Porcentagem
Casado/a	50%
União estável	6.5%
Viúvo	6%
Divorciado/a	13.5%
Solteiro/a	24%

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

### 3.8.5 NATURALIDADE

Florianópolis é hoje largamente reconhecida como um polo receptor de migrantes e imigrantes. Como reflexo desse fenômeno demográfico de longo prazo, pouco mais da metade das lideranças entrevistadas, ou 57.5%, declarou-se natural da região pesquisada, enquanto que cerca de 15.5% declarou-se natural de outras cidades do estado de Santa Catarina, 26.2% declarou-se natural de outros estados da federação e 0.5%, ou um indivíduo, declarou-se natural de outro país, Angola. Curiosamente, esta liderança é hoje sacerdotisa da tradição Almas e Angola. A influência dos fluxos migratórios nos rumos destas tradições religiosas em Florianópolis e arredores salta aos olhos em comparação com Salvador, onde apenas 2% das lideranças do povo de santo declarou-se natural de outro estado da federação.



Entre esses, destaca-se o Rio Grande do Sul, local de origem de 14.5% do número total de lideranças entrevistadas na região pesquisada. O fluxo de gaúchos ao longo das últimas décadas é historicamente reconhecido como uma das explicações subjacentes à importante presença do Batuque nesta região (TRAMONTE, 2001). Lideranças naturais do Rio de Janeiro representaram 5% de nossa amostra, seguidos por São Paulo (3%) e Paraná (2.6%). Outros estados como Mato Grosso do Sul, Acre e Paraíba foram citados por 1.5% dos entrevistados, sendo que 1% dos entrevistados optou por não responder.

Naturalidade	Porcentagem
Florianópolis e região	57.4%
Outras cidades de Santa Catarina	15%
Rio Grande do Sul	14%
Rio de Janeiro	5%
São Paulo	3%
Paraná	2.6%
Mato Grosso do Sul, Acre e Paraíba	1.5%
Angola	0.5%
Não respondeu	1%

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

### 3.8.6 RAÇA/COR

Nosso cadastro introduziu uma questão aberta sobre raça/cor, esperando obter respostas que nos levassem aos critérios de auto identificação. A terminologia mobilizada, no entanto, foi bastante próxima daquela utilizada pelo censo brasileiro contemporâneo, indicando a crescente absorção dessas categorias oficiais pela população. Uma maioria de cerca de 50.2% declarou-se “branco/a” ou “caucasiano/a”. Alguns qualificaram suas escolhas por essas categorias através de comentários que enfatizaram algum grau de mistura ancestral, como “Branca, mas não branca pura, porque minha mãe era morena” ou “Eu posso ser branco, mas a minha vó por parte de pai era preta e índia. Nasceu em Palmeiras das Missões, na terra dos índios, e eu também tenho um pequeno pé na África”.

Esses comentários foram feitos no diálogo com os pesquisadores e, portanto, como uma espécie de autojustificativa pela escolha da religião

de matriz africana, como se o critério raça/etnia/cor fosse de alguma forma um critério de julgamento externo sobre a legitimidade da própria escolha. Notamos que o debate sobre a origem africana da religião desdobra-se nas noções de inclusão e pertença dos sujeitos praticantes de modo a conferir status ao praticante, ou de legitimá-lo no interior dos grupos e das modalidades de práticas. É o caso de uma pessoa que declarou, por exemplo: “Branco, mas, perante a religião, eu sou afro”.

Enquanto isso, 31.2% dos entrevistados declarou-se “negro/a”, “preto/a” ou “afrodescendente”. Manifestações de orgulho racial foram frequentes durante as respostas, como “Eu sou África, cor preta, cor linda”. Outros destacaram a sua opção pessoal por evitar categorias híbridas, como “Mais negra que branca, logo negra”.

Por sua vez, 7.8% declarou-se “pardo/a”, 3.4% “moreno/a”, 3.2% “mestiço/a” e 1% “mulato/a”. A opção por categorias que enfatizam a mistura racial ou fenotípica foi, frequentemente, seguida por esclarecimentos com relação à “química” em questão, como “moreno escuro” ou “morena clara”, “mestiço de alemão, italiano e bugre”, “mestiço de português com bugre”, ou “sangue africano, angolano, baiano e português. “Minha tataravó era filha de português com escravo e tinha olhos azuis”. Cerca de 1.8% dos entrevistados utilizaram outras categorias, como “raça humana”, “Libanês”, “Alemão” e “indeterminado” e 1.4% dos entrevistados optou por não responder.

A comparação, mais uma vez, pode esclarecer tendência gerais capturadas por nosso cadastro. Caso comparemos nossos dados com o mapeamento realizado em Salvador – onde 58.3% dessas lideranças se declarou “preta”, 30.4% “parda” e apenas 4.6% “branca” (SANTOS, s/d) – nota-se um processo visível de “branqueamento” dessas tradições ao longo de sua implantação na região pesquisada. Essa configuração, no entanto, deve naturalmente ser matizada à luz das distintas demografias dessas localidades e seus modos hegemônicos de auto reconhecimento racial.

De acordo com a Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílio (PNAD/IBGE, 2011), 15.48% da população de Salvador declarou-se “branca”, 29.2% “preta” e 54,52% “parda”, enquanto que na região pesquisada, essa mesma pesquisa encontrou apenas 1,0% de autode-

clarados “pretos”, 9% de “pardos” e 90% de “brancos”. A comparação serve para mostrar a discrepância dos quadros acessados pelo IBGE nos dois estados e, assim, destaca a relevância das religiões de matriz africana em um estado com tão menor incidência de indivíduos auto identificados como afrodescendentes.

Nota-se que, no caso de Salvador, a configuração racial das lideranças das religiões de matriz africana tende a refletir a demografia da cidade, os 88.7% de pretos e pardos entre esse grupo representado apenas um leve crescimento com relação aos 83.72% de pretos e pardos que habitam essa localidade. No caso de Florianópolis, por contraste, nota-se uma presença percentual quase quatro vezes maior de “pretos” e “pardos” liderando essas religiões: 39%, comparado aos 10% de autodeclarados “pretos” e “pardos” que compõem essa zona metropolitana. Conclui-se que, apesar da presença majoritária de brancos dentre as lideranças das religiões de matriz africana em Florianópolis, trata-se ainda de um percentual significativamente menor do que o percentual mais geral de pessoas que se reconhecem como brancas, o que nos permite reconhecer a importâncias dessas tradições religiosas no fortalecimento da identidade negra na capital catarinense.

Cor/raça	Porcentagem
Branco/Caucasiano	50.2%
Preto/Negro/Afrodescendente	31.2%
Pardo	7.8%
Moreno	3.4%
Mestiço	3.2%
Mulato	1%
Outras categorias	1.8%
Não respondeu	1.4%

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

Outro sinal deste elemento político-racial pode ser notado em ambas cidades acima comparadas, apesar de suas muitas distinções: a categoria “preto” ou “negro” predomina largamente sobre a categoria “pardo” tanto entre lideranças de Salvador quanto entre as de Florianópolis, invertendo a situação demográfica mais ampla em ambas localidades, onde o grupo “pardo” predomina sobre o “preto”. Dados como esses demonstram que, mais do que uma questão biológica ou

fenotípica, o auto reconhecimento racial neste subgrupo de afrodescendentes brasileiros remete-se, sobretudo, à ancestralidade africana, menos enfatizada por categorias como “pardo”, que tendem a diluí-la na mistura racial.

### 3.8.7 ESCOLARIDADE

Durante nossas entrevistas, mobilizamos o modelo de quatro níveis de escolaridade que estrutura o sistema educacional brasileiro - ensino fundamental (1a a 8a série), ensino médio (1a a 3a série), ensino superior e pós-graduação - de modo a entender o nível de educação formal das lideranças das religiões de matriz africana de Florianópolis e arredores. Os dados abaixo concernem o grau máximo alçado pelos respondentes de acordo com essa escala.

Observamos que 26% das lideranças religiosas entrevistadas declarou ter educação fundamental, enquanto 12.5% de nossa amostra total cursou a educação fundamental completa, ou seja, até a 8ª série, sendo que 13.5% não completou o primeiro ciclo educacional. Uma maioria de 43.2% dessas lideranças cursou até o ensino médio, 36.2% dos entrevistados avançou até o fim do segundo ciclo educacional, seja ele técnico ou acadêmico, enquanto que 7% teve que abandoná-lo precocemente. Ainda, 25% dos entrevistados cursou ou está cursando a educação superior, 16% tem educação superior completa e 9% incompleto ou em curso. Por sua vez, 4.3% dos entrevistados completou a educação superior e cursou algum tipo de pós-graduação, e 1.5% dos entrevistados não respondeu essa questão.

O fator mais evidente a ser destacado dos números acima é a diversidade de trajetórias educacionais que caracteriza as lideranças deste segmento religioso na Florianópolis contemporânea. Esses dados contrariam qualquer tentativa simplista de associar essas tradições religiosas de forma fixa e unilateral a classes sociais ou grupos de capital cultural específicos. Mais do que refletir a espiritualidade de determinados segmentos sociais brasileiros, sejam eles as camadas populares ou as elites, essas tradições exercem hoje um poder de atração amplo, logo refletem estatisticamente a complexidade da sociedade abrangente.

Escolaridade	Percentual
Ensino fundamental (1a à 8a série)	26%
Completo	12.5%
Incompleto	13.5%
Ensino médio (1a à 3a série)	43.2%
Completo	36.2%
Incompleto	7%
Ensino superior	25%
Completo	16%
Incompleto	9%
pós-graduação	4.3%
Não respondeu	1.5%

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

No entanto, ainda em comparação com o mapeamento realizado em Salvador, nota-se um nível consideravelmente maior de escolaridade formal entre as lideranças da região pesquisada, dados que, mais uma vez, denotam dinâmicas regionais destas zonas metropolitanas. Enquanto que em Salvador, 4.1% dos entrevistados declarou não ter escolaridade, nenhum caso desses foi apontado em nosso cadastro. Em Salvador, uma maioria de 55% dessas lideranças declarou ter educação fundamental completa ou incompleta, enquanto que em Florianópolis, o pico da curva educacional se dá na educação média, como destacamos acima. Em Salvador, 33.4% das lideranças declarou ter educação média completa ou incompleta e 7,1% educação superior completa e incompleta (SANTOS, s/d). O último número é mais que quatro vezes menor que os 29.3% de lideranças com educação superior completa ou incompleta no caso de Florianópolis e arredores.

Devemos destacar, por fim, que, assim como na sociedade brasileira de maneira geral, essa diversidade em termos educacionais é eivada por desigualdades concernentes à raça/cor. Quando cotejamos os dados referentes à raça/cor e escolaridade obtidos por nosso cadastro, nota-se que, entre os que se autodeclararam negro/a, preto/a e afro-descendente, 31% tem educação fundamental completa ou incompleta, 39% tem educação média completa ou incompleta e 30% têm educação superior completa, incompleta, ou pós-graduação. Entre os que se autodeclararam branco/a e caucasiano/a, 16.5% tem educação fundamental completa ou incompleta, 52% tem educação média

completa ou incompleta e 31.5% tem educação superior completa, incompleta ou pós-graduação. É interessante notar que a correlação entre cor/raça e nível educacional é mais visível quando se trata da educação primária e secundária do que quando se trata da educação superior, onde as porcentagens são bastante próximas. Tal fenômeno parece indicar o sucesso das políticas recentes de inclusão racial na educação superior brasileira, os autodeclarados negros/as, pretos/as e afrodescendente pertencentes a esse grupo sendo geralmente mais jovens. Por outro lado, essa correlação também demonstra a persistência do gargalo sócio racial nos níveis educacionais mais fundamentais do sistema educacional brasileiro, principalmente na educação básica.

### 3.8.8 OCUPAÇÃO

É comum entre as lideranças das religiões de matriz africana a conciliação desta ocupação religiosa com atividades profissionais extra religiosas. Em nossa amostra, apenas onze indivíduos, ou 5.5% da amostra total, referiu-se às suas próprias atividades religiosas como profissão, respondendo a questão de nosso cadastro referente a “ocupação” como “espiritualista”, “dirigente espiritual”, “zelador de santo”, “pai ou mãe de santo”, “ialorixá”, “consultor espiritual” ou “sacerdote 24 horas”. Alguns respondentes apontaram para a dificuldade de conciliarem as demandas de seu cargo religioso com atividades profissionais seculares: “Eu era assistente administrativa na Celesc [companhia de eletricidade], mas saí para me dedicar só ao terreiro”. Considerando a faixa etária mais avançada do grupo em questão, não foi surpreendente encontrar 20% de aposentados. Além disso, 7.5% declarou-se “do lar” e 3% “sem profissão” ou “estudante”.

Entre os 64% dos respondentes que declararam alguma atividade profissional não-religiosa, encontramos uma ampla diversidade de ocupações, reiterando dinâmica similar a encontrada nos dados sobre escolaridade acima apresentados. Dada a complexidade das categorias utilizadas pela Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios (PNAD/IBGE, 2011) para classificar atividades profissionais, que consideramos apropriada para populações extensas, mas excessivamente detalhada para uma amostra do tamanho da nossa, optamos

por classificar essas atividades de acordo com as seguintes categorias informais: profissões técnicas de nível médio; atividades do setor do comércio e serviços; funcionários públicos; serviços de limpeza, manutenção e segurança privados; atividades do setor de serviços que requerem curso superior; ofícios manuais; atividades empresariais; atividades do campo da educação; militares.

14% das lideranças entrevistadas exercem profissões técnicas de nível médio. Destaca-se entre esse grupo dez profissionais de saúde, oito técnicos de enfermagem e dois instrumentadores cirúrgicos. Outras profissões citadas uma ou mais vezes foram: técnico de edição, técnico em eletrônica, técnico mecânico, técnico pecuarista, técnico metalúrgico, serigrafista, corretor de imóveis e assistente administrativo.

13% das lideranças entrevistadas trabalha no setor de comércio e serviços. Eles se declararam comerciantes, vendedores, fiscais de loja e representante comerciais, além de motoristas, cozinheiros, manicures. Profissões citadas uma vez foram: cabelereiro, terapeuta holista, gerente de pousada, camareira, recepcionista e profissional do sexo.

7.5% das lideranças entrevistadas trabalham como funcionários públicos. Eles ocupam funções de natureza administrativa em burocracias federais, estaduais e municipais, além de atuarem como policiais civis, economistas, funcionário dos correios e dos sistemas penitenciário e de saúde. Um dos entrevistados declarou-se servidor público não-concursado, atuando como assessor parlamentar.

7% das lideranças entrevistas trabalha no campo dos serviços de limpeza, manutenção e segurança privados. Essa categoria inclui prestadores de serviço de faxina em prédios ou casas, seguranças, vigilantes, zeladores, além de uma cuidadora de idosos, um jardineiro e uma cuidadora de cães.

7% das lideranças entrevistadas trabalham com atividades do setor de serviços que requerem curso superior, incluindo advogados, administradores, jornalistas, terapeutas, uma artista plástica, um enfermeiro, uma profissional do marketing e um geógrafo.

5% das lideranças entrevistadas trabalham com ofícios manuais, incluindo costureiros, uma delas “de santo”, serralheiros e uma artesã. 4% das lideranças entrevistadas exerce atividades empresariais de peque-

no porte, que vão da fabricação de sabonetes e velas em média escala a empreiteiras familiares, pet shops e restaurantes. 3% das lideranças entrevistadas trabalha no setor de educação. São professores de nível fundamental e superior, além de uma coordenadora pedagógica de escola de idiomas. 1.5% das lideranças entrevistadas declarou-se membro ativo das forças armadas e 2% optou por não responder esta questão.

