

AGÔ, INAÊ! ODOYÁ!

ARQUITETURA E CONSTRUÇÃO CULTURAL DO ESPAÇO DOS TERREIROS



CLAUDIA CASTELLANO DE MENEZES
DISSERTAÇÃO DE MESTRADO - PROARQ/FAU/UFRJ
2012



UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO
FACULDADE DE ARQUITETURA E URBANISMO
PROARQ – Programa de Pós-Graduação em Arquitetura

AGÔ, INAÊ! ODOYÁ!
Arquitetura e Construção Cultural
do Espaço dos Terreiros

Claudia Castellano de Menezes

2012

AGÔ, INAÊ! ODOYÁ!
Arquitetura e Construção Cultural
do Espaço dos Terreiros

CLAUDIA CASTELLANO DE MENEZES

Dissertação de Mestrado submetida ao corpo docente do programa de Pós-graduação em Arquitetura e Urbanismo da Universidade Federal do Rio de Janeiro, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Mestre em Ciências em Arquitetura. Linha de pesquisa: Cultura, Paisagem e Ambiente Construído.

ORIENTADORA:

Prof^a. Dr^a. Cristiane Rose de S. Duarte

COORIENTADORA:

Prof^a. Dr^a. Alice de B. H. Brasileiro

RIO DE JANEIRO

MARÇO DE 2012

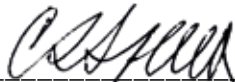
AGÔ, INAÊ! ODOYÁ!
Arquitetura e Construção Cultural
do Espaço dos Terreiros

CLAUDIA CASTELLANO DE MENEZES

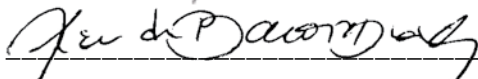
ORIENTADORA: Profa. Dra. Cristiane Rose de Siqueira Duarte
COORIENTADORA: Profª. Drª. Alice de Barros Horizonte Brasileiro

Dissertação de Mestrado submetida ao corpo docente do programa de Pós-graduação em Arquitetura e Urbanismo da Universidade Federal do Rio de Janeiro, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Mestre em Ciências em Arquitetura. Linha de pesquisa: Cultura, Paisagem e Ambiente Construído.

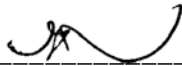
Aprovada por:



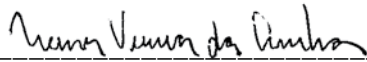
Profª. Drª. Cristiane Rose de Siqueira Duarte



Profª. Drª. Alice de Barros Horizonte Brasileiro



Profª. Drª. Ethel Pinheiro Santana



Profª. Drª. Neiva Vieira da Cunha



Prof. Dr. Rogério Medeiros

RIO DE JANEIRO
MARÇO DE 2012

MENEZES, Claudia Castellano

AGÔ, INAÊ! ODOYÁ!: Arquitetura e Construção Cultural do Espaço dos Terreiros. UFRJ / FAU / PROARQ, 2012.

198, p., 20,5x27,5 cm

Orientador: Cristiane Rose de Siqueira Duarte

Coorientadora: Alice de Barros Horizonte Brasileiro

Dissertação de Mestrado - UFRJ / PROARQ / Programa de Pós-graduação em Arquitetura, 2012.

Referências Bibliográficas: f: 177 – 186

1 - Arquitetura. 2 – Cultura. 3 – Espaço. 4 - Terreiro

I. Duarte, Cristiane Rose de Siqueira. II. Universidade Federal do Rio de Janeiro, Faculdade de Arquitetura e Urbanismo, Programa de pós-graduação em Arquitetura. III. **AGÔ, INAÊ! ODOYÁ!:** Arquitetura e Construção Cultural do Espaço dos Terreiros

DEDICATÓRIA

À memória do meu querido pai Aldo,
à minha mãe Marlene,
ao meu filho Bruno,
e também, ao grande e valioso amigo padre Gegê,
e ao encontro de Mawú e Lissá,
que não foi obra do acaso.

AGRADECIMENTOS

Agradeço a Deus, o poder maior que permitiu desenvolver este trabalho e com ele crescer e reconhecer na alteridade o meu complemento.

Abaixo dessa força suprema, aos orixás, entidades e aos meus ancestrais que aprendi a respeitar e creio acompanharam-me nessa iniciação.

Agradeço à minha orientadora Cristiane Rose de Siqueira Duarte, inteligência perspicaz, percepção sensível, abertura criativa, humor fantástico. Obrigada por tudo: pela paciência, força, incentivo, apoio, compreensão e por direcionar-me nesta caminhada.

À Alice de Barros Horizonte Brasileiro, coorientadora deste trabalho, calma e presente. Obrigada pelas contribuições e valiosos comentários que, certamente, enriqueceram o estudo.

Aos membros da banca de qualificação, Ethel Pinheiro Santana, Neiva Vieira da Cunha e Rogério Medeiros, por terem aceitado participar da banca examinadora e pelas importantes contribuições que fizeram para a elaboração desta versão final.

A todos do Laboratório de Pesquisas Arquitetura, Subjetividade e Cultura (LASC), do PROARQ/UFRJ, Cristiane, Alice, Ethel, Elsa, Kátia, Lis, Monique, Natália, Nathalia, Osvaldo, Paula, Regina e Sônia, pelo apoio, momentos de reflexão e alegria que muito contribuíram para com o desenvolvimento do trabalho.

Ao Programa de Pós-Graduação do PROARQ/UFRJ representado na pessoa da professora Vera Tângari, aos professores e às secretárias Maria da Guia Monteiro, Rita de Cássia Frazão e Vanda Moreira dos Santos, por terem sido sempre atentas e cuidadosas às nossas necessidades.

Ao CAPES, que financiou a realização desta pesquisa por meio de bolsa de mestrado.

Às “casas”, comunidades de terreiros, aos sacerdotes e sacerdotisas, principalmente Pai Sérgio e Mãe Lourdes, pela acolhida familiar e pelo rico material que forneceram.

À minha Mãe, meu filho, meu irmão Marcello, família que amo pela compreensão, ao Paulo, à Sabina Vanderley, minha terapeuta, pelo apoio, à Regina Charret e ao meu tio Mário pela leitura paciente.

Ao meu inestimável amigo padre Gegê, grande incentivador deste trabalho e pessoa de fundamental importância como companheira no meu primeiro ritual religioso na umbanda e nas longas conversas sobre a religião.

Também aos amigos que não nomeei, mas que compreenderam minha ausência durante todo o ritual da dissertação.

A todos,
Muito obrigada!

AGÔ, INAÊ! ODOYÁ!

Arquitetura e Construção Cultural do Espaço dos Terreiros

RESUMO

O Homem precisa de suportes espaciais para desenvolver suas atividades, para construir sua identidade, para relacionar-se em sociedade. Portanto, de forma intensa, o homem estabelece relação íntima com o espaço que o cerca, seja para habitar, para o lazer, o trabalho e também para se encontrar com o divino, com a transcendência... e para buscar explicações para o incompreensível. Os espaços religiosos das catedrais, templos, sempre foram objeto de estudo na história da Arquitetura. Em virtude da importância que o espaço religioso representa na vida do ser humano, este estudo tem a intenção de tentar compreender um espaço de ritual muito pouco conhecido na Arquitetura: os terreiros das religiões afro-brasileiras, limitando-se ao espaço da umbanda.

Para desenvolver o estudo, nos baseamos em um aparato metodológico emprestado das Ciências Humanas: a observação de cunho etnográfico. Por meio do método etnográfico, buscamos recompor ambiências e espaços experimentados durante os rituais religiosos. Como ferramentas, foram utilizados os registros em caderno de campo e croquis de campo. Também outro elemento de registro utilizado foi o levantamento iconográfico, além das conversas informais com frequentadores e visitantes nos terreiros visitados.-

O presente estudo sobre os terreiros está voltado para a dimensão espacial e cultural em que a religião e a vida cotidiana se superpõem. Considerando a falta de pesquisas sistemáticas sobre o espaço de ritual das religiões afrodescendentes na Arquitetura, este caminho apontou-se como proposta de análise numa tentativa de compreender as lógicas desse espaço e contribuir para a compreensão de um espaço religioso, hoje considerado pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN) como cultura imaterial e que ainda é muito pouco conhecido na Arquitetura.

AGÔ, INAÊ! ODOYÁ!
Arquitetura e Construção Cultural
do Espaço dos Terreiros

ABSTRACT

Man needs space as a support for his activities, to build his identity, to relate in society. So, so intense, a person establishes an intimate relationship with the surrounding space, is to inhabit, for leisure, work and also to meet with the divine, with transcendence ... and to seek explanations for the incomprehensible. The religious spaces of cathedrals, temples, have always been an object of study in architectural history. Given the importance of religious space that represents the human being's life, this study intends to try to understand a ritual space too little known in the architecture: the terraces of the african-Brazilian religions, limiting the space of umbanda.

To develop the study, we rely on a methodological apparatus borrowed from the Social Sciences: ethnographic observation. Through the ethnographic method, we tried to recompose environments and spaces for religious rituals. The tools used were the field book records and field sketches. Iconographic survey was also used as an element of record, in addition to informal conversations with patrons and visitors of the visited yards.

The present study is focused on the terraces for the spatial dimension and culture in which religion and daily life overlap. Considering the lack of systematic research in Architecture about the rituals' spaces of African descendants's religions area of ritual religions of African descent in Architecture, this study points out pointed the way proposed for an analysis attempting to understand the logic of this space, contributing to the understanding of a religious space that is still almost unknown in Architecture, and which nowadays is (now) considered by IPHAN as immaterial culture.

PADÊ¹ DE EXU LIBERTADOR

*Abdias do Nascimento*²

Ó Exu

(...)

Tu me ofereces?

não recuso provar do teu mel

cheirando meia-noite de

marafó forte

sangue branco espumante

das delgadas palmeiras

bebo em teu alguidar de prata

onde ainda frescos bóiam

o sêmen a saliva a seiva

sobre o negro sangue que circula

no âmago do ferro

e explode em ilu azul

(...)

Imploro-te Exu

plantares na minha boca

o teu axé verbal

restituindo-me a língua

que era minha

e ma roubaram

sobre Exu teu hálito

no fundo da minha garganta

lá onde brota o

botão da voz para

que o botão desabroche

se abrindo na flor do

meu falar antigo

por tua força devolvido

monta-me no axé das palavras

prenhas do teu fundamento dinâmico

e cavalgarei o infinito

sobrenatural do orum

percorrerei as distâncias

do nosso aiyê feito de

terra incerta e perigosa

Fecha o meu corpo aos perigos

transporta-me nas asas da

tua mobilidade expansiva

cresça-me à tua linhagem

de ironia preventiva

à minha indomável paixão

amadureça-me à tua

desabusada linguagem

(...)

Ofereço-te Exu

o ebó das minhas palavras

neste padê que te consagra

não eu

porém os meus e teus

irmãos e irmãs em

Olorum

nosso Pai

que está

no Orum

Laroiê!³

Exu é mojubá!⁴

¹ É importante registrar que um trabalho de ritual não pode iniciar-se sem a oferenda de um padê a Exu. O impulso, a vontade, o movimento e a dinamização de tudo, o mensageiro entre deuses e homens, princípio da comunicação e expansão tem em Exu, sua personificação. A Exu coube “a missão e tarefa de organizar o caos da criação, transgredindo e restabelecendo a ordem, introduzindo a cultura e atribuindo significados e dando sentido à desordem...” (Eyin, 2002).

²Parte do poema *Padê de Exu Libertador*, de Abdias do Nascimento.

³ Laroiê: Saudação de Exu.

⁴ Mojubá: significa “apresentando meu humilde respeito”. Algumas pessoas da religião também informaram durante conversas, que a palavra também pode ser utilizada como título, de reconhecimento da grandeza da entidade: “Exu eu te saúdo” ou “Exu é Grande, te reverencio”.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 - Mercado de escravos do Valongo – Rio de Janeiro	72
Figura 2 - Moenda de cana	72
Figura 3 - Planta editada de um <i>compound</i> africano	78
Figura 4 - Desenho de uma senzala em quadra	78
Figura 5 - Senzala em quadra da roça São José	78
Figura 6 - Disposição hipotética de um terreiro	80
Figura 7 - Terreiro Quilombo São José	81
Figura 8 - Proposta de modelo de terreiro	82
Figura 9 - Altar do terreiro do Quilombo São José	83
Figura 10 - Casa de Santo de Ogum	83
Figura 11 - Linha do Tempo	84
Figura 12 - Planta esquemática TECJ	93
Figura 13 - 01 - Ogum	93
Figura 14 - 02 - Oferendas para Ogum	93
Figura 15 - 03 - Exu no portão	93
Figura 16 - Fachada TECJ	93
Figura 17 - Casa de Exu	94
Figura 18 - Barracão	95
Figura 19 - Altar principal	96
Figura 20 - Altar dos Ciganos	96
Figura 21 - Eixo imaginário	97
Figura 22 - Entrada do Roncó	98
Figura 23 - Interior do Roncó com os assentamentos dos orixás da casa	99
Figura 24 - Interior do Roncó	99
Figura 25 - Assentamento do Orixá Iroko (Tempo)	100
Figura 26 - Exu no portão sob anteparo	101
Figura 27 - Terreiro Caboca Jupira	102
Figura 28 - Centro Espírita Pai Cipriano das Almas e Tranca Rua das Almas	103
Figura 29 - Pai Cipriano das Almas e Tranca Rua das Almas	109
Figura 30 - Barracão - CEPATRA	110
Figura 31 - As casas de santo - CEPATRA	111
Figura 32 - Pai Cipriano das Almas e Tranca Rua das Almas	112
Figura 33 - Espaço árvores e ervas e espaços dos animais	113
Figura 34 - Fachada TECJ	129
Figura 35 - Fachada CEPATRA	129
Figura 36 - Placas de identificação	130
Figura 37 - Elementos externos de identificação nos terreiros	131
Figura 38 - Bandeira de Tempo TECJ	131
Figura 39 - Casa como grupo de adeptos orientados por um pai de santo	133
Figura 40 - Casas de Santo - Terreiro CEPATRA.	134
Figura 41 - Conjunto de construções e espaços livres	135
Figura 42 - Cozinha ritual	139

Figura 43 - As comidas chegam ao barracão sobre as cabeças dos filhos de santo	139
Figura 44 - Comida servida na cerimônia pública religiosa	139
Figura 45 - Imagem de Escher: Encontro	141
Figura 46 - Divisão espacial – CEPATRA	143
Figura 47 - Divisão espacial TECJ	143
Figura 48 - espaço de uso TECJ	145
Figura 49 - Poste central e roda em sentido anti-horário.	149
Figura 50 - Ritual do Toré	155
Figura 51 - Roda de Jongô - Quilombo São José	155
Figura 52 - Dança do Fogo	155
Figura 53 - Tambor de Crioula	155
Figura 54 - Ponto central	156
Figura 55 - Círculo formado pelos adeptos ao redor do eixo imaginário	156
Figura 56 - Movimento da defumação	157
Figura 57 - Fim do deslocamento da defumação do espaço do barracão	157
Figura 58 - Figuras percebidas no croqui de campo	157
Figura 59 - Movimento - Mandala	158
Figura 60 - Tenda da CEUB	164
Figura 61 - Comércio informal. Vendedores ambulantes	164
Figura 62 - Comércio informal no calçadão	164
Figura 63 - Bênção no calçadão	164
Figura 64 - Chegada da carreta	165
Figura 65 - Filhos de santo com trajes rituais e com os balaios das oferendas	165
Figura 66 - Oferendas depositadas no altar em forma de peixe na areia	165
Figura 67 - Defumação na areia	165
Figura 68 - Início da Gira	165
Figura 69 - Incorporação.	165
Figura 70 - Consultas ao ar livre	166
Figura 71 - Barco com as oferendas	166
Figura 72 - Médiun consultando	166
Figura 73 - Altar com iluminação colorida	166
Figura 74 - Momento de pedir e agradecer	166
Figura 75 - Pedidos e agradecimentos	166
Figura 76 - Preparando o altar na areia	167
Figura 77 - altar iluminado para depositar as oferendas	167
Figura 78 - altar na areia	167
Figura 79 - tendas representando os terreiro	167
Figura 80 - fila de pessoas para consultas	167
Figura 81 - tendas com consultas	167
Figura 83 - Grande Tenda do Mercado de Madureira	168
Figura 82 - Tenda Mercado de Madureira	168
Figura 84 - Tenda do mercado de madureira	168
Figura 85 - Altar para receber as oferendas, 2010	168
Figura 86 - Oferendas na areia	168
Figura 87 - Fiés diante do altar iluminado	168

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO: Agô, Inaê! Odoiá!	17
CAPÍTULO I: Fundamentos Conceituais e Teóricos	27
1.1 ESPAÇO, CULTURA E ARQUITETURA.....	28
1.2 ARKHÉ E A COSMOVISÃO AFRICANA	36
1.3 MITO, RITO, SÍMBOLO.....	38
1.4 AMBIÊNCIA.....	51
1.5 CORPO E EVENTO.....	54
1.6 SAGRADO E PROFANO.....	59
CAPÍTULO II: Formação dos Terreiros no Brasil e no Rio de Janeiro	63
2.1 A HISTÓRIA ONTEM E HOJE	63
2.2 O CANDOMBLÉ E A UMBANDA	73
2.3 ARQUITETURA E ESPACIALIDADE DO TERREIRO: A CONSTRUÇÃO DO ESPAÇO SAGRADO	77
CAPÍTULO III: Procedimento Metodológico	85
3.1 METODOLOGIA.....	85
3.2 DESCRIÇÃO DOS ESPAÇOS DOS ESTUDOS DE CASO.....	91
CAPÍTULO IV: Experiência na Gira	115
4.1 AOS ORIXÁS, AGÔ. AOS LEITORES, PEDIMOS LICENÇA.	115
4.2 A PRIMEIRA GIRA NA TECJ	116
4.3 A FESTA VAI COMEÇAR NA CEPCTRA.	119
4.4 PRIMEIRA GIRA NA PRAIA - O TERREIRO VAI À PRAIA	123
CAPÍTULO V: Análise – Espaço do Terreiro	129
5.1 O TERREIRO... A CASA...	129
5.2 PREPARANDO AS REFEIÇÕES: COZINHANDO EM CASA NA COZINHA DE SANTO.	136
5.3 O CENÁRIO RELIGIOSO E SIMBÓLICO DA UMBANDA – LIMITES FÍSICOS E COMPORTAMENTAIS	140
5.4 COMEÇA O XIRÊ, OS DEUSES MATERIALIZAM: O MANDALA NO ESPAÇO DE RITUAL... ..	146
5.5 A FESTA DE IEMANJÁ NA PRAIA – REORDENAÇÃO ESPACIAL	159
CONSIDERAÇÕES FINAIS	169
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	177
ANEXO A: A Fundação da Umbanda	187
ANEXO B: O Simbolismo e o Sincretismo: Orixás e Linhas da Umbanda	189
ANEXO C: O Xirê	191
GLOSSÁRIO:	192

INTRODUÇÃO

Agô⁷, Inaê⁸! Odoiá⁹!

“Vamos abrir a nossa gira
Com licença de Oxalá
Vamos abrir a nossa gira
Com licença de Oxalá
Salve Xangô, Salve Iemanjá
Mamãe Oxum, Nanã Buroquê,
Salve Cosme e Damião,
Oxossi, Ogun, Oxumaré
Salve Cosme e Damião
Oxossi, Ogun, Oxumaré”¹⁰

O espaço é uma condição de sobrevivência do Homem, que constroi e vivencia todas as suas atividades e experiências ancoradas nas dimensões espaciais. Já que “vivemos sempre num espaço (...) ele é matriz que informa todas as nossas relações na sua complexidade, ao mesmo tempo em que é como elas, o resultado de fatores culturais, sociais e institucionais” (FISHER, 1994, p. 15). Dessa forma, a tríade espaço–cultura–ser humano está imbricada e é indissociável para a vida.

O espaço vai sendo transformado em Lugares pelos usos e pela atribuição de significados e afetos, sendo “uma apreciação cultural (...) um requisito social, e mesmo um atributo espiritual” (TUAN, 1983, p. 65-66). Em sua existência, o ser humano estabelece uma relação de intimidade e intenso diálogo com os espaços que o cercam e que constituem o suporte para todas as ações humanas, sejam elas de habitação, trabalho, lazer e/ou religiosa. Este estudo se dedica ao espaço de ritual para as atividades religiosas, especificamente da umbanda.

Sabe-se que a religião é uma das expressões culturais mais antigas, instituída

⁷ Agô: pedido de licença, usado nos terreiros por entidades e crentes. (CACCIATORE, 1997, p. 41).

⁸ Edison Carneiro, em seu livro *Candomblés da Bahia* (1954, p. 85), apresenta uma diversidade de nomes para o orixá Iemanjá: “tem nomes mais variados – Janaína ou Dona Janaína, Princesa ou Rainha do Mar, Princesa do Aiuká (ou Aruká, o mar), Sereia do Mar e Sereia Mukutã, Dandalunda (Angola), Kaiala (Congo), Inaê (aférese de Janaína, com mais um e eufônico), Marabô, Dona Maria...”

⁹ Odoiá: saudação à Iemanjá.

¹⁰ Ponto de abertura da gira.

para responder à necessidade da transcendência e às angústias humanas. O medo do desconhecido e a necessidade do ser humano de dar sentido ao mundo ao seu redor levam o homem a criar sistemas de crenças, algumas vezes centrados na figura de um ser superior ou sobrenatural que o ajuda a dar significado à sua natureza. Assim, mitos e ritos mágicos, criados pelas sociedades em torno desses seres inatingíveis pela razão, constituem as primeiras formas de religião criada. Portanto, desde os primórdios da história humana, a religião¹¹ constitui um sistema cultural marcadamente simbólico de cerimônias, cultos, ritos e crenças, relações teóricas e práticas entre o ser humano e o ser transcendente, sobre o qual se rende culto individual ou coletivo na elaboração de sentimentos, pensamentos e ações. Entender a religião como ápice da cultura, como expressão de uma sociedade e elo que une o homem à divindade significa compreender o meio pelo qual os grupos sociais explicam o desconhecido e buscam dar sentido à vida, organizam sua postura na sociedade e sua razão de existir.

Para o desempenho dessa atividade religiosa, o desenvolvimento de crenças e realização dos ritos, necessita-se de um ambiente ritual: seja o espaço arquitetônico de um templo, construído especificamente para o uso religioso, ou uma construção adaptada para esse fim ou ainda um espaço aberto na cidade ou na natureza, “uma estrutura de significações na qual o ser humano dá forma às suas experiências, no tempo e no espaço”¹². Qualquer que seja a tipologia ou o lugar, esses espaços de análise do presente estudo, devem ser compreendidos além de seus limites físicos. São espaços que abrangem estímulos dos sentidos e estímulos biológicos, que “se concretizam em um conjunto de relações e interações entre realidade psicológica e realidade física”¹³. Essas relações são compartilhadas pelos praticantes da religião, possibilitando experiências e sensações que serão apreendidas por cada pessoa de forma peculiar. Um espaço mítico, um lugar de festa onde o ser humano se encontra com o divino e com seu semelhante assume, geralmente, um caráter de espaço sagrado.

Esses são espaços que materializam crenças religiosas, expressões culturais que são transmitidas de geração em geração e apreendidas através dos tempos, dentro de padrões culturais que podem sofrer alteração, devido o contato com outras culturas, o que significa dizer que as religiões são dinâmicas em sua essência.

A grande maioria dos trabalhos de análises sobre a religião afro-brasileira encontra-se desenvolvido na área da Antropologia, sendo um assunto quase inexplorado no âmbito da arquitetura, pois conforme afirma o arquiteto Günter Weimer¹⁴ (2005),

¹¹ Religião: em latim, *religare*, significando religação com o divino.

¹² RIBEIRO, 2003, p. 41.

¹³ ARGAN, 1998, p. 216.

¹⁴ GÜNTER WEIMER é arquiteto pela Faculdade de Arquitetura e Urbanismo da UFRGS, em 1963. Doutor em Arquitetura pela FAU-USP, em 1991. Mestre em História da Cultura pela PUCRS, em 1981. Especialista em Desenho Industrial pela Hochschule für Gestaltung de Ulm, Alemanha, em 1967. Professor titular aposentado da FAU-UFRGS, da UNISINOS e da FAU-PUCRS. Professor em cursos de pós-graduação da FAU-UFRGS e da FAU-PUCRS.

dentro do ensino da arquitetura no Brasil, somente é valorizada a arquitetura erudita. Isso se materializa em longas disciplinas sobre a história da arquitetura europeia cujos princípios dariam o cabedal necessário para que nossa produção pudesse aspirar ao *status* de uma arte digna. Ainda hoje, sem a inspiração nas fugazes estrelas da arquitetura dita pós-moderna, continuaríamos relegados ao atraso. [...] Poucas nações tiveram uma formação cultural tão diversa como o Brasil, o que significa uma ampla variedade de heranças de construções.

Nesse contexto buscamos abordar o espaço de ritual do terreiro¹⁵ de umbanda¹⁶ com uma visão arquitetônica, a fim de buscar o entendimento do Lugar de ritual em que as “formas de comportamento prescritas para ocasiões não ligadas à rotina tecnológica, estando relacionada às crenças em seres ou poderes místicos” (TURNER, 1967, p. 19), transcorrem em uma arquitetura material e imaterial que é imbuída de sentido de sagrado.

Tendo em vista os aspectos culturais e subjetivos do espaço e sua relação com os grupos, esta pesquisa pretende se debruçar, conforme já citado acima, sobre o recorte espacial/cultural/ritual dos terreiros de umbanda. A abordagem desse espaço de ritual, apoia-se na “análise etnotopográfica”¹⁷ do espaço, nas entrevistas informais com os adeptos da religião umbandista.

O desenvolvimento da pesquisa de campo desta dissertação se concentrou em terreiros de umbanda no Rio de Janeiro. Dentre alguns terreiros visitados na cidade, foram selecionados dois estudos de caso: a Tenda Espírita Cabocla Jupira (TECJ) em Maria da Graça e o Centro Espírita Pai Cipriano das Almas e Tranca Rua das Almas (CEPCATRA), em Mauá. Como nosso trabalho aborda o espaço, o critério para a escolha foi baseado na dimensão espacial. Assim, foram escolhidos tanto o de menor quanto o de maior dimensão espacial. O acompanhamento do dia a dia do terreiro, enquanto nos familiarizávamos com os rituais e com a comunidade, fato que ocorreu em etapas, possibilitou uma interação durante a convivência com o grupo. Dessa forma, fomos nos fazendo cada vez mais próximos dos membros das casas e até na participação em alguns ritos.

¹⁵ Terreiro: 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 o de umbanda (Tenda, Cabana, Centro) e outros. (CACCIATTORE, 1997, p. 236). Um local institucional legal, com autorização, mas também uma estrutura social e familiar.

¹⁶ Faz-se oportuno ressaltar que as religiões afro-brasileiras, particularmente o candomblé e a umbanda, são diferentes entre si. A umbanda é uma religião considerada genuinamente brasileira, sincretiza elementos de outras religiões como o catolicismo, o espiritismo, as religiões indígenas e africanas. Pode-se dizer que o caráter sincrético da umbanda é o elemento de diferenciação do candomblé, que busca na africanidade o seu enraizamento. Umbanda e candomblé não são religiões de conversão, mas iniciáticas, por excelência. Para o presente estudo, a umbanda será compreendida como integrante da religião afro-brasileira, em virtude de incorporar em seu patrimônio religioso elementos notadamente de matrizes africanas reinterpretados no Novo Mundo.

¹⁷ A análise etnotopográfica “[...] estaria relacionada, assim, a uma aplicação de estudos de um grupo sociocultural em um determinado lugar, com base e suporte no espaço em si” (DUARTE *et alii*, 2006, p. 1). Também, esse conceito poderia ser interpretado como uma “etnografia espacial” (BRASILEIRO, 2007), o que nos permite “ler’ o ambiente usando as ‘pistas’ culturais que os usuários inscrevem nele” (BRASILEIRO, 2007, p. 1).

Ao longo desse período de pesquisa nos terreiros, com a constância da presença e da participação, foi possível perceber que a especificidade dos rituais no ambiente, o conjunto de fatores e variáveis visíveis e invisíveis (decoração, iluminação, odor, som, ou ainda a coreografia apresentada durante os rituais etc.), constituem elementos fundamentais que parecem contribuir no comportamento humano, no interior do ambiente onde se desenvolve o ritual, nas percepções e nas experiências humanas do espaço, além da reorganização espacial. O ambiente, impregnado de misticismo, é envolvido por uma “atmosfera” que permite transmitir e compartilhar informações que possibilitam sentir e perceber essa experiência em um espaço por ora transformado. A pesquisa detectou que, em função desses elementos, é possível atribuir ao espaço o caráter sagrado, profano, público, privado, permitido, proibido; são espaços de ritual produzidos pela dimensão místico-religiosa da cultura. O espaço outrora simples, durante as manifestações rituais se metamorfoseia, e novas características espaciais são percebidas.

Assim, esses fatores baseados em aspectos culturais e subjetivos permitem uma diversidade de leituras de um mesmo espaço físico, seja este construído ou não. Também conferem comportamentos e condutas diferenciadas, favorecendo muitas vezes as reordenações espaciais: um ordenar e reordenar que modificam o ambiente. Este é um processo simbiótico entre o ser humano e o espaço que gera um processo ininterrupto de “moldagem do lugar”¹⁸.

Tendo em vista os aspectos culturais e subjetivos do espaço, lógicas e sua relação com os grupos culturais, questiona-se: que elementos materiais e imateriais expressos nessa organização espacial que, atuando em conjunto com as ambiências próprias do lugar, poderiam influenciar e até interferir nas vivências, experiências, no comportamento humano e até mesmo nas reorganizações espaciais?

A experiência espacial ocorre por meio dos estímulos físicos, que perpassam pelos sentidos e tem no corpo um elemento fundamental de percepção e experiência, o meio de interação com o ambiente e com o Outro. Também o corpo é considerado como um altar¹⁹ sagrado, receptáculo do axé e das entidades e orixás, um artefato²⁰ cultural e simbólico, onde a sociedade impõe sua marca.

Dessa forma, o ser humano percebe o ambiente construído por meio dos sentidos e do movimento interativo do corpo²¹, este é possibilidade de comunicação e percepção, pois “todo organismo estabelece interações constantes com seu meio, o que implica que

¹⁸ DUARTE (1993) utiliza-se a expressão que aqui adotamos: “moldagem do lugar” como sendo a metáfora do processo que leva o espaço a ser um Lugar, considerando moldagem como sendo a “operação de moldar”. “Moldar” como “formar moldes de, adaptar o molde (...) dar forma e contornos a, adaptar, afeiçoar, conformar, regular-se, dirigir-se, acomodar-se, (...) sujeitar-se a, conformar-se, harmonizar-se, adquirir feitio, tomar molde, tomar uma feição determinada” (Dicionário da Língua Portuguesa. O Globo, Rio de Janeiro, s/d).

¹⁹ SANTOS, 2001.

²⁰ MAUSS, (1934) 1974.

²¹ PALLASMAA, 2011.

seu cérebro e seus órgãos sensoriais se organizem de modo a perceber, no meio exterior, os sinais úteis a seu meio interior” (BORIS CYRULNIK, 1995, p. 18). Assim, a comunicação corporal é uma linguagem não verbal, que é expressa por meio dos gestos, dos sons emitidos pelas entidades, como por exemplo, o grito dos caboclos, das posturas corporais, dos movimentos e dança que se desenvolvem nos espaços durante os rituais.