Refletindo dinâmica similar à observada em nossa análise dos dados referentes à escolaridade, um olhar panorâmico sobre as atividades profissionais não-religiosas dessas lideranças revela uma ampla diversidade de funções. Destaca-se assim sobretudo a pluralidade socioeconômica deste grupo religioso em sua versão contemporânea, o que acreditamos torná-lo irredutível a tentativas do senso comum ou da academia de assimilá-lo a segmentos específicos de classe ou renda.

### 3.9 TRANSMISSÃO DO AXÉ

As religiões de matriz africana são religiões de iniciação, onde se adentra de forma progressiva, por uma série de etapas rituais através das quais a relação entre pessoas e divindades é estreitada e cultivada (GOLDMAN, 1985). Esse processo é paralelo e complementar ao estreitamento das relações de aprendizado entre iniciados e iniciantes. Nesse sentido, iniciar-se nessas tradições é adentrar em uma “família de santo”, renascer espiritualmente em uma comunidade hierárquica de prática onde se dá a transmissão do axé e de seus conhecimentos.

Sob essa ótica, pode-se dizer que a autoridade religiosa das lideranças das religiões de matriz africana é legitimada: i. pelo acúmulo de conhecimentos doutrinários, práticos e espirituais do líder; ii. pelo reconhecimento dos filhos e filhas por ele gerados e cuidados; iii. pelas linhagens espirituais das quais estes líderes provêm.

A questão da transmissão do axé e da autoridade religiosa será abordada nesta seção através de dois temas chave. Primeiro, a solução da sucessão das lideranças dentro das casas, em caso de morte ou afastamento da liderança anterior ou originária. Segundo, a demanda do parentesco espiritual, ou como a transmissão do axé no tempo e no espaço se dá através de redes de aprendizado articulando lideranças antigas e novas através da linguagem do parentesco. Traçar essas relações é, portanto,



um modo privilegiado de captar a dinâmica histórica entre raízes e rotas de transmissão (GILROY, 2001) nestas espiritualidades diaspóricas.

É importante entender também que estas lideranças atuam sob um raio de ação e influência de uma comunidade muito mais ampla que a própria família de santo ou embora delimitada pelo tamanho da família de santo/iniciados. Uma das questões levantadas nas entrevistas foi sobre o número de integrantes da família ou grupo de praticantes do sistema ritual. Dentre as respostas dadas, encontramos uma escala que variou entre 20 e 130 integrantes, em seus distintos papéis na Casa/Templo/Terreiro. Contando ainda com assistentes e simpatizantes é que chegamos a uma média de 75 integrantes. Se considerarmos as 210 casas da amostra são no mínimo 15 mil pessoas envolvidas diretamente com as religiões de matriz africana na região pesquisada.

### 3.9.1 CASOS DE SUCESSÃO

Apenas 22 das casas pesquisadas, ou 11% do total, passaram por processos sucessórios, ou seja, a transferência do cargo de pai ou mãe de santo da casa para um novo líder. Pode-se dizer que esse fato condiz com o tempo médio de fundação relativamente recente dessas instituições, que viveram seu momento mais pujante de florescimento na década de 2000, como anteriormente demonstrado.

O motivo maior impulsionando o fenômeno da sucessão é a morte do/a fundador/a da instituição, o polo hierárquico mais imediato que agrega a família de santo em seu entorno. Em apenas dois casos estudados houve sucessão apesar das lideranças fundadoras ainda estarem em atividade. Essas, no entanto, encontravam-se impossibilitadas de cumprir suas funções devido à senioridade ou doença. Pode-se dizer que as quatro casas religiosas acima mencionadas (ver nota 8), que contam com mais de uma liderança, encontraram nesse procedimento raro uma solução pedagógica preventiva para lidar com questões de sucessão. Essa conclusão é fundamentada na grande diferença de idade entre as co-lideranças em questão, o que nos permite assumir que os mais novos estão sendo encorajados a assumir as funções de seus progenitores no santo ao serem expostos de forma prática às mesmas.

Em cerca de 60% dos 22 casos de sucessão encontrados, esse pro-

cesso se deu através de vínculos de parentesco consanguíneo ou por aliança matrimonial. A transmissão da chefia nesses casos ocorreu de forma majoritária do pai ou mãe “carnal” para seu filho ou filha, mas também houve casos de transmissão do cargo de chefia do marido para a esposa e entre irmãos.

O caso do Centro Espírita São José, fundado em 1954, demonstra certa tendência normativa em enfatizar a sucessão consanguínea, dos pais e mãe “carnais” para seus filhos, mesmo quando essa é impossibilitada. Sua atual líder, mãe Marluce, argumentou que o fundador do terreiro, Tanair Caetano Furtado, estava doente e impossibilitado de cumprir suas funções. Seu filho “carnal” ocupava o cargo de ogã, logo não poderia assumir, o que o levou a escolhê-la como sucessora antes de falecer. Outras três lideranças indicaram que estão “preparando” seus filhos biológicos para eventualmente sucedê-los, garantindo a continuidade de suas casas ao evitar de forma prospectiva possíveis conflitos que possam afetar esse processo.

### 3.9.2 LINHAGENS DO AXÉ: PARENTESCO ESPIRITUAL ENTRE LIDERANÇAS

Como destacamos acima, a reprodução das tradições religiosas de matriz africana no tempo e no espaço se dá através da “feitura” e do cuidado de novos filhos e filhas de santo, indivíduos que, ao crescerem espiritualmente no axé, podem eventualmente “fazer” e cuidar de seus próprios discípulos, caso seja esse seu destino e chamado. Tal lógica de transmissão demanda um método específico de análise e representação, que desenvolveremos nesta seção ao agregar ao modelo estático e territorial do mapa das casas de religião de matriz africana o modelo dinâmico e reticular das linhagens de parentesco espiritual.

Em um contexto em que 46% das lideranças não são naturais da região mapeada por nossa pesquisa, o nível de vitalidade e as formas assumidas por essas tradições são inevitavelmente condicionados por processos de transmissão que incluem outras localidades, cidades, regiões, e mesmo países. Além da migração, é comum entre os membros dessas tradições viajarem a outras localidades em busca de iniciação ou mais conhecimentos rituais e de doutrina. Tramonte (2001) des-

taca como uma das pioneiras das religiões de matriz africana em Florianópolis, Mãe Malvina, fundou o seu Centro Espírita São Jorge em 1946 após viagens iniciáticas ao Rio de Janeiro e à Salvador, onde sua mediunidade até então relativamente espontânea foi cultivada à luz de certas vertentes religiosas mais estabelecidas. Veremos que o mesmo processo continua em curso.

Nosso cadastro acessou essas informações ao questionar as lideranças entrevistadas sobre o que chamamos de sua “descendência no santo”, ou seja, as lideranças religiosas que os ajudaram a entrar e a amadurecer nessas tradições religiosas, a ponto de, eventualmente, “receberem seu deká” e fundarem seus próprios terreiros. Treze líderes entrevistados, 6.5% do total de entrevistados, preferiu não responder essa questão. Lideranças que optaram por respondê-la nos proferiram com níveis diferenciados de detalhamento sobre as linhagens espirituais que os “fizeram no santo”.

Um primeiro aspecto acessado através desses dados são os principais polos territoriais exógenos à região pesquisada que têm influenciando a dinâmica das religiões de matriz africana nesta região. Dentre as 192 lideranças que responderam a questão concernente à “descendência no santo”, 53, ou cerca de 27.6%, fizeram uma ou mais referências a parentes espirituais localizados fora desta região, com maior ênfase para o Rio Grande do Sul, seguido pelo Rio de Janeiro e Bahia. Como destacado acima, há um número significativo de lideranças gaúchas na região mapeada, o que naturalmente implica na “importação” de conhecimentos religiosos adquiridos em suas localidades de origem. Esse foi o caso, por exemplo, de Mãe Sisi de Oyá, líder do centro de Quimbanda Ilê dos Orixás, fundado em 2015. Mãe Sisi é natural de Santo Antônio da Patrulha, RS, e se declarou filha de Pai Dejair Ogum Onira Abadeí, logo, neta de Milton de Oxum, ambos de São Leopoldo, RS. Da mesma forma, Mãe Angela da Oxum, líder do Centro Afro Umbandista Oxum Pandá e Ogum Beira Mar, fundado em 1985, é nascida em Porto Alegre, onde se situa a sua linhagem espiritual: “Filha de Mãe Eva de Ogum, neta de Idalino de Ogum, bisneta do Príncipe Custódio”, o último sendo largamente reconhecido como o africano escravizado que fundou as religiões de

matriz africana no Rio Grande do Sul (SILVA, 2003: 167-176).

Um segundo fenômeno que fundamenta essas referências exógenas são “viagens iniciáticas” similares às de Mãe Malvina, acima referidas. Um desses casos foi o de Pai Nei d'Ogum, nascido em Florianópolis e líder da casa de Candomblé de Angola Ilê Ogum, que se declarou filho de Pai Nilo D'Xangô, habitante de Rio Grande- RS. Um largo número de citações a parentes espirituais localizados no Rio de Janeiro e Salvador, apesar do baixo número de migrantes dessas regiões, são explicados por esse fenômeno. Tamanaka, líder da Sociedade Espírita São Lázaro, é natural de Florianópolis, mas recebeu seu deká de sua mãe Alzira Fernandes, com casa no Rio de Janeiro. Pai Márcio d' Ajagun, líder da casa de Candomblé Ketu Ilê Axé Oluarayê Ajagun, viajou a Salvador para ser iniciado por seu pai espiritual Baba Pecê, atual líder da prestigiosa Casa de Oxumarê.

Um terceiro fenômeno traz à tona a “natureza recursiva do parentesco espiritual”. Por esse termo, designamos o fato de que as lideranças em questão não apenas apontaram para mentores com que tiveram relação presencial, ou seja, pais e mães de santo responsáveis ou por sua iniciação (bori ou “fazer a camarinha”), ou por outras passagens rituais, como as obrigações dos sete, quatorze e vinte e um anos, mas também, frequentemente, estenderam sua linhagens de pertencimento de modo a incluir os mentores de seus pais espirituais e assim por diante, eventualmente alçando quatro ou cinco gerações. Esse hábito exemplifica como as linhagens de parentesco espiritual operam como um importante mecanismo mnemônico de pertencimento, já que elas inserem os sujeitos que as mobilizam de modo mais concreto e situado nas rotas de ancestralidade que constituem essas tradições.

Um dos efeitos da recursividade do parentesco espiritual é o modo fluido e dinâmico com que essas tradições religiosas concebem e lidam com a questão da localidade. Retraçar linhagens “no santo” é, frequentemente, alinhar-se com localidades exógenas sem a necessidade de mobilidade física. Linhagens de parentesco espiritual são, em suma, um modo de transporte imaginário, apesar de concreto e eficaz. Chega-se à Porto Alegre, nesse caso, não por causa da migração de gaúchos ou viagens de catarinenses, mas pela “mutualidade de seres”

(SAHLINS, 2012) que caracteriza o parentesco de modo geral, logo pelos caminhos da memória e da tradição.

Pai Marcelo, do Ilê Axé Ogum Avagã, uma casa de Batuque, é nascido Florianópolis, mas foi “feito” por Pai Ivoni de Xangô, um pai de santo de Ribeirão da Ilha, que é filho de Pai Chiquinho de Oxalá, de Porto Alegre. Pai Marcelo, portanto, articula-se com a “fonte” territorial do Batuque, o Rio Grande do Sul, através de uma relação in absentia com seu avô de santo, mediada por seu pai imediatamente presente. O mesmo acontece com tradições originadas no Rio de Janeiro, como a Cabula. Por exemplo, Pai Maurício de Ogum, líder da Casa de Axé Aruanda na Terra, uma casa de Cabula Nação Banto, definiu-se como “filho de Igbamillé (Mãe Neuzi de Ogum), que é filha de Tamanacá (Pedro Paulo Silva). O resto da sequência são pessoas do Rio de Janeiro, da Cabula”.

O processo de mediação acima referido não é meramente unilinear, e pode acumular uma série de trajetórias. Pode-se chegar à Bahia do século XIX através da São Paulo contemporânea, como o fez Babá Valério, líder do Ilê Àsé Àlákétú Òmin Lògún-Èdé, uma casa de Candomblé Nação Ketu filiada ao tronco da Casa de Oxumaré. Babá Valério é filho de Pai Cido de Oxum, de São Paulo, iniciado na casa matriz de Salvador. Babá Valério é, portanto, “neto de Babá Pecê de Oxumaré e bisneto de Yιά Cotinha de Iyewa”, a fundadora desta casa, nascida em 1883. Pode-se também chegar à Bahia via Rio de Janeiro, como exemplificaram membros da Comunidade Terreiro Abassá de Odé, uma casa de Candomblé Angola fundada em 1950, hoje em processo de sucessão, após a morte de seu líder, pai Leco. Pai Leco foi filho de Pai Paulo de Oxalá Oxanidium, de São Gonçalo, Rio de Janeiro, logo neto de Pai Hermógenes de Oxóssi, da mesma localidade, bisneto de Mãe Olga de Oxum, de Salvador, Bahia, e tataraneto de Manoel Ciríaco de Jesus, do Unzó Tumba Junçara, fundado em 1919, em Santo Amaro da Purificação, Bahia. Tata Manoel Ciríaco era filho de Maria Nenén, a Maria Genoveva do Bonfim, do Terreiro Tumbensi, considerada a primeira casa Angola da Bahia, fundada em Santo Amaro em aproximadamente 1850.

Enquanto algumas lideranças chegam à África diretamente, como

o líder da Sociedade Beneficente Cultura Africana Ylê de Xangô, de Nação Oyó com Jejê, que foi capaz de financiar uma viagem de cunho religioso à Oyó, na Nigéria, outros, como Pai Marcelo de Oxóssi, líder do Ile Odé Abafê, mobilizam a recursividade do parentesco espiritual de modo a transitar de Florianópolis à matriz última de sua espiritualidade ao passar por Rio de Janeiro e Maceió: “Sou filho de Tateto Já Undelê (Rio de Janeiro), neto de Tateto Juçuanã, bisneto de mameto Oyá Matambá, de Aracajú, tataraneto de mameto Monedemi, de Aracajú, e tatataraneto de Zequinha do Pará, nascido em África.”.

Assim, sublinhamos a capacidade intrínseca ao parentesco espiritual de dotar a transmissão do axé de recursividade, logo operando como um meio de transporte espaço-temporal que torna outros lugares e tempos vivos no presente local de Florianópolis e região. Cabe-nos também apontar para um outro importante atributo dessa relação de transmissão: o seu “potencial acumulativo”. Muitos dos entrevistados declararam ter não apenas um pai ou mãe de santo, mas vários, o nível de fidelidade atrelado a essa relação sendo reconhecidamente flexível.

Por exemplo, Pai Deywvson, líder da casa de Almas e Angola Tenda Espírita Ogum Megê, fundada em 2003, referiu-se a uma série de pais e mães de santo responsáveis por guiá-lo através de diversas etapas de seu processo ritual de crescimento na religião: em 1992, ele foi batizado pela ialorixá Rosalina de Oxum, já falecida; em 1998, fez bori com Dalva de Iemanjá; em 2003 fez babalorixá com Mãe Rosalina de Oxum; em 2007, realizou mão de vumbe com Mãe Bete de Xangô, um ritual para se “tirar a mão” de um parente espiritual falecido; em 2011 fez obrigação de 7 anos com Pai Carlinhos de Oxalá; e em 2017 planeja fazer sua obrigação de 14 anos com Mãe Bete de Xangô.