Milton Santos afirma que o espaço é um “conjunto de fixos e fluxos, onde os elementos fixados em determinado lugar permitem ações que modificam o próprio lugar e os fluxos recriam as condições ambientais e as condições sociais, e redefinem o lugar.” (SANTOS, 2006, p. 38). Desta forma, fixos (pessoas, objetos) e fluxos (eventos, circunstâncias) são resultados de ações e de interferências que modificam a significação e o valor de cada evento, ao mesmo tempo em que modificam o espaço.

Segundo Brasileiro (2007, p. 73) “os eventos representam o que as pessoas desenvolvem no espaço, e a sua observação cuidadosa indicará os mecanismos pelos quais acontecem fenômenos como apropriação, personalização, imposição de limites etc.”. Assim, destacamos como evento para esse estudo, o ritual religioso da umbanda, um acontecimento efêmero rebatido no espaço. O evento pode ser visto como um elemento que tem um caráter motivador, que leva o ser humano a se envolver na “atmosfera” do lugar, pois o aspecto coreográfico corporal na arquitetura, constrói o espaço por meio e através dos movimentos²².

A percepção inicial que esta pesquisadora teve em relação aos eventos (rituais), foram comparáveis a encenações teatrais²³. Tratava-se de uma teatralidade com diferenças, pois os rituais religiosos são investidos de crenças religiosas, e, também, com semelhanças, existem regras, roteiros, necessita de um cenário²⁴, um espaço construído ou não para o evento ou acontecimento. É nesse espaço²⁵ que transcorrem os ritos e onde os personagens²⁶ vivenciam os mitos e se comunicam através do movimento de seus corpos. Percebe-se esses elementos teatrais de rituais nas festas públicas, por exemplo no *xirê*. Essas representações teatrais são momentos de socialização do grupo, de interação e ordenação espacial, pois “não é, tão simplesmente o lado público (...) em contrapartida ao lado secreto dos procedimentos iniciáticos (...) a festa faz parte de uma totalidade que implica plena interação entre mundo religioso e mundo profano” (PRANDI, In: AMARAL, 2008, p. 10-11) no espaço de terreiro.

²² TSCHUMI, 2006, p. 179-181.

²³ Não se pretende com este estudo analisar ou aprofundar o assunto referente às encenações teatrais comparando-as com os rituais.

²⁴ Cenário: substantivo masculino – ¹ conjunto de elementos visuais (tais como telões, móveis, objetos, adereços e efeitos de luz) que compõem o espaço onde se apresenta um espetáculo teatral, cinematográfico, televisivo etc.; cena. (Dicionário eletrônico Houaiss).

²⁵ Para Tschumi, espaço é um estado mental, categoria do *a priori* da consciência definida por Kant. Talvez a forma pura, um produto social: a projeção no âmbito da estrutura sociopolítica.

²⁶ Personagens: Tschumi chama-os de protagonistas intrusos na *set* arquitetônico (DUARTE e ARRUDA, 2009).

Ao considerar o aspecto arquitetônico dos espaços religiosos, é possível observar que igrejas, sinagogas e mesquitas são mais facilmente identificáveis do que os terreiros. Os templos construídos especificamente para as manifestações religiosas citadas possuem elementos que comunicam a existência de um local de função religiosa, como torres, flexas, minarettes etc., diferentemente do que ocorre nos terreiros. Estes locais das manifestações religiosas dos cultos afro-brasileiros acontecem geralmente em espaços adaptados, improvisados, que adquirem um novo uso, pois são reorganizados para a função religiosa. Cada parte do seu território assume características e organizações espaciais que propiciam a criação de ambiências próprias apresentando uma dimensão material e imaterial sacralizada nesse espaço de ritual, pouco difundido na Arquitetura, possibilitando perceber experiências singulares, pois a “noção de ambiência permite apreender o espaço sensível, construído e age como uma ‘relação dinâmica no mundo’, em articulação com as noções de experiência, de processo e de interação” (TIXIER, In: PAULA, 2008 p. 22) capaz de possibilitar um processo comunicativo e influenciar o praticante do sagrado.

A relação entre o Homem e o espaço se faz ainda mais especial no caso de locais religiosos, nos quais o poder das crenças, resultante da visão de mundo²⁷ dos grupos de crentes, necessita de suporte espacial, carregado de símbolos para se desenvolver por meio dos rituais. Neste estudo, serão abordados os terreiros de umbanda, espaços marcados por uma miscigenação cultural, que incorporaram em sua constituição, valores de crenças, objetos, hábitos, ideias, comportamentos, significados e símbolos, desta forma, os terreiros “caracterizam-se por incorporarem em sua lógica de divisão do espaço físico, inúmeras concepções cosmológicas relativas ao sagrado e ao profano, ao mistério e ao segredo e, principalmente, ao poder religioso” (SILVA, 1995, p. 174). A construção espacial do terreiro é uma concepção implantada e perpetuada pela diáspora africana. Segundo Santos, “na diáspora, o espaço geográfico da África genitora e seus conteúdos culturais foram transferidos e restituídos no terreiro” (SANTOS, 2001, p. 33).

Acreditamos que essa pesquisa possa oferecer contribuições relevantes acerca dos espaços de rituais dos terreiros de umbanda, destacados como espaços culturais e religiosos. Especialmente porque, no momento, se incentiva o conhecimento e a obrigatoriedade do ensino nas escolas da história e cultura da África, vertente formadora da cultura brasileira, inclusive com a implementação de Lei Federal (Lei 10.639 de 2003), além de ter como base a quantidade de processos em tramitação no IPHAN solicitando tombamentos de terreiros afro-brasileiros em todo o país, espaços reconhecidos pelo IPHAN como patrimônio imaterial da cultura brasileira. Considerando-se um recente episódio de agressão à cultura brasileira, a polêmica demolição do primeiro templo de umbanda em São Gonçalo, no Rio de Janeiro – tal espaço encontrava-se em processo para

²⁷ Para Duarte “a visão de mundo, ou seja, a perspectiva pela qual cada pessoa enxerga os valores, as ideias, os problemas, as representações e os seus ideais de vida, é um fator que vai sendo cunhado por cada grupo social ao mesmo tempo em que ele constrói seus espaços – e diríamos até: a partir da construção de seus lugares” (DUARTE, 2011, p. 35-59).

ser transformado no Museu da Umbanda –, há elementos indicadores de preocupação quanto ao resgate da formação cultural brasileira.

Diante dos fatos apresentados e a consideração de falta de pesquisa sistemática sobre o espaço de ritual das religiões afro-brasileiras, este caminho apontou uma oportunidade de compreender sua dimensão cultural, as ambiências religiosas que produzem espaços diversos de interação entre o ser humano e o divino, além de valores simbólicos e significados relativos a um espaço religioso pouco estudado e conhecido na Arquitetura.

OBJETIVOS

Dessa forma, nos propusemos nesta dissertação a analisar os espaços de rituais afro-brasileiros, a reorganização espacial e as ambiências religiosas produtoras de espaços diversos de interação homem-divino. Compreender e identificar, a partir da observação de espaços culturalmente elaborados para o ritual do terreiro de umbanda, os elementos materiais e imateriais, visíveis e invisíveis, os valores simbólicos presentes no lugar, as configurações e lógicas expressas na organização espacial dos terreiros, contribuindo para o enriquecimento do conhecimento sobre a relação espacial e comportamental das pessoas em locais religiosos.

Objetivos Específicos

- Identificar nos espaços de rituais dos terreiros de umbanda, quais elementos físicos, simbólicos e culturais influenciam na constituição desta espacialidade religiosa.
- Compreender o papel das ambiências na constituição do caráter religioso dos terreiros, sua relação com os rituais, e influenciência nas vivências, experiências e no comportamento dos usuários.
- Aplicar e validar as metodologias do grupo de pesquisa LASC/PROARQ²⁸, a fim de aprofundar o conhecimento sobre as relações entre pessoa-cultura-ambiente.

Para atingir esses objetivos, a presente pesquisa parte da análise dos aspectos espaciais por meio de estudo de cunho etnográfico, ou seja, uma “análise etnotopográfica” (DUARTE *et alii*, 2006), utilizando-se de ferramentas e conceitos da Sociologia, Antropologia, Psicologia, Filosofia, dentre outras ciências sociais, para compreendermos como o ser humano se relaciona e atribui significados e valores aos espaços.

É importante marcar que esses locais de culto detêm significados sagrados,

²⁸ LASC/PROARQ: Laboratório de Arquitetura, Subjetividade e Cultura do Programa de Pós-Graduação em Arquitetura da Universidade Federal do Rio de Janeiro.

revelados em seu uso e sua espacialidade, que nem sempre são facilmente desvendados pelas pessoas que não são iniciadas²⁹ na religião.

Para a organização da pesquisa, esta dissertação de mestrado está estruturada em cinco capítulos, divididos em subitens, além das considerações finais, referências bibliográficas, anexos e glossário.

O primeiro capítulo é dedicado à linha de referencial teórico e conceitual que embasa o estudo. Abordamos o papel da cultura como elemento fundamental para a percepção e formação espacial, priorizando uma dimensão mais simbólica e subjetiva dos espaços de rituais. Seguindo nessa linha, uma explicação da *arkhé* e da cosmovisão africana. A apresentação de forças culturais presente no espaço de ritual: mito, rito e símbolo. Uma breve abordagem sobre ambiência, seus aspectos culturais e subjetivos, corpo e evento como categorias geradoras de espaço simbólico, além da dualidade sagrado e profano presentes no espaço de ritual, todos elementos de influência na formação dos terreiros.

O segundo capítulo é destinado à apresentação da formação histórica das religiões afro-brasileiras, desde o escravismo, nos primeiros momentos da colonização brasileira, e discorre até os dias de hoje. Nosso estudo se inicia com a chegada dos negros ao Brasil. Na travessia do Atlântico, indivíduos carregados de construções simbólicas, cada homem ou mulher embarcada nesses navios, com destino ao Brasil, traziam consigo hábitos alimentícios, festividades, estruturas linguísticas, pensamento político e, em especial, religiosidades. Portanto, junto com o negro escravo, também desembarcaram nas terras do novo mundo, sua cultura, tradição, crença e seus deuses – e sua maneira de perceber, usar e construir lugares. Tanto os aspectos históricos quanto os religiosos e rituais são importantes para compreender a estrutura cultural afro-brasileira, visto que a cultura é o elemento fundamental da experiência e da percepção espacial.

No terceiro capítulo é apresentada uma descrição da metodologia adotada para a pesquisa empírica. Compreender esses elementos culturais no ambiente construído abrange um contexto interdisciplinar relacionando Antropologia e Arquitetura. Para essa análise, buscou-se um aparato metodológico cujo principal instrumento tomou-se emprestado das Ciências Humanas: a observação de cunho etnográfico com registro das informações em caderno de campo. Optar por um viés etnográfico na observação foi de fundamental importância para compreender como “os indivíduos de um grupo percebem e se apropriam de espaços (...) e estabelecem domínios sociais” (DUARTE, 1993, p. 230-231), assim, uma descrição etnográfica densa permite ao pesquisador uma relação direta com os atores sociais em seu ambiente, possibilitando um entendimento dessa relação. Ainda neste capítulo, apresentamos uma descrição detalhada dos estudos de caso, procedimentos e critérios para a seleção das amostras e descrição dos métodos de coleta e de análise dos dados.

²⁹ É importante marcar que a pesquisadora não é adepta da religião umbandista e, ao iniciar os estudos, sua condição em relação à cultura afro-brasileira, religião e espaços de rituais, foi de total desconhecimento e estranhamento.

No quarto capítulo, é apresentada uma descrição de algumas das práticas de rituais que foram presenciadas durante o período de visitas a campo. Para melhor compreensão das experiências e vivências faz-se necessário que a descrição apresentada seja feita por meio de uma leitura fluida do diário de campo.

No quinto capítulo procuramos, por meio da análise do espaço desses locais de culto, compreender os significados, os fatores visíveis e invisíveis presentes e suas ambiências que durante os rituais se comunicam com o ser humano e reordenam o espaço. Uma descrição física desse espaço a fim de conhecer elementos fundamentais dessa lógica espacial, uma abordagem simbólica e ritual dos terreiros dentro e fora de seus limites construídos.

Por último, as considerações finais deste estudo sobre a organização e reordenação dos espaços de rituais dos terreiros. A presente pesquisa não tem o objetivo de esgotar o tema e muito menos restringi-lo a um determinado enfoque ou programa de Arquitetura, por ser um tema amplo. Considerando o Brasil um país com grande riqueza cultural, este estudo se apresenta como uma pequena contribuição para a compreensão dos espaços religiosos dos terreiros. Analisar como se processa esse espaço mítico, um lugar de experiência ímpar, representa um primeiro passo, em um caminho produtivo, fascinante para o pesquisador disposto a se aventurar e ultrapassar barreiras culturais e pessoais, e a primeira delas, com toda a certeza, é o preconceito para com o desconhecido.

CAPÍTULO I

Fundamentos Conceituais e Teóricos

Após as primeiras visitas de campo, diante do desconhecimento sobre o assunto, a necessidade de pesquisar e penetrar um pouco mais na história, cultura e religião afro-brasileira se mostrou premente.

Da mesma forma, mostrou-se necessária a adoção de uma linha de fundamentação para a pesquisa. Optamos por adotar uma base na pesquisa etnográfica³⁰, para o estudo da relação homem-espaço religioso. Adotamos como aporte teórico e metodológico, autores como: Clifford Geertz (2008), Gustave Fisher (1994), Gilbert Durand (1964) Yi-Fu-Tuan (1977), Juhani Pallasmaa (2011), Bernard Tschumi (2006), Mircea Eliade (2001), Aldo Natale Terrin (2004), Carl G. Jung (1994, 1967), Alfred North Whitehead (1987), Ernst Cassirer (2004), Jean Duvignaud (1983), Marcel Mauss (1934/1994), Marshall Sahlins (1997), entre outros consultados durante o estudo. Os autores escolhidos tratam de conceitos que serviram de base para, junto com as informações recolhidas em campo, embasar e fundamentar o estudo para tentar atingir o objetivo proposto na pesquisa. Como leitura complementar, utilizamos, principalmente, os seguintes autores: Roger Bastide (1989), Reginaldo Prandi (1991), Juana Elbein dos Santos (2001), Vagner Gonçalves da Silva (1994 / 1996), Rita Amaral (2005), Muniz Sodré (1988), Arno Vogel, Marco Antonio S. Mello e José Flávio P. Barros (2007), Raul Lody (2011, 1984), e as pesquisas desenvolvidas no LASC/ PROARQ, vinculado ao Programa de Pós-graduação em Arquitetura da UFRJ, do qual esta pesquisadora faz parte.

Este capítulo aborda conceitos de base e aspectos históricos que apoiarão nossas análises.

³⁰ “A etnografia é a análise antropológica que revela o que as pessoas pensam e nos mostra significados culturais que elas usam diariamente” (ROSE, 2006).

1.1 ESPAÇO, CULTURA E ARQUITETURA³¹

O homem é um ser cultural³² que habita e realiza todas as suas atividades e experiências a partir de seu suporte espacial constituído dos lugares onde vive.³³ Imerso no espaço, o homem mantém com ele uma forte relação, que varia conforme o tempo, a percepção e principalmente com os aspectos sociais, culturais e históricos do grupo³⁴ do qual faz parte. O espaço habitado é uma realidade moldada pela ação transformadora do homem, refletindo um mundo fabricado culturalmente. Segundo Duarte e Santos, os

espaços construídos pelo homem adquirem valores simbólicos que lhe são necessários para a preservação de sua própria identidade como membro de um grupo sociocultural, grupo esse definido por reunir indivíduos detentores da mesma compreensão de mundo e dos mesmos valores, aspirações, crenças e hábitos. O espaço humano se torna, assim, a base de um sistema de símbolos, significados e esquemas cognitivos (DUARTE e SANTOS 2002, p. 274).

Os espaços construídos mantêm um constante diálogo, capaz de gerar relações de afetos, significações e posse, caracterizando uma apropriação espacial. Assim, o homem e seu ambiente não podem ser estudados separadamente, pois fazem parte de um sistema em interação, que envolve elementos objetivos e subjetivos.

Por meio da abordagem cultural, prioriza-se uma dimensão simbólica e mais subjetiva do espaço, visto como produto do imaginário e/ou da identidade social. A percepção do espaço não ocorre de forma igual para todos os grupos, pois envolve dimensões inerentes à vida e à experiência do ser humano. Para Fischer (1994), o meio é organizado pelo homem seguindo fatores de aprendizagem e pelo conjunto de regras sociais além das características materiais e funcionais que atendem às exigências dos grupos ou sociedade. Segundo o autor o espaço possui

três dimensões: a dimensão psicológica, cultural e social. A dimensão psicológica encara o espaço partindo do lugar do corpo num determinado ambiente; a partir de seu corpo, considerado como volume que ocupa um espaço, o indivíduo estabelece com o meio ambiente uma distinção entre espaço exterior, ou seja, tudo que o rodeia, e um espaço interior.

³¹ “A origem etimológica da palavra arquitetura, entre os gregos, decorre da necessidade de distinguir algumas obras providas de significado existencial maior do que outras, que apresentavam soluções meramente técnicas ou pragmáticas. Assim, precedendo ao termo *tektónicos* (carpinteiro, fabricante, ação de construir, construção), acrescentou-se o radical *arkhé* (origem, começo, princípio, autoridade)” (BRANDÃO, 1999, p. 27).

³² GEERTZ, 2008.

³³ FISHER, 1994, p. 15

³⁴ Grupo: entendido como conjuntos de pessoas cujas relações são interdependentes (isto é, a conduta de um deles influi sobre a conduta dos outros) e compartilham valores, convicções e normas que regulam sua conduta mútua. Esses valores se desenvolvem quando membros dos grupos atuam em obrigações comuns e, ao mesmo tempo, acabam sendo, até certo ponto, peculiares a eles como membros do grupo, distinguindo-os dos outros agrupamentos (AMARAL, 2005, p. 19).

A dimensão cultural considera as formas e usos do espaço a partir de sistemas de valores próprios de uma sociedade. A dimensão social reflete o fato de o espaço intervir como um suporte e um mediador nos fenômenos sociais (FISHER, 1994, p. 45).

Conforme o autor, o espaço é formado por estruturas que podem ser verificadas por meio das diferenças sociais no uso do espaço relacionado às experiências dos indivíduos em diferentes culturas, que variam conforme seus sistemas de valores.

A dimensão psicológica compreende o espaço entendido por meio do lugar que o corpo ocupa, visto que através deste (corpo) que o ser humano distingue espaço interior – o espaço representado, imaginado – e o espaço exterior ao homem, onde são realizadas suas atividades – o espaço material. Do ponto de vista psicológico, é por meio do lugar ocupado pelo corpo que o espaço é definido e entendido. Existe, portanto, uma relação entre o espaço corporal (interior) e o espaço exterior que possibilita uma organização psíquica do espaço, ou seja, uma projeção do eu psíquico. Assim, segundo Fischer (1994, p. 46), o espaço só existe na medida em que é vivido.

A dimensão cultural do espaço segundo Fischer (1994) consiste em uma dimensão material da cultura, pois não há espaço sem cultura.

A cultura é compreendida como um conjunto de regras que determinam o modo de ser e de viver dos membros de um grupo numa sociedade. Para Tylor (in FISCHER, 1994, p. 55), a cultura é definida como um conjunto de características por meio das quais são estabelecidas as maneiras de viver, conhecimento, crenças, moral, costumes e hábitos do homem por pertencer a uma sociedade. Assim, pode-se afirmar que a cultura é apreendida socialmente e é expressa por meio do comportamento que são apropriados das normas sociais do grupo.

Rapoport (1980) definiu três visões gerais sobre a cultura, que podem ser resumidas:

o primeiro como um modo de vida típico de um grupo, o segundo como um sistema de símbolos, significados e esquemas cognitivos transmitidos através de códigos simbólicos, o terceiro como um conjunto de estratégias adaptativas para a sobrevivência relacionadas à ecologia e recursos (RAPOPORT, 1980, p. 9).

Para DaMatta, cultura é entendida como:

a maneira de viver total de um grupo, sociedade, país ou pessoa [...], um mapa, um receituário, um código através do qual as pessoas de um dado grupo pensam, classificam, estudam e modificam o mundo e a si mesmos. É justamente porque compartilham parcelas importantes deste código (a cultura) que um conjunto de indivíduos com interesses e capacidades distintas e até mesmo opostas transformam-se num grupo e podem viver juntos sentindo-se parte da mesma totalidade (DAMATTA, 1981, p. 2).

Segundo Geertz,

a cultura denota um padrão de significados transmitido historicamente, incorporado em símbolos, um sistema de concepções herdadas expressas em formas simbólicas por meio das quais os homens comunicam, perpetuam e desenvolvem seu conhecimento e suas atividades em relação à vida (GEERTZ, 2008, p. 66).

Na citação acima, Geertz afirma a transmissão histórica desses padrões, ou seja, são produtos da história de cada grupo, transmitidos de geração em geração através dos tempos. Essa soma de comportamentos, saberes, técnicas, conhecimentos e valores transmitidos, são heranças de raízes ancestrais, não se mantém imutável, ao contrário, é dinâmica, está em constante processo de transformação pelas condições de vida de determinado grupo e pelo contato com outras culturas que, algumas vezes conflitantes, constituem um enriquecimento mútuo³⁵. Esses padrões herdados reúnem valores de crenças, objetos, hábitos, ideias, comportamentos, significados, símbolos, ou seja, elementos objetivos e subjetivos, materiais e imateriais da cultura, vivenciados por determinado grupo no espaço. O homem é um ser cultural e não se “despojará de sua cultura, pois ela penetrou as raízes de seu sistema nervoso e determina a maneira como percebe o mundo” (HALL, 1989, p. 166), assim, constrói, reconstrói, interpreta, reinterpreta, age, interage, organizando seu espaço conforme sua representação cultural.

Fischer (1994, p. 56) entende o espaço como espelho da cultura, ao mesmo tempo, mais do que um reflexo ou devolução de imagens, é um condicionador da cultura. A formação de cada cultura é peculiar, visto que esta tem organização própria, assim como a linguagem do espaço tem suas particularidades.

A significação do espaço é marcada pela cultura e pela história, e as significações subjetivas que lhe emprestam seus ocupantes têm a ver com a biografia e a história de seu grupo. [...] a relação do sujeito individual ou coletivo com seu espaço de vida passa por construções de sentido e de significado que se baseiam [...] também no valor simbólico conferido ao ambiente construído pela cultura (JODELET, 2002, p. 32-34).

A cultura é coletiva, segundo Dumont (1985, p. 127): “as culturas são indivíduos coletivos”.

A cultura é a criação coletiva de ideias, símbolos e valores pelos quais uma sociedade define para si mesma o bom e o mau, o belo e o feio, o justo e o injusto, o verdadeiro e o falso, o puro e o impuro, o possível e o impossível, o inevitável e o casual, o sagrado e o profano, o espaço e o tempo. [...]. Cada cultura inventa seu modo de relacionar-se com o tempo, de criar sua linguagem, de elaborar seus mitos e suas crenças, de organizar o trabalho e as

³⁵ CLAVAL apud ABDALA, 2004, p. 44.

relações sociais, de criar as obras de pensamento e de arte. Cada uma, em decorrência das condições históricas, geográficas e políticas em que se forma, tem seu modo próprio de organizar o poder e a autoridade, de produzir seus valores (CHAUI, 2000, p. 61-62).

A última dimensão espacial considerada por Fischer (1994) é a social. Nesta, o espaço é suporte dos fenômenos sociais do grupo. Segundo o autor, não se pode separar a dimensão social da dimensão cultural do espaço. Os indivíduos, suas atividades e seus valores, identificam formas particulares de viver no espaço. Há uma relação entre comportamento social e organização espacial que influencia no arranjo espacial. Dessa forma, espaço social pode ser definido pelos comportamentos e pelas relações e ações no interior de uma determinada organização do espaço. Assim, a relação espaço-homem se desenvolve e se estabelece em espaços específicos, pois

cada grupo tem sua geografia social e desenha os seus mapas do território em função das características da sua ligação a um determinado território. No plano psicológico, a afetação espacial provoca em princípio mecanismo de identificação a lugares: os grupos vão definir-se por referência aos locais que habitam, porque é a maneira de manifestar o seu apego a um espaço social (FISCHER, 1994, p. 68).

Para a compreensão espacial, são considerados a dinâmica das experiências humanas, os processos sociais e a cultura dos grupos envolvidos. Como consequência, a experiência do homem com o espaço corresponde ao reflexo cultural, à construção social da realidade e da história. O espaço não é apenas uma propriedade física; para Kant o espaço é propriedade da mente, um espaço psicológico, representativo, que torna o mundo inteligível, uma construção mental que serve para apreendermos o mundo. É uma categoria filosófica, através do qual o ser humano percebe o mundo, e

espaço não é um conceito empírico derivado de experiências exteriores. Espaço não representa qualquer propriedade das coisas em si mesmas, nem as representa na relação de umas com as outras. Em vez disso, espaço existe *a priori* na mente [...] como pura intuição, e contém, precedendo toda experiência, princípios que determinam as relações desses objetos. É, portanto, somente a partir do ponto de vista humano, que podemos falar de espaço (KANT, 1996, p. 90).

Na citação, o autor apresenta o espaço psicológico que “torna-se *a priori* do poder eufêmico do pensamento, é o lugar das figurações”³⁶ e representações independentemente da experiência, pois essa representação do espaço já se encontra interiorizada e não se refere às suas dimensões e extensões mensuráveis. Dessa forma, há uma distinção entre o espaço perceptivo, ou sensório-motor, e o espaço representativo. Apresentam-se de forma

³⁶ DURAND, 2002, p. 407.

diferenciada, sendo o primeiro determinado por meio do contato direto com o objeto, enquanto o espaço representativo, imaginário, aparece com função simbólica³⁷, quando se evocam os objetos em sua ausência ou quando se completa seu conhecimento perceptivo por referência a outros objetos não percebidos no momento, ou seja, é a imagem que se tem do espaço quando esta (imagem) se encontra ausente.

O espaço é “um conjunto indissociável de sistemas de objetos e de sistemas de ações”, (SANTOS, 1996, p. 308), o que nos leva à percepção de espaços múltiplos, dinâmicos, materiais e imateriais. O espaço é compreendido e adquire valores e significados, portanto, a partir da ocupação humana e das atividades que nele são desenvolvidas, pela comunicação e leitura por ele mediadas e das interações que nele se processam. Entender o espaço como fenômeno dinâmico que se transforma é percebê-lo como manifestação de sentido e como estrutura que une existência e significação da experiência. Esta “engloba a unificação de todos os sentidos e de toda a imaginação humana para aprender e atuar sobre o meio ambiente construído” (PAULA, 2008, p. 4).

A experiência espacial acontece através de filtros sensoriais que é característica de cada cultura. Os valores associados aos símbolos e significados estão enraizados nos seres humanos, em seu mundo interno, e em seu mundo sensorial, pois

peças de culturas diferentes não apenas falam línguas diversas, mas, o que é talvez mais importante, habitam em diferentes mundos sensoriais. [...] a experiência, como percebida através de uma série de filtros sensoriais, culturalmente padronizados, [...]. O meio ambiente arquitetônico e urbano que as pessoas criam são expressões deste processo de filtragem-peneiramento (HALL, 1989, p. 14-15).

Assim a experiência multisensorial do corpo, “produz, através das relações estabelecidas, (...) um conjunto de significações carregadas de valores culturais próprios” (FISHER, 1994, p. 38). Os grupos agregam significados simbólicos e afetivos ao ambiente que retribui com “importantes estímulos para a representação imagética de nossos sentimentos e emoções” (TUAN, 1980, p. 236).

A partir do momento que o homem ocupa o espaço, de forma física ou simbólica, constituem-se “lugares simbólicos”³⁸. O lugar é “o fundamento de nossa identidade como indivíduos e como membros da comunidade, o lugar onde habita o ser (...) é um centro de significados insubstituível” (HOLZER, 2010). Perceber o ambiente também denota fortes raízes culturais, as regras podem ser traduzidas no ambiente também através de formas e simbolismos. O espaço adquire personalidade, torna-se um lugar, a

estrutura íntima do espaço tal qual nos aparece em nossas experiências concretas de mundo como membros de um grupo cultural, ele é intersubjetivo e, portanto, permeia to-

³⁷ DURAND, 2002, p. 408.

³⁸ NORTON in ROSENDAHL, 2011.

dos os membros daquele grupo, pois todos foram socializados de acordo com o conjunto de experiências, signos e símbolos (HOLZER, in ROSENDAHL, CORRÊA, 2001, p.106).

Conforme afirma Brasileiro, “a ocupação humana dos ‘espaços’ também contribui para que eles se transformem em ‘lugares’” (BRASILEIRO, 2007, p. 24), o espaço passa a ter significado e valor com a presença humana, seja para abrigá-lo ou para servir de cenário para suas atividades. O espaço vivido, experienciado, está relacionado ao ambiente construído, à arquitetura, o lugar onde os eventos ocorrem se encontra carregado de estímulos somatossensoriais. Esses elementos encontram na arquitetura sua materialização cultural. Compreender a arquitetura como artefato cultural é entendê-la como um texto em que podem ser lidas informações sobre um determinado grupo social e suas atividades. Um ambiente construído que expressa a identidade e visões de mundo de uma sociedade, e não um espaço que se limita às suas propriedades materiais. Neste estudo,

entendemos por Arquitetura qualquer atividade humana que transforma intencionalmente o ambiente físico, segundo um esquema diretor, organizando espaço, tempo, significado e comunicação; e tornando essa organização explícita e visível. Sob essa ótica, Arquitetura é um produto sociocultural (DUARTE, SANTOS, 2002, p. 274).

O espaço arquitetônico, como sugere Rapoport (1990), surgiu pela necessidade de abrigo, destacando assim a função de habitação como a função original atribuída à arquitetura. Porém, além de abrigo e proteção, a arquitetura se encontra presente na vida do homem, do mais singelo abrigo ao mais sofisticado espaço urbano, onde tantas e tão complexas atividades são realizadas. Para Bruno Zevi, as quatro fachadas da obra de arquitetura constituem a caixa e, em seu interior, está a jóia da arquitetura, o espaço, que “não pode ser representado perfeitamente em nenhuma forma, que não pode ser conhecido e vivido a não ser por experiência direta, é o protagonista do espaço arquitetônico” (ZEVI, 1996, p. 18). Para o autor, a arquitetura não é o resultado tridimensional, de larguras, comprimentos e alturas dos elementos construtivos, mas do vazio que é sinônimo de espaço, no qual em seu interior os homens se movimentam, andam e vivem.

Se pensarmos um pouco a respeito, o fato de o espaço, o vazio, ser o protagonista da arquitetura é, no fundo, natural, porque a arquitetura não é apenas arte nem só imagem da vida histórica ou de vida vivida por nós e pelos outros; é também, e, sobretudo, o ambiente, a cena onde vivemos a nossa vida (ZEVI, 1996, p. 28).