A dimensão acumulativa do parentesco espiritual é essencial para se entender como lideranças engajam com transições religiosas e formulam químicas doutrinárias singulares ao longo de suas trajetórias, portanto diferenciando essas tradições ao mesmo tempo em que as reproduzem. É importante destacar que as religiões de matriz africana não são apenas fonte de identidades culturais, mas também parte de um processo ético-espirituais aberto e dinâmico “de busca por novos conhecimentos, práticas e experiências” (CAPONE, 2005). Nosso ca-

dastró detectou ser comum que essas lideranças transitem por uma diversidade de práticas, por exemplo, começando na Umbanda e migrando para Almas e Angola e, eventualmente, para o Candomblé.

A possibilidade de acumular mentores é essencial para esse processo de busca religiosa. Mãe Raquel de Iansã, líder do Centro Espírita Vó Cambinda das Almas e Pai João de Angola, exemplificou esse processo quando declarou que foi iniciada no Candomblé nação Keto, mas eventualmente transitou para a Umbanda, antes de se estabelecer na Almas e Angola. Essa trajetória foi, de certa forma, uma longa viagem de volta à casa, já que seu pai “carnal” sempre pertenceu a essa corrente. Tal viagem se deu através do auxílio de uma série de mentores. Só no Candomblé, eles foram três: começando com Pai Rodrigo, líder de uma casa de candomblé Keto em Barreiros, passando pela casa do Pai Guaraci, no Morro da Queimada, e, eventualmente, por Pai Eric de Xangô, de Candomblé nação. Raquel então transitou para a Umbanda, através do Pai Ari e entrou na Almas e Angola pela Mãe Lúcia, tendo passado por “feitura de babalorixá” com Mãe Josiane de Iemanjá. Agora Eliane é filha de Mãe Bete de Xangô, com quem recentemente fez o “reforço” de 7 anos.

Enquanto o caso de Eliane exemplifica o fenômeno comum de migração ao longo das diversas vertentes doutrinárias que constituem essas tradições, o caso de Mãe Angélica de Oyá, líder do Ilê Rito Afro Oyá e Ogum, fundada em 2007, representa um caso em que o acúmulo de parentes espirituais fundamenta formas de hibridismo doutrinário. Mãe Angélica definiu a sua casa como sendo de Umbanda, Quimbanda e Nação Jejê e Ijexá. Esse hibridismo foi fundamentado por uma dupla descendência “no santo”, duas linhagens distintas, mas que influenciam as práticas adotadas por Mãe Angélica em seu terreiro de forma simultânea. “Pelo lado da Umbanda”, mãe Angélica declarou pertencer a uma linhagem a um só tempo “de santo” e “carnal”, já que sua família é de umbandistas. Ela é filha de Clarinda, neta de Maria José e bisneta de Maria Angélica, todas de Cruz Alta, Rio Grande do Sul, onde também nasceu mãe Angélica. Pelo lado da Nação Jejê Ijexá, mãe Angélica é filha de Jairzinho do Bará, de Porto Alegre, um pai de santo experiente, com 55 anos de “vasilha de santo”. Ele faleceu



em 2016 e foi neto de santo do príncipe Custódio, que, segundo mãe Angélica, levou a nação Jeje Ijexá para Porto Alegre.

Até então, analisamos e exemplificamos algumas possibilidades abertas pelo parentesco espiritual aos praticantes destas tradições religiosas, baseados nos dados encontrados em nosso cadastro. Destacamos que o parentesco espiritual é: (i) uma via para o transporte espaço-temporal do axé; (ii) um modo recursivo de relação pedagógica; (iii) um modo acumulativo de se transitar através ou hibridizar diferentes vertentes religiosas de matriz africana. Todas essas dimensões tendem a ser ignoradas pelo modelo representativo do mapa, de natureza territorial e sincrônica. Introduzimos esses dados de modo a estimular futuras comparações com outras regiões do Brasil.

Gostaríamos de concluir esta seção destacando como a “descendência no santo” é também um modo privilegiado de se localizar estatisticamente certos nódulos de rede nessas tradições, ou seja, indivíduos cujo poder pedagógico de formar novas lideranças os torna essenciais para a vitalidade dessas tradições. Esses nódulos de rede podem, em última instância, ser definidos como o que o IPHAN chama de “Mestre dos Saberes Tradicionais”. Neste projeto nos atemos a apenas uma dessas fontes pessoais de vitalidade cultural.

Mãe Ida de Xangô é um importante nódulo de rede local das comunidades de religião de matriz africana de Florianópolis e municípios vizinhos, sendo amplamente reconhecida como a fundadora da vertente Almas e Angola. O website da associação UNIAFRO, União de Cultura Negra de Santa Catarina, provê uma detalhada biografia de Mãe Ida, destacado que ela nasceu em 25 de outubro de 1919, na cidade de Rio do Sul, Santa Catarina (UNIAFRO, 2017). Sua mediunidade aflorou em idade precoce e foi inicialmente cultivada no Centro Kardecista de Tiadomiro, no Bairro Estreito, e em casas de Umbanda, como as de Mãe Didi e Mãe Malvina. Mãe Ida e seu caboclo Guaraci prestavam auxílio espiritual em sua própria residência, na Vila Operária no Saco dos Limões, em Florianópolis. Mãe Ida foi eventualmente direcionada por um de seus espíritos guias, a Preta-Velha Vovó Iriquirita, a “procurar no Rio de Janeiro um Terreiro onde se praticava um ritual diferente, em que havia obrigações para os



Orixás, onde os médiuns ficavam recolhidos e recebiam ‘feituuras’, para fortalecer-se espiritualmente” (UNIAFRO, 2017). Mãe Ida é assim progressivamente introduzida ao Ritual de Almas e Angola por Pai D’ngelo, líder da Tenda Espírita do Caboclo Tuiti, localizada no bairro de Cordovíl, Rio de Janeiro. Esse processo se realizou através de uma série de viagens de cunho religioso ao Rio, primeiro em 1945 e posteriormente entre 1949 e 1951, ano em Mãe Ida também recebeu Pai D’ngelo em Florianópolis e abriu oficialmente a sua Tenda Espírita São Gerônimo ao público, considerada hoje a primeira casa de Almas e Angola de Florianópolis.

Uma das formas de se acessar a influência de Mãe Ida na formação de lideranças ao longo dos seus muitos anos de militância nessa religião (Mãe Ida faleceu em 2005) é acessar o número de vezes em que ela foi citada nas respostas sobre “descendência no santo” em nosso cadastro. No entanto, esses números não foram tão grandes. Entre os 190 indivíduos que responderam essa questão, apenas quatro declararam-se seus filhos de santo diretos, dois, seus netos de santo, e quatro, seus bisnetos de santo. Mas esses números aparecem sob outra ótica quando consideramos as linhagens que provêm da matriarca com maior detalhe, já que a sua totalidade de relações pode ter sido omitida ou desconhecida pelos que a ela pertencem.

Nos gráficos abaixo, tentamos recuperar a influência das linhagens de santo emanando de Mãe Ida no contemporâneo, a partir da totalidade dos dados apresentados por nosso cadastro. Ao lado dos nomes das lideranças citadas por nossos en-

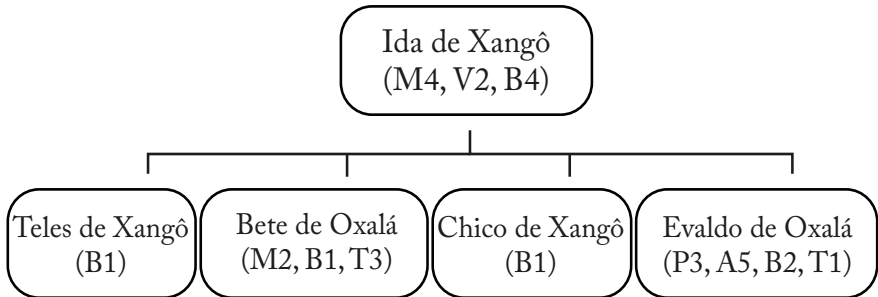


Foto de mãe Ida de Xangô (*In Memoriam*), fundadora do ritual de Almas de Angola em Santa Catarina em outubro de 1951. Cedida por Apolônio Antônio da Silva da UNIAFRO/SC. Disponível em:

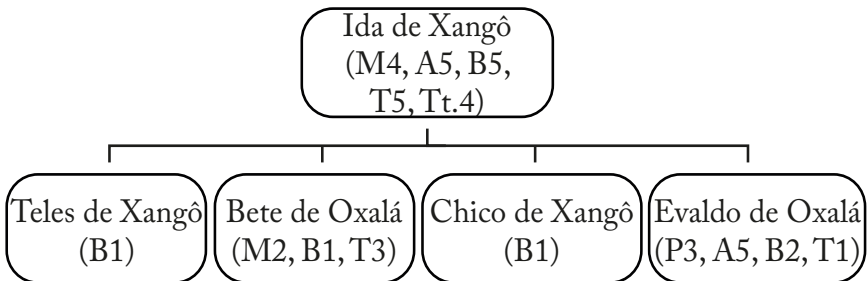
[www.uniafro.xpg.com.br/voida.htm](http://www.uniafro.xpg.com.br/voida.htm)

trevistados, adicionamos o número de vezes em que eles apareceram como Pai=P, Mãe=M, Avô ou Avó=A, Bisavô ou Bisavó= B, Trisavô ou Trisavó = T, Tataravô ou Tataravó=Tt, Quinto avô ou quinta avó = Q, Sexto avô ou sexta avó= S e Sétimo avô ou sétima avó=St. Por exemplo, Mãe Ida foi citada como mãe direta de quatro das 190 lideranças entrevistadas, logo adicionamos M4 no gráfico abaixo.

Apresentamos primeiro o organograma de descendência articulando Mãe Ida a quatro de seus filhos de santo diretos, também citados no cadastro, todos eles já falecidos.



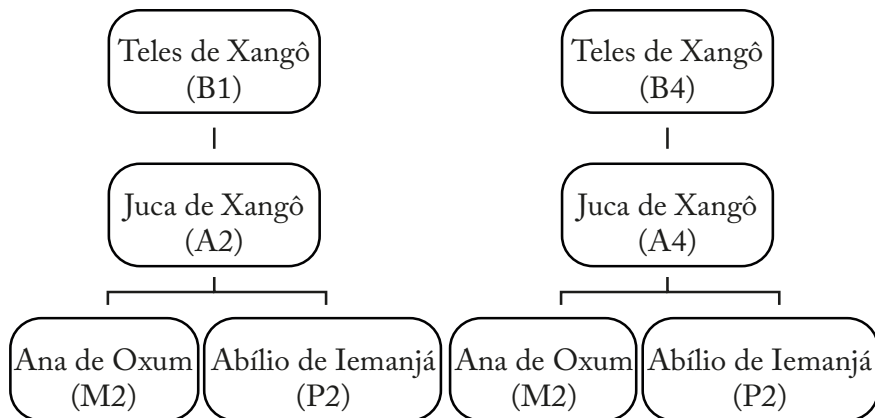
Nota-se que, quando levamos em conta a totalidade das relações de parentesco (incluindo as omitidas ou ignoradas pelos respondentes), a influência de Mãe Ida cresce, obrigando-nos a atualizar seus números da seguinte forma:



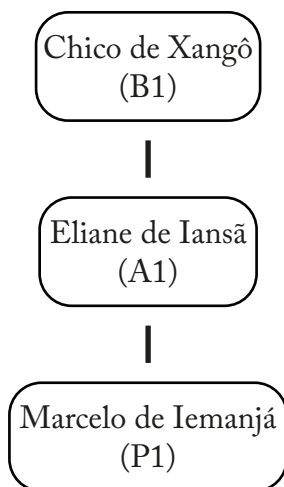
Esses números tendem a crescer significativamente quando aplicamos esse mesmo raciocínio de modo a atualizar as linhagens emanando de cada um desses quatro discípulos de primeira geração, o que naturalmente (considerando a recursividade do parentesco espiritual)

nos levará a alterar os números da própria Mãe Ida.

A linhagem emanando de Teles de Xangô apresentou-se do seguinte modo no cadastro e após nossa contabilização dos vínculos omitidos:

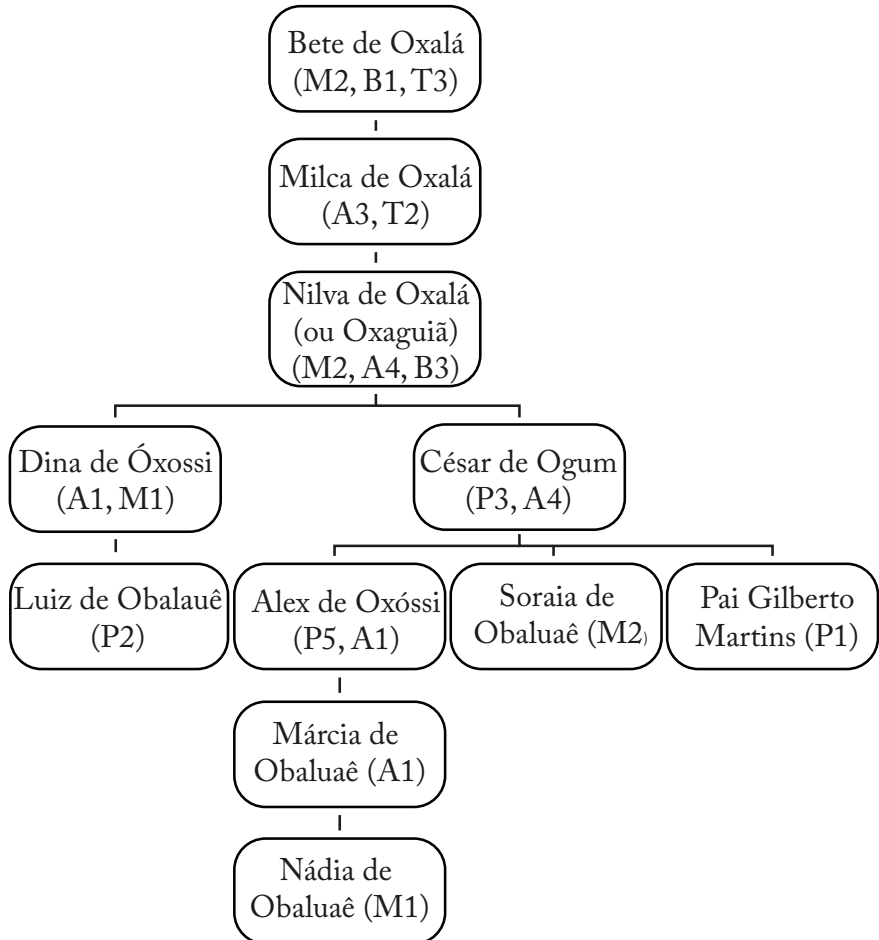


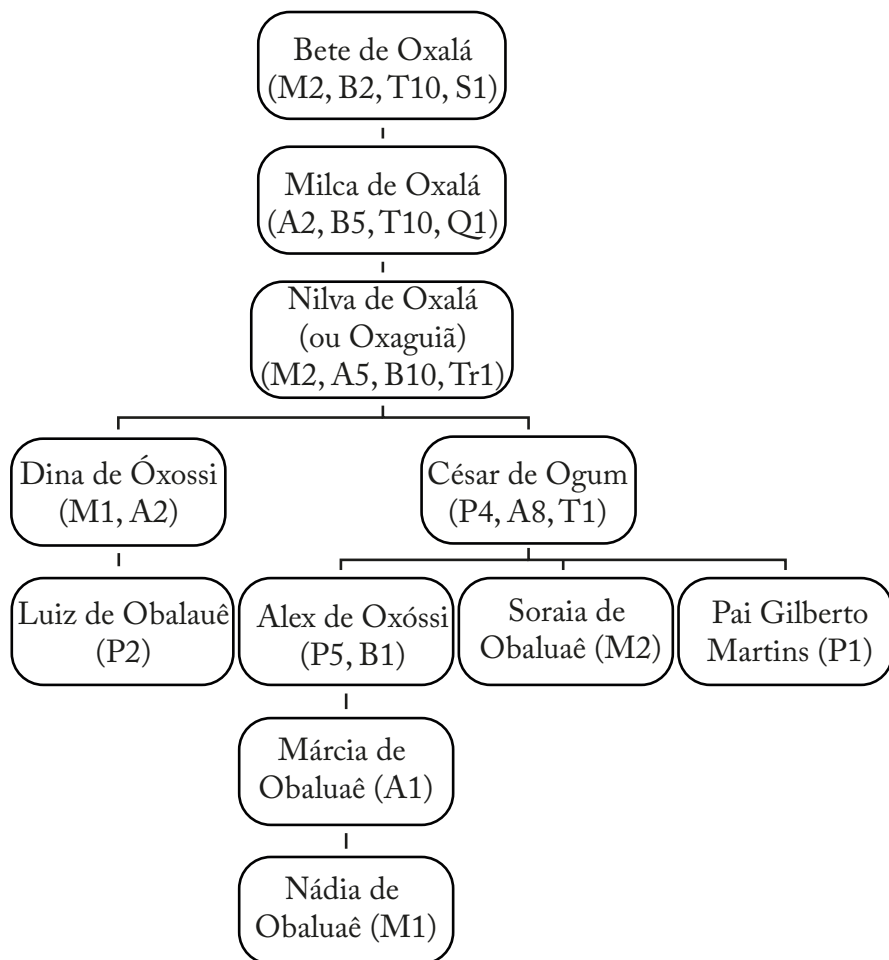
No caso de Juca de Xangô, os números contabilizados no cadastro são os números finais.



As linhagens emanando de Bete de Oxalá e Evaldo de Oxalá, por outro lado, sofrem mudança substancial quando submetidos ao mesmo processo metodológico.

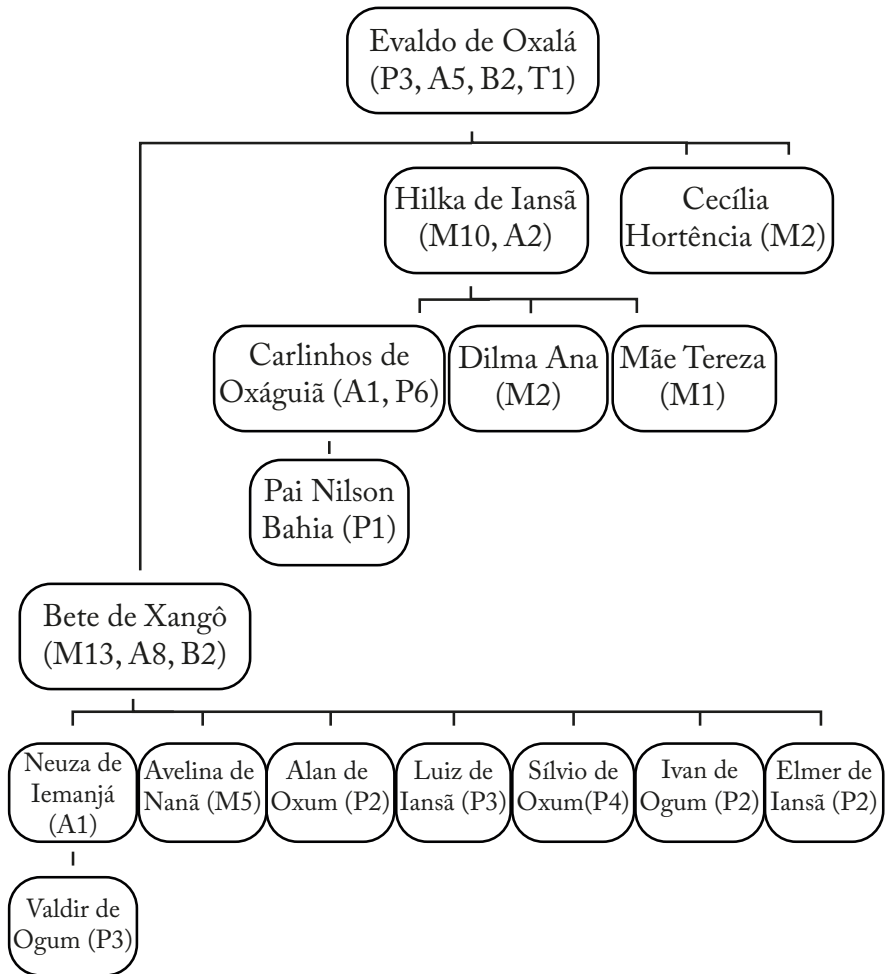
A linhagem de Bete de Oxalá apresentou-se do seguinte modo no cadastro e após a contabilização de vínculos omitidos:



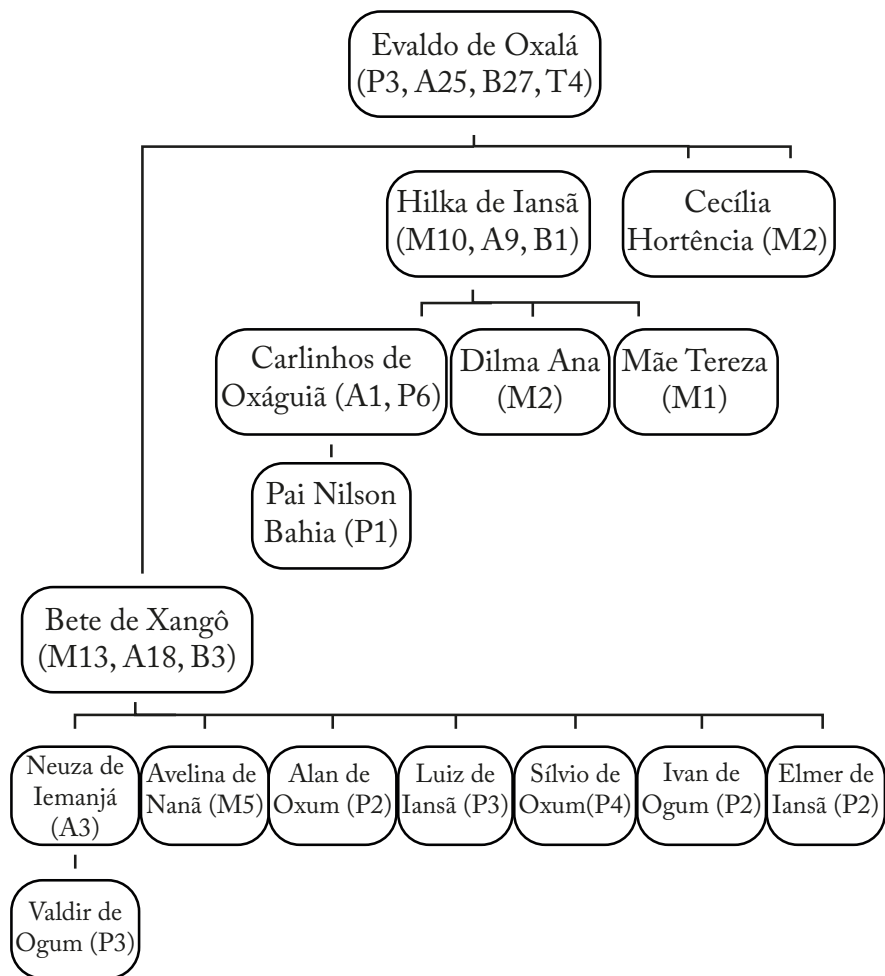


O mesmo processo aparece no caso de Evaldo de Oxalá, que, por sua extensão, apresentamos em dois quadros distintos. Nesta sub-linhagem encontramos as duas lideranças mais citadas como mentores de primeira geração (pais e mães) das lideranças entrevistadas durante nossa pesquisa de campo: Mãe Bete de Xangô, cuja influência pedagógica ou ritual foi citada por 13 lideranças e Mãe Hilca de Iansã, mãe de 10 dessas lideranças.

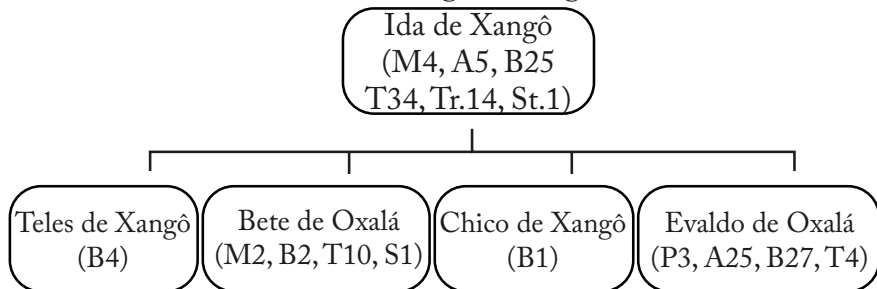
Apresentamos a seguir, a linhagem de Evaldo de Oxalá apenas com os vínculos de parentesco espiritual mencionados:



A seguir, a mesma linhagem com a inclusão de vínculos omitidos ou ignorados pelos respondentes:



Esse processo nos permite reconsiderar a configuração original, entre Mãe Ida e seus filhos mais antigos, do seguinte modo:





Nota-se que 83 das 190 lideranças que responderam a questão sobre descendência no santo, ou 43.6% do número total, têm algum vínculo de parentesco espiritual com Mãe Ida, seja ele reconhecido e reclamado durante nossas entrevistas, seja ele omitido ou ignorado. São 4 filhos de santo, 5 netos de santo, 25 bisnetos de santo, 34 trinets de santo, 14 tataranets de santo e 1 septuaneto de santo. Como destacamos acima, é importante ter em mente que a influência do parentesco espiritual assume diferentes níveis de intensidade, já que a fidelidade a linhagens espirituais é geralmente negociável. Mesmo assim, a análise acima constata a extensão da influência da matriarca do Almas em Angola nos rumos, transmissão e manutenção da vitalidade das religiões de matriz africana em Florianópolis e municípios vizinhos.

### 3.10 OS TRABALHOS SOCIAIS E COMUNITÁRIOS

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

Nº de casas que realizam trabalho social	158 casas
Nº de casas que não realizam trabalho social	44 casas
Nº de casas que nada declararam	08 casas
Nº de casas mapeadas	210 casas

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

É importante destacar a noção de trabalho social utilizada por esse mapeamento e os debates acadêmicos que envolvem tal termo. Assim, como argumenta Fonseca (2013: 72), a noção de trabalho social utilizada foi pensada como uma articulação entre ação e agência. Essa articulação muitas vezes pode refletir uma noção de assistencialismo, que consiste na doação de um bem, mas sem garantia de cidadania, pois o acesso às condições plenas e dignas de vida dos cidadãos é conseguido através de favor, à espera da boa vontade e interesse de alguém.

Contudo tal articulação de ação e agência pode refletir uma noção de assistência social que promove a mudança social, a resolução no contexto das relações humanas e a capacidade e empenhamento das pessoas na melhoria do "bem-estar". Com base nesta discussão é

possível observar que das casas mapeadas na área que inclui Florianópolis e municípios vizinhos e que realizam trabalhos sociais têm por embasamento a noção de caridade. Segundo Fonseca (2013: 72), que trabalhou com essa dimensão dentro do mapeamento dos terreiros do Rio de Janeiro, "o preceito de caridade, bem como outros preceitos correlatos, ali tem relação com o 'cuidado de iguais' - que em resumo, neste campo, é um equivalente ao 'cuidado de si mesmo' - em um sistema cujas hierarquias de poder não correspondem às hierarquias econômico-sociais".

Nesse sentido, as 158 casas religiosas que realizam trabalhos sociais, o que corresponde a 79,2 %, podem ser divididas em três grandes blocos: 18 casas que realizam atendimentos espirituais e/ou de saúde, gratuitos e abertos à comunidade, muitas vezes realizados em dias específicos, que não coincidem com os dias de realização de rituais da casa; 106 casas que fazem doações de vários itens como refeições, roupas, cestas básicas, alimentos e bichos que sobram dos rituais realizados na casa, além de doces, brinquedos, sapatos, enxovais, dentre outros; e 07 casas que realizam serviços como aulas de dança, de percussão, capoeira, corte de cabelo, barba, corte e costura, reforço escolar, dentre outros. Há ainda casas religiosas que realizam concomitantemente atividades de atendimento e doação de itens (10 casas) e casas que realizam serviços e doações de itens (11 casas).

Tais trabalhos sociais de doação são realizados principalmente nas festas de Preto Velho, que acontecem no mês de maio, nas festas de Ibejadas, entre os meses de setembro e outubro e também no Natal. Mas há casas que possuem um calendário anual de trabalhos sociais como a Tenda Espírita Oxóssi dos Rios, localizada no bairro Ipiranga (São José) que, de acordo com Pai Gustavo Oxóssi dos Rios, realiza em maio distribuição de feijoada para moradores de rua. Em julho seus membros passam o dia no asilo, em outubro passam o dia no orfanato e quase todo mês distribuem um sopão para os moradores de rua, além da arrecadação e distribuição de roupas, agasalhos e cestas básicas. A Sociedade Beneficente Cultura Africana Ilê de Xangô, localizada no bairro do Ribeirão da Ilha (Florianópolis), também possui um calendário de atividades regulares onde está inserido o Projeto

"Capoeira para Idosos". Os idosos participantes ganham cestas básicas mensais, se forem ao menos uma vez por semana praticar capoeira.

No que tange ao atendimento espiritual e/ou de saúde, há casas que além dos atendimentos semanais com seus guias espirituais, realizam também práticas alternativas de saúde como a ABTURI - Casa Luz d'Omulú, localizada no bairro da Tapera (Florianópolis), onde Mãe Kátia d'Omulu afirma possuir um "núcleo de cura", denominado Centro de Desenvolvimento Humano Luz da Terra, com cursos de autoconhecimento e cura holística: reiki, cristais, healing, ativação de vida, revitalização da aura, cromoterapia, dentre outros.

Há também casas religiosas que realizam, principalmente, um trabalho social dentro de uma temática específica como o Ilé Asè Ojìsé Ifé, localizado no bairro da Tapera (Florianópolis) que trabalha a identidade negra e estética negra em um abrigo para crianças em Pailhoça. Além disso, propiciam um projeto de expressão de dança dos orixás (dança afro), aula de tambor, palestras em creches e colégios sobre estética e identidade negras. Pelo bairro, atuam em conjunto com a Associação de Moradores, Conselho Comunitário, Escola de Samba, Posto de Saúde, Conselho Local de Saúde, assim contribuindo com o conhecimento tradicional.

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

A disponibilidade de serviços à comunidade é uma característica dos trabalhos sociais de algumas casas dos municípios envolvidos, como o Centro Espírita de Umbanda Pai José, localizado no bairro de Capoeiras (Florianópolis), no qual Pai Nelson de Ogum afirma ter serviços de corte e costura, corte de cabelo e reforço escolar gratuito para a comunidade.

O público-alvo desses trabalhos sociais realizados pelas casas religiosas é bem diverso. Inclui desde os filhos de santo, as demais pessoas

que frequentam a casa, a comunidade do entorno, escolas, moradores de outros bairros, bem como grupos específicos como moradores de rua, idosos, crianças, dentre outros.

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

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

Mas há também a dimensão do preconceito em relação às casas religiosas de matriz africana que impede a continuidade de tais ações. Um exemplo disso foi relatado por Pai Alex de Xangô, do Centro Espírita e Umbandista Caboclo Tupinambá, localizado no bairro Barra do Sambaqui (Florianópolis): "Antigamente atendíamos creches, levávamos lanches para as crianças, brinquedos, mas foram proibidos, a princípio disseram que os lanches poderiam fazer mal às crianças, mas descobriram depois que mães evangélicas reclamaram nas creches

por ser comida de terreiro. Atualmente ajudam as igrejas católicas da comunidade, fazem campanha do agasalho e uma feijoada beneficente todos os anos".