Coelho Neto (1999, p. 20) descreve que a arquitetura não é apenas a organização do espaço, mas também é o ato de criá-lo. Para grande parte das pessoas, a arquitetura está sempre relacionada à construção em si e à organização espacial, porém, é mais do que isso, vai além das relações geométricas e propriedades físicas, envolve espaços experimentados,

experienciados, espaços interiores, exteriores e subjetivos. Para Fábio Duarte, mais do que proteger o ser humano dos perigos e intempéries, a arquitetura “é uma forma de organização de suas referências culturais e seu posicionamento crítico junto ao ambiente natural. Para Vitruvius, seria um instrumento de medida e ordenação da cultura humana frente ao universo” (DUARTE, 1996, p. 15) de cada sociedade. Segundo Baudrillard, a arquitetura é entendida como processo no qual “cristalizam-se não apenas afetos, conceitos, intuições sugeridas em acidentalidade, porém, sobretudo, determinações de ser e de estar” (BAUDRILLARD, 1991: 84). Para Pallasmaa, a arquitetura contém o espaço onde se desenvolvem atividades humanas, “é um espaço vivenciado, e não um mero espaço físico, e espaços vivenciados sempre transcendem a geometria e a mensurabilidade” (PALLASMAA, 2005, p. 60). Para este autor, na vivência e na experiência espacial, coexistem o coletivo e o individual, o consciente e o inconsciente, o analítico e o emocional, o mental e o físico, o biológico e o cultural (NESBITT, 2002, p. 488).

Seguindo pelo viés da fenomenologia, Pallasmaa (2005, p. 47) argumenta que a tarefa da arquitetura é “tornar visível como o mundo nos toca.” Uma experiência espacial onde as sensações corpóreas (visuais, táteis, olfativas e auditivas) constituem a parte fundamental da apreensão, experiência e percepção.

Assim a experiência sensorial do espaço é uma reação corporal que se encontra inseparável da experiência da arquitetura, pois o ser humano utiliza o corpo como condição material, o meio específico e o mediador desse processo para experimentar o espaço. Segundo Pallasmaa, a arquitetura deve atender a todos os sentidos simultaneamente e fundir a uma autoimagem da experiência de mundo do grupo, tendo como tarefa mental fundamental a acomodação e a interação, articulando as experiências de estar no mundo, a arquitetura incorpora memória e está integrada à identidade pessoal.

É evidente que uma arquitetura [...] deva provocar todos os sentidos simultaneamente e fundir nossa imagem de indivíduos com nossa experiência de mundo. A tarefa mental essencial da arquitetura é acomodar e integrar. A arquitetura articula a experiência de se fazer parte do mundo e reforça nossa sensação de realidade e identidade pessoal (PALLASMAA, 2005, p. 11).

É na interação de todos os sentidos humanos, por meio dos estímulos somatossensoriais, que se pode começar a ver, perceber e a experimentar a arquitetura. “Os objetos exteriores excitam nossos órgãos dos sentidos e vemos cores, sentimos sabores e odores, ouvimos sons, sentimos a diferença entre texturas, o áspero e o liso, o quente e o frio etc.” (CHAUÍ 2000, p. 88). As condições emocionais interferem na percepção do homem, que sente e percebe “totalidades estruturadas dotadas de sentido ou de significação” (CHAUÍ 2000, p. 153). Portanto, envolve experiência, percepção e vivências que são influenciadas pelas distâncias, volumes, luzes, cores, sensações e também as expectativas do usuário. Pallasmaa considera que as experiências e percepções do ser

humano em relação ao ambiente construído passam pelo próprio corpo, através dos sentidos e do movimento interativo desse corpo no espaço.

As experiências sensoriais se tornam integradas por meio do corpo [...]. Nossos corpos e movimentos estão em constante interação com o ambiente; o mundo e a individualidade humana se redefinem um ao outro constantemente. A percepção do corpo e a imagem do mundo se tornam uma experiência existencial e contínua; não há corpo separado de seu domicílio no espaço, não há espaço desvinculado da imagem inconsciente de nossa identidade pessoal perceptiva (PALLASMAA, 2005, p. 38).

Na produção espacial, considera-se que existe uma influência entre os condicionantes físicos, as necessidades fisiológicas do ser humano e os elementos simbólicos na arquitetura (MALLARD, 1992, p. 43).

A arquitetura, sendo uma prática significativa e uma das expressões físicas de determinada cultura é, assim como o homem, um artefato cultural, uma estrutura de significações por meio da qual o homem dá forma às suas experiências no tempo e no espaço e cujo fundamento se encontra principalmente vinculado ao simbólico (RIBEIRO, 2003, p. 41).

Considerar, portanto, a arquitetura como artefato cultural “significa dizer que ela pode ser compreendida como linguagem, como portadora de significados e, principalmente, como materialização da visão de mundo dos grupos que a produzem” (DUARTE, 2011). Os espaços construídos transmitem mensagens, atuam como linguagem e são meios de comunicação entre as gerações através dos tempos. A arquitetura, assim, abordada como um texto, é passível de ser lida, entendida e interpretada culturalmente.

Os espaços analisados neste estudo são formas de construção cultural de um espaço de ritual religioso da umbanda baseado na *arkhé*³⁹, termo que Muniz Sodré utiliza para caracterizar as culturas que têm como princípio a vivência e o reconhecimento da ancestralidade. Neste fundamento, a tradição africana estabelece seu alicerce, pois a ligação com os ancestrais preserva a memória e sua cultura construída ao longo do tempo, além de conferir um caráter de identidade de um grupo.

³⁹ *Arkhé*: Muniz Sodré utiliza o termo grego *arkhé* para caracterizar as culturas que, tais como a negra, se fundam na vivência e no reconhecimento da ancestralidade. As culturas de *arkhé* cultuam a Origem, não como um simples início histórico, mas como o “eterno impulso inaugural da força de continuidade do grupo”. (<http://redalyc.uaemex.mx/redalyc/pdf/1591/159117414002.pdf>).

1.2 ARKHÉ E A COSMOVISÃO⁴⁰ AFRICANA

A cultura africana é um exemplo característico de cultura que cultua a origem e que se fundamenta na vivência e no culto aos antepassados, pois “um dos aspectos invariantes da religião negra é o culto aos ancestrais” (LUZ, 2000, p. 90). No conceito da ancestralidade o que importa é a história do povo, o que foi construído ao longo do tempo. Para os africanos, a relação com o passado possibilita a ligação com os ancestrais cuja preservação da memória mantém a cultura do grupo. Os três princípios básicos que norteiam a cosmovisão africana são a ancestralidade, a interação e a diversidade, o Outro, onde

o universo é concebido como um todo integrado e diversificado onde o diferente é contemplado e desejado e não apenas aceito. A diversidade possibilita as trocas e as relações de alteridade e respeito pelo outro (CUNHA JR. & VIEIRA, 2010, p. 28).

A ancestralidade permeia toda a cultura, estabelece uma continuidade entre deuses, ancestral e descendente, que se manifesta através dos ritos e dos mitos. Na África, a ancestralidade é identidade que está baseada na terra-mãe, com isso “o que dá identidade a um grupo são as marcas que ele imprime na terra, nas árvores, nos rios” (SODRÉ, 1988, p. 22), para os negros da diáspora, essa identidade encontrava-se nos espaços de culto dos terreiros, os depositários dos símbolos da Origem mítica. O africano, trazido como escravo, ao chegar à diáspora, busca no terreiro seu patrimônio simbólico, assim,

o espaço do terreiro vai ser o lugar de reterritorialização de uma cultura fragmentada, de uma cultura de exílio. É ali que o indivíduo vai reviver, vai tentar refazer a sua família, e o seu clã, que tal como na África, são formados independentemente de laços sanguíneos. No espaço do terreiro, o indivíduo buscará o sentido de pertencimento a uma coletividade e ritualisticamente vai reencontrar a sua nação (SODRÉ, 1988, p. 50).

A tradição do grupo é elemento fundamental para a cultura negra, para a transmissão simbólica do grupo. O terreiro é o espaço ritualístico que recompõe e reelabora a cultura e a identidade africana. De forma breve, a saber,

as culturas de *arkhé* são saberes do símbolo: símbolos presentes nos orixás e rituais das religiões de matriz africana, símbolos nos elementos da natureza, símbolos nos territórios criados em meio às adversidades da vida na diáspora (dança, música, capoeira, culinária, praças, ruas, bairros, morros); símbolos no uso encantado da palavra. (...) são ecológicas,

⁴⁰ Maria Leonardo considera que a cosmovisão é a maneira pela qual as pessoas veem ou percebem o mundo, a maneira pela qual elas entendem o mundo ao seu redor e percebem sua participação e localização neste mundo. É a compreensão pessoal da realidade ao redor e do que elas são. (http://www.ethnic.org.br/index.php?option=com_content&task=view&id=13&Itemid=31 – Acesso: junho/2011).

pois realizam a confraternização do ser humano com as plantas, animais e minerais (PETIT e CRUZ, 2011).

Os terreiros, como lugares de cultura da *arkhé*, são os depositários do axé, de onde se irradia a força; não é uma força física, nem de dominação, mas uma energia vital. Para os adeptos das religiões afro-brasileiras, os elementos simbólicos⁴¹ do axé, são forças plantadas tanto na terra, no centro da construção do terreiro, como nos corpos dos indivíduos, por meio do processo de iniciação. Essa força mítica associa, através desse elemento central, o axé, ambiente físico e humano. Os corpos recebem o axé através de elementos simbólicos:

as pessoas recebem o axé através de seu corpo, pelo sangue, pelos frutos, pelas ervas e oferendas rituais bem como pelas palavras pronunciadas. O axé é força de fecundidade (biológica e material), de proteção (contra os inimigos e as doenças) e de melhoria da condição social. [...] dá autoridade aos componentes da comunidade e à comunidade como um todo. Acredita-se na preeminência dos mais velhos como detentores de axé pela sabedoria adquirida pela vivência (PETIT e CRUZ, 2011).

Na *arkhè*, o corpo e o movimento são elementos fundamentais e centrais, o corpo é referência, “corpo fala”⁴², uma comunicação não verbal que ocorre por meio da linguagem dos gestos, das imagens, dos movimentos corporais, da dança, dos rituais e também dos cantos que delineiam a cultura do povo. É o corpo que está presente nos rituais religiosos, é ele que interage com o espaço e desenvolve a ação e o movimento, e através de sentidos e subjetividade tem a experiência espacial, como exemplificam Petit e Cruz:

num ritual de feitura de um santo, no candomblé, o corpo é raspado, marcado, cortado, cuidado. Também dança, canta, grita, chora, sente, enfim todos os sentidos do corpo estão em interação e ativos. Num ritual de candomblé, fica clara e nítida a íntima relação entre o corpo, a dança, o canto, a música e o ritmo... O sensível prevalece e tudo é movimento. [...] O ritmo da dança no terreiro é ritualizado, gerando um tempo diferente do cronológico, um tempo cósmico. A dança é a marca temporal do sagrado (PETIT e CRUZ, 2011).

⁴¹ A força do AXÉ é contida e transmitida através de elementos representativos do reino vegetal, animal e mineral (oferendas) e podem ser agrupados em três categorias: (a) sangue vermelho do reino animal (sangue), vegetal (azeite de dendê) e mineral (cobre); (b) sangue branco do reino animal (sêmem, a saliva), vegetal (seiva), mineral (giz); (c) sangue preto do reino animal (cinzas de animais), vegetal (sumo escuro de certos vegetais) e mineral (carvão, ferro). Para melhor compreensão do assunto, o livro *Os nagôs e a morte: pàde, àsèsè e o culto ègun na Bahia*, de Juana Elbein dos Santos, Editora Vozes.

⁴² WEIL, 1999, p. 88.

A *arkhé* e a cosmovisão africana, com o processo de escravidão, reestruturaram a cultura e a tradição, “nos espaços permitidos pelos brancos, os negros reviviam clandestinamente os ritos, cultuavam deuses e retomavam a linha do relacionamento comunitário, numa estratégia africana de jogar com as ambiguidades do sistema” (SODRE, 1983, p. 41).

Assim, é esse espaço que estaremos estudando neste trabalho: locais de rito constituídos como estratégia de sobrevivência cultural, por meio das religiões, adotando o sincretismo, os cultos escondidos nas matas, nas senzalas, recriando tradições para a conformação dos ritos afro-brasileiros. Os reconstrutores do Lugar Terreiro foram capazes de reconstruir os princípios básicos da *arkhé*, reconstituindo seu universo cultural religioso que se reflete na importância da palavra e na oralidade como modo de transmissão de conhecimento, pela iniciação e pela experiência, na Força Vital, o Axé, na concepção de poder na estruturação da família, na noção africana de pessoa, na concepção de universo, de tempo, e no corpo, elemento de referência, elemento material que revive os mitos durante os ritos no espaço de socialização dos africanos.

1.3 MITO, RITO, SÍMBOLO

1.3.1 MITO

O mito consiste em uma narrativa sobre o passado, originária do inconsciente coletivo das sociedades⁴³. É uma forma pela qual um povo explica aspectos essenciais da realidade em que vive: a origem do mundo, a natureza e os processos naturais, as origens do ser humano, tudo que o cerca, bem como seus conjuntos de valores básicos. Essas narrativas incluem elementos religiosos, sobrenaturais e fantásticos. Alguns mitos são encontrados nas mais diversas sociedades e descrevem feitos e façanhas de deuses e heróis. Esses aspectos remetem-nos à visão de mundo e à cultura de um grupo ou de uma sociedade e sua maneira de compreender e explicar a vida. O mito é uma força cultural, uma

manifestação da realidade primitiva que ainda persiste na vida atual e justificado por antecedentes, proporciona um padrão retrospectivo de valor moral, de ordem sociológica e de crença mágica. [...] Preenche uma função *sui generis* intimamente relacionada com a natureza da tradição e a continuidade da cultura. (MALINOWSKI, 1984, p. 152).

Para Levi-Strauss (2000) a estrutura do mito revela processos mentais; o autor constatou em seus estudos, que os signos encontrados nos mitos fazem parte da experiência humana. Conforme Boff, os mitos são “linguagens para traduzir fenômenos profundos,

⁴³ Segundo o dicionário Junguiano, o mito é um relato anônimo que é parte de um corpo de tradições oralmente transmitidas entre os vários membros de uma comunidade específica (2002, p. 325-326).

indescritíveis pela razão analítica” (BOFF, 2000, p. 37). Segundo Reginaldo Prandi, os mitos explicam a criação do mundo, do homem, os atributos e papéis que os orixás desempenham na vida do homem, além de justificar os acontecimentos do cotidiano do ser humano⁴⁴. Para Augras

é a realidade humana que o mito revela. Não descreve apenas as terríveis forças da natureza, mas ainda as tensões violentas e mais estranhas, que residem no coração do homem – ele também é natureza. [...] O mito tenta apreender a realidade em toda sua complexidade (AUGRAS, 1983, p. 18-19).

O mito constitui o paradigma da experiência humana, preservando e transmitindo modelos para a vida do homem. “Em razão desses modelos paradigmáticos, revelados ao ser humano em tempos míticos, o Cosmo e a sociedade são regenerados de maneira periódica” (ELIADE, 1991, p. 9) durante os rituais. Uma complexa realidade cultural expressa por meio de uma narrativa, de uma linguagem metafórica, poética e tradicional de conteúdo religioso. O mito pode ser compreendido como uma realidade cultural e um fenômeno religioso, no qual o homem tenta retornar ao ato original da Criação:

o mito é uma realidade cultural extremamente complexa, que pode ser abordada e interpretada em perspectivas múltiplas e complementares... o mito conta uma história sagrada, relata um acontecimento que teve lugar no tempo primordial, o tempo fabuloso dos começos... o mito conta, graças aos feitos dos seres sobrenaturais, uma realidade que passou a existir, quer seja uma realidade total, o Cosmos, quer apenas um fragmento, uma ilha, uma espécie vegetal, um comportamento humano, é sempre portanto uma narração de uma criação, descreve-se como uma coisa foi produzida, como começou a existir [...] O mito só fala daquilo que realmente aconteceu, daquilo que se manifestou plenamente (ELIADE, 2007, p. 12-13).

As histórias apresentadas pelos mitos são construídas com as palavras da própria língua do povo, são representados os elementos concretos da natureza (os astros, as intempéries, os animais, as plantas, as montanhas, os rios, o céu); e, também, pelas experiências da vida em sociedade (o parto, a morte, o sexo, a troca, a caçada, os filhos, as mães, os parentes) e as relações entre as pessoas (o comportamento, a obediência, a traição, a generosidade, a mesquinhez, a inveja), estes são elementos principais utilizados na construção do mito, é “considerado como uma história (...) verdadeira, porque se refere a uma realidade” (ELIADE, 2007, p. 13). Campbell afirma que

essas informações provenientes de tempos antigos têm a ver com os temas que sempre deram sustentação à vida humana, construíram civilizações e formaram religiões através

⁴⁴ PRANDI, 2005, p. 18-19.

dos séculos, e têm a ver com os profundos problemas interiores, com os profundos mistérios, com os profundos limiares da nossa travessia pela vida [...]. Os mitos estão perto do inconsciente coletivo e por isso são infinitos na sua revelação (CAMPBELL, 2011)⁴⁵.

O mito não se justifica, não se fundamenta, não se questiona, se critica ou corrige. Ele é aceito pelos indivíduos de determinada cultura, que o revive, seguindo ensinamentos ancestrais e sagrados, apelando ao sobrenatural, ao misterioso e, também, à magia para explicar uma realidade. É a representação simbólica de um acontecimento que se manifestou no tempo primordial com a interferência de personagens sobrenaturais. Os mitos são verdadeiros tesouros de um povo, é percebido e sentido, experienciado e vivido antes de ser dito,

o mito é sentido e vivido antes de ser inteligido e formulado. Mito é a palavra, a imagem, o gesto, que circunscreve o acontecimento no coração do homem, emotivo como uma criança, antes de fixar-se na narrativa (LEENHARDT, In: BRANDÃO, 1986, p. 36).

A origem dos mitos ocorre por meio de relatos orais da narrativa da Criação, não é um elemento estático, se reinventa, vai ganhando novos contornos conforme os autores e o tempo, possibilitando assim uma compreensão da “realidade” vivida pelo grupo que ouve e que conta essa nova formulação mítica. O mito não é uma construção individual, é uma representação coletiva, transmitida através das gerações, envolvendo toda uma concepção das origens do macrocosmo ou do microcosmo, expressa o mundo e a realidade humana. Realiza uma narrativa, iniciada em tempos primordiais, manifestando uma realidade que então passa a existir. Cria raízes na memória de uma coletividade, é compreendido e interpretado conforme o padrão cultural de um grupo ou sociedade. Mesmo designando “uma história sagrada” (ELIADE, 2000, p. 11), mesclado com a religiosidade, seu objetivo não é de natureza religiosa, e sim de criar valores, senso de identidade e coesão entre os membros de um grupo social ou de uma nação.

Toda sociedade que continua no tempo enfrenta o problema de transmitir os seus sentidos objetivados de uma geração para a seguinte. Esse problema é atacado por meio dos processos de socialização, isto é, os processos pelos quais se ensina uma nova geração a viver de acordo com os programas institucionais da sociedade (BERGER, 1985, p. 28).

Nenhuma cultura e civilização, povo, sociedade ou grupo se forma como realidade histórica, sem mitos, ritos e símbolos. Nas civilizações de origem africana, o mito é uma realidade que continua no cotidiano, desempenha função fundamental, pois exprime, enaltece e codifica a crença, revela e impõe princípios morais, garante a eficácia dos rituais e oferece regras práticas para a orientação humana,

⁴⁵ Joseph Campbell, www.geocities.com/viena/2809/mitos.html - Acesso: setembro/2011.

é uma realidade viva, que se crê ter acontecido em tempos recuados e que continua a influenciar o mundo e os destinos humanos [...] é constantemente recriado; cada mudança histórica gera a sua mitologia, que, no entanto, apenas se relaciona indiretamente com o fato histórico. [...] O mito é um constante derivado da fé viva, que carece de milagres; de estudo sociológico, que exige antecedente (MALINOWSKI 1984, p. 103).

Numa observação psicológica, os mitos são elementos vistos como base para o comportamento humano. Para Freud são mais que uma recordação ancestral de situações históricas e culturais, ou ainda uma elaboração fantasiosa sobre fatos reais, os mitos seriam, portanto, uma expressão simbólica dos sentimentos e atitudes inconscientes de um povo, grupo ou sociedade (BRANDÃO, 1986, p. 37). Para Carl Gustav Jung os mitos seriam uma das manifestações dos arquétipos⁴⁶, um elo entre o consciente e o inconsciente coletivo⁴⁷. Assim, o inconsciente coletivo seria a expressão de identidade humana, que permite compreender a universalidade dos símbolos e dos mitos, visto que “estes se revelam em todas as culturas e em todas as épocas de modo idêntico” (BRANDÃO, 1986, p. 37). Portanto, os mitos são narrativas originárias do inconsciente coletivo das sociedades, que relatam acontecimentos da esfera transcendental ou dos primórdios de uma coletividade humana.

Os mitos estão vivos e se manifestam a todo o momento da vida humana. Procuram estabelecer uma conexão entre determinado evento arquetípico do inconsciente coletivo, guardado na memória e sua representação cênica. Através dos mais expressivos meios simbólicos das danças, dos gestos e da música, se encena a recriação dos arquétipos mitológicos durante o ritual, com objetivo de captar a energia vital e vivificante, emanada por aquele evento, com “a função de dar forma à vida humana” (CAMPBELL, 1972, p. 42).

Aprende-se muito com o mito, é visto como uma forma simbólica e elemento vital da civilização humana. Esta realidade cultural complexa, além de explicar a origem da humanidade através de uma “história sagrada”, expressa o grande desejo humano de livrar-se de seus temores frente ao desconhecido, e principalmente revela algo que ocorreu num tempo primordial, inaugural, o modelo exemplar de todas as atividades humanas significativas. É uma verdade que não pode ser provada, mas intuída e, dessa forma, não necessita de comprovações porque sua crença se dá pela fé, o mito está ligado às emoções e à afetividade.

O espaço que analisaremos nesse estudo, tem sua construção e organização espacial seguindo uma orientação mítica, está baseado nos mitos presentes na criação simbólica

⁴⁶ Arquétipo: do grego *arkhétipos*, etimologicamente significa modelo primitivo, ideias inatas. Segundo o dicionário junguiano, é uma das formas típicas dos modos de pensar e de agir do homem e, portanto, uma possibilidade inata de representação que enquanto tal preside a atividade imaginativa (2002, p. 44).

⁴⁷ Compreende-se por inconsciente coletivo a herança das vivências das gerações anteriores.

do mundo⁴⁸, nos mitos de origem de uma África mítica. Nesse Lugar se revivem os mitos de origem, recriados no *xirê*, comunicados e expressos por meio do corpo. Este é o meio que expressa a materialidade dos rituais, apresentado nos gestos mitológicos e ancestrais, nos movimentos das danças e também por um conjunto de cânticos, pela utilização de vestimentas, objetos e cores, um conjunto de elementos de identidade do grupo e que são fundamentais na celebração do mito. Durante os rituais⁴⁶ de ação é encenada a recriação dos arquétipos mitológicos, e o mito tornando-os muito próximos e presentes na vida do ser humano. A incorporação dos mitos se dá através dos ritos que possuem, “o poder de suscitar ou, ao menos, de reafirmar o mito” (GUSDORF, In: BRANDÃO, 1986, p. 39). É durante os rituais religiosos que os mitos se manifestam, o rito é a práxis do mito.

1.3.2 RITO

... É preciso ritos.

- Que é um rito? perguntou o príncipezinho.

- É uma coisa muito esquecida também, disse a raposa. É o que faz com que um dia seja diferente dos outros dias; uma hora, das outras horas. Os meus caçadores, por exemplo, possuem um rito. Dançam na quinta-feira com as moças da aldeia. A quinta-feira então é o dia maravilhoso! Vou passear até a vinha. Se os caçadores dançassem qualquer dia, os dias seriam todos iguais, e eu não teria férias! (SAINT-EXUPÉRY, 1997, p. 70).

A vida é permeada por ritos⁴⁹ que o homem realiza a todo o momento, seja com fins religiosos ou não. De forma muito frequente os ritos mais banais acontecem sem que os atores envolvidos tomem consciência de que os estão realizando, tais como os ritos das saudações cotidianas, nas práticas esportivas, nas festas, nos atos políticos, durante as conversas, nos cultos religiosos, nos mais diversos tipos de cerimônias (casamento, funeral etc.) e tantos outros eventos que expressam a vida e a cultura de um grupo.

Durante os rituais, traz-se do passado acontecimentos históricos, crenças em seres sobrenaturais, poderes míticos, comportando uma ritualidade⁴⁷ que reflete uma história primordial do mundo e do próprio ser humano, seja no aspecto social ou religioso. O rito, portanto, é aquilo que se vive e se realiza no interior de determinada sociedade, religião e cultura (TERRIN, 2004, p. 20),

⁴⁸ PRANDI, 2005, p. 74.

⁴⁹ “Rito vem do latim *ritus*, que indica a ordem estabelecida e, mais atrás, liga-se ao grego *artys*, com o significado também de ‘prescrição, decreto’. Mas a verdadeira raiz antiga e original parece ser a de ar (modo de ser, disposição organizada e harmônica das partes no todo), da qual deriva a palavra sânscrita *rta* e a iraniana *asta*, e, em nossa língua, os termos ‘arte’, ‘rito’, família de conceitos intimamente ligada à ideia de harmonia restauradora e à ideia de ‘terapia’ como substitutivo ritual. Outros autores observam que ‘rito’ poderia ter, em sua base, a raiz indo-europeia ‘ri’, que significa ‘escorrer’ e, nesse sentido, ligar-se-ia ao significado que têm as palavras ‘ritmo’, ‘rima’, ‘rio’ (river), sugerindo, respectivamente, o fluir ordenado de palavras, da música e da água (BENVENISTE, In: TERRIN, 2004, p. 18).

são eventos públicos, são geralmente acompanhados de mitos, que sustentam as razões do ritual e são como textos produzidos por certa cultura [...]. Algo que é dito coletivamente e publicamente, em contraste com o não dito, com o subentendido, com os tácitos significados da vida de todos os dias (MARCUS e FISCHER, In: TERRIN, 2004, p. 71).

São ações realizadas que podem ser consideradas como um documento escrito que representa e expressa a tradição, as formas de expressões relacionadas às pessoas e às situações dessa sociedade. Quando se utiliza o termo rito refere-se a uma ação que se realiza em um tempo e espaço no interior de uma cultura, como

o rito do Bar Mitzwah é o rito que faz com que o menino se torne homem, no judaísmo, assim como no cristianismo o rito do batismo faz da criança um cristão. Trata-se, pois, de ações rituais realizadas no seio de uma religião ou de uma cultura e reconhecidas como tais. Trata-se de ações que são diferentes das ações da vida ordinária e se distinguem do comportamento comum. Quando, ao invés, falamos de 'ritual', fazemos referência a uma ideia geral da qual o rito é uma instância específica. Assim, não existe o "ritual", que é uma abstração. Fala-se, porém, de 'ritual', na Igreja romana, mas com outro significado, isto é, como texto exemplar para a execução dos ritos e das liturgias. Por isso, o ritual seria somente uma ideia que os estudiosos formulam como conceito de rito. Ele, em outras palavras, seria o que é definido de modo formal e mediante caracterizações, enquanto o rito é aquilo que se realiza e se vive em determinada religião e cultura (TERRIN, 2004, p. 19-20).

Segundo a citação acima, os ritos constituem um ordenador da vida humana, além da experiência de sentido percebida pelo ser humano. Através de gestos e movimentos, os ritos são expressos por meio de uma linguagem religiosa própria característica de cada ritual. Expressam ideias complexas através do mito, uma metáfora do potencial religioso espiritual do ser humano, onde os mesmos poderes que animam a vida do ser humano, também animam a vida do mundo (CAMPBELL, 2006).

Os ritos constituem-se em uma interpretação cênica dos mitos. A composição dos ritos se dá por atos, crenças com significados simbólicos que expressam e organizam a sociedade, além de alterar a realidade durante o momento dos rituais, pois se baseiam no fato de que os eventos arquetípicos, narrados pelo mito, não estão localizados no passado, mas fazem parte do cotidiano do homem, pois estão vivos e se manifestam a cada momento. Portanto, durante o rito é estabelecido um vínculo entre o evento arquetípico e sua representação cênica de abrangente dimensão simbólica. O rito funde o mundo imaginado e o mundo vivido, provoca mudança na realidade durante os rituais, pois, segundo Geertz, no rito se funde o *éthos* e a visão de mundo de um grupo de forma simbólica (GEERTZ, 2008, p. 82),

de fato, o imaginado, que é o "místico", jamais se adapta ao vivido a não ser, claro, idealmente, simbolicamente, como uma extrapolação que pode ser interpretada em variadas

direções. Nesse sentido, a manipulação, dos objetos, que expressa de certa forma o mundo vivido, pretende traduzir-se no rito e tornar-se correspondente e especular do mundo simbólico, isto é, do mundo “imaginado”, não certamente para diminuir o alcance simbólico, mas para fazer encaixar nele – se possível – o vivido, alcançando-o e levando-o ao nível místico (TERRIN, 2004, p. 32).

O rito, consiste em um conjunto de atividades organizadas, de comportamentos, individuais ou coletivos, que se apresentam como uma manifestação, uma interpretação cênica e uma dramatização do mito; uma sucessão de atos que seguem certas regras, que apesar de seguir um padrão, não é mecanizado. Refere-se a uma ação que se realiza em um tempo e espaço determinado, destinada a ser repetida seguindo um esquema previamente determinado, uma atividade realizada de forma padronizada, formalizada e repetida – com início, meio e fim –, que se difere das ações da vida cotidiana, mas nela se entrelaça.

A utilização do corpo como instrumento de medição para construção espacial, aliada aos gestos e movimentos, permite uma função de expressão, comunicação e interação durante a realização do ritual, pois este se utiliza das ambiências e faz “uso simbólico do movimento e da gestualidade do corpo, num contexto social, para expressar e articular os significados” (BOCOCK, In: TERRIN, 2004, p. 200) e a construção do espaço de ritual. Essa ação se faz expressa por palavras, símbolos, linguagem, gestos, por meio da indumentária, cânticos, dança, ritmo e cenário.

Como já apresentado, o rito é o mito em ação: a sua vivência é a “continuação do evento do mundo como eco recebido e retroposto pelo homem através do seu corpo” (TERRIN, 2004, p. 166), e seu movimento como inter-relação e comunicação entre corpo e ambiente, entre o eu e o outro. Uma comunicação que expressa sentimentos e pensamentos através da dança, considerada por alguns autores como

primeira forma ritual, o primeiro rito, o primeiro culto, o primeiro êxtase frente ao mundo, a primeira interpretação da realidade do mundo a partir do próprio corpo e dos sentimentos mais originais, mais ligados ao corpo e a todo o comportamento humano (TERRIN, 2004, p. 206).

Por meio da dança e do movimento é possível perceber que corpo e espaço se entrelaçam. A dança possibilita uma vivência que integra o passado e o presente através do pensamento e do sentimento a partir de uma razão dialógica. Um corpo dançante, durante o ritual, relata a memória e a história daquele grupo ou comunidade, e, enquanto corpo simbólico, é o centro da união com o divino e o espelho que reflete as energias cósmicas. A dança no ritual é experienciada num tempo e num espaço particular, que se refere ao tempo e espaço do mito.

Considerando-se os espaços de rituais pré-determinados, como templos, igrejas,

terreiros, na cidade e na natureza, que servem de cenário para os rituais, através do qual os mitos são revividos durante o evento dos ritos, pode-se perceber que

quando introduzimos o conceito de espaço em relação ao rito e, conseqüentemente, em relação à nossa vivência, não vale mais nem o conceito geométrico e euclidiano de espaço em três dimensões, nem a teoria einsteniana da unidade quadridimensional de espaço e tempo. Esses conceitos são derivados do pensamento abstrato e não são associáveis aos nossos sentidos. O espaço, na vivência ritual, só pode ser percebido através da nossa sensibilidade (TERRIN, 2004, p. 199).

Conforme o autor acima citado, esse espaço de ritual, portanto, não se resume a um espaço de características físicas, das três dimensões de largura, altura e comprimento, não é só percebido em suas dimensões geométricas, ou ainda, ao espaço-tempo, mas “é o cenário sensorial de nossas experiências humanas, a esfera de nossa atividade e de nossas relações com o meio ambiente” (ADRIANI, In: LANGER, 2006, p. 96) e com o outro. Um espaço constituído de sensibilidade e sensorialidade, de ações, gestos, palavras, além de fatores envolventes invisíveis, um espaço significativo, sentido e simbólico, onde o corpo transforma-se em instrumento de construção,

o matemático Henry Poincaré [...] desenvolve a ideia de que tomamos nosso próprio corpo como instrumento de medição a fim de construir o espaço – não o espaço geométrico, nem um espaço de pura representação, mas um espaço pertencente a uma geometria instintiva (ADRIANI, In: LANGER, 2006, p. 96).

Assim, o rito permite teatralizar e reviver o mito durante os rituais. Uma representação coletiva nos espaços de rituais dos terreiros, o cenário teatral em que, os grupos humanos representam ou imitam a vida ou os feitos e as aventuras de seus antepassados. Uma força viva e atualizada, como se o fato gerador deste (o mito) estivesse se repetindo naquele instante, põe em movimento um tempo circular de renascimentos, de retorno à origem, assim, é como se os mitos estivessem presentes naquele momento ritual. O objetivo do rito, portanto, é eternizar o mito, trazendo-o do passado remoto para o presente ativo e renovando-o permanentemente. Um tempo sagrado reversível, um evento público, onde a festa religiosa não é simples comemoração, mas uma ocasião em que o sagrado acontece novamente como ritualização do evento divino que teve lugar no passado mítico, uma recordação do mito em ações coordenadas e plenas de simbolismo.

1.3.3 SÍMBOLO

Todos, quer tenham ou não consciência, servem-se de símbolos, de dia e de noite, nas linguagens, nas ações e nos sonhos. O símbolo escapa, porém, à definição exata. Forma parte de seu ser não se deixar reduzir a quadro fixo, uma vez que une extremos, o incomponível, concretude e abstração, servindo à finalidade de aludir, com sinal perceptível aos sentidos, a algo que não é perceptível aos sentidos (HEINZ-MOHR, In: MALANDRINO, 2006, p. 185).

Os símbolos⁵⁰ possuem importância na vida humana, nos sonhos e também na religião. Diante de um mundo desconhecido e cheio de mistérios, o ser humano sente a necessidade de entendê-lo e dar-lhe sentido, utilizando-se de padrões simbólicos para expressar suas crenças. Desde sua origem, o homem se utiliza desses elementos, como forma de comunicação.

É forma de expressão de ampla quantidade de coisas e várias coisas ao mesmo tempo, ou ainda “qualquer coisa que signifique outra coisa para alguém (...) qualquer objeto, ato, acontecimento, qualidade ou relação que serve como vínculo a uma concepção” (GEERTZ, 2008, p. 67) ou ideia representada por gestos, objetos, linguagem, emoção ou um ato. Os símbolos estão associados às vivências, à religião, ao misticismo, à mitologia, aos sonhos, às alegorias, aos contos de fadas e aos rituais. Com a capacidade de criar símbolos, o homem transforma objetos ou formas em símbolos expressos na religião, nas artes, no cotidiano. Os símbolos são abstrações da experiência do homem, materialização tangível de noções abstratas, incorporação de ideias, atitudes e condição social, julgamento ou ainda as crenças (GEERTZ, 2008, p. 68) de determinado grupo social.

Para Durand, o símbolo é definido como

transfiguração de uma representação concreta através de um sentido para sempre abstrato. O símbolo é, portanto, uma representação que faz aparecer um sentido secreto. Ele é a epifania de um mistério [...]. O símbolo é a recondução do sensível, do figurado ao significado, é inacessível, é epifania, ou seja, aparição do indizível, pelo e no significante. [...] remete a alguma coisa, mas não se reduz a uma coisa (1988, p. 15-16).

Conforme citação, símbolo é um sistema de conhecimento concreto, com significados capazes de representar o mundo e dar sentido à existência humana. A manifestação e representação do sagrado, das divindades, das entidades, ocorrem por meio de hierofanias⁵¹. Tudo pode assumir significação simbólica: um objeto, uma pedra erguida, uma árvore,

⁵⁰ A palavra símbolo, “provém do termo grego *symbolon*, derivado do verbo *sym-ballein*, que significa ‘lançar com, por junto com, juntar’. Há algumas derivações como ‘comparar, trocar, encontrar-se, explicar’. A etimologia da palavra nos ensina que o símbolo implica, primeiramente, uma dualidade e, como consequência disso, uma unificação, já que o símbolo junta duas coisas, formando uma só”.

⁵¹ ELIADE, 2001.

plantas, vales, montanhas, vento, água, fogo, um animal, uma encarnação humana⁵² como Buda, Krishna ou Jesus Cristo, e ainda objetos fabricados pelo homem (casas, barcos, carros) ou formas abstratas (o quadrado, o círculo, o triângulo, os números)⁵³.

Durand (1993) afirma que existem duas formas de o homem fazer sua representação de mundo: uma direta, ou seja, quando o que se é representado está presente na mente e, assim, tem-se a percepção ou sensação da coisa direto na mente; e a segunda forma é indireta, quando o que se quer representar não pode apresentar-se, esta relaciona-se à imaginação e à memória, o objeto ganha a forma de imagem, ou seja, quando “o objeto ausente é rerepresentado à consciência por uma imagem, no sentido amplo do termo” (DURAND, 1993, p. 7). Na forma indireta, o autor afirma que o objeto ausente é *re-*representado por uma imagem, pois o símbolo está relacionado ao imaginário, termo por ele definido como “conjunto de imagens e relações de imagens que constitui o capital pensado do *homo sapiens* – aparece-nos como um grande denominador fundamental aonde se vêm encontrar todas as criações do pensamento humano” (DURAND, 2002, p. 18).

Geertz (2008:66) considera o símbolo como um agente socializante, capaz de identificar e transmitir conhecimentos, acontecimentos, imagens, atividades em relação à vida, o *modus vivendi* de um grupo ou sociedade em determinado tempo e cultura. Um sistema de símbolos de linguagem, transmitidos através das gerações. Durand e Geertz concordam que não se pode dissociar o homem da cultura, visto que o homem é dependente de padrões culturais e sistemas simbólicos capazes de dar sentido à existência humana. Para Cassirer o homem é definido como animal *symbolicum* e não como *rationalis* (CASSIRER, 1994, p. 1), ou seja, o homem se distingue dos outros animais por sua atitude simbólica, um ser que constrói e interpreta sua realidade por meio da criação de símbolos, um importante elemento transmissor da cultura,

é inegável que o pensamento simbólico e o comportamento simbólico tenham traços mais característicos da vida humana e que todo processo da cultura humana está baseado nessas condições (CASSIRER, 1994, p. 141).

O poder do símbolo reside “na presença inelutável do sentido que faz com que, para a consciência humana, nada seja simplesmente apresentado, mas tudo seja representado” (DURAND, 1988, p. 58-59). Chauí afirma que nesse universo cultural o homem atribui novas significações à realidade, por meio das quais é capaz de se relacionar com o que se encontra ausente:

os humanos atribuem à realidade significações novas por meio das quais são capazes de se relacionar com o ausente: pela palavra, pelo trabalho, pela memória, pela diferenciação

⁵² DURAND, 1993, p. 13; ELIADE, 2001, p. 13).

⁵³ FRANZ, 1977, p. 227.

do tempo (passado, presente, futuro), pela diferenciação do espaço (próximo, distante, grande, pequeno, alto, baixo), pela diferenciação entre o visível e o invisível (os deuses, o passado, o distante no espaço) e pela atribuição de valores às coisas e aos homens (bom, mau, justo, injusto, verdadeiro, falso, belo, feio, possível, impossível, necessário, contingente) (CHAUÍ, 2000, p. 374).

A função de produzir símbolos é uma atividade básica e primária que se apresenta como forma de construção e de comunicação de um grupo ou sociedade. É por meio dos símbolos que os significados são armazenados, organizados e transmitidos. Eles são produzidos, compreendidos e apreendidos, são compartilhados por pessoas que pertencem a um mesmo contexto cultural, visto que “ao examinarmos como uma sociedade obriga os seus membros individuais a funcionar em conformidade com suas necessidades, descobrimos que um agente ativo importante é o nosso vasto sistema de simbolismo herdado” (WHITEHEAD, 1987, p. 63).

A tendência espontânea de transformar as experiências cognoscitivas em símbolos míticos, ou indica a forma que assumem as interpretações dos materiais histórico-religiosos (por exemplo, mitos, ritos, expressões figurativas etc.) motivo pelo qual tal forma é essencialmente entendida como a representação de realidades, ideias ou instintos (DICIONÁRIO JUNGUIANO, 2002, p. 456).

Abordando através da concepção psicológica de Jung, “o símbolo não é nem abstrato nem concreto, nem racional, nem irracional, nem real nem irreal. É sempre as duas coisas” (Jung, 1994, p. 295 - CWV12&400). O mesmo autor considera, ainda, que o símbolo tem vida, que eles atuam e alcançam dimensões que o conhecimento racional não pode atingir. Um símbolo só se mantém vivo, movimenta a vida e o ser humano, enquanto representa a melhor expressão⁵⁴ de algo, mantendo-se repleto de significado. Porém, no momento que seu conteúdo misterioso passa a ser conhecido, esclarecido, apreendido pelo conhecimento lógico, pela razão, o símbolo deixa de ser metáfora, esvazia-se e morre (JUNG, 1920/1967, p. 543). Jung diferencia dois tipos de símbolos: os espontâneos⁵⁵, que são derivados do inconsciente e os culturais utilizados nas religiões. Estes símbolos “passaram por inúmeras transformações e se tornaram imagens coletivas aceitas pelas sociedades mais civilizadas.” (MALANDRINO, 2006, p. 74). Segundo o autor, quanto mais significativo for o símbolo, maior sua abrangência e expressão, como no caso dos símbolos religiosos que se referem a uma realidade psíquica do inconsciente coletivo.

A relação dos sujeitos com o mundo se dá no âmbito simbólico, uma conexão do

⁵⁴ Para Whitehead, “expressão” é “simbolismo” (1987, p. 56).

⁵⁵ “Os símbolos espontâneos são derivados de conteúdos inconscientes da psique, representando um número imenso de variações de imagens arquetípicas essenciais. [...] Toda a religião nasce de um símbolo espontâneo” (MALANDRINO, 2006, p. 74).

homem com suas dimensões mais importantes: a existencial, a psíquica e a espiritual. Uma linguagem universal infinitamente rica, capaz de exprimir por meio de imagens coisas que transcendem das problemáticas específicas dos indivíduos. A linguagem das religiões é simbólica e muitos dos símbolos religiosos e de rituais são específicos e revelam aspectos profundos da realidade e, por vezes, são difíceis de serem reconhecidos e analisados por pessoas que não são iniciadas em determinada religião. Nesse sentido, é possível supor que há um inconsciente religioso com símbolos específicos. Na umbanda há símbolos que só fazem sentido para seus adeptos, porém, em virtude da diversidade da religião, é importante ressaltar que nem todos os símbolos encontrados nos centros umbandistas possuem os mesmos significados, podendo até adquirir feições diferenciadas e ser compreendidos pelo grupo restrito da casa.

Os símbolos são bastante específicos, mas muitas vezes é extremamente difícil analisar o que está para além deles, mesmo se existe manifestamente algum forte apelo para lá dos meros atos cerimoniais. Parece provável, que em qualquer cerimonial que tenha durado muitas épocas, a interpretação simbólica, (...) varia muito mais rapidamente do que o cerimonial concreto. Por isso, no seu fluxo, um símbolo terá diferentes significados para pessoas diferentes (WHITEHEAD, 1987, p. 57).

Assim, no universo simbólico religioso o ser humano expressa sua ideia de sagrado. Quanto mais significativo o símbolo, maior seu efeitos. Os símbolos religiosos “se referem não a uma realidade material-concreta, mas a uma realidade psíquica inconsciente da coletividade” (MALANDRINO, 2006, p. 200). Os padrões simbólicos que compõem as religiões, os mitos e os ritos, são constituídos por um conjunto de elementos que se faz presente na linguagem, nas cores, nos gestos, nos movimentos, nos objetos, nas atitudes, nas vestimentas, nos sons, nas construções dos templos, nas músicas, preces, mantras etc.

As religiões se expressam por meio dos símbolos ou estruturas simbólicas complexas (SANTOS, 2001, p. 24), onde cada uma agrega aos símbolos sagrados significados diferentes e possíveis de serem apreendidos no contexto cultural em que estejam inseridos. Segundo Durand (1988, p. 19), os símbolos rituais são definidos como a quantidade dos gestos repetidos, que atribui uma atitude significativa aos corpos e aos objetos. Também, “os símbolos sagrados funcionam para sintetizar o *ethos*⁵⁶ de um povo – o tom, o caráter e a qualidade da sua vida, seu estilo e disposições morais e estéticas” (Geertz 2008, p. 66-67), são dramatizados em rituais e relatados através dos mitos.

Os ritos possuem elementos com grande sentido simbólico, pois “os símbolos estão particularmente envolvidos no processo ritual” (SANTOS, 2001, p. 24). Victor Turner

⁵⁶ Conforme Amaral, Bateson define *ethos* como “o sistema de atitudes emocionais que comanda o valor conferido pela comunidade a uma variedade de satisfações ou insatisfações que os contextos da vida podem oferecer”. Refere-se ainda a *ethos* como “o tom do comportamento adequado” e como um “conjunto de sentimentos em relação à realidade” (BATESON, In: AMARAL, 2005, p. 59).

afirma que “o símbolo é a menor unidade do rito que conserva, contudo, as propriedades da conduta ritual” (TURNER, In: SANTOS, 2001, p. 23); durante as cerimônias, são manifestados por meio dos cantos, da indumentária, das danças onde “cada movimento é, ao mesmo tempo, um gesto” (LANGER in SANTOS, 2001, p. 23), que possui um sentido e um propósito.

A celebração do rito é um evento que ocorre em um espaço físico no qual “o homem confere significados simbólicos ao espaço e o modifica, de acordo com os valores e significados moldados pela cultura” (RIBEIRO, 2003, p. 44). Os espaços de rito são identificados, segundo Terrin, em quatro espaços distintos, que dependem da cultura de cada grupo, a saber:

- O primeiro é o espaço físico, com dimensões físicas, o espaço observável, suas dimensões de altura, largura e profundidade, além de outras que o ser humano pode ou não perceber, como as sensações de luz, som, odor e também temperatura. É o cenário, corresponde às dimensões perceptivas;
- o segundo é o espaço significativo que, segundo o autor, os antropólogos anglo-saxões chamam de *meaning space*; poderíamos dizer, um espaço semiótico, de representação e celebração do rito;

é organizado pelas ações, pelos gestos, e pelas palavras para expressar um contexto [...]. O espaço assume significado a partir do sistema de sinais com o qual comunicamos e realizamos ações que organizam nosso mundo circundante (TERRIN, 2004, p. 215).

- o terceiro espaço definido por Terrin é o espaço virtual e místico, é caracterizado quando o ser humano mergulha em uma ação ou participa de um drama, um espaço interior que, segundo o autor, os arquitetos têm pouco a dizer, “mesmo sendo o paradigma do qual se mede a eficácia dos outros espaços de rituais”;
- por último, o espaço com função dêitica, espaço físico acrescido de uma particular função simbólico-demonstrativa, criado pela linguagem, um espaço litúrgico que assume um caráter referencial e leva o fiel a se afastar do mundo imediato e mergulhar no imaginário religioso, por exemplo, na gira de Pretos-Velhos de Aruanda que vêm à Terra.

É no universo simbólico que o homem vivencia e experencia o espaço religioso. Nesse lugar onde ocorrem as cerimônias religiosas, fatores materiais e imateriais proporcionam ambiências rituais que englobam espaço e o homem. Todos esses elementos físicos, simbólicos, sensoriais, culturais e subjetivos, são por ele percebido por meio das ambiências e pelo corpo experimentado durante os rituais.

1.4 AMBIÊNCIA⁵⁷

O termo ambiência é definido no dicionário Houaiss como “qualidade do que é ambiente, do que rodeia os seres vivos; meio físico, material, em que vive um animal ou vegetal; meio ambiente; conjunto de condições sociais, culturais, morais etc. que cercam uma pessoa e nela podem influir; espaço preparado para criar um meio físico e estético (ou psicológico) próprio para o exercício de atividades humanas, ambiente”.

Também o *Dicionário Aurélio* define o termo como:

espaço, arquitetonicamente organizado e animado, que constitui um meio físico e, ao mesmo tempo, meio estético, ou psicológico, especialmente preparado para o exercício de atividades humanas, deriva do termo em latim *ambire*, cujo significado remete aos vocábulos rodear, cercar (FERREIRA, 2003).

Todo o lugar possui uma ambiência que lhe é peculiar, que “englobam as sensações térmicas, lumínicas, sonoras, mas também culturais e subjetivas que envolvem um determinado lugar e seus ocupantes” (DUARTE *et alli*, 2008). Ainda para o autor, a ambiência é uma característica dos espaços, está relacionada aos aspectos subjetivos e culturais. Estes estão associados aos materiais, cores, formas, texturas, que combinadas compõem o ambiente. Enquanto as sensações (térmicas, lumínicas, acústicas) correspondem aos aspectos fisiológicos inerentes à condição humana, estas atmosferas materiais e morais estão agregadas às sensações corpóreas que o homem experimenta em um lugar. Estas duas dimensões da ambiência são dependentes de padrões culturais e influenciam no comportamento e na percepção espacial.

Pessoas e grupos sociais diferentes não percebem e experienciam da mesma maneira o ambiente, pois conforme a cultura é possível ter percepções e experiências espaciais diferentes, visto que a forma de perceber a ambiência também está condicionada à cultura. Dessa forma é possível perceber que a ambiência pode ser mais ou menos agradável para determinado grupo, pois estas (ambiências) são qualificadas a partir de características subjetivas e culturais. Esses fatores impregnam o espaço e influenciam o comportamento do homem e reorganizações espaciais. É por meio dos suportes espaciais que o homem constrói sua identidade e estabelece seu “lugar no mundo”⁵⁸. Cada grupo ou sociedade tem a necessidade de expor ou ocultar suas práticas sejam elas religiosas ou não nos ambientes, a disposição dos objetos no espaço, a permissão ou não de pessoas em espaços específicos, os padrões materiais e comportamentais, são elementos diferenciados que também se refletem na organização do espaço de ritual dos terreiros. Poderíamos dizer que a ambiência é resultante do conjunto de todas as qualidades do espaço que cerca seus ocupantes possibilitando a

⁵⁷ Um estudo aprofundado das ambiências pode ser feito na tese de PAULA, 2008.

⁵⁸ DUARTE *et alli*, 2007.

interação, comunicação, percepção, experiência e vivência de um espaço. Essas “qualidades que fazem de um lugar um domínio sagrado constituem a ambiência desse domínio” (Malard, 2011), sendo, a ambiência que possibilita esse processo comunicativo.

Em sua tese, Paula (2008) apresenta algumas condições enumeradas por Augoyard para que um fenômeno seja classificado como ambiência, dentre elas “a possibilidade de interação entre a percepção, as emoções, a ação dos usuários e as representações sociais e culturais”⁵⁹.

Para o entendimento das ambiências, Elali (2011) afirma que o conceito-chave é a percepção. Esta compreendida como um “conjunto de sensações, experiências, memória e sentimentos ligados ao contexto sociofísico, cultural e temporal” que o grupo ou a pessoa experimenta por meio de seu corpo com relação ao lugar, uma percepção que se estabelece a partir da relação homem-ambiente.

Afirma Paula (2008, p. 3) que “a ambiência não é objeto da percepção, ela estabelece os termos da percepção, afetando todos os tipos de ação”. Dessa forma, “não percebemos a ambiência, percebemos de acordo com a ambiência”⁶⁰. A percepção e a experiência sensorial do espaço têm como lugar: o corpo.

Não se pode dissociar o corpo da cultura na qual está inserido, pois “o corpo constitui um fenômeno social e cultural, motivo simbólico, objeto de representações e imaginários (...) é o vetor semântico pelo qual a evidenciada relação com o mundo é construída” (LE BRETON, 2007, p. 4). O corpo é, portanto, o meio específico e condição material do homem no mundo. É o mediador das experiências multisensoriais, é o corpo que se movimenta no espaço, sente e percebe a luz, sons, odores, sabores, texturas, cores. Essa experiência corporal fortalece a experiência existencial e, com isso, é atribuída ao corpo a produção e transformação de ambientes, assim, “não é mais a arquitetura que gera o espaço no qual o homem deve se adaptar. O corpo gera a arquitetura porque ela está completamente subjugada aos atos do indivíduo” (MAIA, 2001).

Por meio das ambiências, percebemos um ambiente agradável ou não, ou seja, o conjunto das sensações possibilita que o ambiente adquira poder de mobilização capaz de gerar emoções e afetos. Esse afeto está relacionado à experiência vivida pelo corpo no ambiente, “contemplamos, tocamos, escutamos e medimos o mundo com toda a nossa existência corporal, e o mundo experiencial passa a organizar-se e articular-se ao redor do centro do corpo” (PALLASMAA, 2011, p. 66). Dessa forma, é pela exploração e interação do corpo físico, que o homem percebe o espaço. Paula (2008) apresenta em sua tese que, durante pesquisas desenvolvidas no LASC, verificou-se que algumas ambiências são capazes de motivar ações e intervenções de seus ocupantes; acredita-se que isso não ocorra “apenas pelas características sensitivas de determinadas ambiências (...) mas também pela existência de um caráter motivador, que envolve o ocupante e

⁵⁹ PAULA 2008, p. 30.

⁶⁰ THIBAUD, in ELALI, 2009 – acessado em 11/04/2011.

o convida ao compartilhamento da atmosfera do lugar.” (DUARTE *et al.*, 2008, p. 4). Continua Paula,

esse caráter motivador, que convida o homem a participar da atmosfera do lugar, foi definido por Tschumi como “evento”, ou seja, o aspecto coreográfico da experiência corporal da arquitetura, onde os corpos constroem o espaço por meio e através do movimento (TSCHUMI, In: PAULA, 2008, p. 51).

A ambiência não é um processo estático, “permite apreender o espaço sensível, construído e age como uma ‘relação dinâmica no mundo’, em articulação com as noções de experiência, de processo e de interação” (TIXIER, In: PAULA, 2008, p. 3).

A ambiência atua como ligação entre as sensações experimentadas pelas pessoas durante os rituais religiosos da umbanda. O suporte espacial onde transcorrem os ritos religiosos pode ser percebido e vivenciado de forma própria, pois cada espaço físico do terreiro com sua ambiência peculiar parecem assumir características específicas, seja sagrado e profano, mistério e segredo, público e privado, possibilitando o processo de experiência e influenciando no comportamento do ser humano, visto que a ambiência

precede, dirige e organiza o movimento e o comportamento do homem no ambiente, podendo ser definida em termos de solicitação motriz que coloca nosso corpo num certo estado de tensão e mobiliza nossa capacidade de agir. [...] Por se constituir na parte que vivenciamos no cotidiano de nossas cidades e edificações, a ambiência se reflete no sentir corporal (PAULA, 2008, p. 52).

A percepção espacial ocorre através dos estímulos físicos, perpassa os sentidos humanos, afeta o estado do corpo, podendo estimular⁶¹ ou acalmar⁶², pois atua no corpo, o responsável pela experiência espacial. Dessa forma, a experiência reúne os sentidos e a imaginação humana⁶³, é “sempre voltada ao mundo exterior e depende da vivência individual” (PAULA, 2008, p. 21). Podemos então dizer que:

as ambiências sensíveis são as atmosferas materiais e morais que, definidas em termos de experiência partilhada, englobam as sensações lumínicas, sonoras, olfativas, térmicas e também os aspectos culturais e subjetivos que envolvem um determinado lugar, num determinado tempo (DUARTE *et al.*, In: PAULA, 2008, p. 36-37).

⁶¹ Para Thibaud (2004, p. 355) as ambiências das feiras, dos grandes eventos esportivos e das casas noturnas são particularmente estimulantes, uma vez que foram concebidas para fazer com que os homens mergulhem num estado de tensão e excitação, provocando suas reações corporais (PAULA, 2008, p. 36).

⁶² Para Thibaud (2004, p. 355), os museus, igrejas ou hospitais, proporcionam a contemplação e a reflexão promovendo uma sensação de calma e relaxamento (PAULA, 2008, p. 36).

⁶³ PAULA e DUARTE, In: PAULA, 2004, p. 4.

A ambiência de ritual convoca simultaneamente o conjunto de sentidos ao mesmo tempo em que é por eles percebida; a ambiência impregna o espaço de ritual estabelecendo uma maior interação entre as pessoas e seus ambientes. Durante o estudo, buscou-se por meio do método etnográfico, recompor a ambiência experimentada durante alguns rituais. Parte dessa experiência encontra-se transcrita do caderno de campo no Capítulo IV.

Conforme visto anteriormente, o corpo é um elemento mediador da experiência humana, não há espaço sem corpo, visto que é elemento de construção espacial e também está intimamente relacionado à ambiência, além de ser – como já apresentado – importante elemento da *arkhé* africana.

1.5 CORPO E EVENTO

1.5.1 CORPO

Como já ressaltamos, o corpo é um elemento fundamental no espaço dos terreiros e estes são ambientes ricos em símbolos e significados, onde ocorrem os rituais. As cerimônias são eventos ou acontecimentos de caráter efêmero que se rebatem no espaço. Cada ritual transcorre de maneira diferente e essas manifestações religiosas estão relacionadas às tradições culturais do grupo e tem, além do ambiente, também o corpo como elemento material da experiência – o corpo é o lugar do contato privilegiado com o mundo⁶⁴.

O corpo é, portanto, um todo material onde relações subjetivas com uma instância de alteridade são veiculadas por códigos culturais. Lugar da encarnação significativa, é habitat do Outro (cultura, linguagem) que, ao dizer, dá forma àquilo que de início era apenas matéria orgânica (GODOY, BAIRRÃO, 2011).

O corpo, para o etnólogo Marcel Mauss (1974), é um artefato cultural modelado conforme os hábitos culturais. É necessariamente uma construção simbólica cultural no qual a sociedade impõe um rigoroso uso, o modela e o fabrica específico como o corpo próprio. São impostas técnicas corporais, ou seja, tradições que combinam elementos biológicos, psicológicos e sociais que têm como consequência comportamentos e espaços próprios de determinada cultura.

O espaço é domínio do corpo, tratando o corpo como materialidade simbólica e orgânica, ancoradouro da relação entre homens e deuses, o corpo se constitui no elemento de referência dessa relação e da reelaboração de um espaço simbólico. O corpo é forma de expressão, de intencionalidade e grande poder de significação (MERLEAU-PONTY,

⁶⁴ LE BRETON, 2007, p. 10.

1999), seus gestos e movimentos são carregados de sentidos e simbolismos. O corpo é a base para a experiência e percepção do outro e dos espaços construídos.

A experiência do espaço vivido é estruturada de forma psíquica, como percepção individual e pessoal “é uma fonte profunda de emoção: viver o espaço é entrar em ressonância com seu valor poético e sua dimensão simbólica” (BACHELARD, In: FISCHER, 1994, p. 52). O espaço vivido está relacionado ao ambiente construído, onde os eventos acontecem. É o espaço da experiência no mundo, das atividades e ações realizadas pelo corpo. O espaço, diz Tuan, é orientado e estruturado a partir do corpo, “o corpo é ‘corpo vivo’ e o espaço é um constructo do ser humano” (TUAN, 1994, p. 40).

A experiência espacial, a relação do homem com o meio, com o mundo, com os outros e com os objetos, se revela e ocorre a partir do espaço corporal. Por meio de comportamentos, pelo olhar, nos gestos, nos movimentos, o ser humano adquire conhecimento, pois

todo individuo percebe o mundo e suas coisas a partir de si mesmo, de um campo que lhe é próprio e que se resume, em última instância, a seu corpo. O corpo é lugar zero do campo perceptivo, é um limite a partir do que se define um outro, seja coisa ou pessoa (SODRE, 1988, p. 123).

Conforme afirma Sodré, na citação acima, o corpo é meio de percepção, de orientação e de referência para se definir o Outro. Nas atitudes humanas, nos comportamentos e maneiras de viver e se relacionar, o ser humano atribui significados e relaciona-se de maneira particular com o Outro, utilizando-se de seu corpo como mediador desta relação e experiência. Portanto, compreendemos o corpo como lugar da percepção e das experiências com o outro e com o espaço. Combina biológico, cultural, emocional, mental e físico, e é onde se projetam desejos e sentimentos.

O corpo é espaço simbólico e de ritual. O ser humano ocupa naturalmente um espaço, que “está em relação estreita com os instintos, os impulsos, as emoções e as ações. (...) O espaço é uma realidade organizada psiquicamente a partir da relação entre espaço próprio do corpo e ambiente exterior” (FISCHER, 1994, p. 47). O corpo é a base da subjetividade humana e síntese da cultura que expressa elementos específicos da sociedade de que faz parte.

O terreiro é uma realidade organizada através da subjetividade, por meio do qual o ser humano constrói um espaço relacional, onde o corpo físico é o elemento de interação e comunicação com o ambiente. Para Merleau-Ponty (1999) o corpo físico é o limite entre o externo e o interno, onde a consciência e o ambiente exterior harmonizam. Dessa forma, podemos compreender o espaço do terreiro como realidade psíquica a fim de conhecer de quais elementos físicos, simbólicos e culturais ele é constituído e investigar como a subjetividade e ambiências do sagrado interagem e interferem na constituição da espacialidade do ritual enquanto espaço vivido. De fato, é possível afirmar que o

espaço só existe quando é vivido. Este tem um significado e um simbolismo adquirido através de nossa experiência, “o espaço percebido pela imaginação não pode ser o espaço indiferente entregue à mensuração do geômetra. É um espaço vivido. E vivido não em sua positividade, mas com todas as parcialidades da imaginação” (BACHELARD, 1993, p. 19).

E essa experiência é vivenciada pelo corpo, o elo entre o sujeito e o mundo, ou ainda, o fio condutor de toda experiência perceptiva que dá sentido e significado ao espaço, na medida em que este é vivido pelo ser humano em suas experiências e atividades,

o espaço é real, por isso ele parece afetar os meus sentidos bem antes da minha razão. A materialidade do meu corpo tanto coincide como combate a materialidade do espaço. Meu corpo traz consigo propriedades e determinação espaciais: acima, abaixo, direita, esquerda, simetria, assimetria. Ele ouve tanto quanto vê (TSCHUMI, 1998, p. 39).