Não só a realização dos trabalhos sociais que se torna difícil diante do preconceito. A própria escolha das casas religiosas é movida por medo desse preconceito como afirma Luís, filho do Pai Geninho de Xapanã da Tenda Espírita Santa Rosa de Lima, localizada no bairro Balneário do Estreito (Florianópolis):

Nós sentimos falta de espaço físico e tempo para desenvolver os trabalhos sociais. Fazemos campanhas de arrecadação de agasalhos, brinquedos, alimentos, citando o envolvimento de Pai Geninho nessa arrecadação. Na última enchente no Oeste de Santa Catarina, foram arrecadados donativos e encaminhados ao SESC para a distribuição. Tentou-se, em mais de uma oportunidade aproximar da comunidade onde a casa está inserida, mas percebemos certa resistência por haver muitos membros de igrejas evangélicas. Assim, colaboramos com ONGs e abrigos de várias regiões da cidade que não sejam vinculadas aos órgãos do governo. Não são um 'terreiro de comunidade', ou seja, os participantes/assistência, são moradores de outras regiões que não necessariamente o Estreito (do Capupé, do Norte da Ilha, de Garopaba) e que muito desse trânsito tem relação com o preconceito de frequentar um terreiro de umbanda. Assim, as pessoas buscam os terreiros em regiões afastadas de suas residências para evitar a discriminação. (Luís, filho de Pai Geninho de Xapanã).

### 3.11 DISCRIMINAÇÃO E AS PRÁTICAS DE INTOLERÂNCIA RELIGIOSA

As religiões afro-brasileiras historicamente têm sofrido sucessivos processos de perseguições, que se apresentam de diversos modos ao longo do tempo, o que é retratado amplamente na literatura especializada em história das religiões no Brasil (BASTIDE, 1971; MAGGIE, 1992; SILVA, 2007; RAFAEL, 2012; SOUZA, 2014).

Uma breve recapitulação do Sistema Jurídico Brasileiro nos permite traçar uma genealogia dos contornos que a intolerância aos cultos de matriz africana foi adquirindo no discurso legal desde os primeiros orde-

namentos jurídicos, os quais seguiam o modelo português: As Ordenações Afonsinas (1446-1521), Manoelinas (1521-1603) e Filipinas (1603-1830). Conforme as Ordenações Filipinas, por exemplo, a feitiçaria era punida com a pena de morte do feitiçeiro e as reuniões, festas ou bailes organizados por escravos eram criminalizados (SILVA Jr, 2007).

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

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

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

Como já citado nesta pesquisa, e ainda conforme Silva Jr., não se deve esquecer, todavia, que com a Constituição de 1891, já havia definido a separação entre Estado e Religião, “assegurando ampla liberdade de culto, reconhecendo tão somente o casamento civil, secularizando os cemitérios e fixando o caráter laico do ensino público” (2007:311, grifos nossos). Dois outros pontos de destaque nas Constituições que se seguiram foram a imunidade tributária dos templos, em 1946, e, em certa medida, um retrocesso em 1969, quando se previu que aquela ampla liberdade de crença e culto deveria estar atrelada “à observância

da ordem pública e dos bons costumes, previsão esta abolida do texto constitucional de 1988” (2007: 312). A Constituição de 1988, por sua vez, não deixa dúvidas de que o país assegura, como direito e garantia fundamental, inserida no primeiro capítulo da Carta Magna, artigo 5º, como “inviolável a liberdade de consciência e de crença, sendo assegurado o livre exercício dos cultos religiosos e garantida, na forma da lei, a proteção aos locais de culto e suas liturgias” (BRASIL, 1988).

Algo semelhante parece garantido pelo Código Penal que, no artigo 208, que trata dos crimes contra o sentimento religioso e define que “escarnecer de alguém publicamente, por motivo de crença ou função religiosa; impedir ou perturbar cerimônia ou prática de culto religioso; vilipendiar publicamente ato ou objeto de culto religioso” é passível de pena de detenção ou multa, sendo a pena aumentada em um terço se houver uso de violência.

Apesar das garantias legais, mapeamentos realizados junto às casas de matriz africana em cidades do país como Rio de Janeiro, Recife e Salvador apontaram para uma alta frequência de situações em que há violações desses direitos. No caso do levantamento realizado no Rio de Janeiro, especificamente, das 840 casas entrevistadas, 430 afirmaram ter sofrido alguma situação de discriminação ou agressão, predominando as agressões verbais, presentes em mais de 70% dos casos (GIACOMINI, 2014).

Para além do viés legal, que permite entender como o Estado tem pensado a liberdade de culto religioso, é fundamental pensar o fenômeno da intolerância religiosa tendo em vista uma reflexão acerca do lugar ocupado pelos terreiros no espaço urbano<sup>8</sup>, e como se dão as inserções dessas casas em contextos históricos e espaços geográficos distintos. Como explica Vagner Silva,

[...] a presença do terreiro na cidade é, pois, resultado dessa dinâmica relacional entre o dentro e o fora da religião construída através do diálogo entre os dois universos. E neste diálogo entre o Candomblé e a cidade, a incorporação de termos

---

8. Consideramos que Ordep Serra segue a mesma linha de raciocínio quando critica o escopo limitado das pesquisas desenvolvidas junto ao povo de santo, que tendem a se restringir ao “exame dos sistemas simbólicos”, deixando de lado “as condições de vida das comunidades dos terreiros” (2003: 67).



de um universo pelo outro permite que as divindades e seus ritos transformem-se para habitar a cidade (como espaço físico e social) e que este se faça cada vez mais apropriada para recebê-las e protegê-las como parte integrante de seu amplo mercado de bens simbólicos. Se os orixás migram das aldeias para as cidades só o fazem porque são eles deuses em mudança atuando em um mundo e representando um mundo também em transformação. (1995:291-292).

Mesmo que não seja objetivo deste capítulo adentrar tais discussões teóricas sobre a dinâmica entre a tradição e as mudanças promovidas na religião em suas interações no ambiente urbano, não podemos deixar de destacar que grande parte das situações de desrespeito religioso tem como agressores os vizinhos, denunciando o suposto “barulho” produzido durante as sessões e cerimônias realizadas nos terreiros. Haveria, portanto, como não problematizar a influência mútua entre as casas e seu entorno, na figura dos vizinhos, que se sentindo “incomodados”, acionam os órgãos públicos e convocam a ação dos agentes do Estado, tais como a Polícia, ou os órgãos fiscalizadores de “poluição sonora”? E também como não pensar nos movimentos de resistência do povo de santo aos episódios de desrespeito, por exemplo, recorrendo a representantes políticos e exigindo algum tipo de amparo formal para sua religião?

Levando em conta essa discussão inicial sobre o tema do preconceito, da discriminação e da intolerância, passamos à apresentação das respostas das lideranças sobre isso estes aspectos, obtidas durante esta pesquisa. Ressaltamos que o foco será dado aos diversos tipos de discriminação que foram relatados nas entrevistas.

### 3.11.1 O MAPA DA DISCRIMINAÇÃO E DA INTOLERÂNCIA RELIGIOSA

Inicialmente, é importante contextualizar que o roteiro de entrevista privilegiou a categoria “intolerância” em detrimento de outras como “preconceito” ou “discriminação”, sendo esse tema abordado nas duas últimas perguntas da entrevista. As questões permitiram que as lideranças construíssem relatos livres acerca de situações vivenciadas pela casa religiosa ou por seus membros, seja dentro ou fora do espaço religioso.<sup>10</sup>

Os primeiros dados a serem destacados são, primeiramente, o fato de que 80,47% das casas (169 casos) sofreram alguma forma de intolerância, contra 19,53% (41 casos); segundo, que recorrentemente, encontramos nos formulários respostas que, a princípio, não indicavam haver a vivência de intolerância, porém, os relatos eram complementados por descrições de eventos pontuais envolvendo a casa e/ou membros dela, explicitando a ocorrência de algum tipo de discriminação. Há ainda casas que não relatam episódios de intolerância religiosa devido ao fato de instruírem os fiéis a não demonstrar publicamente seu credo, o que pode ser interpretado, ao nosso ver, como uma forma de violência simbólica incorporada por aqueles que são alvo desse processo.

Como vemos neste exemplo de transcrição da resposta de uma das lideranças, após uma negativa inicial, aos poucos, as várias situações de intolerância são explicitadas:

---

9. No Mapeamento das casas de matriz africana realizado no Rio de Janeiro, Giacomini (2014: 67) esclarece que a opção pelo termo discriminação em detrimento do termo intolerância na pergunta sobre liberdade religiosa se pautou em dois aspectos: conforme Bobbio, a autora mostra que o conceito de tolerância estaria relacionado à produção de certas hierarquias, com uns se colocando na posição de atribuir a outros o direito ao erro de boa-fé. Em outras palavras, “tolerar seria, portanto, por parte de quem se considera depositário da verdade” da concessão ao Outro religioso do “direito ao erro” (e não a si próprio). Diferente de tolerar o Outro, que implica uma inibição ou contenção da ação, discriminar tem relação com a produção e realização de uma ação, por vezes violenta, e que, na opinião da autora, permite a identificação e a responsabilização de seus autores. No nosso caso, contudo, usaremos esses três termos como sinônimos.

10. As questões 21 e 22 foram redigidas, respectivamente, da seguinte forma: “A casa religiosa já vivenciou algum tipo de intolerância religiosa? Poderia relatar?” e “Os membros da família de santo já vivenciaram algum tipo de intolerância dentro ou fora do espaço religioso? Poderiam relatar?”.

Primeiro negaram, disseram que “nunca”. Depois contaram que sofrem reclamações por não ter um estacionamento, então nos dias de gira os carros estacionam na rua e incomodam a vizinhança. Também tiveram um incidente em que uma vizinha ligou para a polícia reclamando do barulho, e que inclusive essa mesma pessoa chegou a fazer um abaixo-assinado.

A quantidade e variedade de episódios citados por uma mesma liderança também é uma característica das respostas obtidas nas entrevistas, como fica claro nessa passagem:

Jogam pedra no telhado direto. Já jogaram ovos também. Tem um vizinho evangélico, que é da polícia, que manda chamar os policiais que são amigos dele. Os policiais descem a rua com a sirene ligada, como se fosse a casa de um bandido. Mas como eles da casa tem licença, vão todos para o portão e os policiais não tem o que fazer. Já teve policial entrando na casa, apontando na cara de um deles e chamando de “nego”. Nesse dia, o policial e um membro da casa trocaram ofensas. Quanto aos policiais, vem parando de acontecer, porque eles (da casa) vêm se colocando no bairro. [Quanto aos membros da família de santo] Ao passarem na rua, já viraram a cara e chamaram de “macumbeiro”. Não deixaram as crianças brincarem com as crianças da casa, por serem de religião diferente. A filha pequena da liderança estava passando por uma fase normal da criança, de descobrir o próprio corpo. A professora da creche a chamou na escola e falou que talvez fosse uma intervenção religiosa de um “espírito maligno”, por causa da religiosidade dela.

Relatos com esse teor não são incomuns, e, possivelmente, expressam uma parcela mais ampla de casas que conseguimos registrar, tendo em vista que em muitos casos as formas de violência ocorrem fora dos templos religiosos. A fala de um de nossos entrevistados indicando que “do portão pra fora todo mundo é independente”, pode apontar para o fato de que nem sempre os casos de discriminação e intolerância vivenciados pelos praticantes são relatados, podendo ser em uma proporção maior que aquela trazida pelos dados deste mapeamento.

### 3.11.2 EXPRESSÕES DA VIOLÊNCIA E DA INTOLERÂNCIA

Dentre as casas que relataram sofrer alguma forma de intolerância religiosa, 19,5 % (41 casas), indicam terem sofrido violência verbal, principalmente através de xingamentos, além de outras ações, como ameaças de morte. 16,19 % das casas (34 casas) indicam a violência física, tanto em relação aos membros da casa, como em relação ao templo, o que inclui jogar bombas, pedras, depredação de imagens etc; há ainda relatos de tentativas de chamar a polícia em 14,28% dos casos (30 ocorrências), discriminação no ambiente escolar 8,57 % (18 casos), no ambiente de trabalho 8,57% (18 casos), realização de abaixo-assinados contra o terreiro 6,19% (13 casos). Na maior parte dos casos há uma combinação entre essas diversas expressões de intolerância das quais os praticantes são alvo.

Destaca-se que como as respostas foram livres, em alguns casos o relato centrou-se em um único tipo de violência da qual a casa e seus membros foram alvo, ainda que isso não signifique necessariamente que outras formas de violência não tenham igualmente ocorrido. Há uma especial ênfase nos relatos às denúncias formalizadas junto aos órgãos públicos, bem como àquelas violências que se desdobraram em outras consequências, como perda de emprego.

Sem que se crie hierarquias entre as diversas práticas de intolerância, chama a atenção o fato de que aquelas vivenciadas nos espaços escolares recai, sobretudo, sobre crianças, sendo na maior parte dos casos o agente que produz tal ato o próprio docente.

Há relatos em que a professora chega a dizer para a criança que o que ela praticava era a “religião do demônio” o que também é relatado em outras pesquisas realizadas em contextos distintos no Brasil (CAPUTO, 2012); (OLIVEIRA; ALMIRANTE; NASCIMENTO, 2013).

O “xingamento” de “macumbeiro” é constante em boa parte dos relatos, acentuando-se quando os praticantes estão com indumentárias religiosas, ou realizando algum trabalho em espaço público. Em alguns casos os xingamentos são associados a outras formas de discriminação, quando se trata de praticantes negros e também homossexuais.

A violência física recai tanto sobre o espaço físico do templo religioso, quanto sobre os fiéis. Segundo um de nossos entrevistados, em

2011, um pai-de-santo teria sido agredido fisicamente, além de obrigado a retirar sua oferenda durante um “trabalho” na praia. Ainda que a polícia tenha sido acionada, não compareceu ao local do incidente.

Há de se considerar ainda o peso simbólico de tais violências, como podemos observar no seguinte relato: “O que mais me agride nem é bater. É eu entregar, como eu já entreguei, um axé tão bonito lá no Cruzeiro [...] o cara do carro parou, esperou e chutou o axé todinho.”.

Chama a atenção nas entrevistas as experiências de certo “preconceito velado”, sutilmente expresso através de olhares, do desviar-se de membros do povo de santo na rua ou mesmo de benzer-se na presença deles, sobretudo, quando os mesmos estão trajando as indumentárias religiosas (roupas brancas, guias ou bonés de camarinha).

Há relatos de violência física e verbal, sujeitos que foram barrados em locais públicos, dificuldade de acesso à prestação de determinados serviços, apenas pelo fato de estarem de branco. Novamente, deve-se reconhecer também a pluralidade de experiências encontradas, uma vez que há relatos também de praticantes que vivenciaram situações de respeito em espaços como escolas, trabalho, na rua etc., ainda que portando trajes religiosos.

Outra categoria relativamente frequente nas entrevistas refere-se a uma autocensura infligida pelos membros da casa quanto à filiação religiosa, evitando qualquer demonstração ou comentário sobre a religião no âmbito familiar, escolar, do trabalho ou no espaço público.

Rafael Soares de Oliveira (2003: 44), ao discutir papéis e direitos das mulheres nas religiões afro-brasileiras, defende que “[há] casos de mulheres que são do candomblé, mas não contam para os namorados nem para os noivos; e de outras, já casadas, que dizem não revelar isso para seus esposos. Assim, mesmo sem desejar, colaboram para a discriminação”.