Nessa vivência do espaço, a principal referência se apoia na experiência corporal, como enfatizou Merleau-Ponty (1999), o corpo é o pivô da existência, o esteio do ser no mundo, por meio do qual se faz possível a experiência do espaço no mundo físico,

o espaço no mundo físico é constituído via a experiência corporal do próprio sujeito através do eu consciente em movimento. O agente experimenta assim o mundo físico e representa as suas dimensões espaciais da perspectiva do próprio corpo. Similarmente, a materialidade do mundo físico é experimentada pelo contato corporal direto com esse mesmo mundo. Essa visão do mundo físico centrada no sujeito também afeta a definição de coordenadas espaciais correspondentes. A perspectiva subjetiva principia com a ideia de que por intermédio do corpo o agente assume uma posição concreta no mundo físico (B. WERLEN, *apud* SANTOS, 2009, p. 83).

Durante esta pesquisa, comprovamos que o corpo é um elemento importante nos rituais. Através dele o ser humano vai assimilando e se apropriando de valores, normas e costumes sociais, num processo de inCORPOração, onde os movimentos são linguagens gestuais e silenciosas que produzem o espaço. As práticas corporais são formas de expressão que, por meio dos movimentos, gestos e das danças, são escritas no espaço, combinando a representação do espaço e o espaço de representação.

Buscaremos compreender em nosso estudo, as formas pelas quais, nos ambientes religiosos dos terreiros, espaços simbólicos gerados pelo corpo, os rituais, eventos efêmeros, “se transformam em cenários ou programas, esvaziados de implicações morais ou funcionais, independentes, porém inseparáveis dos espaços que os encerram” (TSHUMI, 2006, P. 180) constituindo lógicas e configurações espaciais que possibilitam a produção desse espaço simbólico.

1.5.2 EVENTO

O corpo gera espaços simbólicos que se encontram em permanente transformação a partir do confronto com os eventos, programas⁶⁵ e também dos movimentos dos corpos em seu interior. Espaço, corpo, movimento e evento estabelecem uma relação, pois o espaço é o lugar do evento e não há evento sem a presença do ator, sem ação. Segundo Brasileiro (2007, p. 73), “os eventos representam o que as pessoas desenvolvem no ambiente”, portanto esses eventos representam as atividades humanas que envolvem a interação com coisas ou pessoas, em um dado momento em um espaço. De forma geral é concebido como acontecimentos que ocorrem em lugares e em períodos de tempo determinado, estendendo-se por uma determinada duração, “podem abranger usos particulares, funções singulares ou atividades isoladas. Incluem momentos da paixão, dos atos do amor e do instante da morte” (SPERLING, 2008, p. 41).

Neste estudo, serão considerados os rituais religiosos da umbanda, “evento empírico que se concentra nos sentidos, na experiência do espaço” (TSCHUMI, 1998, p. 83). Esses espaços se concretizam em uma dimensão espaço-temporal, em um tempo circular que une a origem dos tempos ao momento atual, por meio do movimento circular dos corpos, na dinâmica das ações, na materialidade dos objetos e na imaterialidade das relações. Dessa forma, é possível encontrar no evento uma dimensão espaço-temporal, pois

(O evento) permite unir o mundo ao lugar; a História que se faz e a História já feita; o futuro é o passado que aparece no presente. O presente é fugaz e sua análise se realiza sempre através de dois polos: o futuro como projeto e o passado como realidade já produzida. O evento aparece como essa grande chave para unir também a noção de espaço e tempo [...] como um todo único (SANTOS, *apud* CARDOSO, 2011, p. 39).

Milton Santos lembra alguns autores que tratam o conceito de evento por outros vocábulos, conforme sua forma de pensamento: “Lefebvre escreve a palavra ‘momento’, Bachelard fala ‘instante’ e Whitehead, ‘ocasião’. Já para Russell, evento resulta de uma série de instantes”. (SANTOS, 2006, p. 93), assim, o evento conforme a concepção adotada por esses autores, é o que simplesmente acontece, uma ocorrência, que ocorre no espaço por um período de tempo, assim como nos rituais religiosos.

Conforme os termos acima, evento está relacionado a uma ideia de temporalidade; trata-se de uma relação dinâmica entre espaço e evento, eminentemente temporal. Consideramos em nosso estudo, os rituais religiosos um “evento” cujo caráter efêmero desses (rituais) tem no terreiro uma arquitetura imaterial, um modo de conceber o espaço como suporte das atividades religiosas.

Tschumi (2006, p. 179) considera o evento possibilidade espacial formadora do

⁶⁵ Programa: informação descritiva, previamente preparada, sobre qualquer série formal de procedimentos, como uma cerimônia festiva, um curso acadêmico etc. (...), o espetáculo como um todo (TSCHUMI, In: NESBIT, 2006, p. 184).

espaço, de forma que os corpos constroem o espaço por meio e através do movimento (TSCHUMI, 2006, p. 179-181). Sendo assim, conforme argumenta Tschumi, a essência de um espaço só pode ser apreendida junto com o movimento e o evento que nele ocorre, e que dele são inseparáveis. O autor indica que

espaço, movimento e evento são inevitavelmente partes de uma definição mínima de arquitetura, e que a disjunção contemporânea entre uso, forma e valores sociais sugere uma relação intercambiável entre objeto, movimento e ação (TSCHUMI, In: LELIS, 2007, p. 43).

Conforme citação, a arquitetura é a combinação de espaço, movimento e evento. Para Tschumi, “não há arquitetura sem evento” (TSCHUMI, In: RENNÓ, 2006, p. 71), pois, continua o autor, “arquitetura não é somente espaço e forma, mas também evento, ação e o que acontece no espaço” (TSCHUMI, In: DUARTE e ARRUDA, 2009, p. 79). Dessa forma, como arte que trata o espaço, a arquitetura também é uma arte que trata o evento, pois

o papel de incidentes isolados – tantas vezes descartados no passado – evidencia que a natureza da arquitetura nem sempre se encontra na construção. Eventos, desenhos, textos, expandem as fronteiras de construções socialmente justificáveis (TSCHUMI *apud* NESBITT, 2006, p. 181).

O autor ainda afirma que para que um evento ocorra existe a necessidade de um espaço, como já apresentado em nosso estudo, os terreiros de umbanda, na maioria das vezes uma adaptação do espaço para o ritual onde os personagens⁶⁶ se apresentarão por meio dos gestos e movimentos corporais, pois

corpos não apenas se movem em, mas geram espaços produzidos por e através de seus movimentos. Movimentos – de dança, esporte, guerra – são a intrusão de eventos dentro de espaços arquiteturais. No limite, esses eventos se tornam enredos ou programas, vazios de implicações morais ou funcionais, independentes, mas inseparáveis dos espaços que os encerram (TSCHUMI, 2006, p. 181).

Os eventos são alterados por cada novo espaço da mesma maneira que os espaços são alterados por cada novo evento, ou seja, os espaços são qualificados pelas ações que neles ocorrem, assim como as ações também são qualificadas pelos espaços. Podemos considerar, conforme afirma Tschumi (2006), que evento e espaço não estão vinculados, mas se relacionam e permitem uma reorganização espacial. Assim, ao atribuir um evento ao espaço, este adquire novos níveis de significação como é possível perceber na festa de Iemanjá no fim do ano nas praias, a percepção da dualidade sagrado e profano presente

⁶⁶ Personagens: Tschumi os chama de protagonistas intrusos no *set* arquitetônico (BERTOLA e ARRUDA, 2009).

nesse espaço⁶⁷ público ocorre temporariamente em função do evento religioso que se faz presente por meio de símbolos, e se manifesta no espaço, através do movimento⁶⁸, da ação.

1.6 SAGRADO E PROFANO

A percepção dessa dualidade no espaço, assim como a relação entre o homem e o sagrado, é estabelecida de forma específica por cada cultura e revela uma dimensão da existência humana. Segundo o antropólogo Sérgio Ferreti, “a religião é um dos elementos básicos, constitutivos da cultura de toda sociedade” (FERRETI, 2001). Para Emile Durkheim, a primeira representação que o homem construiu acerca de sua existência está baseada na religião, pois “há muito se sabe que os primeiros sistemas de representação que o homem produziu do mundo e de si próprio são de origem religiosa” (DURKHEIM, 1996, XV). Ainda para esse o autor, a religião é coisa eminentemente social, visto que “as representações religiosas são representações coletivas, com realidades coletivas (...). A religião é um produto do pensamento coletivo” (DURKHEIM 1996, p. 8), assim como também os ritos são representações coletivas, onde os mitos são revividos, essa força cultural explica aspectos essenciais de uma realidade, remetendo à visão de mundo de um grupo ou sociedade. Assim, religião foi a primeira forma que o homem dispôs para explicar e entender o mundo e os acontecimentos da vida, sejam de ordem natural ou social. Durkheim relaciona o sagrado e o profano como um antagonismo fundamental e indissociável: “o sagrado e o profano foram pensados pelo espírito humano como gêneros distintos, como dois mundos que não têm nada em comum” (DURKHEIM, 1996, p. 51).

A definição de sagrado e profano, segundo Mircea Eliade, é uma visão dualista, onde um conceito opõe-se ao outro e ambos manifestam-se como uma realidade diferente das realidades naturais e do cotidiano. Essa dualidade se expressa através das várias crenças, costumes, rituais, mitos, simbolismos e comportamentos diante da vida, apresentando-se como “duas situações existenciais assumidas pelo homem ao longo da sua história” (ELIADE, 2001, p. 20). Para o autor o espaço sagrado manifesta-se como uma realidade diferente do cotidiano, caracterizada por sua sacralidade e expressa grande valor simbólico. Nesse local onde o homem faz a experiência da manifestação do sagrado, é lugar onde são narrados os mitos de origem e da criação do mundo, ou seja, a história da transformação espacial do caos ao cosmos. Dessa forma, a religião pode ser vista como o conjunto de significações culturais que regula o comportamento e estabelece a reorganização do espaço profano para o sagrado.

Na maioria das lógicas religiosas existem diferenças fundamentais entre o espaço

⁶⁷ O espaço para Tschumi é um estado mental, categoria do *a priori* da consciência definida por Kant. Talvez a forma pura, um produto social: a projeção no âmbito da estrutura sociopolítica.

⁶⁸ Movimento: é a ação ou processo, e ainda o ato ou a maneira particular de mover-se.

sagrado e o profano. Para Eliade (2001), o espaço profano é o espaço comum, do cotidiano, é caracterizado por elementos que não possuem sacralidade; podemos imaginar o espaço público da orla de Copacabana durante o ano. O espaço profano pode ser reorganizado e se converter em espaço sagrado. Para o autor, podem ser consideradas duas formas para a organização espacial. A primeira ocorre por meio da manifestação direta da divindade, uma hierofania, em coisas, objetos ou pessoas, onde ocorre a revelação do divino. Um exemplo que podemos citar são os lugares de peregrinação, como a gruta em Lourdes, quando se considera a aparição de Nossa Senhora à jovem Bernadette. Independente das condições econômicas, sociais, culturais e históricas do grupo, o homem reconhece o sagrado porque este se manifesta, se apresenta através das hierofanias – “algo sagrado que se revela” (ROSENDAHL, 1996, p. 27) em um objeto, mitos, símbolos, rituais e também um espaço.

Outra forma de reorganizar o espaço é sua construção ritual. Neste caso, podemos citar as manifestações sagradas que acontecem, por exemplo, na orla de Copacabana no mês de dezembro, por ocasião das homenagens ao orixá Iemanjá. Neste caso o sagrado se faz por meio da construção ritual do espaço pelas religiões afro-brasileiras como a umbanda e o candomblé.

Para Augras, atribuir a qualidade de sagrado a um espaço “nada mais é senão estabelecer uma forma de organização do mundo (...). Ordenar o mundo por meio do sentido é transformá-lo em grande sistema significativo” (AUGRAS, 1983, p. 17). Nas atitudes humanas e maneiras de viver, o homem percebe um conjunto de elementos e atribui significados às coisas baseadas em sua estrutura social e cultural, relacionando-se e comunicando-se de maneira particular e específica com cada objeto, criatura ou locais de experiência. Para Malard (2011, p. 4), esses elementos formam o “conjunto de qualidades que fazem de um lugar um domínio sagrado constitui a ambiência desse domínio”, é por meio da ambiência que é possível esse processo comunicativo.

O sagrado e o profano dialogam cotidianamente e mostram-se como opositores e complementares produzindo uma teia de significados (GEERTZ, 2008). Geertz propõe considerar a religião como um sistema cultural e parte do pressuposto de que a religião é um sistema de símbolos (GEERTZ, 2008, p. 102). Estes são formulações plenas de significados, que remetem a experiências abstratas materializadas ou a ideias, conceitos, sensações e atitudes que foram condensadas e concretizadas.

Alguns tipos de espaços sagrados podem ser distinguidos e delimitados no terreiro como: o espaço sagrado privado, onde se permite a presença apenas dos iniciados (roncô, camarinha), o sagrado público (barracão) e no espaço misto, como na cozinha, que adquire caráter diferenciado, sagrado/profano (dualidade inseparável conceitualmente) podendo ser cozinha de santo/cozinha de casa.

O espaço sagrado é construído ritualmente⁶⁹, e tem como modelo exemplar a

⁶⁹ ROSENDAHL, 1999, p. 233.

cosmogonia. Para Eliade (2001), a casa (termo que veremos mais adiante também é atribuído ao terreiro) é um espaço religioso, não um espaço geométrico e material para se habitar, “é o universo que o homem construiu para si imitando a Criação exemplar dos deuses, a cosmogonia” (ELIADE, 2001, p. 54). A morada constitui-se uma “*imago mundi*” (ELIADE, 2001, p. 54), um espaço sagrado e localizado simbolicamente no “Centro do Mundo” e aberto para a comunicação com o transcendente. Assim é o barracão nos terreiros, um espaço que se opõe ao espaço da assistência, onde se encontra o público para assistir e aguardar as consultas.

Os cultos afro-brasileiros consideram sagrados alguns lugares específicos da natureza e espaços construídos pelo homem,

a Arquitetura [...] não faz mais, portanto, do que retomar e desenvolver o simbolismo cosmológico já presente na estrutura das habitações primitivas. [...] os símbolos e rituais [...] derivam, em última instância, da experiência primária do espaço sagrado. [...] todos os símbolos e rituais concernentes aos templos, às cidades e às casas derivam, em última instância, da experiência primária do espaço sagrado (ELIADE, 2001, p. 55).

Assim, sagrado e profano permitem que sejam apresentados alguns espaços vividos por grupos que sacralizaram espaços de vida, seja na natureza por mitos-ancestrais, seja no interior de catedrais, templos e terreiros e nos locais de peregrinações, lugares designados como espaços sagrados nas cidades, durante cerimônias e festas religiosas.

Eliade (1992) destaca que a festa religiosa é uma reatualização de uma “*história sagrada*” do povo, que se desenvolve durante os rituais por meio dos mitos e que se constitui no paradigma da experiência humana, oferece ao grupo um modelo de comportamento no mundo. Suas percepções, comportamentos e condutas diferenciadas, favorecem, muitas vezes, as reordenações espaciais: um ordenar e reordenar que modifica o ambiente e a ambiência e gera um processo de “*Moldagem do Lugar*” (DUARTE, 1993)⁷⁰ entre o Homem e o sagrado por meio da manipulação espacial.

⁷⁰ Em Duarte (1993) usa-se a expressão que aqui adotamos: “*Moldagem do Lugar*” para nos referirmos ao processo como objeto de interesse. Para tanto, Duarte considerou “*moldagem*” como sendo o processo “*de manipulação afetiva*” que leva o espaço a ser considerado um Lugar.

CAPÍTULO II

Formação dos Terreiros no Brasil e no Rio de Janeiro

Os espaços de ritual apresentados neste estudo, os terreiros de umbanda, são resultantes de expressões culturais das diversas etnias africanas, indígenas e europeias no Brasil. Para a compreensão desses espaços de encontro, será apresentado um breve mergulho nos aspectos históricos que datam da chegada dos escravos ao Brasil.

2.1 A HISTÓRIA ONTEM E HOJE

A reconstrução da história de formação dos terreiros no Brasil não é simples, isto porque a documentação e os arquivos oficiais, relativos à escravidão e ao tráfico negreiro, foram queimados depois da “supressão do trabalho servil, a fim de apagar a mancha escravocrata do país” (BASTIDE, 1989, p. 50). Mais precisamente, “em 1890, o Ministro das Finanças Dr. Rui Barbosa determinou a destruição dos documentos e arquivos referentes à escravidão” (SANTOS, 2001, p. 27). Outra razão que dificulta o relato histórico das religiões afro-brasileiras é sua tradição oral, ou seja, seus princípios e práticas são transmitidos oralmente, não havendo, portanto, registros escritos, conforme acontece, por exemplo, com a Igreja Católica.

Reconstituir o processo histórico de formação das religiões afro-brasileiras não é fácil [...] porque sendo religiões originárias de segmentos marginalizados em nossa sociedade (como negros, índios e pobres em geral) e perseguidos durante muito tempo, há poucos documentos e registros sobre elas [...] os mais frequentes são os produzidos pelos órgãos ou instituições que combateram essas religiões e as apresentam de forma preconceituosa ou pouco esclarecedoras de suas reais características (SILVA, 1994, p. 12-13).

Nas primeiras décadas do século XVI iniciou-se a vinda dos africanos para o Brasil, estendendo-se até fins do século XIX. Um período em que grande contingente de negros africanos aportou no Brasil. Os navios negreiros que aqui chegavam estavam repletos de escravos que não trouxeram bens materiais, mas crenças e tradições ancestrais⁷¹

⁷¹ SODRÉ, 1983, p. 214.

impregnadas em seus seres. Trouxeram em sua bagagem cultural os mitos que há muito surgiram para comunicar intenções interiores e relacionamento com o mundo real.

Os navios negreiros transportaram através do Atlântico, durante mais de trezentos e cinquenta anos, não apenas o contingente de cativos destinados ao trabalho de mineração, dos canaviais, das plantações de fumo localizadas no Novo Mundo, como também sua personalidade, a sua maneira de ser e de se comportar e suas crenças (VERGER, 1981, p. 23).

Retirados de sua terra, os negros oriundos das mais diversas etnias foram transportados para outro continente, separados de sua família de origem e misturados a outras. Esta era uma estratégia adotada pelos escravocratas para evitar rebeliões e revoltas. A separação e mistura de famílias inteiras constituiu uma "condição desfavorável à perpetuação das civilizações africanas em suas originalidades e em suas diferenças" (BASTIDE, 1989, p. 66), comprometendo a organização social e a identidade dos africanos,

tiveram de viver sob um regime que não lhes conferia o 'status' de pessoa; eram vistos como meras 'peças', compradas e revendidas como coisas. [...] Amontoados nas senzalas, barracos de portas e janelas estreitas, sem ventilação ou higiene, dormindo em esteiras pelo chão e, separados de seus parentes, ficavam à margem do convívio social (SILVA, 1994, p. 29-30).

A reprodução fiel das sociedades, culturas e religiosidade, oriundas dos povos africanos que foram trazidos para o Brasil, não foi possível em virtude do processo escravista. Tiveram que se reestruturar para adaptar-se a uma sociedade com novo sistema social. O que

não significou que suas tradições culturais se mantivessem impermeáveis umas às outras. O que se verificou no universo religioso do Brasil colonial é que as religiões que o compunham romperam seus limites e se traduziram mutuamente, dando origem às novas formas, mistas, afro-brasileiras (SILVA, 1994, p. 42).

Mesmo sob o domínio do colonizador, os resistentes filhos de África não romperam com suas tradições. Os escravos africanos reconstituíram nos terreiros seu universo cultural que possibilitou a preservação e reinvenção das práticas originais africanas, seus valores e tradições, reinventando a África no Brasil:

o desenvolvimento do Candomblé⁷², por exemplo, foi marcado pela necessidade por par-

⁷²"Nina Rodrigues (1935) no final do século passado, afirmava: 'chamam-se de candomblés as grandes festas públicas do culto iorubano, qualquer que seja sua causa' (...) Arthur Ramos (1934) diria o mesmo, a respeito do termo candomblé. E mais: que, por extensão, o termo passara a designar 'os próprios lugares ou centros onde se realizam as cerimônias'. Hoje, designa a própria religião de culto aos orixás. Fica evidente o caráter sinônimo que o termo candomblé assume para com

te dos grupos negros de reelaborarem sua identidade social e religiosa sob as condições adversas da escravidão e posteriormente do desamparo social, tendo como referência as matrizes religiosas de origem africana. Daí a organização social e religiosa dos terreiros em certa medida enfatizarem a “reinvenção” da África no Brasil (SILVA, 1994, p. 14-15).

As principais etnias dos escravos africanos trazidos para o Brasil eram provenientes da Costa da Mina, hoje Repúblicas do Togo, Benin e da Nigéria que, dispersos pelo país, foram espalhando suas práticas culturais e religiosas:

diversos grupos provenientes do Sul e do Centro do Daomé e do Sudoeste da Nigéria, de uma vasta região que se convencionou chamar de Yorubaland, são conhecidos no Brasil sob o nome genérico de Nagô, portadores de uma tradição cuja riqueza deriva das culturas individuais dos diferentes reinos de onde eles se originaram. Os Kétu, Sabe, Òyó, Ègbá, Ègbado, Ijesa, Ijebu importaram para o Brasil seus costumes, suas estruturas hierárquicas, seus conceitos filosóficos e estéticos, sua língua, sua música, sua literatura oral e mitológica. E, sobretudo, trouxeram para o Brasil sua religião (SANTOS, 2002, p. 29).

Uma vez no Brasil, os escravos deveriam ser “obrigatoriamente evangelizados em sua chegada, aprender as rezas latinas e receber o batismo; deviam assistir à missa e tomar os santos sacramentos” (BASTIDE, 1989, p. 77). Este era o acordo estabelecido entre a Coroa portuguesa e a Igreja. Após o processo de tornarem-se católicos, os negros tinham o direito de frequentar as missas nas igrejas, separados dos brancos, nos espaços a eles destinados, ou seja, em pé e nos pórticos das igrejas.

Os negros que recriaram no Brasil as religiões africanas dos Orixás, Vuduns e Inquices se diziam católicos e se comportavam como tais. Além dos rituais de seus ancestrais, frequentavam também ritos católicos. Continuaram sendo e se dizendo católicos, mesmo com o advento da República, quando o catolicismo perdeu a condição de religião oficial (PRANDI, 2003, p. 1).

Desde que chegaram ao Brasil, apesar de enfraquecidos socialmente, os escravos mantiveram sua identidade cultural através da religiosidade. A religião negra, em sua reconstrução fragmentada, foi capaz de dotar por meio dos espaços de rituais, a identidade desse povo. As manifestações religiosas dos escravos aconteciam de forma escondida sem nenhuma estrutura institucionalizada, em meio às senzalas, onde realizavam seus rituais e festejos sagrados. Esses rituais precisavam ser disfarçados

o termo festa desde os seus primórdios no Brasil” (AMARAL, 2005, p. 29). Para Pessoa de Barros, “o candomblé pode ser definido como uma manifestação religiosa resultante da reelaboração das várias visões de mundo e de *ethos* provenientes das múltiplas etnias africanas que, a partir do século XVI, foram trazidas para o Brasil” (PESSOA DE BARROS e TEIXEIRA, 2000, p. 103).

e o sincretismo⁷³ foi um instrumento estratégico para escondê-los do poder da religião oficial, o catolicismo. Com isso, alguns aspectos do costume dos africanos foram reinterpretados, receberam novos significados adaptando-se ao catolicismo. Os negros escravizados, para cultuar seus orixás, construía altares com imagens de santos católicos e depositavam embaixo os assentamentos de seus deuses. Os senhores brancos, durante os cultos, viam as imagens e não entendiam as danças e os cantos em dialeto africano, pensavam que os escravos estivessem cultuando e celebrando os santos católicos e não a seus orixás. Certamente, faltava aos dominadores o conhecimento dos significados, dos símbolos e das línguas africanas. Dessa forma iniciou-se o sincretismo religioso católico-africano, “os negros tornados cristãos pelo batismo, somavam à fé nos santos católicos sua devoção aos orixás africanos” (SILVA, 1994, p. 31). Associaram seus rituais e divindades aos rituais e santos da Igreja Católica e adotaram também o calendário de festas do catolicismo. Foi através do sincretismo religioso que os negros reviviam o culto aos seus orixás, mantendo sua fé e devoção, sem que os dominadores percebessem.

Vendo seus escravos dançarem de acordo com seus hábitos e cantarem nas suas próprias línguas, julgavam não haver ali senão divertimentos de negros nostálgicos. Na realidade, não desconfiavam que o que eles cantavam, no decorrer de tais reuniões, eram preces e louvações a seus Orixás, a seus voduns, a seus inkisso. Quando precisavam justificar o sentido de seus cantos, os escravos declaravam que louvavam, na suas línguas, os santos do paraíso. Na verdade, o que eles pediam era ajuda e proteção aos seus próprios deuses (PRANDI, 2001, p. 25).

Os primeiros cultos religiosos africanos praticados no Brasil até o século XVIII foram denominados de calundu⁷⁴ colonial. Renato da Silveira em seu artigo “Do Calundu ao Candomblé”⁷⁵ descreve um importante relato da primeira tentativa de se estruturar e organizar o culto urbano. Com o crescimento das cidades e o aumento do número de negros libertos, os rituais começam a ocupar um espaço em meio à comunidade na cidade. Os rituais, inicialmente celebrados no mesmo espaço de moradia dos negros, mais tarde começam a ser realizados também em residências de pessoas importantes da cidade. Os cultos seguiam as origens das diversas nações estabelecidas no Brasil, por exemplo:

⁷³ O sincretismo proporcionou uma dupla contribuição, pois o contato da religiosidade branca com a negra propiciou que elementos do catolicismo fossem incorporados às práticas místicas desses grupos, em contrapartida, elementos da religiosidade afro foram incorporados a rituais católicos. Podemos perceber essa influência nas missas afro disseminadas em todo o país.

⁷⁴ Termo de origem banto, que ao lado de outros como ‘batuque’, ou ‘batucajé’, designava e abrangia imprecisamente toda a sorte de dança coletiva, cantos e músicas acompanhadas por instrumentos de percussão, invocação de espíritos, sessão de possessão, adivinhação e cura mágica (SILVA, 1994, p. 43).

⁷⁵ Para acessar o artigo: <http://www.revistadehistoria.com.br/secao/capa/do-calundu-ao-candomble>.

banta (das regiões ao sul da África, como Angola, Congo e Moçambique) e Jeje (da África Ocidental, atual República de Benin), por exemplo, acabaram aderindo ao Catolicismo. Já o sincretismo com os cultos ameríndios deu-se apenas com os bantos. Alguns [...] misturaram tradições africanas, católicas e indígenas no mesmo ritual, dando origem ao que se convencionou chamar de Umbanda. [...] O próximo passo, ousado, nessa trajetória de constituição da religião afro-brasileira, seria precisamente organizar o culto na cidade, exibi-lo como instituição urbana legítima, buscar sua oficialização. Foi em Salvador, no bairro da Barroquinha, que essa transição foi tentada com relativo sucesso. Segundo as tradições orais dos nagôs (africanos iorubás, originários de regiões da Nigéria, Benin e Togo) baianos, o primeiro candomblé de sua linhagem foi fundado em terras situadas atrás da capela de Nossa Senhora da Barroquinha (SILVEIRA, 2005, p. 23).

Os calundus foram uma “forma urbana de culto africano relativamente organizado, que antecederam às casas de candomblé do século XIX e aos atuais terreiros de candomblé” (SILVA, 1994). Segundo Verger,

várias mulheres enérgicas e voluntariosas, originárias de *Kêto*, antigas escravas libertas, pertencentes à Irmandade da Boa Morte da Igreja da Barroquinha, teriam tomado a iniciativa de criar um terreiro de Candomblé chamado *Ìyá Omi Àse Àirá Intilè*, numa casa situada na ladeira do Berço, hoje Rua Visconde de Itaparica, próxima à igreja da Barroquinha (VERGER, 1981, p. 18).

A religiosidade afro-brasileira passa então por um processo de transição dos calundus coloniais aos primeiros terreiros de candomblé na Bahia. A tradição oral relata a fundação do Candomblé da Barroquinha⁷⁶, sem fazer referência à data. Os terreiros passam a contar com uma organização interna mais estruturada, desenvolvendo-se e originando uma rede sob o nome de candomblé. Este termo “aparece pela primeira vez em 1807, num relatório de um oficial militar na repressão de uma comunidade liderada por um escravo angola chamado Antonio, dito o presidente dos terreiros dos candomblés” (OMINDAREWA, 2008, p. 29).

Ao longo da segunda metade do século XIX, havia na cidade do Rio de Janeiro

⁷⁶ A memória oral e os estudos afro-brasileiros têm apresentado a ideia de que o Candomblé da Barroquinha seria o primeiro e mais antigo terreiro do Brasil. Renato da Silveira sugere essa interpretação propondo até uma data dos eventos (SILVEIRA, 2006, p. 373). O professor emérito da Universidade Federal do Maranhão, Sergio F. Ferretti, apresenta que “alguns consideram que, em Cachoeira, haveria candomblés mais antigos. Segundo soubemos, o terreiro do Pinho, em Maragojipe, de nação jeje, dedicado a Jogorobossu, seria o mais antigo do Brasil e teria sido fundado na época das invasões holandesas! Provavelmente deve haver outras discordâncias sobre a antiguidade dos candomblés baianos, que compete à história esclarecer melhor”(http://www.afroasia.ufba.br/pdf/AA_41_SFerretti.pdf - Acesso em dezembro/2011).

Santos explica que “nas tradições orais não há referência à data de fundação do Candomblé da Barroquinha, atual *Ilé Axé Iya Nassô Oká*, nome dado em homenagem à sua fundadora principal, mais popularmente conhecido como Casa Branca do Engenho Velho da Federação” (SANTOS, 2008 - Acesso 06/06/2011).

um grande número de negros baianos, ex-escravos e seus descendentes, que viviam nos bairros da Saúde, Gamboa e Santo Cristo. Essa região transformou-se em polo de atração em virtude do crescimento das atividades portuárias e devido à inauguração da estação da estrada de ferro. Com isso, os antigos casarões foram sendo transformados em cortiços, as chácaras loteadas, surgindo assim inúmeras casas, becos e ruelas. “Nessas casas e cortiços residiam muitas pessoas que se reuniram para fundar as primeiras casas de Candomblé da cidade” (ROCHA, 1994, p. 31).

Os terreiros que, como vimos, estavam presentes nas cidades brasileiras desde o período colonial, tornaram-se também núcleos privilegiados de encontro, lazer e solidariedade para negros, mulatos e pobres em geral, que encontraram neles o espaço onde reconstituir suas heranças e experiências sociais, afirmando sua identidade cultural (SILVA, 1994, p. 56).

Implantar e manter um terreiro não foram tarefas fáceis, devido às diversas perseguições sofridas. Uma vitória foi conseguida com a promulgação da Constituição em 1824⁷⁷, uma norma declara o catolicismo a religião oficial do Império, porém permitiu liberdade de culto religioso para todas as outras religiões, desde que não fossem colocados símbolos na fachada. Em relação aos terreiros, essa ainda é uma prática que persiste em algumas casas de umbanda e candomblé até hoje.

Com a Independência do Brasil, a Constituição de 1824 garantiu a liberdade de culto, desde que o templo não ostentasse símbolos na fachada. Esta atitude visava favorecer, principalmente, os estrangeiros não católicos, mas, de uma certa maneira, criou também um dispositivo legal de proteção à religião dos negros (SILVA, 1994, p.48).

Mais tarde, com a abolição da escravatura em 1888, e a Proclamação da República em 1889, uma nova ordem econômica e social se instalou no país. O Brasil passou a importar o modelo europeu de vida, em consequência “combatia-se a herança africana em nossa cultura, vista como exemplo de primitivismo e atraso” (SILVA, 1994, p. 54); assim os ritos afro-brasileiros foram proibidos e “o Candomblé sofreu um grande golpe, sendo proibido de exercer suas atividades” (SANTOS e ZUIN, 2011). Ainda assim, “as perseguições policiais e o agravamento das discriminações sociais e religiosas deram ensejo ao fortalecimento do sentimento grupal e à demarcação de espaços distintos” (PESSOA DE BARROS, 2003, p. 36). No início do século XX os candomblés foram com mais intensidade se desenvolvendo fora da Bahia, primeiro no Rio de Janeiro (OMINDAREWÁ, 2006, p. 33), um pouco mais tarde espalharam-se para o resto do país. A influência das casas de

⁷⁷ Constituição de 1824: Art. 5. “A Religião Catholica Apostolica Romana continuará a ser a Religião do Império. Todas as outras Religiões serão permitidas com seu culto doméstico, ou particular em casas para isso destinadas, sem fórma alguma exterior do Templo”.

santo “alcançava bairros distantes, de onde provinham numerosos filhos, embriões de futuras casas que, mais tarde, seriam abertas nos subúrbios cariocas” (ROCHA, 1994, p. 31). As casas de santo tiveram seu início no centro da cidade, em pequenos imóveis, e na maioria dos casos alugados; mais tarde, se transferiram para os subúrbios ou ainda para municípios vizinhos. As distâncias e a dificuldade de locomoção para essas áreas, na época, acabaram por gerar, no decorrer do tempo, algumas alterações dos cultos, pois, sem o contato com outras casas de santo, os pais e mães de santo foram atribuindo aos rituais práticas diferenciadas.

Durante a década de 1930, os terreiros foram duramente perseguidos e proibidos de funcionar. Só na Constituição de 1946⁷⁸, em seu artigo 141, por sugestão do escritor baiano Jorge Amado – na época deputado federal pelo partido comunista de São Paulo – é proposta a liberdade religiosa. Os anos de 1950/1960 podem ser considerados como os “anos de ouro” (ROCHA, 1994, p. 34) das casas de santo no Rio de Janeiro, pois estas já estavam mais estruturadas e muitas das festas se tornaram famosas, recebendo grande público de diversos bairros de classe média e alta da cidade. Já na década de 1970, a cultura trazida pelos negros escravos, principalmente a tradição religiosa, começa a ser considerada e vista em suas peculiaridades culturais⁷⁹, sobretudo na Bahia.

Atualmente, os adeptos dos cultos afro-brasileiros continuam em luta, pois apesar de o Brasil ser um país de liberdade de crença e de religião, os terreiros de cultos afro-brasileiros ainda convivem com o (pré) conceito, com as perseguições e destruições de templos⁸⁰.

⁷⁸ “art. 141, § 7º É inviolável a liberdade de consciência e de crença e assegurado o livre exercício dos cultos religiosos, salvo o dos que contrariem a ordem pública ou os bons costumes. As associações religiosas adquirirão personalidade jurídica na forma da lei civil.”

⁷⁹ - 1830 - Abolição do tráfico negreiro, o que permitiu aos negros um olhar sobre a sua real situação de marginalizados.
- As revoltas que ultrapassaram as fugas individuais ou coletivas, sendo que essas ocorreram num momento político em transformação de uma fase colonial para uma visível independência.

- O surgimento dos terreiros, que começam a sair da clandestinidade, embora sofrendo todas as formas de repressão, tanto de ordem policial, onde eram comuns as invasões e prisões dos seus adeptos por estarem praticando magia negra e subvertendo a ordem social, que era vista como a religião que praticava o mal e adorava o diabo nas suas mais diversas formas. Pois, diferia do proposto pelo cristianismo ocidentalizado e enraizado em terras brasileiras (SODRÉ, 1988, p. 124).

⁸⁰ * Centro Espirita é depredado no Catete – 14/12/2010 (<http://extra.globo.com/noticias/rio/centro-espirita-depredado-no-catete-520675.html>)

* Polícia pericia Centro de Umbanda atacado por vândalos em Nova Iguaçu – 26/11/2009 (<http://mogloblo.globo.com/integra.asp?txtUrl=/rio/mat/2009/11/26/policia-pericia-centro-de-umbanda-atacado-por-vandalos-em-nova-iguacu-914932360.asp>)

* Traficantes de drogas neopentecostais, do Morro do Dendê, do Alemão e da Grota, ameaçam praticantes do candomblé e umbanda. (Neopentecostais são evangélicos que combinam pentecostalismo e cristianismo tradicional.) Houve outros relatos da destruição de templos de candomblé e umbanda e a migração forçada de seus sacerdotes e membros para a comunidade da Baixada Fluminense. (<http://www.embaixada-americana.org.br/index.php?action=materia.php&id=7298&submenu=102&itemmenu=21>)

* Em fevereiro de 2008, houve protestos contra o governo municipal de Salvador, na Bahia, quando começou a demolição de um templo de candomblé. Grupos religiosos acusaram a cidade de ser intolerante, e o assessor da Secretaria Nacional de Direitos Humanos iniciou uma greve de fome como forma de protesto. No fim, o prefeito de Salvador, João Henrique Barradas Carneiro, desculpou-se publicamente e garantiu que a cidade reconstruiria o templo. A Prefeitura demitiu o

Leis estaduais – a Lei 7.716/89, Lei Caó, – art. 20 – proíbem o preconceito e regulamentam os crimes resultantes dessa conduta.

A Constituição Federal Brasileira promulgada em 1988, em seu art. 216⁸¹, reconhece bens de natureza “material” e “imaterial”, tomados individualmente ou em conjunto, portadores de referência à identidade, à ação e à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira. Protege assim os terreiros no Brasil contra qualquer tipo de alteração de sua formação material ou imaterial⁸². Com base na Constituição Federal, alguns terreiros já foram tombados, a maioria na Bahia⁸³.

funcionário responsável por agendar a demolição (<http://www.embaixada-americana.org.br/index.php?action=materia.php&id=7298&submenu=102&itemmenu=21>).

⁸¹ Art. 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.

§ 1º - O Poder Público, com a colaboração da comunidade, promoverá e protegerá o patrimônio cultural brasileiro, por meio de inventários, registros, vigilância, tombamento e desapropriação, e de outras formas de acautelamento e preservação.

§ 2º - Cabem à administração pública, na forma da lei, a gestão da documentação governamental e as providências para franquear sua consulta a quantos dela necessitem.

§ 3º - A lei estabelecerá incentivos para a produção e o conhecimento de bens e valores culturais.

§ 4º - Os danos e ameaças ao patrimônio cultural serão punidos, na forma da lei.

§ 5º - Ficam tombados todos os documentos e os sítios detentores de reminiscências históricas dos antigos quilombos.

⁸² A Unesco define como Patrimônio Cultural Imaterial “as práticas, representações, expressões, conhecimentos e técnicas – junto com os instrumentos, objetos, artefatos e lugares culturais que lhes são associados – que as comunidades, os grupos e, em alguns casos, os indivíduos reconhecem como parte integrante de seu patrimônio cultural”. O Patrimônio Imaterial é transmitido de geração em geração e constantemente recriado pelas comunidades e grupos em função de seu ambiente, de sua interação com a natureza e de sua história, gerando um sentimento de identidade e continuidade, contribuindo assim para promover o respeito à diversidade cultural e à criatividade humana.

⁸³ * 27 de junho de 1986 – Primeiro terreiro a ser tombado no Brasil, o Terreiro da Casa Branca do Engenho Velho, *Ilê Axé Iyá Nassô Oká*. Terreiro localizado na Barroquinha – Processo número 1.067-T-82, Inscrição número 93, Livro Arqueológico, Etnográfico e Paisagístico, fls. 43, e Inscrição número 504, Livro Histórico, fls. 92. Data: 14. VIII. 1986. (<http://terramagazine.terra.com.br/interna/0,,OI3056341-EI6578,00.html>).

*16 de agosto de 1990 – Tombamento do Terreiro Axé Ilê Obá, na Vila Facchini, na capital de São Paulo. (<http://www.aguaforte.com/antropologia/osurbanitas/revista/tombasp.htm>).

*28 de julho de 2000 – Tombamento do Terreiro Ilê Axé Opô Afonjá em Salvador, na Bahia. (http://pt.wikipedia.org/wiki/Il%C3%AA_Ax%C3%A9_Op%C3%B3_Afonj%C3%A1).

* 2002 - Tombamento do Terreiro da Casa das Minas, São Luis, Maranhão. (<http://www.cultura.gov.br/site/2008/03/25/casa-das-minas-e-reaberta-com-festa/>).

* 13 de outubro de 2003 – Tombamento do Terreiro de Candomblé do Bate Folha Manso Banduquenqué, em Salvador, na Bahia, o primeiro do rito congo-angola, da tradição banto, a ter proteção federal. (<http://portal.iphan.gov.br/portal/montarDetalheConteudo.do;jsessionid=D2B2F74F9824EA8E562B8206262141B0?id=10548&sigla=Noticia&retorno=detalheNoticia>).

*19 de abril de 2005. Tombamento do Terreiro do Alaketu, no bairro de Matatu, em Salvador, na Bahia. (<http://www.labjor.unicamp.br/patrimonio/materia.php?id=44>).

O IPHAN e o Instituto do Patrimônio Artístico e Cultural da Bahia (IPAC) são os principais órgãos responsáveis pelo tombamento das casas. A metodologia para se registrar um bem cultural envolve procedimentos demorados; é feito um inventário histórico de sua origem e o levantamento arquitetônico, e estes são os principais requisitos técnicos para o processo de tombamento.

Conforme o superintendente do IPHAN no Rio, Carlos Fernando Andrade:

estamos tratando o candomblé como uma questão cultural e não religiosa. Assim, a noção de patrimônio imaterial passa pela questão dos saberes, das crenças, das festas. O legado registrado na memória do país, o tipo de expressão cultural, desde a manifestação de um orixá, as cantigas, suas comidas e suas formas de dançar, é o grande interesse do IPHAN (Ministério da Cultura, 2010).

Também, a responsável pela pesquisa do IPHAN para o tombamento dos terreiros, a museóloga Márcia Neto, assegura que a antiguidade do terreiro é o primeiro critério a ser utilizado no mapeamento das casas no estado, “quanto mais antigo o terreiro, mais memória tem” (Ministério da Cultura, 2010).

Dentre os estados brasileiros, a Bahia tem o maior número de terreiros tombados. Em Brasília há um terreiro (o Ilê Axé Opô Afonjá – Ilê Oxum) em vias de ser concluído seu processo de tombamento e, também, o estado do Rio de Janeiro conta com 32 centros incluídos na lista de patrimônio imaterial histórico nacional. Dois desses centros já estão com processo de tombamento tramitando no IPHAN (Nitinha de Oxum, em Nova Iguaçu, e de Valdomiro de Xangô, em Duque de Caxias – com cerca de 50 anos de atividades cada terreiro), mas ainda não há previsão de conclusão.

Hoje, no Rio de Janeiro, tanto a umbanda (Lei 5.506 de 15 de julho de 2009), quanto o candomblé (Lei 5.514 de 21 de julho de 2009), são considerados patrimônio imaterial estadual. Ainda assim, com todas as leis e diálogos, a aceitação dos cultos afro-brasileiros ainda sofre preconceito de outras religiões e também por parte dos próprios adeptos de revelarem sua opção religiosa, assim como a falta de identificação de muitas casas religiosas de forma pública, talvez em virtude dos fatores históricos.

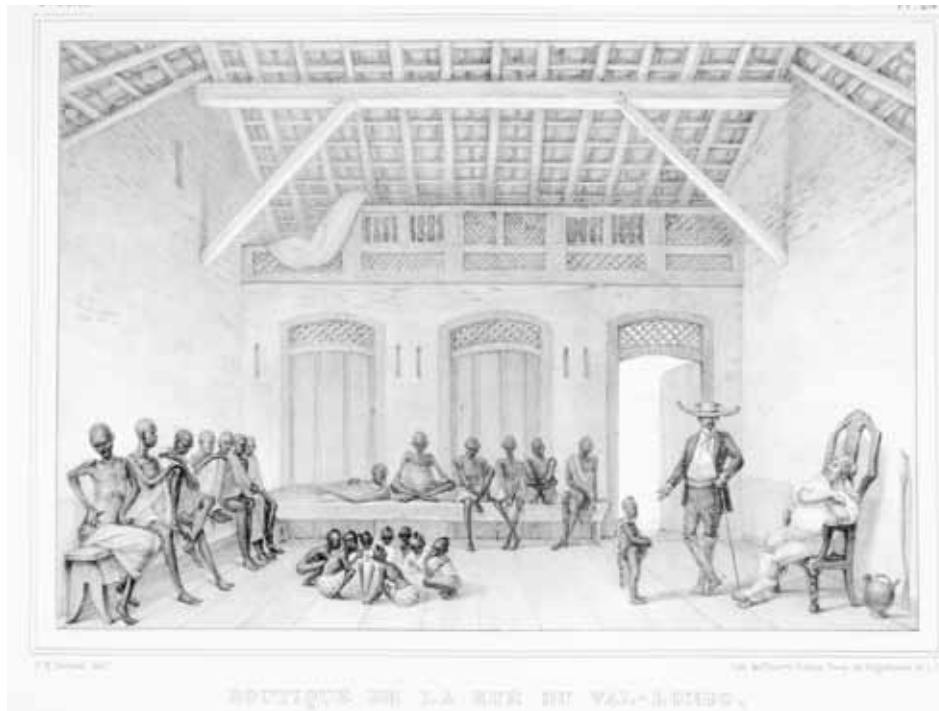


Figura 1 - Mercado de escravos do Valongo – Rio de Janeiro

Fonte: *Viagem Pitoresca e histórica do Brasil* – Jean Baptiste Debret, 1978: 258 – T.: II

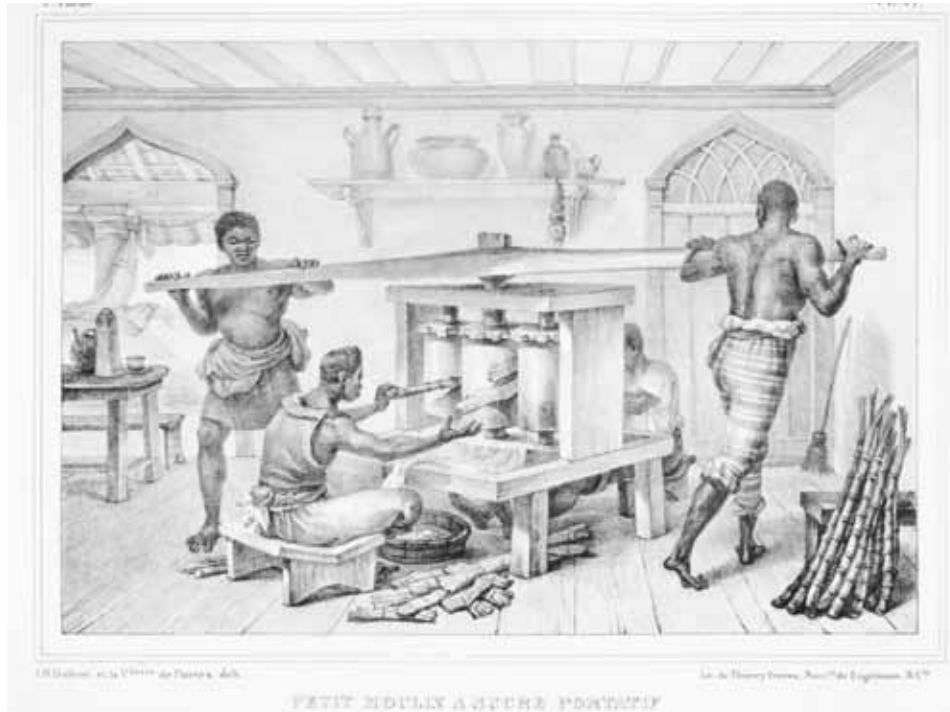


Figura 2 - Moenda de cana

Fonte: *Viagem Pitoresca e Histórica do Brasil* – Jean Baptiste Debret, 1978:272 – T:II

2.2 O CANDOMBLÉ E A UMBANDA

Os negros escravos que chegaram ao Brasil trouxeram uma grande riqueza cultural. Mantiveram a religião como meio de manter sua identidade e uma forma de resistência cultural e de coesão social

Os negros que foram trazidos como escravos para o Brasil trouxeram consigo suas culturas originais e, junto a elas, todo um corpo de crenças e rituais religiosos. Agarraram-se especialmente a suas tradições religiosas, como único meio de conservar sua identidade ameaçada pela opressão do poder dominante. Mas essas formas de religiosidade entraram em contato com outras manifestações da cultura do país: a religião católica, vivida especialmente em suas formas mais populares como a devoção aos santos, e, em certas regiões do país, o espiritismo de Allan Kardec. Surgiram assim a Umbanda e o Candomblé, as duas mais importantes expressões das religiões afro-brasileiras (PALEARI, 2011)⁸⁴.

No Brasil, as principais religiões afro-brasileiras dividem-se em duas grandes correntes: o candomblé e a umbanda. O candomblé no Brasil originou-se da fusão dos diversos ritos dos orixás na África, pois as diversas nações que aqui chegaram (kêto, jêje, banto e nagô, entre outras) adaptaram sua religião, sincretizando seus orixás com santos católicos, para subsistir em uma sociedade dominadora e católica. Sua história é marcada pela necessidade de resistir às violências culturais sofridas pelo povo escravo, além da necessidade de criar mecanismos de sobrevivência identitária, criando e recriando o sentimento de pertença. O candomblé é mais africanizado, tradicionalista, pois os orixás são cultuados se aproximando mais dos cultos africanos. Alguns terreiros de candomblé encontram-se hoje em um movimento de africanização dos cultos, propiciando o processo de dessincretização⁸⁵.

Um elemento importante do movimento de africanização do candomblé e sua constituição como religião autônoma inserida no mercado religioso é o processo de dessincretização, com o abandono de símbolos, práticas e crenças de origem católica. É a descatalização do candomblé, que se descentra do catolicismo e se assume como religião autônoma (PRANDI, 2003, p. 21).

Já a umbanda, “é uma síntese do antigo candomblé da Bahia, que foi transplantado

⁸⁴ PALEARI, Giorgio. Disponível em <http://www.pime.org.br/pimemet/imagens/religafrobras.jpg>, acesso em maio/2011- Citação feita em documento ao Excelentíssimo(A) Senhor(A) Doutor(A) Juiz(A) De Uma Das Varas Cíveis Da Justiça Federal/Seção Judiciária De São Paulo – Sp (<http://www.prsp.mpf.gov.br/prdc/area-de-atuacao/digualdetnraclibre/Acao%20Civil%20Publica%20-%20Religoes%20Afrobrasileiras%20e%20Rede%20Record.pdf>) Acesso: Maio, 2011.

⁸⁵ Dessincretização: A Carta Signatária, como ficou conhecido o manifesto de 1983, assinada por pais e mães de santo, preconizava a dessincretização da religião dos orixás com as demais religiões, sobretudo com o catolicismo (<http://www.ufpe.br/revistaanthropologicas/index.php/revista/article/view/101/98>).

para o Rio de Janeiro na passagem do século XIX para o XX, com o espiritismo kardecista, chegado da França no final do século XIX” (PRANDI, 2003, p. 17). É uma religião de formação sincrética, pois adota o “culto às entidades africanas, aos caboclos (espíritos ameríndios), aos santos do catolicismo popular e, finalmente, às outras entidades que a esse panteão foram sendo acrescentadas pela influência do kardecismo” (SILVA, 1994, p. 107). Combinou, portanto, aspectos de diferentes religiões, formando-se a partir de elementos de diversas culturas e da síntese de todos eles, consolidando sua visão de mundo em uma espécie de “*bricolage* europeia-africana-indígena”⁸⁶, absorvendo o sincretismo de origem afro-brasileira, além dos santos católicos e orixás do candomblé, a umbanda absorveu outras divindades como Caboclos, Crianças e Pretos-Velhos.

A umbanda tem sido reiteradamente identificada como sendo a religião brasileira por excelência, pois, nascida no Brasil, ela resulta do encontro de tradições africanas, espíritas e católicas (Camargo, 1961; Concone, 1987; Ortiz, 1978). Como religião universal, isto é, dirigida a todos, a umbanda sempre procurou legitimar-se pelo apagamento de feições herdadas do candomblé, sua matriz negra, especialmente os traços referidos a modelos de comportamento e mentalidade que denotam a origem tribal e depois escrava, mantendo, contudo estas marcas na constituição do panteão. Comparado ao do candomblé, seu processo de iniciação é muito mais simples e menos oneroso e seus rituais evitam e dispensam sacrifício de sangue. [...] A umbanda absorveu do kardecismo algo de seu apego às virtudes da caridade e do altruísmo, assim fazendo-se mais ocidental que as demais religiões do espectro afro-brasileiro, mas nunca completou este processo de ocidentalização, ficando a meio caminho entre ser religião ética, preocupada com a orientação moral da conduta, e religião mágica, voltada para a estrita manipulação do mundo (PRANDI, 1997, p. 3-4).

2.2.1 COMO SURTIU A UMBANDA

A umbanda surgiu oriunda da fusão doutrinária e ritualística de diversas crenças e é considerada, por alguns autores, uma religião brasileira⁸⁷. Oriunda do sincretismo que reúne o catolicismo, a tradição dos orixás, símbolos e espíritos ameríndios e o kardecismo (espiritismo). Através do sincretismo, alguns santos católicos tornaram-se representações de deuses africanos (ver relação disponível no anexo B). Na cultura iorubá, estes deuses, orixás⁸⁸, são símbolos da força da natureza cultuados como divindades, e de arquétipos humanos, possuindo temperamentos parecidos com os da humanidade.

⁸⁶ PRANDI, 1997, p. 5.

⁸⁷ SILVA, 1994, p. 15.

⁸⁸ Os orixás são deuses que receberam (...) a incumbência de criar e governar o mundo, ficando cada um deles responsável por alguns aspectos da natureza e certas dimensões da vida em sociedade e da condição humana (PRANDI, 2001, p. 20).

Os iorubás acreditam que homens e mulheres descendem dos orixás, não tendo, pois, uma origem única e comum, como no cristianismo. Cada um herda do orixá de que provêm marcas e características, propensões e desejos, tudo como está relatado nos mitos. Os orixás vivem em luta uns contra os outros, defendem seus governos e procuram ampliar seus domínios, valendo-se de todos os artifícios e artimanhas, da intriga dissimulada à guerra aberta e sangrenta, da conquista amorosa à traição. Os orixás alegram-se e sofrem, vencem e perdem, conquistam e são conquistados, amam e odeiam. Os humanos são apenas cópias esmaecidas dos orixás dos quais descendem (PRANDI, 2001, p. 24).

A essência dos ritos está baseada na crença de orixás e linhas que compõem os cultos afro-brasileiros. A crença nessas entidades e nessas manifestações culturais é que possibilita a existência do culto. Através da crença em todos os seus personagens, o desejo e a fé de vários dos adeptos e seguidores se faz real, numa íntima relação entre mito e homem.

Ciganos, boiadeiros, pretos-velhos, caboclos, exus, todos esses personagens cujos suportes históricos em vida foram explorados, marginalizados, ocupando os interstícios do sistema, toda a legião dos seres liminares, enfim, são transformados, nos terreiros populares, por um processo de inversão, em heróis dotados de força espiritual, capazes de socorrer aqueles que hoje, sujeitos talvez às mesmas vicissitudes, os invocam (MAGNANI, In SILVA, 1994 p.124).

Devido ao grande sincretismo e caráter eclético, a umbanda é uma religião que reúne uma grande diversidade de grupos étnicos brasileiros, sua cultura e tradições religiosas diferentes. Toda essa multiplicidade reflete uma miscigenação que compõe a sociedade brasileira e a umbanda seria uma tentativa de formular uma religião nacional, de criar uma religião democrática que seria capaz de unir os vários grupos étnicos e classes sociais.

Atualmente, a denominação mais disponível para o que aqui, genericamente, se denomina espiritualidade brasileira é “Umbanda”, termo que originalmente, antes do Brasil, refere artes de cura no universo banto. No século XX, criando a impressão de surgimento de uma nova religião (brasileira), a palavra foi eleita para recobrir e acolher a progressiva criação de uma mitologia brasileira e de uma religiosidade reflexiva da experiência humana nacional, a partir de elementos de proveniência diversa e de cultos populares locais mais ou menos sempre perseguidos (jurema, catimbó, pajelança, batuque, cabula, macumba etc.) (BAIRRÃO, 2004, p. 200).

Uma religião de formação recente tem seu início no século passado, quando um grupo de kardecistas, de classe média urbana, liderados por Zélio de Moraes, buscavam um modelo de religião que pudesse integrar os grupos da sociedade brasileira.

Começaram a frequentar os terreiros de macumba⁸⁹ nas favelas do Rio de Janeiro e a ter contato com manifestações espirituais. Estas, que já ocorriam na macumba levaram “ao surgimento da umbanda como religião independente no primeiro quartel deste século, mas que poderia ter sido perfeitamente denominada candomblé, desde que se deixassem de lado os modelos dos candomblés nagôs” (PRANDI, 1991 p. 45). Fundaram em Niterói o primeiro centro de umbanda: o Centro Espírita Nossa Senhora da Piedade. Segue abaixo, a citação da autora Diana Brown que pesquisou as origens da umbanda:

Zélio e seus companheiros provinham predominantemente dos setores médios. Trabalhavam no comércio, na burocracia governamental, eram oficiais de unidades militares; o grupo incluía também alguns profissionais liberais, jornalistas, professores e advogados, e ainda alguns operários especializados. Todos esses indivíduos eram homens e quase todos brancos [...]. Muitos integrantes deste grupo de fundadores eram como Zélio, kardecistas insatisfeitos, que empreenderam visitas a diversos centros de “macumba” localizados nas favelas dos arredores do Rio e de Niterói. Eles passaram a preferir os espíritos e divindades africanas e indígenas presentes na ‘macumba’, considerando-os mais competentes do que os altamente evoluídos espíritos kardecistas na cura e no tratamento de uma gama muito ampla de doenças e outros problemas. Eles achavam os rituais da “macumba” muito mais estimulantes do que os do kardecismo, que comparados aos primeiros lhes pareciam mais estáticos e insípidos. Em contrapartida, porém, ficavam extremamente incomodados com certos aspectos da “macumba”. Consideravam repugnantes os rituais que envolviam sacrifícios de animais, a presença de espíritos diabólicos (exus), ao lado do próprio ambiente que muitas vezes incluía bebedeiras, comportamento grosseiro e a exploração econômica dos clientes” (BROWN *apud* SILVA, 1994, p.111).

A umbanda surge em um período de transformações sociais. O povo continuava a realizar suas crenças e festas, adorar santos, fazer mandingas e promessas, enfim, hibridizando-se. No ano de 1939, esse grupo fundador dos originais centros umbandistas criou a primeira federação da umbanda, a União Espírita da Umbanda do Brasil (UEUB). Esta tinha o intuito de organizar como uma religião coerente e hegemônica e assim, obter legitimação social. Tal procedimento resultou na permissão legal e apoio institucional para a realização de festas em espaços públicos.

O fim do regime de governo autoritário em 1945 abriu caminho para que a umbanda se espalhasse e se tornasse mais visível no Sudeste brasileiro, por meio de programas de rádio, jornais e da fundação de várias federações. No início dos anos 60, chega ao fim a perseguição governamental à religião. Também depois do Concílio Vaticano II (1962-1965), a Igreja Católica no Brasil começou a dialogar com as religiões não cristãs. Começou a adotar um pluralismo litúrgico, incorporando elementos das religiões afro-

⁸⁹ Segundo Prandi (1991 p.45), o termo Macumba é utilizado em São Paulo, no Rio de Janeiro e no Nordeste para se referir às religiões de orixás (PRANDI, 1991 p. 45).

brasileiras em certas missas (missas afro⁹⁰), além de reconhecer oficialmente a umbanda como religião. No ano de 2009, por meio de decreto oficial, a umbanda é reconhecida como patrimônio cultural⁹¹ do Rio de Janeiro. Com a instituição da Lei estadual⁹² nº 5.200, de 11 de março de 2008, o governador do estado do Rio de Janeiro instituiu o dia 15 de novembro como o Dia da Umbanda e do Umbandista. Outra vitória do “povo de santo” foi a recente oficialização das festas que acontecem nas praias em homenagem à Iemanjá. Essa data consta agora do calendário oficial da cidade do Rio de Janeiro.

2.3 ARQUITETURA E ESPACIALIDADE DO TERREIRO: A CONSTRUÇÃO DO ESPAÇO SAGRADO

Os escravos africanos que aportaram no Brasil trouxeram a riqueza de sua cultura, seus deuses e seus orixás que impregnaram a vida e todas as atividades e práticas dos escravos. Sua cultura e religião não puderam se repetir tal como na África, pois a escravidão separou famílias e etnias, ao mesmo tempo em que uniu escravos de diferentes lugares e cultos, além do contato cultural com os índios e a conversão dos negros ao catolicismo; dessa forma a religião teve que se adaptar à situação existente. Sendo assim, de uma maneira geral, os terreiros acabaram por agrupar o culto a várias entidades, inclusive de etnias diferentes, além de absorverem os santos católicos e as divindades indígenas em seus rituais. A organização espacial dos terreiros reintroduziu em pequena escala os padrões africanos,

na África, [...] as extensas famílias moravam em habitações coletivas chamadas [...] *compounds* ⁹³. O *compound* era um conjunto de casas pequenas lado a lado na forma de um quadrado ou retângulo. As portas e janelas ficavam voltadas para o pátio interno do con-

⁹⁰ Missas afro: na estrutura da missa latina são alocados os símbolos das religiões afro-brasileiras constituindo a “missa afro”. (CNBB, 2008, p. 27). Geralmente os símbolos da cultura negra são: “atabaques, panos coloridos, a imagem dos santos (utilizados como uma espécie de ‘versão católica’ dos ‘ancestrais’ africanos), figuras históricas (como Zumbi e a escrava Anastácia) e produtos da terra. A ornamentação do espaço varia de acordo com a criatividade do grupo. Geralmente é sobreposto um pano colorido sobre a toalha branca do altar, são colocados laços de fita nos bancos, às vezes o chão é coberto por plantas, [...] Os cantos, são executados ao som de atabaques ou em ritmo de samba, não variam muito” (OLIVEIRA, 2011).

⁹¹ Lei 5.514/09: Art. 1º Declara como patrimônio imaterial do Estado do Rio de Janeiro a Umbanda, religião genuinamente brasileira. Rio de Janeiro, 21 de julho de 2009. (<http://www.jusbrasil.com.br/legislacao/818370/lei-5514-09-rio-de-janeiro-rj>)

⁹² Lei 5.200/2008 - Cria o Dia da Umbanda e do Umbandista - LEI Nº 5.200, DE 11 DE MARÇO DE 2008. Institui no Calendário Oficial do Estado do Rio De Janeiro, O Dia 15 de Novembro Como “O Dia Da Umbanda e do Umbandista”. Art. 1º Institui no calendário oficial do Estado do Rio de Janeiro o dia 15 de novembro como “O Dia da Umbanda e do Umbandista”. Rio de Janeiro, 11 de março de 2008. (<http://alerjln1.alerj.rj.gov.br>).