### 3.11.3 LOCAIS DE OCORRÊNCIAS

Ainda que nem todos os entrevistados tenham indicado os locais onde ocorreram os atos de intolerância religiosa, observa-se que predominantemente o espaço no qual essas diversas formas de intolerância se expressam é no próprio terreiro, alvo das mais diversas ações, que podem envolver ou não o poder público. Esta questão revela um dado interessante, uma vez que é o templo o principal alvo das diversas expressões de intolerância, seja física ou verbal, o que nos demanda uma reflexão sobre a necessidade de medidas específicas de proteção aos locais de culto das religiões afro-brasileiras.

Mais que isso, é importante ressaltar que os espaços sagrados das religiões afro não incluem apenas os templos, em muitos casos, quando se faz referência a intolerâncias em espaços públicos estamos mencionando ataques realizados em espaços utilizados ritualisticamente, como matas, cachoeiras, praias, etc. Uma das casas nos informa que na cachoeira do São Sebastião, em Palhoça, tentaram impedir que fizessem a obrigação falando palavras de baixo calão, outra que em uma homenagem a Iemanjá na Praia do Pântano do Sul foram ameaçados de ter a casa apedrejada. Há também relatos de ameaças de voz de prisão durante os trabalhos em matas e cemitérios.

Esses dados nos indicam o quanto extensivas são as práticas de intolerância contra as religiões afro-brasileiras e seus praticantes, que se substanciam em atos de violência das mais diversas formas, confluindo com o que tem sido apontado por outras pesquisas e mapeamentos realizados em diversas partes do país.

### 3.11.4 AGENTES QUE PRATICAM INTOLERÂNCIA RELIGIOSA

É amplamente reconhecida a ação de algumas denominações evangélicas contra as religiões afro-brasileiras (SILVA, 2007), o que é reforçado pela fala de alguns praticantes, indicando que grande parte do preconceito que sofrem se originam das ações de membros dessas denominações. Mesmo que tal preconceito se manifeste, tanto dentro quanto fora da casa religiosa, apenas 12,85 % das casas (27 casos) relataram sofrer alguma intolerância religiosa originada por “evangélicos”,

sendo que, em boa parte dos casos, tratam-se de “vizinhos evangélicos”.

Porém, há relatos de que na própria família existem alguns praticantes evangélicos e católicos, sem haver episódios de intolerância religiosa, ocorrendo assim o respeito entre as diferentes práticas religiosas.

Várias casas enfatizam a boa relação com a comunidade circunvizinha, incluindo pessoas de distintas denominações religiosas, bem como o fato de que alguns dos problemas enfrentados foram pontuais e prontamente resolvidos.

Os vizinhos são autores de 31,9% (67 casos) dos relatos de intolerância religiosa descritos pelos entrevistados, o que reflete a própria heterogeneidade das relações que há entre os vizinhos e os terreiros, como já revelava a pesquisa de Tramonte (2001). Conforme procuramos mostrar anteriormente, este protagonismo dos vizinhos, enquanto agentes que produzem intolerância religiosa, também se relaciona ao fato de que parte significativa das questões que surgem remetem à questão do som produzido durante as cerimônias religiosas, o que se desdobra, por vezes, em denúncias ao poder público, ainda que não se resume, em absoluto, a essa questão.

Os dados do mapeamento do Rio de Janeiro mostram a alta incidência de episódios de intolerância causados por “evangélicos” (32%), seguidos de “vizinhos” (27%):

A designação ‘evangélico’ soma 32% dos casos, comparecendo, portanto, em primeiro lugar entre os protagonistas dos atos de agressão e/ou discriminação. Essa primeira categoria é seguida de perto por ‘vizinho’, com uma participação de 27%. Uma outra categoria, a de vizinho evangélico, parece ser menos uma terceira categoria do que um reforço ou redundância das duas anteriores, informando haver a coincidência dessas duas condições – a de evangélico e a de vizinho – em cerca de 7% dos casos de agressores informados. Outros tipos de agressores comparecem em cerca de 30% do total de casos. (GIACOMINI, 2014: 144).

Isso indica que Florianópolis tende a acompanhar um cenário mais geral, marcado pela intolerância religiosa praticada, sobretudo, por vizinhos e evangélicos, ainda que o cenário das relações que as ca-



sas estabelecem seja bem mais complexo. Esse fenômeno se desdobra, por exemplo, no reconhecimento de 13 casas como sendo de utilidade pública no município de Florianópolis, tendo sido a primeira delas a “Tenda Espírita de Umbanda Juraciara”, fundada em 1972, através da lei municipal nº 1616/78.

A partir dos dados obtidos em entrevista com a superintendente da Fundação Municipal de Meio Ambiente de Florianópolis (FLORAM), observa-se que a apesar dos terreiros não constituírem a maior parte das denúncias a esse órgão – estando em primeiro lugar as “igrejas evangélicas” – em termos proporcionais eles acabam sendo mais atingidos que outras denominações. Em muitas entrevistas esse órgão é citado como um agente produtor de intolerâncias, segundo o relato de um dos dirigentes de uma das Casas: “Nós nos sentimos perseguidos pela Floram e não pela comunidade. A primeira vez que a gente foi lá, fomos humilhados como seres humanos”.

### 3.11.5 A INTOLERÂNCIA RELIGIOSA INSTITUCIONALIZADA

Destaca-se, por fim, nos relatos das lideranças o que podemos denominar de “intolerância institucional”, a qual se dá por meio da ação de agentes do Estado, como o Ministério Público, ou órgãos específicos das prefeituras, ou ainda a força policial, recorrentemente referida através de ações truculentas junto aos terreiros.

Ainda que a maior parte das denúncias aos órgãos públicos, especialmente à polícia, refira-se à questão do som produzido em dias de celebração dentro do calendário religioso, ocorrem também outros tipos de denúncias, como de “maus-tratos aos animais”. Frequentemente, a ação policial visa encerrar a atividade religiosa, havendo em alguns casos a tentativa de interrupção das cerimônias.

Primeiramente, é fundamental lembrarmos os apontamentos feitos acima quanto à relação desde sempre truculenta e permeada por preconceitos entre as religiões de matriz africana e a Polícia. A “submissão” dos terreiros à Polícia resulta de resquícios de práticas vigentes até meados da década de 1970, quando tínhamos leis estaduais, por exemplo, na Bahia e na Paraíba, que exigiam o registro das sociedades de culto

afro-brasileiro na Delegacia de Polícia correspondente à área de atuação. Até 1966, conforme já mencionado, na Paraíba era preciso que a liderança comprovasse a sanidade mental através de exames psiquiátricos para garantir a inscrição junto à Secretaria de Segurança Pública.

Ainda, nesse sentido, destacamos que Florianópolis conta com uma Lei Complementar n. 479/13<sup>11</sup> que busca limitar a atividades ritualísticas dos cultos afro-brasileiros até as 2h da manhã do dia seguinte na cidade de Florianópolis. Todavia, algumas das intervenções policiais citadas pelos entrevistados referem-se a intervenções policiais ocorridas antes mesmo do limite de horário estabelecido em lei. Como se percebe no relato:

[...] normalmente não [há situações de intolerância], só uma vez uma vizinha que era evangélica chamou a polícia. Que não era nem 21hs, mas que tinha um filho de santo que era da polícia, que conversou com os policiais e encerraram às 22hs.

Um segundo ponto é que se no momento atual as leis federais asseguram às instituições religiosas de matriz africana o direito ao culto, conforme previsto na Constituição Federal, em nível local, ainda percebemos várias queixas quanto à burocracia existente na obtenção não só de documentos de regulamentação das casas em Florianópolis e toda a região metropolitana, mas uma queixa de que licença para festas e cerimônias precisa ser enquadrada como alvará de Jogos e Diversões, o qual é concedido para estabelecimentos como bares e casas noturnas.

Desconsiderando a especificidade dos terreiros como um espaço religioso, temos um caso semelhante relatado por Ordep Serra (2003). O autor lembra que embora a imunidade a tributos como o imposto territorial urbano seja atribuída por lei a todos os templos religiosos, na Bahia esse imposto ainda é cobrado dos terreiros, deixando explícito que esses não são reconhecidos como templos.

O que se pode perceber como um balanço mais geral a partir dos dados apresentados é que a intolerância religiosa é um fenômeno que atinge de forma generalizada as casas, de modos diversos, muitas

---

11. Conforme Lei Complementar 479/2013, art. 1º.: “Ficam autorizados os centros de

vezes combinando violência verbal com a física entre outras. O principal foco da ação da intolerância são os próprios terreiros, o que inclui também os membros das casas, vítimas dessa intolerância religiosa em outros espaços, originada, principalmente, na própria comunidade circunvizinha, associada ou não de forma explícita a uma outra expressão religiosa específica.

---

umbanda, localizados no município de Florianópolis, a desempenhar suas atividades ritualísticas até às 2 horas do dia seguinte". Diz ainda o parágrafo único que [...]“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”.



## FINALIZANDO ESTA ETAPA

# 4

O mapa ou perfil das religiões de matriz africana de Florianópolis e áreas vizinhas é um primeiro indicativo de que a identidade religiosa do povo de santo é parte indiscutível da cultura e da sociedade catarinense. Enquanto tal, ultrapassa as fronteiras locais. Esta identidade cultural e religiosa, entendida como patrimônio material e imaterial deve, portanto, ser resgatada, reconhecida, respeitada, preservada e divulgada como parte indissociável e relevante do patrimônio cultural afro-brasileiro e afrocentrado.

Partimos da premissa de que, como um primeiro estudo, deveríamos primeiramente atender às preocupações das lideranças e do Fórum já constituído na cidade, quanto às estratégias de defesa desenvolvidas pelas casas/templos/terreiros contra os preconceitos, a discriminação e a intolerância religiosa. Evitamos, portanto, divulgar informações e dados de localização das casas para evitar ataques aos locais sagrados. Desse modo, os mapas falam de presença, procuram construir representações gráficas que expressam e revelam sua existência e conferindo-lhes visibilidade no mapa dos municípios, sem expor sua localização precisa. Isso evidentemente busca corresponder às preocupações das lideranças de não se tornarem alvo certo de novos ataques e ações violentas, e nem sofrerem perseguição das próprias instituições que deveriam protegê-los, como foi relatado no item 3.11 deste trabalho.

Muitos de nossos pesquisadore/as e consultore/as são também filhos de santo ou visitantes dos territórios das religiões pesquisadas, embora isto não tenha sido uma exigência ou pré-condição para integrar a equipe e participar da pesquisa. Sendo um projeto institucional e desenvolvido por um núcleo de pesquisa da Universidade Federal de Santa Catarina, buscou também alcançar um objetivo educacional e de formação universitária, cultivando portanto, metodologias científicas e princípios éticos compatíveis com o Código de Ética em vigor na Associação Brasileira de Antropologia e no CONEP.

Acreditamos que a disseminação de seus resultados poderá abrir portas para novas pesquisas, incentivar novos estudos, aprofundar análises comparativas e dialogar com amplos setores da sociedade.

Esperamos também que este relatório possa, a partir de várias instituições federais e municipais, subsidiar ações favoráveis ao povo de santo em diversas direções. Nesse sentido destacamos a importância das políticas públicas desenvolvidas pelo IPHAN, Ministério Público Federal e Prefeituras Municipais de Florianópolis, São José, Biguaçu e Palhoça, bem como de outras instituições que integram a região e o estado, alertando, esclarecendo e disseminando novos saberes.

Por fim, chamamos particularmente a atenção para enfatizar ainda mais, certos aspectos centrais vinculados ao patrimônio cultural das religiões de matriz africana. Durante todo o processo de pesquisa foi preciso ultrapassar preconceitos, para perceber e valorizar a criatividade, a diversidade e a riqueza das religiosidades e das expressões de fé e sobretudo, os detalhes e as histórias que permeiam esses territórios. Entramos em contato com os saberes produzidos pelas casas religiosas passados de geração a geração no santo e que representam as múltiplas e diversas estratégias de culto à ancestralidade africana e afro-brasileira realizada pelas populações negras ao longo do tempo e que hoje é atualizada por uma população totalmente diversa etnicamente, que mantém viva essa história e memória, através dos preceitos, das celebrações que consistem principalmente em: 1- rituais e festas que marcam a vivência coletiva em todos os momentos do calendário religioso anual; 2- as diversas formas de expressão representados por ricas musicalidades, sonoridades, linguas e oralidades, gestuais e corporeidade africana e afro-brasileira; 3- a importância dos lugares utilizados para além das casas religiosas que são fundamentais para a comunicação com essa espiritualidade e a manutenção do Axé.

Nossa pesquisa confirmou que a institucionalização jurídica e política das religiões de matriz africana depende do grau e da efetividade do apoio e cumprimento por parte dos órgãos públicos das leis atualmente em vigor, já que parte da fragilidade e vulnerabilidade decorrem desses aspectos e acentuam portanto, a necessidade de atenção. Concomitantemente a percepção, há a constatação de que fortes laços de solidariedade constituem a sua força até por que é parte direta dos relevantes trabalhos sociais desenvolvidos pelas casas/templos/terreiros. As formas de resistência através do apoio mútuo nos leva a constatar a extraordinária força e capacidade de resistência que tem o povo de santo, a despeito da omissão e a indiferença do Estado em zelar por sua integridade.



## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

# 5

AGUIAR, Fernanda. Alimentar a cabeça : O Ritual do Bori: Projeto Egbé Tiwa. 1. (Disponível em:<<https://www.meucoracaoafricano.com/single-post/2016/1/6/Alimentar-a-cabe%C3%A7a-O-Ritual-do-Bori-PARTE-I>>. Acesso em: 16 jul. 2017.

ALENCAR, Alexandra. Cidadão Invisível. Trabalho de Conclusão do Curso de Jornalismo da Universidade Federal de Santa Catarina, 2006.

ALEXANDER, J. Toward to Theory of Cultural Trauma. In: ALEXANDER Jeffrey et al. (Orgs.). Cultural Trauma and Collective Identity. Berkeley: University of California Press, 2004. p. 1-31.

ANASTASSAKIS, Zoy. Dentro e fora da política oficial de preservação do patrimônio cultural no Brasil: Aloísio Magalhães e o Centro Nacional de Referência Cultural. 2007. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2007.

BAHIA. Governo do Estado. Secretaria de Promoção de Igualdade Racial - SEPROMI. Mapeamento dos Espaços de Religiões de Matrizes Africanas do Baixo Sul/ Sepromi. Salvador, 2012.

BASTIDE, Roger. As Religiões Africanas no Brasil. São Paulo: Pioneira, 1971.

\_\_\_\_\_. O candomblé na Bahia: rito nagô. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. Fronteira da fé: alguns sistemas de sentido, crenças e religiões no Brasil de hoje. Estud. av., v. 18, n. 52, 2004. p. 261-288.

BURITY, Joanildo. Religião, política e cultura. Tempo Social, v. 20, n. 2, 2008. p. 83-113.

BRASIL. Código Penal Brasileiro. Brasília, DF: Senado, 1940.