⁹³ *Compound*: é um termo comumente aplicado na Nigéria a um lugar de residência que compreende um grupo de casas ou de apartamentos ocupados por famílias individuais relacionadas entre si por parentesco consanguíneo. Em nagô, ele tem o nome de *agbo-ilê*, que quer dizer, literalmente, “conjunto de casas” (SANTOS, 2001, p. 32).

junto, lugar onde se dava o convívio social da família, e que se ligava ao lado externo por um corredor. A proteção espiritual do *compound* era assegurada pelo altar de EXU, localizado nas proximidades da entrada do conjunto, e pelas divindades dos núcleos familiares que o formavam (SILVA, 1994, p. 63).

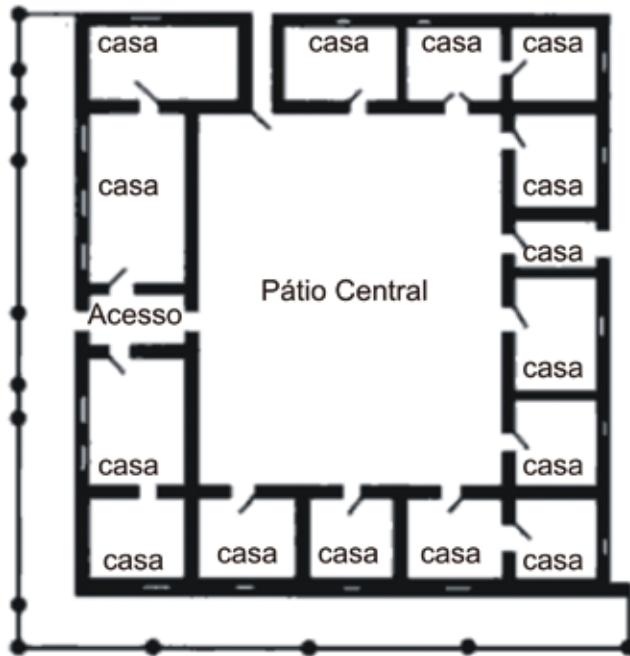


Figura 3 - Planta editada de um *compound* africano
Fonte: SILVA, 1994:64

Esse tipo de organização espacial foi utilizado para a construção de senzala. A esse tipo de organização arquitetônica denominou-se “quadro de senzala” ou “senzala em quadra”⁹⁴.

Os terreiros adaptaram a configuração espacial do compound. O barracão é o lugar do encontro, Exu continua como a proteção espiritual guardando a entrada do terreiro e, os antigos quartos das famílias africanas, hoje são as casas de santo. Uma configuração física desse espaço foi adaptada conforme o espaço físico disponível do terreiro. No item modelo de terreiro, é apresentada uma proposta dessa configuração.



Figura 4 - Desenho de uma senzala em quadra
Fonte: <http://fazendababiloniatur.br/historia.php>



Figura 5 - Senzala em quadra da roça São José
Fonte: <http://stparquitecturarte.blogspot.com/>

⁹⁴ BIVAR, 2005:10.

Na terra genitora dos negros africanos, os rituais ocorriam nessas construções que uniam espaço de culto e de moradia das famílias. Nas terras do Novo Mundo esses espaços tiveram que ser adaptados às condições encontradas. Nos terreiros, os negros reproduziram, em nível mítico, esses padrões ao reunir em um mesmo espaço o local de moradia e de culto. Hoje, os terreiros seguem uma estrutura adaptada ao espaço disponível, mantendo alguns elementos dos *compounds*: Exu continua guardando a entrada dos terreiros, os quartos individuais, antes moradia das famílias humanas, agora são destinados aos orixás ou família de orixá⁹⁵, os pertences para o ritual, seus assentamentos⁹⁶, quartinhas de filhos e filhas de santo e suas oferendas, e o barracão (o antigo pátio central) é o espaço de encontro religioso e realização das festas.

Apesar da escravidão, da obrigatoriedade de tornar católico o escravo africano e a repressão do culto africano o negro mantém sua cultura e tradição, “na diáspora, o espaço geográfico da África genitora e seus conteúdos culturais foram transferidos e restituídos no terreiro” (SANTOS, 2001, p. 33). Estes ocorriam nas casas de negros livres ou libertos ou, ainda, na residência de pessoas importantes da sociedade (SILVEIRA, 2011),

o uso do mesmo espaço para moradia dos negros e para o culto de seus deuses foi uma característica dos primeiros templos das religiões afro-brasileiras e que possibilitou a existência dos *calundus*⁹⁷ sob a adversidade do regime da escravidão. Característica que os templos preservam até hoje (SILVA, 1994, p. 48).

Hoje, alguns terreiros têm seu espaço adaptado de residências e galpões, condicionados pela falta de espaço nas cidades, funcionam em pequenas casas, em garagens, em puxadinhos construídos nos fundos do quintal ou ao lado da casa da mãe ou pai de santo; outros ainda são espaços construídos para abrigar os rituais religiosos. Mesmo possuindo diferentes tipologias, os terreiros obedecem a uma organização espacial geralmente comum às diferentes nações⁹⁸. Adaptado a uma casa, prédio ou outra situação física, é importante informar que alguns espaços são característicos; os

⁹⁵ Orixás: divindades que regem o universo e dividem entre si as forças da natureza. Essas forças incluem, no espaço, os elementos (água, lama, terra, fogo, pedra e metais), suas manifestações (chuva, raio, trovão, arco-íris), o mundo vegetal e o mundo animal (homens e animais). “É a partir dessas forças que se concebe a noção de Axé. O axé é a força espiritual, oriunda de Oludumare, que se espalha no mundo que ele criou. Assim, cada pedra, cada folha, cada bicho, cada ser humano, cada gota d’água participa do axé divino, que vai se transmitindo de uns para os outros” (OMINDAREWA, 2006, p. 35).

⁹⁶ Assentamento do orixá: coisa (pedra, árvore, símbolo metálico etc.) que representa o orixá, seu fetiche, onde se assenta sua força dinâmica, por meio de cerimônias rituais. Os objetos consagrados, bem como o fetiche principal, o *otá* (pedra), ficam na *peji*, dentro de vasilhas tampadas, onde estão mergulhados em mel e/ou azeite doce (CACCIATORE, 1988, p. 53).

⁹⁷ Calundu: termo genérico utilizado para definir a prática religiosa africana em geral, até o final do século XVIII, sendo substituído mais tarde por *candomblé*. (REIS, João José. Bahia de todas as Áfricas. Dossiê África Reinventada. *Revista de História da Biblioteca Nacional*. Ano 1. Nº. 6. dezembro de 2005, p. 57-81).

⁹⁸ Nação: denominação de origem tribal ou racial (nação nagô, nação africana) atribuída aos grupos de negros africanos vindos como escravos para o Brasil. // Denominação do conjunto de rituais trazidos por cada um desses povos e que determinam os diversos tipos de *Candomblé* (CACCIATORE, 1988, p. 178).

espaços físicos dos terreiros conservam uma estrutura determinada para atender as atividades praticadas, por exemplo, encontraremos sempre nos terreiros, o barracão, assistência, a cozinha, a casa de Exu, uma casa de santo; as variações encontradas não estão relacionadas aos espaços, mas aos rituais, à língua e ao conjunto das tradições de cada nação. Assim, seja qual for a situação, mesmo adaptando sua necessidade de culto às dimensões espaciais disponíveis, os terreiros representam o espaço africano, repetindo o padrão de moradia do modelo do *compound*. Exu permanece na entrada do terreiro, guardando e vigiando as portas e portões. As festas públicas são realizadas nos barracões, o espaço religioso – que é a reprodução do pátio interno do *compound* –, e nos quartos, a moradia dos santos. Dessa forma, um espaço mítico e místico é reproduzido nos terreiros, que reúnem espaço físico, concreto e visível onde se realiza a ação humana e um espaço mitológico, místico, mágico: o local das crenças, dos rituais, e do Axé.

Na figura abaixo, Rocha (1994) apresenta uma disposição hipotética da composição espacial de um terreiro. Apresenta o espaço construído público, por exemplo, o barracão, e privados, como os quartos dos santos e ainda o espaço de mata. Durante a pesquisa encontramos um terreiro no Quilombo São José, em Valença, que apresenta essa disposição espacial apresentada por Rocha.



Disposição hipotética de um terreiro, tendo ao centro o barracão e a sua volta os quartos dos orixás.

Figura 6 – Disposição hipotética de um terreiro

Fonte: Rocha, 1994:39



O terreiro visitado no Quilombo São José, no estado do Rio de Janeiro, possui o barracão ao centro (01), e as demais casas dos orixás e entidades ao redor: o Cruzeiro das Almas (02), a casa de Pomba-Gira (03), a casa de Exu Tranca Rua (04), além de outras entidades da região. Segundo Mãe Tetê, a casa de pau a pique, piso de terra batida e cobertura de palha, foi construída por seus ancestrais escravos, moradores do quilombo.

Figura 7 - Terreiro Quilombo São José
 Fonte: arquivo próprio

Nos terreiros tradicionais e com espaço disponível, observam-se dois tipos de espaço: o espaço mato e o espaço urbano. O espaço construído, ou espaço urbano, é um espaço “doméstico, planejado e controlado pelo ser humano, distingue-se do espaço ‘mato’, selvagem, fértil, incontrolável e habitado por espíritos e entidades sobrenaturais”.

O espaço “mato” cobre quase dois terços do terreiro. É cortado por árvores, arbustos e toda sorte de ervas e constitui um reservatório natural onde são recolhidos os ingredientes vegetais indispensáveis a toda prática litúrgica. [...] De modo geral, o “mato” é sagrado (SANTOS, 2001, p. 34).

Espaço urbano e espaço mato são espaços que se relacionam. O urbano é compreendido pelas construções, de uso privado e público e está organizado conforme a disponibilidade de espaço do terreiro. Um terreiro que possui amplo espaço poderá apresentar, por exemplo, diversas casas de orixás. Já os terreiros adaptados de residências ou, ainda, muito pequenos, terão o mínimo de espaço para a realização específica dos rituais, de proteção e segurança do terreiro. No livro *Almas e Orixás na Umbanda*, o autor, Omolubá (2000, p. 94), propõe um modelo de terreiro. Neste, estão representados os espaços básicos e necessários para o funcionamento de um terreiro de umbanda, composto da casa de Exu, casa para os orixás, cozinha, sanitários, vestiários, barracão, assistência, peji e local para os atabaques.

Abaixo o modelo de terreiro de umbanda proposto por Omolubá (2000, p. 94):

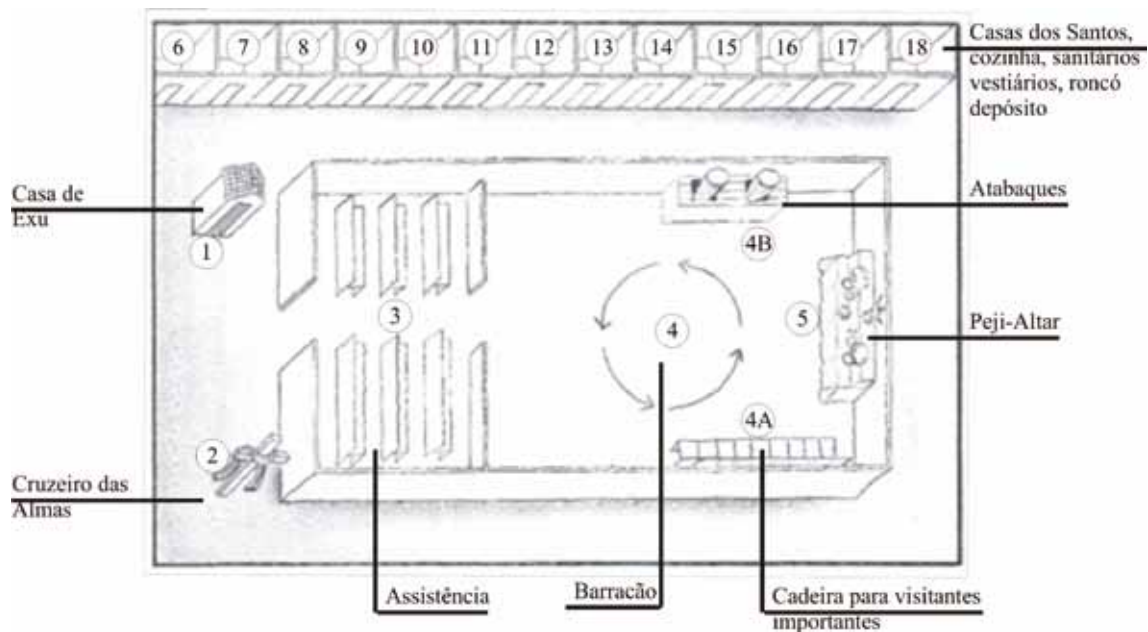


Figura 8 - Proposta de modelo de terreiro

Fonte: adaptação de desenho in Omolubá, 2000, p. 94

- 1 - casa de Exu: pequeno espaço logo na entrada da casa ou do templo. Tem a função de proteção do terreiro;
- 2 - Cruzeiro das Almas: cruz, casa dos pretos velhos encontrada próximo da entrada de alguns terreiros;
- 3 - assistência: localizada no interior do barracão, é o local com cadeiras ou bancos destinados ao público;
- 4 - barracão: local onde ocorrem os rituais e as festas públicas, o palco em que os atores se apresentam;
- 4A - cadeiras: alguns templos colocam, dispostas no espaço do barracão, cadeiras para visitantes ilustres, que podem ser sacerdotes de outras casas ou ainda os adeptos mais velhos ou com problemas de saúde que os impeçam de ficarem em pé durante todo o ritual;
- 4B - local destinado aos três atabaques, geralmente localizado ao lado do altar;
- 5 - altar, peji ou congá: lugar onde estão as imagens católicas, de orixás e entidades da umbanda, além de alguns elementos simbólicos.
- Os espaços numerados de 6 a 18 estão assim distribuídos:
- Casa ou quarto de santo dos orixás e entidades (Exu, Ogum, Oxóssi, Omulu, Pretos Velhos, Iabás e Oxalá): são espaços destinados aos orixás e entidades, nestes locais são mantidos os objetos rituais pertencentes às entidades, além dos assentamentos. Neste quarto são cuidados, alimentados e são depositadas as oferendas a eles destinadas. Caso haja espaço suficiente no

terreiro, cada orixá tem a sua casa, caso contrário, dividem um espaço de forma coletiva. Esses quartos estão sempre fechados, com entrada permitida aos iniciados da casa;

- importante observar que Exu, além de ter um espaço à entrada do terreiro, tem também uma casa particular para seu assentamento;
- quarto de recolhimento, camarinha, quarto de feitura ou roncó: quarto sagrado, uma espécie de claustro, destinado aos filhos de santo que são recolhidos por determinado tempo para aprendizado dos segredos e rituais por ocasião da iniciação;
- sanitários e vestiários masculino e feminino reservados aos médiuns;
- cozinha para o preparo das refeições dos santos, caracterizando-se como lugar sagrado. Também, neste local, preparam-se as refeições servidas durante as cerimônias públicas e as refeições diárias durante o período de manutenção e limpeza do terreiro;
- sanitários masculino e feminino para o público.



Figura 9 - Altar do terreiro do Quilombo São José
Fonte: <http://diversidadeemquestao.wordpress.com/page/11/>



Figura 10 - Casa de Santo de Ogum
Fonte: Omindarewá, 2006

Apesar do modelo apresentado, foi possível perceber que, nos terreiros visitados, cada qual adota uma estrutura espacial adaptada ao seu funcionamento e conforme o espaço disponível, “embora apresentem (...) diferenças tipológicas, alguns espaços se conservam, o que se pode dizer que existe uma certa coerência na espacialidade dos mesmos” (HONAISSER, 2006, p. 117).

LINHA DO TEMPO

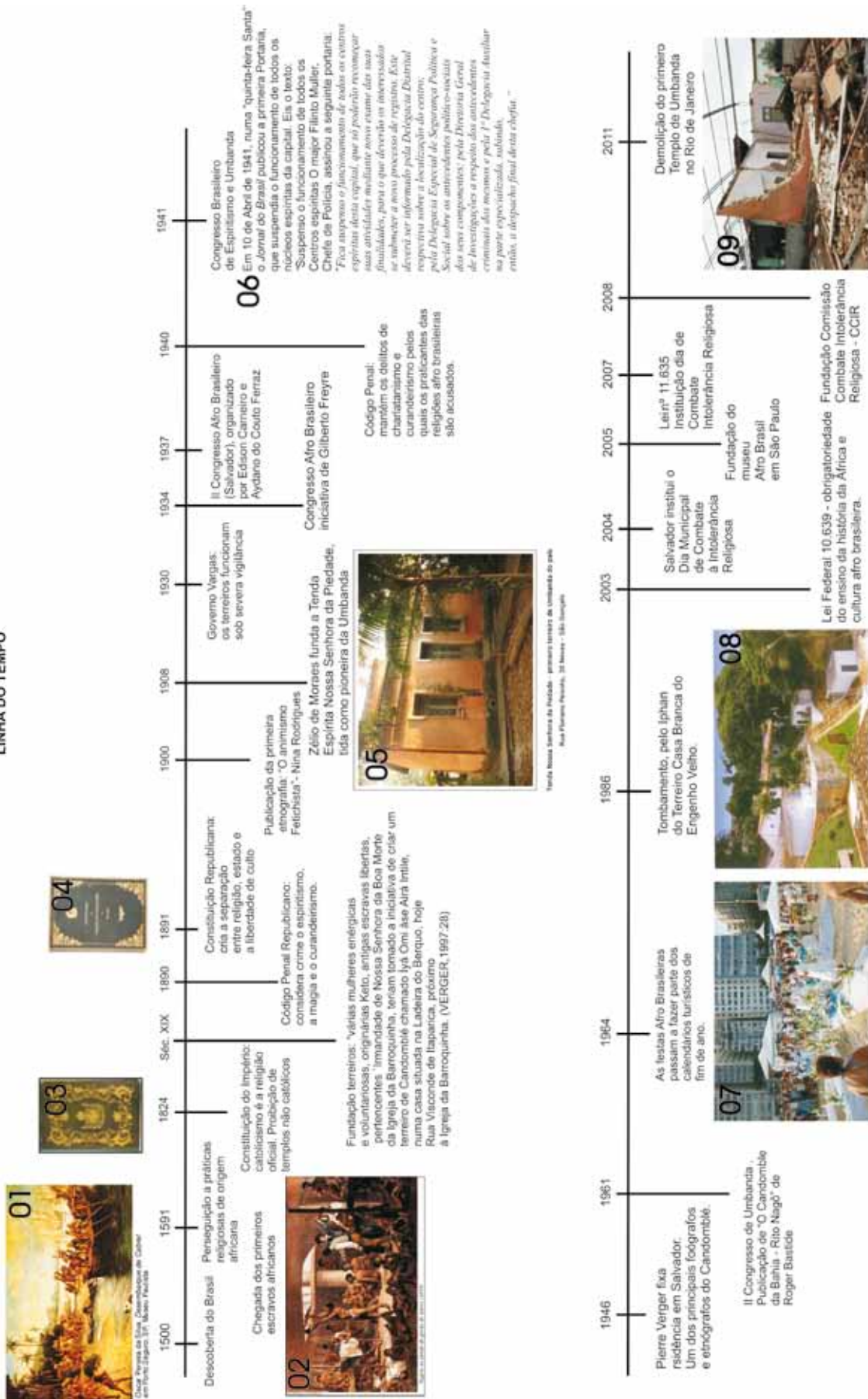


Figura 11 - Linha do Tempo

Fonte: arquivo próprio

01 http://imultrio.rio.j.gov.br/historia/medu601/06ec_brazil.html
 02 http://portaldo professor.mec.gov.br/ficha_tecnica/Aula.html?aula=31765
 03 http://www2.camara.gov.br/atividade-legislativa/legislacao/Constituicoes_Brasileiras/anteriores.html
 04 http://www2.camara.gov.br/atividade-legislativa/legislacao/Constituicoes_Brasileiras/anteriores.html
 05 <http://www.territoriogracielmas.com/2010/11/sao-goncalo-terco-da-umbanda.html>
 06 "LIVRES": PORÉM PERSEGUIDOS: O COTIDIANO DAS RELAÇÕES ENTRE ESPÍRITAS E A POLÍCIA NA CIDADE DO RIO DE JANEIRO (1900 – 1950)
 07 Arquivo próprio
 08 <http://ocordemencadobornicobsc.blogspot.com/2011/08/terreiro-da-casa-branca-patrimnio-do.html>
 09 <http://vtrn.globo.com/noticias/religio-e-le/casa-onde-nasceu-umbanda-em-sao-goncalo-comeca-ser-demolida-2722887.html>

CAPÍTULO III

Procedimento Metodológico

3.1 METODOLOGIA

A presente pesquisa analisa o espaço de culto religioso dos terreiros de umbanda. Na tentativa de alcançar os objetivos propostos, adotamos um aporte metodológico que possibilitasse compreender a relação do ser humano com o espaço. Partindo-se da compreensão que o ser humano se relaciona e atribui valores culturais ao espaço que o circunda, empregamos um instrumento que se baseia nos estudos de cunho etnográfico⁹⁹. Por meio deste buscamos aprofundar o conhecimento das relações ser humano-espaço-cultura, além de recompor ambiências e espaços experimentados durante os rituais religiosos. O procedimento é uma adaptação da observação etnográfica do ambiente a ser estudado e das atividades nele desenvolvidas, baseia-se na “etnotopografia”,

conjunto de métodos que tomam as bases das ciências sociais para interpretar os espaços construídos. A “Análise Etnotopográfica” estaria, assim, relacionada a uma aplicação de estudos de um grupo sociocultural em um determinado lugar; com base e suporte no espaço em si (DUARTE, 2011)¹⁰⁰.

O grupo de pesquisa LASC¹⁰¹ tem-se preocupado com a elaboração e sistematização de metodologias de abordagens para a compreensão do espaço construído, tomando por base o ser humano, a sociedade e seu arcabouço cultural. Considerando assim, o estudo foi desenvolvido tendo como base as relações estabelecidas entre um determinado grupo religioso e o espaço no qual se encontra inserido.

A etapa inicial do estudo consistiu de um período de pesquisas de campo, nos estudos de casos escolhidos. Uma etapa de conhecimento que nos possibilitou uma

⁹⁹ Metodologia utilizada nas pesquisas do grupo LASC-PROARQ/UFRJ. “Temos buscado a sistematização de métodos para a análise da configuração dos atributos do espaço de modo a estabelecer os tipos identitários dos significados e das imagens urbanas coletivas assim como para a compreensão do espaço enquanto materialização das culturas, subjetividades e projetos de vida.” (DUARTE, 2007).

¹⁰⁰ Artigo: “Percursos, Escritas e Novos Olhares para o Pesquisador em Arquitetura”. Cristiane Rose Duarte – Acesso em dezembro de 2011.

¹⁰¹ O LASC desenvolve pesquisas e análises sobre a inter-relação pessoa-espaço construído. Sua meta é analisar os fatores de ordem subjetiva e cultural que participam da construção do Lugar, da Memória e da Identidade espacial dos grupos socioculturais. (<http://www.asc.fau.ufrj.br/quem.html> - Acesso 18/04/2011).

interação durante a convivência com o grupo. Dessa forma, fomos nos aproximando dos membros das casas.

A orientação inicial e principal para as primeiras visitas aos terreiros foi que acontecessem sem que houvesse qualquer conhecimento prévio, nenhuma leitura, pesquisa bibliográfica, sem qualquer aporte teórico e metodológico sobre o assunto. Este procedimento teve por objetivo uma primeira observação totalmente baseada na vivência e experiência subjetiva nesse espaço ritual. O contato inicial com o espaço dos terreiros, as primeiras sensações, experiências e anotações, aconteceram através de visita ao espaço físico em dia sem cerimônia e na participação em festas, “toques”¹⁰², “giras”¹⁰³ e “sessões”¹⁰⁴, configurando uma forma empírica de coleta dos dados iniciais da pesquisa. Foram diversas visitas em terreiros de umbanda¹⁰⁵ localizados na Baixada Fluminense, na Zona Oeste, e também na Zona Norte da região Metropolitana do Rio de Janeiro, para promover a familiaridade com o espaço, com os rituais, com as pessoas envolvidas e até um contato mais próximo com o “santo”. Essas visitas foram de extrema importância para a observação e coleta de dados, para diminuir o impacto e o estranhamento inicial de frequentar esses locais e do relacionamento com a comunidade de terreiro¹⁰⁶. Esse estranhamento e desconhecimento do assunto permitiram observações, experiências e vivências em um local onde se realizam manifestações religiosas, oriundas de um meio cultural desconhecido da pesquisadora, sem sofrer influências que pudessem interferir na percepção espacial. No primeiro momento, uma experiência descomprometida dos olhares já consolidados e afastando-se assim de valores (pré) definidos de autores estudiosos no assunto.

O primeiro terreiro visitado foi a Tenda da Cabocla Jupira em Maria da Graça. Chegamos à casa por intermédio de um conhecido comum, um padre, que nos apresentou à mãe de santo em momento fora das atividades rituais. Ela nos recebeu inicialmente com um pouco de desconfiança. Conversamos sobre a possibilidade de realizarmos uma pesquisa junto à sua casa e ela se dispôs a colaborar. A conversa inicial com a mãe de santo foi seguida da apresentação do espaço físico e o convite para a iniciação, isto é, assistir ao primeiro ritual. Dias depois, participava da primeira gira. A esta, muitas outras se

¹⁰² Toques: festa ou toque é o nome que se dá às cerimônias públicas; é essencialmente comemorativa e musical.

¹⁰³ Gira: Roda ritual, com cânticos e danças, para cultuar os santos e as entidades espirituais, formada pelos filhos de santo (médiuns). O mesmo que canjira e enjira. Corrente espiritual formada por esses rituais. Por extensão, sessão religiosa desses cultos, onde se forma essa corrente. (Etimologicamente o termo português deveria ser com “j”, mas o “g” foi consagrado pelo uso.) – (CACCIATORE, 1997, p. 131).

¹⁰⁴ Sessões: cerimônias públicas do Candomblé.

¹⁰⁵ Todos os terreiros visitados nessas regiões durante a pesquisa de campo foram indicados por pessoas conhecidas, praticantes da religião.

¹⁰⁶ O termo comunidade-terreiro possui a designação dos espaços comuns, socialmente construídos, onde ocorrem as celebrações religiosas afro-brasileiras. Um espaço no qual todos os esforços são feitos no sentido de trabalhar de forma comunitária para o bem-estar de todos os adeptos ou visitantes. Também nos reportamos ao espaço sagrado, o terreiro, cuja dimensão simbólica e religiosa atinge seu ápice nas festas: aos orixás, caboclos, voduns, inquices e outros.

sucederam, assim como outras visitas com intenção de nos familiarizarmos com o novo, até o triste momento em que o terreiro fechou suas portas para o público, em sinal de luto, por motivo de falecimento de seu dirigente, o marido da mãe de santo.

A partir desse contato, vários outros terreiros foram sendo indicados, sempre por pessoas conhecidas: Tenda Vovó Maria Conga do Congo (CEUB - Congregação Espírita Umbandista do Brasil), no Estácio; Casa de Caridade Pai Benedito d'Angola, em Vila Rosaly; Casa de Claudia, em São João de Meriti; Tenda Espírita Caboclo Flecheiro (TECAF), em Santíssimo; Círculo Religioso Ogum, Hórus &Rá & Círculo Religioso Pai Joaquim de Aruanda (CROHR&CIRPAIJA), em Pedra de Guaratiba; Centro Espírita Pai Cipriano das Almas e Tranca Rua das Almas, em Mauá (RJ); Casa Branca dos Encantados, em Inhaúma; e o Ilê Asé D'Ogunjá – Tenda Espírita Caboclo Pena Verde, no Cachambi. Uma variedade de espaços religiosos que seguiam desde a umbanda tradicional, passando pela esotérica até as que seguem alguma linha de nação, ou seja, as que possuem ritos com a tradição do candomblé. Os terreiros escolhidos para a pesquisa de campo possuem um legado em comum, propagado através dos tempos,

significados transmitidos historicamente, incorporados em símbolos, um sistema de concepções herdadas, expressas em formas simbólicas, por meio das quais os homens se comunicam, perpetuam e desenvolvem seu conhecimento e suas atividades em relação à vida (GEERTZ, 2008, p. 103).

Sem que houvesse aprofundamento no assunto, e considerando que o estudo tem foco no espaço, optamos por escolher como estudos de casos, os terreiros de maior e de menor dimensão espacial. Apesar de apresentarem dimensões espaciais diferentes, todos esses possuem coerência nos espaços rituais. Apresentam, em sua estrutura cultural, elementos simbólicos adaptáveis ao espaço disponível. Os terreiros visitados na região metropolitana, são condicionados pela exiguidade de espaço, por isso possuem uma adaptabilidade ritual e espacial diferenciada dos terreiros que estão mais afastados. O terreiro localizado em Mauá é detentor de uma grande área, o que permite uma formação espacial diferenciada na construção do espaço religioso, com espaços construídos e distintos para atender aos rituais. Já os terreiros localizados na região metropolitana, foram, em sua maioria, adaptações de moradias, acomodando suas necessidades espaciais à falta de espaço das instalações já construídas.

- Centro Espírita Pai Cipriano das Almas e Tranca Rua das Almas: localizado em Mauá, 5º Distrito de Magé, Baixada Fluminense. Construído há uma década, o terreiro ocupa três grandes lotes, em região residencial, em rua de terra batida, longe do barulho do centro urbano. Com uma grande quantidade de filhos de santo, é um terreiro de grandes dimensões espaciais. As reuniões acontecem normalmente

aos sábados a partir das 18 horas. Às segundas-feiras acontece o atendimento com a entidade “Sr. Tranca Rua”; às terças-feiras o movimento é interno, para organização, limpeza e arrumação do terreiro, feitas pelos filhos de santo; às quartas-feiras, consulta com a entidade “Pai Cipriano das Almas”; e às quintas-feiras são normalmente feitos os “trabalhos externos” na cachoeira ou na mata;

- Tenda Espírita Cabocla Jupira: localizado na Zona Norte do Rio de Janeiro. O terreiro divide espaço de lote com a casa da mãe de santo. Este centro foi construído há cerca de 30 anos. Possui uma grande quantidade de filhos de santo, é um espaço modesto e de pequenas dimensões. Uma casa de umbanda com sessões fixas semanais, durante as quais ocorrem as consultas com as entidades e também aos sábados, por ocasião de datas festivas;
- Apesar de não ser o foco de nosso estudo, analisamos de forma breve o evento que marca a presença do terreiro na cidade. Foram observadas, durante o mês de dezembro (2010 e 2011), na orla da praia de Copacabana, as festas de Iemanjá. Nesse “evento”¹⁰⁷ pudemos perceber, de forma mais marcante, uma transformação espacial: a praia do lazer, durante esse período, é um grande barracão ao ar livre.

Para o desenvolvimento do estudo, optamos por buscar um aparato metodológico emprestado das Ciências Humanas, a observação de cunho etnográfico. Entender os espaços construídos necessita uma busca de informações culturais que ocorre por meio de um contexto interdisciplinar (Antropologia, Sociologia, Psicologia, Arquitetura) para que seja possível alcançar resultados expressivos, auxiliando, assim, na compreensão dos espaços experimentados durante os rituais religiosos. Brasileiro explica que

a busca por elementos culturais no ambiente construído passa necessariamente por um contexto interdisciplinar, para que seja possível conjugar as informações tanto provenientes da cultura (Antropologia), quanto do ambiente construído (Arquitetura) [...] A adoção de um viés etnográfico na observação se faz necessária pelo fato de que a análise feita é de cunho essencialmente qualitativo, necessário para alcançarmos resultados mais representativos de como as subjetividades dos grupos de usuários podem estar refletidas no ambiente. [...] auxiliar na complexa tarefa de compreender como ‘os indivíduos de um grupo percebem e se apropriam dos espaços (BRASILEIRO, 2007, p. 64-65).