- BRASIL. Constituição da República Federativa do Brasil. Brasília, DF: Senado, 1988.
- BROWN, Diana DeGroat. Religion and Politics in urban Brazil. New York, Columbia University Press, 1986.
- CACCIATORE, Olga Gudolle. Dicionário de cultos afro-brasileiros. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1988.
- CÂMARA MUNICIPAL DE FLORIANÓPOLIS. Lei municipal nº 1616/78. Disponível em: <<http://www.cmf.sc.gov.br/legislacao>>. Acesso em: 29 jul. 2017.
- CAPONE, Stefania. A Busca da África no Candomblé: Tradição e poder no Brasil. Rio de Janeiro: Pallas/Contracapa, 2005.
- CAPUTO, Stele Guedes. Educação nos Terreiros: e como a escola se relaciona com crianças de candomblé. Rio de Janeiro: Pallas, 2012.
- CARSALADE, Flávio. Bem. In: REZENDE, Maria Beatriz; GRIECO, Bettina; TEIXEIRA, Luciano; THOMPSON, Analucia (Orgs.). Dicionário IPHAN de Patrimônio Cultural. Rio de Janeiro, Brasília: IPHAN/DAF/Copedoc, 2015.
- CARVALHO, José Jorge. O Encontro de Velhas e Novas Religiões: esboço de uma teoria de estilos de espiritualidade. Brasília: Série Antropologia n. 131, 1992.
- CASTRO, Yeda Pessoa de. Língua e nação de candomblé. África: Revista do Centro de Estudos Africanos da USP, São Paulo, v. 4, 1981. p. 57-77.
- CASHMORE, Ellis. Dicionário de Relações Étnicas e Raciais. São Paulo: Summus, 2000.
- COIMET, Yaracylda Farias. Dicionário das manifestações folclóricas de Pernambuco: com ilustrações, 354 palavras e expressões. Recife: Editora Universitária UFPE, 2006.
- CONSORTE, Josildeth Gomes; COSTA, Márcia Regina da. Religião, política, identidade. São Paulo: Educ. 1988.
- COSTA E SILVA, Alberto da. Um chefe africano em Porto Alegre. In: Um rio chamado Atlântico. Rio de Janeiro: Nova Fronteira; UFRJ, 2003.
- FARELLI, Maria Helena. Comida de santo. Rio de Janeiro: PALLAS, 2003.
- FRANCO, Marliese Vicenzi. Tata de Inquice e Arolegy e comunidade terreiro Abassá de Odé: (Re)Construindo trajetórias. Florianópolis: Trabalho de Conclusão de Curso, de Ciências Sociais, UFSC, 2010.
- FLORIANÓPOLIS. Lei Complementar n. 479/2013. Disponível em: <<https://leismunicipais.com.br/a/sc/f/florianopolis/lei-complementar/2013/48/479/lei-complementar-n-479-2013-dispoe-sobre-o-horario-de-funcionamento-dos-terreiros-de-umbanda-no-municipio-de-florianopolis>>. Acesso em 27/05/2017.
- FONSECA, Denise Pini Rosalem da. Territórios-rede e trabalho social do

axé. In: FONSECA, Denise Pini Rosalen da; GIACOMINI, Mônica Maria (Orgs.). *Presença do Axé: mapeando terreiros no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: PUC-Rio, 2013.

GIACOMINI, Sônia. Exercício da liberdade religiosa. In: FONSECA, Denise Pini Rosalem da; GIACOMINI, Sônia (Orgs.). *Presença do Axé: Mapeando terreiros no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Travessa, 2014.

GILROY, Paul. *O Atlântico Negro. Modernidade e dupla consciência*. São Paulo: Editora 34, 2001.

GIUMBELLI, Emerson. O "baixo espiritismo" e a história dos cultos mediúnicos. *Horiz. antropol.*, v. 9, n. 19, 2003. p. 247-281.

GOLDMAN, Márcio. A construção ritual da pessoa: a possessão no Candomblé. *Religião e Sociedade* v. 12, n. 1, ago. 1985. p. 22-54.

GUEDES, Maria Tarcila F. ; MAIO, Luciana Mourão. Bem cultural. In: THOMPSON, Analucia; GRIECO, Bettina; TEIXEIRA, Luciano. (Org.). *BEM CULTURAL*. Rio de Janeiro: IPHAN, 2016, v. 1, p. 1-9. Disponível em: <<http://portal.iphan.gov.br/dicionarioPatrimonioCultural/detalhes/79/bem-cultural>>. Acesso em: 19 mai. 2017.

HAESBAERT, Rogério. O território e a territorialidade. In: FONSECA, Denise Pini Rosalen da; GIACOMINI, Mônica Maria (Orgs.). *Presença do Axé: mapeando terreiros no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: PUC-Rio, 2013.

JOAQUIM, Maria Salete. *O papel da liderança religiosa feminina na construção da identidade negra*. São Paulo: Educ, 2001.

LEITE, Ilka Boaventura. Territórios Negros em Áreas Rural e Urbana: Algumas Questões. In: *Terras e territórios de Negros no Brasil. Cadernos Textos e Debates do NUER-UFSC*. Ano 1, n. 2, 1991.

\_\_\_\_\_. *Descendentes de Africanos em Santa Catarina: invisibilidade histórica e segregação*. In: LEITE, Ilka Boaventura (Org.). *Negros no Sul do Brasil: invisibilidade e territorialidade*. Florianópolis: Letras Contemporânea, 1996.

LODY, Raul. *O povo de santo: religião, história e cultura dos orixás, voduns, inquices e caboclos*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2006.

LOPES, Nei. *Dicionário escolar afrobrasileiro*. São Paulo: Selo Negro Edições, 2006.

MAGGIE, Yvonne. *Medo de Feitiço: Relações entre a Magia e o Poder no Brasil*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1992.

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

MENÊSES, Ana Maria de. *O Culto Negro de Umbanda num terreiro de*



- Florianópolis. Trabalho de Conclusão de Estágio realizado no Museu de Antropologia da Universidade Federal de Santa Catarina entre março de 1971 e fevereiro de 1973. Florianópolis: M.A/UFSC, 1973. (versão autorizada pelo prof. Silvio Coelho dos Santos, orientador)
- MENDONÇA, Renato. A influência africana no português do Brasil. Brasília: MRE/Fundação Alexandre Gusmão, 2012 [1934].
- MIRANDA, Ana Paula. Entre o privado e o público: considerações sobre a (in)criminação da intolerância religiosa no Rio de Janeiro. Anuário Antropológico, v. 2, 2009. p. 125-152.
- MOMM, Thiago. Universitário forasteiro enfrenta hostilidade. 11 jul. 2006. Disponível em: <<http://www1.folha.uol.com.br/folha/educacao/ult305u18798.shtml>>. Acesso em: 29 jul. 2017.
- MOTTA, Lia; SILVA, Maria Beatriz de Resende. Inventários de Identificação: um programa da experiência brasileira. Rio de Janeiro: IPHAN, 1998.
- NICOLIN, Janice de Sena. Artebagaço Odeart: ecos que entoam a mata africano-brasileira do Cabula (Dissertação de Mestrado). Salvador: Uneb, 2007.
- OLIVEIRA, Cristina Nascimento de. Discurso do Sagrado: Práticas de uma religiosidade afro-amazônica. São Paulo: Paco Editorial, 2015.
- ORTIZ, Renato. A Morte Branca do Feiticeiro Negro. São Paulo: Brasiliense, 1999.
- OLIVEIRA, Amurabi; ALMIRANTE, Kleverton A.; NASCIMENTO, Fernanda. O Xangô na Sala de Aula: dilemas da identidade religiosa afro-brasileira em Alagoas. Interações: Cultura e Comunidade, v. 8, n. 14, 2013. p. 261-279.
- PIERUCCI, Antônio Flávio; PRANDI, Reginaldo. A realidade social das religiões no Brasil. São Paulo: Hucitec, 1996.
- PNAD/IBGE. População residente, pela cor ou raça. 2011. Disponível em: <<http://seriesestatisticas.ibge.gov.br/series.aspx?vcodigo=PD336>>. Acesso em: 29 jul. 2017.
- PNCSA. Cartografia Social da Amazônia dos Afrorreligiosos em Belém do Pará, religiões afro-brasileiras e ameríndias: afirmando identidades na diversidade. Belém: IPHAN, 2012.
- PRANDI, Reginaldo. Referências Sociais das Religiões Afro-brasileiras: sincretismo, branqueamento, africanização. In: CAROSO, Carlos e Jeferson Bacelar. Faces da Tradição Afro-brasileira: religiosidade, sincretismo, anti-sincretismo, reafricanização, práticas terapêuticas, etnobotânica e comida. Rio de Janeiro/Salvado: Pallas/CEAO, 1999.
- \_\_\_\_\_. As religiões afro-brasileiras em ascensão e declínio. In: TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata (Org.). Religiões em movimento: o censo de 2010. Petrópolis: Vozes, 2013. p. 203-218.

- RAFAEL, Ulisses N. Xangô rezado baixo: religião e política na Primeira República. São Cristóvão: Universidade Federal de Sergipe/Universidade Federal de Alagoas, 2012.
- REINHARDT, Bruno. Espelho ante espelho: a troca e a guerra entre o neopentecostalismo e os cultos afro-brasileiros em Salvador. São Paulo: Attar, CNPq, Pronex, 2007.
- RIBEIRO, João. Brasileirismos. In: PINTO, Edite Pimentel. O Português do Brasil: textos críticos e teóricos I – 1820/1920. Rio de Janeiro: Livros Técnicos e Científicos, 1978.
- RODRIGUES, Nina. Os africanos no Brasil. Brasília: Universidade de Brasília, 2008 [1932].
- SAHLINS, Marshall. What kinship is ... and is not. Chicago: Chicago University Press, 2012.
- SANTOS, Jocélio Teles dos. Mapeamento dos terreiros de Salvador. Salvador: UFBA/Centro de Estudos Afro-Orientais, 2008.
- \_\_\_\_\_. Os candomblés da Bahia no Século XXI. s/d. Disponível em: <[http://www.terreiros.ceao.ufba.br/pdf/Os\\_candombles\\_no\\_seculo\\_XXI.pdf](http://www.terreiros.ceao.ufba.br/pdf/Os_candombles_no_seculo_XXI.pdf)>. Acesso em: 29 jul. 2017.
- SÃO JOSÉ. Lei n. 3514/2000. Disponível em: <<https://leismunicipais.com.br/a/sc/s/sao-jose/lei-ordinaria/2000/351/3514/lei-ordinaria-n-3514-2000-estabelece-os-limites-intermunicipais-define-os-limites-entre-os-districtos-e-suas-areas-urbanas-e-define-os-bairros-com-seus-limites-e-revoga-a-lei-n-3468-99-2000-06-05.html>>. Acesso em: 29 jul. 2017.
- SCHRITZMEYER, Ana Lúcia Pastore. Sortilégio de saberes: curandeiros e juizes nos tribunais brasileiros (1900-1990). São Paulo: IBCCRIM, 2004.
- SEGATO, Rita Laura. Santos e daimones: o politeísmo afro-brasileiro e a tradição arquetipal. Brasília: Universidade de Brasília, 1995.
- SERRA, Ordep. A Etnobotânica do Candomblé Nagô da Bahia: cosmologia e estrutura básica do arranjo taxinômico. In: BACELAR, J.; CAROSO C. O modelo da liturgia. Faces da Tradição Afro-Brasileira. Rio de Janeiro: Pallas, 1999.
- \_\_\_\_\_. O Brasil com Axé: Candomblé e Umbanda no Mercado Religioso. *Estud. av.* v. 18, n. 52, 2004. p. 223-238.
- SERRA, ORDEP. O candomblé e a intolerância religiosa. In: OLIVEIRA, RAFAEL SOARES DE. Candomblé: diálogos fraternos contra a intolerância religiosa. Rio de Janeiro: DP&A, 2003. O próprio Rafael foi citado (p.125), então vale colocá-lo também nas referências.
- SEVERO, Cristine Gorski. Políticas Patrimoniais e Projetos Nacionalistas: Línguas e Brasilidade em tela. In: FREITAG, Raquel Meister Ko; SEVERO, Cristine Gorski; GORSKI, Edair Maria (Orgs.). Sociolinguística e Po-

lítica: Linguística Olhares Contemporâneos. São Paulo: Blucher, 2016, v. 1, p. 189-203.

SILVA, Alberto da Costa e. Um chefe africano em Porto Alegre. In: Um rio chamado Atlântico. Rio de Janeiro: Nova Fronteira/UFRJ, 2003.

SILVA, Vagner Gonçalves da. Neopentecostalismo e religiões afro-brasileiras: significados do ataque aos símbolos da herança religiosa africana no Brasil contemporâneo. *Mana*, v. 13, n. 1, 2007. p. 207-236.

SILVA, Vagner Gonçalves da. Orixás da Metrópole. Petrópolis: Vozes, 1995.

SILVA Jr, Hélio. Notas sobre o Sistema Jurídico e Intolerância Religiosa no Brasil. IN: SILVA, Vagner Gonçalves da. Intolerância Religiosa: Impactos do neopentecostalismo no campo religioso brasileiro. São Paulo: EDUSP, 2007.

SILVA, Ornato José da. Culto Omoloko: os filhos do Terreiro. Rio de Janeiro: Rabaço Editora, s/d.

SOUZA, Laura de Mello. O Diabo e a Terra de Santa Cruz. São Paulo: Companhia das Letras, 2014.

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

UNIAFRO. Mãe (Vó) Ída. Disponível em: <<http://www.uniafro.xpg.com.br/voida.htm>>. Acesso em: 29 jul. 2017.

VERGER, Pierre Fatumbé. Ewé – Os usos das plantas na sociedade ioruba. São Paulo, Companhia das Letras, 2004.

## 5.1 GLOSSÁRIO

**Axé:** em Yorubá: Força, poder, benção. Afro-bras.: Os alicerces mágicos da casa do candomblé, a sua razão de existir. (1) Princípio e força na teologia iorubá. Enquanto princípio emana dos orixás e induz à realização espiritual. Enquanto força sutil e astral pode ainda condensar-se em lugares naturais sagrados para os orixás e ser transferida para lugares devocionais, objetos de culto e pessoas relacionados com os mesmos. Enquanto força essencial material é uma combinação particularizada a cada caso, contendo as apropriadas ervas e materiais simbólicos. (5)

**Abafê:** subs. Tipo de árvore cuja casca é usada para amarrar lenha. (2)

**Ajagun:** Qualidade de Obaluaiê no Gêge. Veste-se com ráfia preta e branca. Saudação: “Ajuberu Sapatá Ogagun!”. Ajagun é um dos quatro cavaleiros do Apocalipse, dividindo o poder “vida/morte”, “fome/fartura”, “saúde/peste” e “guerra/paz” dentro do Odú Ejonilê. Ajagun é poderosíssimo e costuma atender às súplicas de todos. (1)

**Avagã:** Uma qualidade do orixá Ogum nos rituais jêje nagô, especialmente no Batuque do Rio Grande do Sul, onde há um espaço, em frente as casas religiosas, dedicado ao culto dos orixás Bará Lodê e Ogum Avagã.

**Apô:** subs. Instrumento de caçador. (2)

**Aruanda:** Morada mítica das entidades chamadas de "pretos velhos", que representam os antepassados bantos. Aruanda nada mais é que o continente africano, simbolizado na cidade de Luanda, capital de Angola. (3)

**Babalorixá:** subs. corrupt. Afro-bras.: Zelador de santo, pai-de-santo, sacerdote dos cultos afro-brasileiros. (1)

**Bará:** Outro nome para Exu; é o nome de Exu no batuque gaúcho. (4)

**Bori ou Obri:** subs. Afro-bras.: Cerimônia para revitalizar o Axé em que sacrificam animais ou usam alimentos vegetais e minerais para o dono da cabeça da pessoa (dar de comer à cabeça). (1). Rito e cerimônia destinados a fortalecer a Ori Inu (cabeça interna) do iniciado, a fim de que ela possa contatar e sustentar a presença da Ori Orun (cabeça no além) do mesmo e que ficou conhecida no Brasil como o rito de "dar de comer à cabeça". (5)

**Cabinda:** subs. Grupo étnico pertencente à Cultura Angola-Congo, da cidade de Cabinda, em Angola. Apesar de praticarem os mesmos rituais angolanos que cultuam aos Inkisses, os Cabindas, principalmente no sul do Brasil, adotaram a cultura Gêge-Nagô, porém sem as formalidades e fundamentos Gêge ou Yorubá. O ritual Cabinda assemelha-se à Umbanda. (1)

**Cabula:** Culto afro-brasileiro de provável origem cabinda-angola-muçulmi (influência dos malês) cujas reminiscências parecem ser ainda encontradas em Minas Gerais, Espírito Santo (9).

**Caboclo:** Entidade mítica cultuada nos candomblés de caboclo, de Angola e também nos de Queto não ortodoxos. São entidades consideradas inferiores aos orixás. Podem ser espíritos desencarnados ou Encantados das florestas e dos matos do Brasil antigo. Há os caboclos de pena (os índios) e os boiadeiros. (4)

**Deká:** subs. Afro-bras.: Transmissão de obrigações entre chefes de candomblé. (1)

**Decá:** Obrigação de sete anos que marca a passagem de iaô (iniciado) para o status de ebômi, que confere a senioridade sacerdotal aos iniciados rodantes. Também chamado de oiê de ebômi ou cuia. (4). Durante a pesquisa para o projeto Territórios do Axé as lideranças de batuque se referiram ao decá como "vasilha".

**Egum:** subs. Em Yorubá: Alma de morto, "poltergeist" obsessivo, alma, alma penada. (1). É a parte do indivíduo que sobrevive a sua morte e que pode ser cultuada. O egum é despachado no axexê, cerimônia fúnebre. (4). Egum ou **Egungum:** "Osso", significando também "morto". Nos cultos aplica-se aos Onilê (Senhores da Terra), antepassados que já tendo vivido nessa Terra, merecem ser cultuados em terreiros próprios denominados por "Terreiros l'ésé egun. Terreiros aos pés dos Antepassados, mais antigos que os Candomblés e hoje ainda hoje existentes na Ilha de Itaparica, Bahia. (5)

**Exu:** subs. Em Yorubá: Esú. Divindade Yorubana da fertilidade. Obs.: Erradamente comparado ao Diabo católico pelos colonizadores europeus, que precisavam destruir as culturas. É Orixá e mensageiro dos Orixás. (1). Exu: Divindade iorubana ligada à fertilidade. É um orixá consagrado como o princípio dinâmico, transportador e organizador. Cada ser vivo, cada elemento da natureza e também cada orixá tem seu Exu particularizado, porque sem sua presença e seu dinamismo seria impossível a

existência. Tem poder comunicador e retrata a movimentação e a própria existência do ser humano. (6)

**Feitura do santo:** subs. Iniciação ritual. Implica recolhimento, raspagem e pintura da cabeça e apresentação do iniciado em festa pública, a chamada saída de iaô. (4)

**Filho/a de santo:** subs. Afro-bras.: iniciado. (1). Pessoa que passou pelos ritos de iniciação. (4)

**Guia:** Colar ritual de miçangas ou contas de vidro ou louça, da cor especial de cada orixá ou entidade. Entidade espiritual. (9)

**Ialorixá:** Sacerdotisa (9).

**Ibejadas ou ibejí:** subs. Em Yorubá: Divindade infante/juvenil da cultura yorubana. É um Orixá duplo e tem seu próprio culto, obrigações e iniciação dentro do ritual. (1)

**Iemanjá:** subs. Orixá yorubano da concepção e da maternidade. É filha de Odu-duwá com Olókún. É uma deusa das marés e cultuada no Brasil no lugar de sua mãe. (1) Divindade que na Nigéria está associada ao rio Ôgúm. No Brasil foi associada particularmente ao mar, por causa do estabelecimento forçado dos iorubás ao longo principalmente do litoral sudeste e sul do Brasil. Esta associada ao poder genitor feminino, às águas, especialmente do mar e aos peixes, como seu próprio nome indica. Ye Omo Eja, “mãe dos filhos peixes”. (5)

**Ifá:** subs. Em Yorubá: Deus da adivinhação. (1) Sistema de divinação originário da cultura iorubá, pertencente ao orixá Orumila Ifá, patrono da divinação sagrada. O sacerdote que manipulava o Ifá era denominado por Babalawo, de Baba(o pai), Li(que tem) Áwo (o segredo) e era a autoridade máxima e central do sistema religioso iorubá. (5)

**Ifé:** subs. Cidade da Nigéria a nordeste de Ibadam, considerada o centro cultural de formação do povo yorubá. (2)

**Ijexá:** subs. Afro-bras.: subdivisão da nação nagô, distinguível por pequenas particularidades de culto, em especial de música e dança. (1)

**Ilé:** subs. Casa. (2)

**Jeje:** Dialeto do grupo dialetal fon, língua ewe, falado por escravos vindos do Dhomei (atual República Popular do Benin) // Denominação geral dada aos escravizados vindos dessa região, cuja linguagem, crenças, costumes foram absorvidos em grande pelos iorubanos (nagô), na Bahia. (9). Candomblé em que predominam traços e elementos das religiões dos povos ewe e fon. (4)

**Ketu:** subs. Nome de um grupo étnico que compõe a cultura yorubana. São oriundos das cidades de Abeokutá e Ketou. (1). No Brasil, subdivisão dos candomblés de nação Nagô em que se inserem os terreiros respeitados e conhecidos pelo público em geral, como o Engenho Velho, o Gantois, o Ópô Afonjá, o Alaketu e o Ogunjá. (5)

**Lògún-Èdè:** subs. É considerado o mais belo dentre todos os orixás filhos. É chamado de príncipe e possui o título de Omo Aladê, "o filho coroado". É uma divindade híbrida nascida da união de elementos de natureza diferentes (a terra com a água, a caça com a pesca). Orixá que dança como sua mãe Oxum, no ritmo do ijexá, conservando o porte masculino de seu pai Odé. É denominado de "o senhor do equilíbrio perfeito". (6)

**Macumba:** subs. Ritual afro praticado no Brasil. Trata-se de uma palavra do idioma Bantú ou Nbunda que significa um instrumento conhecido por reco-reco. (1)

**Megê:** Ogum Mejê. Também escrito Megê. (9). Refere-se à qualidade do orixá Ogum.

**Mina:** subs. afro-bras.: Nome que se dava aos negros procedentes do castelo da Mina (txis, gás, mandes etc.) (1)

**Nação:** subs. Todo iniciado está ligado a um axé, um candomblé. Ligar-se a um axé significa ligar-se a uma nação. É um segundo nascimento onde você nasce como jêje, queto, angola ou congo (os chamados "terreiros de nação"). Trata-se de uma representação simbólica, de um processo cultural e não um fenômeno biológico. (7)

**Nagô:** subs. Étnico: O mesmo que Yorubás. Povos oriundos da Nigéria, Dahomé e Togo. São os Ketus, Ijexás, Ifés, Oyós, Efans, Ondos, Ekitis, Nupes, Tapas, Ibadans e outros grupos étnicos que compõem a cultura Yorubá ou Nagô. (1). Termo designativo que em sua origem (nâgô=Povo Nâgô) era aplicado pelos fon do Daomé a apenas um ramo dos descendentes dos iorubás de Ifé. Com as guerras escravocratas, os já então daomeanos (jêje) estenderam essa denominação a todos os reinos iorubás. Esse termo foi adotado e estendido pela administração colonial francesa a todos os remanescentes desses povos escravizados, que tinham o Daomé como "porta de saída". O designativo `Nagô foi então herdado por todos os Ketu, Ijexá, Ijébu, Egba, Oyó, Ifé e Benin que aportaram no Brasil. (5)

**Obaluaí:** subs.: O rei do Ayê, o rei da terra. Divindade jejê absorvida pelos yorubas. É invocado para evitar ou curar males do corpo e doenças incuráveis. Divide-se em dez qualidades. (1)

**Odé:** subs. Divindade yorubana da caça, da fartura e das florestas. São doze as qualidades de Odé. Costuma-se confundir Odé com Oxóssi. Esse Orixá carrega consigo o segredo do planeta Terra com seus dois hemisférios, Norte e Sul, que juntos formam um ofá (arco) ligando o mundo. (1)

**Ogã:** subs. Afro-bras.: Protetor civil de um determinado candomblé, escolhido pelos orixás e confirmado nesse cargo honorífico, de muita importância, por meio de grande festa pública, com a função de conotar proteção e prestígio, sobretudo civil, político e financeiro ao candomblé assim protegido. (5). Axogum, ogã que sacrifica ritualmente os animais nos candomblés. Pejigã, ogã de altar, auxiliar da liderança religiosa do terreiro, responsável pela conservação, limpeza e ornamentação do peji (altar) e do barracão. Ogã colofé, ajuda na condução de cerimônias e sacrifício dos animais na umbanda. Ogã de tabaque, ogã de tambor, alabê, são os responsáveis por conduzir os toques dedicados aos orixás e entidades nos candomblés e umbandas.

**Ogum:** subs. Orixá yorubano da guerra e da agricultura. É na realidade o Deus do Ferro, o defensor das causas humanas e forte protetor dos viajantes. (1)

**Ogunté:** Tipo de Ogum cultuado na Umbanda. (9). (9) Uma das qualidades de Iemanjá. Ogunté quer dizer "aquela que contém Ogum". Carrega todas as ferramentas de Ogum.

**Ojisé:** subs. Mensageiro, criado. (2)

**Omo:** subs. Filho, criança, descendência. Òmò: Uma árvore cuja madeira é utilizada para fazer o tambor bembé. (2)

**Omolokô:** subs. Antigo culto de origem banta cuja expressão se verificou principalmente no Rio de Janeiro, na primeira metade do século XX. (3)

**Onira:** Iansã Onirá. Uma das qualidades de Iansã.

**Orixá:** subs.corrupt. afro-bras.: Personificação e divinização das forças da natureza, que bem pode ser traduzida por santo, na aceção católica. (1)

**Oyá:** subs. Divindade dos ventos e raios; outra denominação do rio Níger. = Iansã. (2)

**Oyó:** Cidade e província iorubá. Terra por excelência dos iorubás quando referente a Òyó gbâ, a cidade ancestral de Oyó. (5).

**Oxalá:** Nome brasileiro de Obatalá, o orixá ioruba da criação da humanidade, filho de Olórun, Deus Supremo, o qual lhe governou poderes para governar o mundo. (9).

**Oxóssi:** subs. Divindade iorubana, é o rei de Keto. Orixá filho de Oxalá e Iemanjá. É o orixá da caça, é o provedor. Vive nas florestas, moradia dos espíritos e tem forte ligação com as árvores e os antepassados.

**Oxum:** É a divindade feminina patrona das águas por excelência. Na África é ligada ao rio do mesmo nome, que banha extensa região em Ijexá. No Brasil foi associada a todas as fontes, córregos e cascatas, É a patrona da gravidez e o ser humano está sob sua proteção, desde o feto até estar dotado de linguagem e razão. Um de seus títulos é Olütójú won Omo, "aquela que vela por todas as crianças". (5)

**Oxumaré:** subs. Em Yorubá: Divindade jejê absorvida pelos yorubas, do arco-íris, da transformação e da evolução. É a serpente telúrica e representa a linha do Equador. Orixá que recebeu de Olórun a incumbência de harmonizar o mundo. (1)

**Pombagira:** (pamboinzila/pamboinjila) subs. Entidade da Umbanda, espécie de porção feminina de Exu. A expressão pode literalmente ser traduzida como "cruzamento (mpambu) de caminhos, estradas (njila)" e a entidade, cujo domínio principal são as encruzilhadas abertas, se manifesta também de outras maneiras e qualidades. (3)

**Preto Velho:** Espíritos purificados de antigos escravos africanos no Brasil, os quais "descem" na Umbanda. São o exemplo de humildade, sabedoria simples, bondade e perdão. Dão conselhos e ralam amigavelmente em linguagem peculiar, com os fiéis faltosos. São tratados por Pai ou Vovô, Vovó ou Tia (9).

**Quimbanda:** subs. Ritual da cultura Angola/Congo.

**Tatalorixá:** Termo criado pelo ritual Almas e Angola para designar sacerdote com tempo de iniciação a partir dos 21 anos.

**Xangô:** subs. Em Yorubá: Orixá da justiça, do fogo e do trovão. Xangô viveu em 1.450 a.C. e foi o 4º Alafin (rei) de Oyó na Nigéria. Xangô foi um grande conquistador durante o tempo em que reinou, anexando vários territórios ao reino yorubano. Era filho de Oranian e neto de Oduduwá. Substituiu o seu irmão Ajaká no trono de Oyó. Era filho da princesa Torôssi Iyágbodo, rainha de Nupe, primo de Oyá ou Yansan e marido de várias esposas. Xangô tinha um grande poder de magia através do "atin" (pó mágico) chamado Axurin. Algumas lendas falam que Xangô, cujo verdadeiro nome era Olufiran, teria se enforcado na colina de Koso, em Oyó, após ter,



por engano, jogado um raio em seu próprio palácio, razão pela qual não teria deixado descendentes, levando seu irmão Ajaká a substituí-lo após sua morte. Xangô foi deificado posteriormente, tornando-se o mais famoso dos heróis deificados. (1)

**Xapanã:** subs. Divindade gêge-yorubana da morte e das doenças contagiosas. É o Orixá andarilho que carrega a foice nas mãos. Ninguém pode ver o seu rosto. Sua oferenda é a pipoca. (1)

**Yansã:** Senhora da Tarde. Título dado à Oyá ou Iansan. Também significa a Senhora do número Nove: “Iá Mesan”. (1)



#### REFERÊNCIAS DO GLOSSÁRIO:

(1) FONSECA Jr., Eduardo. Dicionário antológico da cultura afro-brasileira; incluindo as ervas dos Orixás, doenças, usos e fitologia das ervas. São Paulo: Maltese, 1995.

(2) BENISTE, José. Dicionário Yorubá-Português. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 3ª edição. 2016

(3) LOPES, Nei. Novo Dicionário Banto do Brasil: contendo mais de 250 propostas etimológicas acolhidas pelo Dicionário Houaiss. Rio de Janeiro: Pallas. 2003.

(4) PRANDI, Reginaldo. Os candomblés de São Paulo: a velha magia na metrópole nova. São Paulo: HUCITEC-EDUSP, 1991.

(5) COSTA, Ivan. H. Ifá, o orixá do destino. São Paulo: Icone Editora, 1995.

(6) BARROS, Marcelo (org.) Odé Kileuy e Vera de Oxaguiã. O candomblé bem explicado: nações bantu, iorubá e fon. Rio de Janeiro: Editora Pallas, 2015.

(7) SERRA, Ordep Trindade. Águas do Rei. Petrópolis: Vozes. Rio de Janeiro: Koinonia. 1995.

(8) LOPES, Nei. Bantos, Malês e Identidade Negra. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1988.

(9) CACCIATORE, Olga Gudolle. Dicionário de cultos afro-brasileiros. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1988.

**Nota:** Os termos sem numeração foram depreendidos pelos pesquisadores durante as entrevistas e no contexto da pesquisa.

**Nota:** Os números do último censo do IBGE constata em Florianópolis, dos 421 mil habitantes de Florianópolis aproximadamente 123 mil pessoas de outros Estados, ou seja, 29,28% dos moradores. Entre 2000 e 2010, o número de migrantes de outros Estados cresceu 66% e o de estrangeiros 41%.





O Projeto Territórios do Axé vem romper o enorme silêncio que paira sobre as religiões de matriz africana em Florianópolis e seus arredores. Procurou enfatizar por um lado, a presença efetiva dessas manifestações religiosas, a diversidade e a riqueza do seu patrimônio cultural; por outro, revelou a persistência da discriminação, do preconceito e do racismo, que, de várias formas, impedem o efetivo reconhecimento destas religiões como um dos direitos inscritos na Constituição Brasileira.

IPHAN 80 ANOS <sup>1937</sup> <sub>2017</sub>