É importante marcar que a observação permite que a pesquisadora perceba aspectos

¹⁰⁷ O evento está relacionado a uma ideia de temporalidade. Uma relação dinâmica entre espaço e evento, eminentemente temporal. Considerando os rituais religiosos o “evento”, a categoria é sugerida como possibilidade de entender essa dimensão espaço-temporal nos rituais. O caráter efêmero destes (rituais) concebem a arquitetura imaterial, um espaço como suporte das atividades religiosas. Essa concepção de “evento”, em sua dimensão espaço-temporal, é apresentada através dos instantâneos que a fotografia buscou eternizar durante as cerimônias na orla.

nem sempre expressos pela linguagem verbal, mas por meio do espaço, dos gestos e atitudes. Expressões capazes de “falar” o que não foi dito durante as conversas¹⁰⁸, pois o ambiente “transmite mais informação sobre seus usuários do que poderíamos descobrir por meio de entrevistas e questionários” (DUARTE, 1994), revelando assim mais do que seria possível ser contado. Paula (2008, p. 78) apresenta em sua tese que, na prática da pesquisa etnográfica, há um deslocamento do pesquisador de sua própria cultura, aproximando-se para se situar no interior do fenômeno a ser estudado. Com isso, as anotações feitas descrevem as experiências e impressões observadas durante o período de pesquisa de campo, nos espaços de terreiros que serviram de estudo de caso. Para Brasileiro,

a experiência pessoal do pesquisador pode ser útil no reconhecimento de categorias que só emergirão após um período de estudos (impregnação) (...) as categorias vão emergindo da própria observação [...] (BRASILEIRO, 2007, p. 5).

Utilizar a abordagem por meio da etnografia na Arquitetura constitui um meio que privilegia a compreensão da relação espaço-homem, os fatores visíveis e invisíveis, subjetivos, sociais, e culturais. Duarte afirma que,

a aplicação da abordagem etnográfica na pesquisa em Arquitetura seria, em nosso entender, um dos meios privilegiados para compreender essa relação entre o usuário e seu espaço. No entanto, é preciso frisar, não pretenderíamos nunca dizer que arquitetos são capazes de produzir etnografias, que é o ofício de antropólogos, mas acreditamos na possibilidade de acrescentar dados importantes, relacionados ao espaço construído, que poderiam se somar à descrição densa produzida por eles (DUARTE, 2009, p. 4-5).

Assim, por meio da análise etnotopográfica¹⁰⁹, é possível uma descrição densa que possibilita a interpretação das ambiências e do espaço, a percepção de elementos materiais e imateriais e sua relação com o ser humano, suas “histórias de vida, seus *ethos* e suas visões de mundo; enfim é acrescentar a interpretação cultural às análises das dimensões estéticas”¹¹⁰ espaciais que envolvem, influenciando comportamentos e reordenações espaciais.

Com a intenção de conhecer o espaço, os hábitos e ainda os rituais, foram realizadas entrevistas informais com os frequentadores. Por meio dessa metodologia, “obtem informações sobre os ambientes físicos, naturais ou construídos, sobre interiores ou exteriores, sobre as ações distintas das pessoas sobre os ambientes e da influência destes

¹⁰⁸ Corazze enfatiza que: “a observação permite acesso do pesquisador a aspectos do comportamento humano a respeito dos quais os indivíduos não estão plenamente conscientes, uma vez que ‘o comportamento de uma pessoa’, o que ela expressa não verbalmente através de gestos intencionais ou não, revela sobre si muito mais do que ela seria capaz de contar” (CORAZZE, *apud* PINHEIRO E GÜNTHER, 2008, p. 77).

¹⁰⁹ DUARTE, 2006.

¹¹⁰ PAULA, 2008, p. 83-84.

ambientes sobre as pessoas” (PINHEIRO, 2008, p. 70). Essas narrativas orais e conversas informais tiveram por finalidade entender o processo de relação nos terreiros e também serviram como meio para coletar informações que complementaram a observação, as

conversas, diálogos entre pesquisador e usuários, travadas de maneira informal, e não configuradas como entrevistas propriamente. Entrevistas informais se mostram úteis para a apreensão de fatos que não podem ser percebidos com a observação, [...]. Por meio das entrevistas informais, são conseguidas várias informações que complementam a observação (BRASILEIRO, 2007, p. 98).

Complementa o procedimento metodológico, um conjunto de ferramentas para a busca das informações. Estas coletadas durante a pesquisa de campo trazem a experiência empírica da vivência do espaço cultural e de ritual. As sensações, os dados coletados nas conversas informais com adeptos da religião umbandista, durante a pesquisa de campo, foram registradas em um “diário de bordo”. Utilizamos caderno de campo para as anotações observadas nos terreiros e também elaboramos croquis de campo¹¹¹. Esta ferramenta é utilizada para descrição gráfica, são observações captadas e desenhadas durante a pesquisa do ambiente. Assim, tentamos entender por meio das configurações espaciais, as lógicas do espaço religioso dos rituais de umbanda.

O croquis de campo é muito mais do que ilustração: ele se transforma na própria descrição. Ao mesmo tempo em que o pesquisador desenha o que vê, ele se conscientiza do que lhe chama a atenção e descreve, por meio de desenhos, suas observações. [...] Não há recomendações sobre a forma do croquis, podendo variar desde uma planta baixa comentada até um rabisco artístico. [...] Esse estudo gráfico contribui para a descrição espacial dos eventos e sua verificação física no ambiente. Sua elaboração em campo pode ser considerada tanto uma ferramenta de observação como uma ferramenta de interpretação imediata, que possibilita compreensão ou até mesmo a comparação de uma situação com outra (DUARTE 2009, p. 8-9).

Outro elemento de registro visual utilizado durante a pesquisa foi o levantamento iconográfico, que possibilita uma “leitura sintética de um conjunto de eventos significativos” (VOGEL e MELLO, 1985, p.15). Este começou a ser produzido logo no início das visitas, em dias comuns, ou seja, sem que houvesse cerimônia religiosa. Uma importante observação deve ser feita relativa às limitações quanto às fotografias. Existem restrições, e até certa proibição, quanto ao fato de se fotografar e filmar o espaço durante os rituais, quando as entidades e orixás estão presentes. Da mesma forma, existem locais onde a entrada do “estrangeiro” não é permitida. São locais privados, em que somente o grupo pertencente

¹¹¹ A aplicação dessa metodologia é utilizada nas pesquisas desenvolvidas pelo LASC, que tem se preocupado em desenvolver, aplicar e validar novas ferramentas metodológicas baseadas na interdisciplinaridade das Ciências Humanas, que auxilie em estudos para a compreensão da relação pessoa-ambiente.

à casa tem acesso. Assim, constarão nesse estudo as fotos permitidas, podendo ainda ser utilizadas fotos de livros, com seu devido crédito, para ilustrar algum elemento ou espaço que se julgue necessário conhecer.

Durante o desenvolvimento do trabalho de campo, percebemos relações estabelecidas entre a comunidade de terreiro e o espaço de ritual. Na observação *in loco* durante as visitas, tentamos compreender as lógicas que permeiam e promovem os espaços de rituais religiosos e sua relação com o homem. Por vezes de difícil captação para quem não pertence à religião, proporcionam interpretações espaciais diferentes, para os diferentes grupos sociais envolvidos no ambiente em questão.

3.2 DESCRIÇÃO DOS ESPAÇOS DOS ESTUDOS DE CASO

Após visitar algumas casas, e com o início das primeiras leituras para conhecimento do assunto, considerando como foco o espaço, foram escolhidos, para a pesquisa de campo, a Tenda Espírita Cabocla Jupira, um centro de pequenas proporções, muito simples e modesto que, além de unir espaço de moradia da família da mãe de santo, também reúne o espaço de culto. Em oposição, o Centro Espírita Pai Cipriano das Almas e Tranca Rua das Almas, o maior de todos os terreiros visitados, integra espaços livres e espaços construídos para os rituais. Uma descrição um pouco detalhada dos locais estudados, com trechos de diálogos transcritos do caderno de campo por ocasião das visitas, tem a finalidade de transmitir a atmosfera materialmente criada e reforçada pelos inúmeros detalhes existentes em um terreiro de umbanda.

3.2.1 TENDA ESPÍRITA CABOCLA JUPIRA (TECJ)

O primeiro contato

O primeiro terreiro visitado foi a Tenda da Cabocla Jupira (TECJ), estabelecido há mais de 30 anos em rua tranquila de um bairro residencial na Zona Norte do Rio de Janeiro. Apesar do pouco movimento, o terreiro está localizado muito próximo à estação do Metrô de Maria da Graça e da Avenida Suburbana, área bem servida de meios de transportes, o que facilita o acesso de pessoas dos mais diversos bairros da cidade. A rua onde está localizado o terreiro possui casas semelhantes umas às outras. Uma pessoa ao passar pela rua terá certa dificuldade de visualizá-lo, porque está localizado nos fundos da casa da mãe de santo e não há nenhuma placa indicativa na fachada informando que naquele local funciona uma casa de umbanda. Prática esta, conforme já apresentada em capítulo anterior, vinda dos tempos em que os terreiros e cultos afro-brasileiros sofriam repressão policial.

Uma casa antiga com pintura verde já gasta pelo tempo, jardim frontal, fachada

despojada de adornos. A casa é colada na divisa esquerda do lote. Ao lado direito, uma garagem descoberta e atrás da garagem há uma construção de dois pavimentos, no primeiro andar iria funcionar um salão de cabeleireiro e o segundo, é a moradia de uma das filhas da mãe de santo. Este cenário não deixa transparecer que, às sextas-feiras, o som dos atabaques anuncia o início das giras. Apesar de possuir alguns símbolos externos característicos dos terreiros, eles não são percebidos facilmente, tornando-se visíveis à medida que se transpõe o portão principal. Exu, o protetor da entrada, encontra-se atrás de obstáculos visuais, longe dos olhares dos transeuntes; Ogum está no jardim em meio a folhagens, e o que está mais aparente são seus assentamentos e algumas oferendas que se encontram sobre a mureta lateral da varanda.

Passei algumas vezes em frente a casa sem percebê-la. Um morador do local foi de fundamental importância para apontar a localização do terreiro. Ao chegar, não encontrei nenhuma imponente construção, grandes portas, escadarias, ao contrário, minha primeira impressão cristalizou-se na pergunta: “Cadê o terreiro?” É uma casa como as demais da rua. Não há nenhuma identificação externa.

Aproximei-me do portão, não encontrei campainha, gritei pelo nome da dirigente que devido sua dificuldade de andar, demorou-se um pouco a atender. Uma senhora baixa, um pouco franzina, cabelos ruivos, veio ao meu encontro muito lentamente apoiando-se em uma bengala. Convidou-me a entrar. Ao transpor o portão, um primeiro elemento chamou minha atenção: “É um assentamento de Ogum”¹¹² – informou a mãe de santo. Diversos objetos de ferro sob um pequeno telhado de palha encontravam-se no meio do jardim ao lado de folhas de São Jorge. Fui conduzida até a sala de estar de sua casa. No início de nossa conversa, enquanto expunha minha intenção de estudar o espaço religioso dos terreiros, e também solicitava sua permissão para fazê-lo naquele espaço, Mãe Lourdes permanecia com uma fisionomia séria e desconfiada. Sua reação modificou quando informei que a indicação de estudar a Tenda da Cabocla Jupira viera de um padre, amigo em comum. Ao fim de minha exposição, um silêncio meio incômodo foi tomando conta do ambiente, certa tensão pairava no ar, até que a mãe de santo falou: “Aceita um café?”

Após o café, convidou-me para conhecer esse espaço. Para mim, misterioso e de certa forma assustador. Minha visita iniciou-se no portão de entrada da casa.

Ao transpor o portão principal, localizado no jardim frontal, diversos objetos de ferro cobertos por uma palha. A dirigente informou que é Ogum, orixá do ferro, protege a casa e seu assentamento encontra-se ao ar livre. Sobre a mureta lateral seu assentamento e com oferenda para o orixá e para a prosperidade. Próximo ao portão da garagem, um anteparo esconde a imagem de Exu, protetor da casa.

A dirigente seguia à minha frente pela varanda lateral com seu passo lento. Um grande viveiro com periquitos, mãe Lourdes informou que seriam soltos no aniversário

¹¹² Assentamento de Ogum: conjunto de artefatos de ferro, no mínimo de sete e no máximo de vinte e um. Ogum é justificado na mitologia yorubá como o orixá ferreiro, senhor dos metais, caminhos e da agricultura.

de sua cabocla Jupira, no dia 7 de setembro próximo. Uma pequena escada dividida por um muro indica o caminho que os filhos de santo devem utilizar e o caminho do público para entrar no terreiro.



Figura 12 - Planta esquemática TECJ

Fonte: arquivo próprio



Figura 13 - 01 - Ogum

Fonte: arquivo próprio



Figura 14 - 02 - Oferendas para Ogum

Fonte: arquivo próprio



Figura 15 - 03 - Exu no portão

Fonte: arquivo próprio



Figura 16 - Fachada TECJ

Fonte: arquivo próprio

No estreito corredor, antes de entrar no espaço do terreiro, a casa de Exu ou Canjira de Exu¹¹³. O local é pequeno, mede aproximadamente 2,00 x 1,00, suas paredes são pintadas de branco e o local é fechado por uma porta de alumínio com vidro, o que possibilita visualizar o interior. Este espaço trancado com cadeado é o local destinado aos assentamentos dos Exus e Pombas-Giras da casa. Em um degrau no interior, há uma imagem em tamanho natural do Exu que a mãe de santo incorpora. De forma imponente, parece que vigia todos os que passam. Além dessa imagem, quadros e objetos em ferro que representam as entidades, nestes espaços também ficam guardados e protegidos os assentamentos e oferendas. Diversos objetos, como algumas taças vermelhas que pareciam ter contido sangue, alguidares com farofa amarela, algumas quartinhas com água, garrafas de cachaça, além de cigarros e algumas penas espalhadas. Certamente, oferendas da última sessão. Segundo Mãe Lourdes, este espaço é aberto para entregar o padê, as oferendas antes dos rituais, e para a manutenção, que consiste em acendimento de velas, troca da água das quartinhas e a limpeza da casa. Durante nossa conversa, Mãe Lourdes explica sobre esse espaço e a importância que essa entidade tem para o terreiro:



Figura 17 – Casa de Exu
Fonte: arquivo próprio

esta é a Casa de Exu, a Canjira de Exu. Ele tem uma casa só para ele, não deve ficar junto com os outros orixás. Por menor que seja o terreiro isso deve ser respeitado. Para entrar no barracão aqui atrás, o público precisa passar aqui em frente de Exu. Os filhos da casa não passam por aqui, eles entram pelo outro lado, mas quem não é da casa tem que ser por aqui. Exu capta as energias negativas, porque tem muita gente que vem carregada, com pensamentos ruins, com inveja. Esse é o Exu que recebo. Exu é proteção! Ele é guardião! Tem que estar logo na entrada do terreiro. Tem um lá na frente, quando você sair eu te mostro. Quando iniciamos a gira, cantamos para ele, para que ele não deixe a gira dobrar, quer dizer, para proteger e dar segurança aos filhos da casa para tudo correr bem durante a gira. É sempre o primeiro a receber as oferendas, aliás, ele é sempre o primeiro... Exu tem uma função muito importante no terreiro. Ele se encarrega de limpar as energias negativas. Ele é o princípio, o meio e o fim, é de fé. Ele tá em tudo que se faz. Tá junto na alegria, na tristeza, tá presente em tudo na vida, desde o nascimento. Todos nós temos um Exu... Eu mesma faço a limpeza da casa de Exu (Mãe Lourdes).

Mãe Lourdes então abriu a porta da assistência, um espaço com diversas cadeiras dispostas lado a lado, destinadas ao público durante as giras. Em virtude do espaço

¹¹³ Segundo Roger Bastide, esse Exu recebe o nome de “compadre”, que indica que não é mau sujeito. Protege a casa e seus habitantes. (BASTIDE, 2009, p. 79).

reduzido no terreiro, diversas prateleiras presas nas paredes suportam imagens de pretos-velhos, caboclos e boiadeiros. Também um quadro pendurado com os horários e sessões do mês.

Muitas pessoas vêm para as consultas com as entidades, mas outras vêm só para assistir. Agora, pela primeira vez, vem alguém para estudar. Em alguns terreiros homens e mulheres ficam em lados separados. Não é o caso daqui. (Mãe Lourdes).

Duas muretas baixas com uma passagem central dividem a assistência do barracão. Uma corrente é o obstáculo físico que impede a entrada no barracão antes do início da gira. Descendo dois degraus, estamos no barracão onde ocorrem os eventos públicos religiosos: as festas e giras. Um espaço maior sem nenhum mobiliário, apenas uma cadeira de espaldar alto colocada próximo ao altar que é destinada à dirigente durante as sessões. Todo o ambiente é muito simples, sem requinte, as paredes pintadas de branco, despojada de decoração suntuosa, limitando-se às plantas e símbolos de orixás e entidades cultuados no terreiro, o piso em ardósia, não há luxo nos materiais construtivos.



Figura 18 - Barracão
Fonte: arquivo próprio

O espaço dos ciganos encontra-se à parte em uma prateleira na parede. Algumas imagens de ciganos e ciganas, além de objetos como leques, pulseiras, taças e punhais, tudo muito colorido compõe esse altar. Uma grande pintura da Cabocla Jupira ocupa toda a parede ao lado do altar dos ciganos. Alguns quadros que representam entidades e orixás estão pendurados nas paredes, assim como imagens de santos católicos e elementos simbólicos como chapéus de boiadeiros, arco e flechas em cantos do barracão. Devido ao pequeno espaço do terreiro, não há como disponibilizar casas separadas para os assentamentos de orixás e entidades, ficando estes elementos dispostos no próprio barracão. Assim, imagens e

assentamentos de caboclos estão dispostos no barracão. É nesse espaço simples que orixás e entidades incorporam para a festa de encontro com os homens.

Aqui os médiuns vão receber os santos e entidades; também quem ajuda fica junto. O público aqui só entra quando chamado para a consulta. Essa é minha cabocla, a Jupira. Durante as giras, este é um lugar sagrado. É aqui que os orixás e entidades descem e os médiuns incorporam. Aqui o peji, o altar principal e o altar dos ciganos, os atabaques (Mãe Lourdes).

Ainda no barracão, o altar principal, onde santos católicos se misturam às imagens de entidades. Herança de um sincretismo que atravessa os séculos. Nossa Senhora da Conceição divide espaço com Preto Velho, com a Cabocla, com São Jorge, com Iemanjá etc. Também elementos como conchas, areia, pedras, velas, copos com água, constituem esse espaço de vibração. Uma iluminação no altar principal é direcionada a Oxalá (Jesus Cristo) e uma cortina de renda é usada para fechar o altar, segundo informação da dirigente, durante as giras do povo de rua (Exus). O altar principal localiza-se de forma frontal no barracão, em frente ao acesso para a assistência e alinhado ao ponto central do barracão, marcado com um piso diferente. Um ponto central no barracão chama a atenção, segundo informações da dirigente: é o lugar onde estão plantados os fundamentos (folhas, pedras, objetos e símbolos mágicos), ou seja, é um ponto de força da casa. Esses elementos são referentes ao orixá da mãe ou pai de santo e de onde se acredita emana o axé do terreiro. Este ponto central no chão do barracão tem em sua direção no teto, um altar para Oxalá.



Figura 19 - Altar principal
Fonte: arquivo próprio



Figura 20 - Altar dos Ciganos
Fonte: arquivo próprio



Figura 21 – Eixo imaginário
 Ponto central no piso do barracão e no teto
 Fonte: arquivo próprio

Não tenho muito espaço aqui na casa para ter todos aos altares e assentamentos¹¹⁴ separados. Este é o altar principal e ali o dos ciganos. Depois tem um quartinho ali que ficam os assentamentos dos orixás da casa. Também é o quarto de recolhimento dos filhos de santo por ocasião de suas obrigações. No altar, Oxalá fica sempre no centro e mais elevado. Os filhos de santo da casa têm obrigação de saldar este altar antes de começar o ritual, durante o ritual as entidades também saúdam o altar. Todo terreiro tem seu fundamento. É a firmação da casa, seria o axé. Depende do Orixá da casa. Aqui tem um altar em cima. É o que sustenta a casa. Também se coloca oferendas. Aqui na Tenda é um altar para Oxalufã, o Oxalá Velho. É segredo como se firma um terreiro, poucas pessoas podem participar. Quem participa do ritual é a mãe de santo, a mãe pequena, e poucos filhos são permitidos. É uma cerimônia séria e particular (Mãe Lourdes).

Ainda no barracão, ao lado do altar principal estão os atabaques, instrumentos de percussão que têm a missão de chamar as divindades nos dias das giras.

Aqui tudo se faz em família. Tenho orgulho de dizer que meus netos e filhos são os Ogãs,

¹¹⁴Assentamento ou ibá: representação material do orixá da pessoa, composta de forma a representar uma cabeça de cerâmica. Ele contém os otás (pedras onde é “fixado” o orixá) e os ferros que representam os orixás. O assentamento também contém as insígnias principais dos orixás, moedas, búzios, e os utensílios utilizados para se oferecer alimentos, como pratos e colheres de pau (<http://www.tuct.com.br/Site/artigos1.php?id=154&layout=3>).

são eles que são responsáveis por tocar os atabaques. Meu marido é o presidente das giras. Minhas filhas também são minhas filhas de santo. Tem muito da minha família aqui. É um centro de família... (Mãe Lourdes).

Saindo do barracão, em área mais reservada, um pequeno *hall* com uma cortina coberta por uma palha na parte superior, semelhante à encontrada no assentamento de Ogum. A cortina isolava um ambiente que a mãe de santo chamou de *roncó*. Está localizado no andar térreo, embaixo do vestiário masculino. Mãe Lourdes afastou a cortina branca e entramos em um pequeno espaço, simples, com as paredes pintadas de branco e piso cerâmico. Este ambiente é de uso coletivo, abrigam imagens de santos católicos e alguns assentamentos (leque, louças, machado, coroa, espelhos, diversos elementos que são símbolos dos orixás, louças decoradas, travessas de barro utilizadas por ocasião dos trabalhos) dos orixás da casa. Este espaço também é utilizado, quando necessário, como quarto de recolhimento, onde os iniciados são mantidos por ocasião da feitura de suas obrigações. O colorido desse espaço aparece nos objetos referentes a cada orixá.

Aqui é o roncó. É o quarto de recolhimento para os filhos de santo durante o período que necessitam ficar para suas obrigações. Também é onde estão os assentamentos dos demais orixás da casa: tem Oxalá, Oxum, Iansã e Xangô. Não tenho muito espaço ficam todos juntos (Mãe Lourdes).



Figura 22 - Entrada do Roncó
Folhas protegem a entrada.
Fonte: arquivo próprio



Figura 23 – Interior do Roncô com os assentamentos dos orixás da casa.
Mais à esquerda com otá vermelho, Iansã; estampado, Oxum; branco, Oxalá; e vermelho com branco, Xangô.
Fonte: arquivo próprio



Figura 24 – Interior do Roncô
Quartinhas vestidas como os santos.
Fonte: arquivo próprio

Ao lado do roncô, uma grande área coberta, onde são realizadas as festas, e onde também estão localizados os vestiários e sanitários. Um pouco mais adiante, uma pequena cozinha – destinada aos filhos da casa – localizada próxima à entrada é o espaço de preparação das comidas dos rituais, dos santos e do que será servido durante as cerimônias. Neste período, apenas os iniciados da casa tem permissão para entrar. Este espaço também atende às festas da família, aos batizados, churrascos de fim de semana e aniversários. Encostado ao muro que divide o espaço de festa do espaço de circulação do terreiro, próximo da casa de Exu, está um pequeno jardim onde está fincada uma bandeira branca na extremidade de um mastro, que chega a ser mais alto que o telhado da casa. A dirigente informa que é o canto de Iroko – o orixá Tempo. Este orixá está representado também em elementos de ferro. Segundo a dirigente:

aqui nessa parte coberta, fazemos as festas da família e a festa do santo. Comemoramos o batizado de meu bisneto e também a festa de aniversário da Cigana Kiura, que eu recebo, dos Exus e Pombas-Giras. Na festa do Preto-Velho servimos a feijoada aqui. Temos poucos filhos de santo que recebem Iroko. Seu assentamento fica ao ar livre, no jardim. Está representado nessa imagem de ferro. Em sua festa, são vestidos com grandes laços brancos. Ali é a cozinha onde são feitas as comidas dos rituais e também quando tem festa de família nós usamos. Enquanto é utilizada para o terreiro, só os filhos de santo têm acesso. Vem vamos sair por aqui, essa é a entrada dos filhos de santo (Mãe Lourdes).



Figura 25 - Assentamento do Orixá Iroko (Tempo), localizado no pequeno jardim ao lado do barracão
Fonte: arquivo próprio

Subindo por uma escada restrita aos iniciados (ao lado da escada utilizada pelo público) retorna-se à varanda lateral da casa da mãe de santo. Mãe Lourdes, então, seguiu até o portão da garagem e afastou uma tábua que estava próxima ao muro (quando começamos nossa visita, este local foi apontado pela dirigente).

Está curiosamente escondida atrás de um pedaço de madeira uma imagem de Exu, o guardião das entradas. Segundo as informações da mãe de santo, algumas vezes a imagem foi destruída e serviu de motivo de discórdia entre vizinhos. O anteparo foi o meio encontrado para que ninguém pudesse ver a imagem.

Eis outro elemento de grande importância, e que segue a tradição afro-brasileira, Exu no portão da casa. Este Exu monta guarda em uma casinhola na porta de entrada. Já tive muitos problemas com essa imagem de Exu. Antes ela ficava sem essa proteção de madeira. Começaram os problemas, quebraram a imagem... Muitos vizinhos não gostavam de vê-lo aqui, muita reclamação. Passei a colocar essa madeira na frente. As pessoas não conse-

guem ver que ele está aqui, mas ele toma conta de todos que passam e entram aqui em casa, ele vê todo mundo. É nosso guardião e segurança. Assim parece que está escondido, mas vê tudo. Ninguém o vê, mas ele vê todos que entram e passam (Mãe Lourdes).



Figura 26 - Exu no portão sob anteparo
 Fonte: arquivo próprio

A TECJ é um terreiro de pequenas dimensões espaciais, mas todos os espaços que simbolizam a religião estão representados. Segundo a dirigente, alguns espaços existem no imaginário de cada membro. O terreiro não possui espaço físico para as árvores, mas este não passará despercebido, pois algum elemento simbólico marcará sua presença, neste caso, um pequeno jardim ao lado do barracão remete para uma imagem simbólica que lembra aos adeptos da casa o espaço das florestas africanas. O terreiro também não possui espaço para plantação das ervas utilizadas em rituais; esses materiais são adquiridos em locais distantes, nos mercados e feiras. Conforme informação da dirigente, existem algumas obrigações que devem ser feitas em matas, cachoeira e rios e, como o terreiro não as possui, os adeptos deslocam-se para esses locais na cidade, ultrapassando os limites dos muros dos terreiros.



Figura 27 - Terreiro Caboca Jupira

Fonte: arquivo próprio

3.2.2 CENTRO ESPÍRITA PAI CIPRIANO DAS ALMAS E TRANCA RUA DAS ALMAS (CEPCATRA)

Para chegar ao Centro Espírita Pai Cipriano das Almas e Tranca Rua das Almas, foi demorado. Pegar o ônibus que sai de hora em hora da Rodoviária Américo Fontenelle, atrás da Central do Brasil com destino à Mauá, descer no bairro Ipiranga, na localidade denominada Cantinho da Vovó, subir pela rua da ladeira, virar à esquerda, é no muro branco alto, é o terreiro.

Diferentemente da Tenda Espírita Cabocla Jupira, o Centro Espírita Pai Cipriano das Almas e Tranca Rua das Almas, possui grandes dimensões. Localizado na Baixada Fluminense, em Mauá, 5º Distrito de Magé, ocupa três grandes lotes, situado em rua de terra batida e pouco movimentada. Longe do centro do Rio cerca de duas horas de viagem, o terreiro encontra-se em uma paisagem aparentemente rural e de extremo silêncio, este quebrado pelo som dos atabaques durante o período em que se desenvolvem as giras.

Para quem passa pela rua de terra batida, o terreiro é apenas uma casa como as demais da vizinhança. Assim como na TECJ, neste também não havia nenhuma indicação que anunciasse a presença de uma casa religiosa. Uma fachada simples de muro alto pintado de branco, portão de madeira e jardim frontal, esconde todo o espaço interior.



Figura 28 - Centro Espírita Pai Cipriano das Almas e Tranca Rua das Almas.
Fonte: arquivo próprio

Transpondo o portão principal, um pátio descoberto reúne alguns elementos do terreiro. Uma fonte com imagens de santos católicos e uma pequena pedreira, representação dos espaços de Oxum e Xangô. Também junto ao portão está o assentamento de Ogum e a casa desse orixá, pintada de branco. Em seu interior, uma grande imagem do santo católico (São Jorge), os assentamentos, algumas velas acesas por seus filhos e oferendas depositadas para a divindade guerreira.

Um pouco à frente, coberta por um tecido rendado, branco e fino, encontra-se uma pequena tenda com as imagens de ciganos e ciganas. O altar, localizado fora do barracão, abriga diversas imagens de entidades desta linha, além da imagem de Santa Sara Kali. Alguns perfumes, incensos, pulseiras, anéis, colares e lenços coloridos compõem esse espaço. Nesse altar também são colocadas as oferendas, trabalhos para o povo cigano e são acesas as velas.

A chegada do pai de santo interrompeu um curto período de observação do lugar. Enquanto caminhávamos para o refeitório, dei uma breve explicação do meu trabalho e a possibilidade de fazer meu estudo em seu terreiro, o que foi aceito pelo pai de santo.

Fique à vontade, aqui é uma casa sempre de portas abertas. Agora não poderei conversar e mostrar a casa para você, pois é segunda-feira, dia de consulta com “Sr. Tranca Rua”. Já tem algumas pessoas esperando por ele. Quando ele se for conversamos e andamos juntos pela casa.

Uma reação em nada confortável ao saber que “Sr. Tranca Rua” estaria no local. Ainda trazendo certo preconceito religioso com esta entidade, manifestei ao pai de santo a intenção de retornar outro dia, o que foi imediatamente rebatido:

– Bem, é melhor que eu volte outro dia. Não desejo atrapalhar.

– De jeito nenhum! Depois de horas de viagem?

Sentei-me no refeitório e não me sentia muito à vontade para continuar minha exploração no terreiro. Algumas filhas de santo, em seus trajes rituais, encaminharam-se para próximo da casa de Exu. Começaram entoando cantos, acompanhados de palmas. Uma gargalhada anuncia que “Sr. Tranca Rua” está no terreiro. Os cânticos silenciam. Uma a uma, as pessoas que vieram para consulta são atendidas pela entidade. Uma filha de santo que circulava com uma prancheta, perguntou-me se iria também consultar-me com “Sr. Tranca Rua”. Não houve tempo de pensar em nenhuma resposta calma e tranquila, apenas um sonoro “NÃO”!

Durante as horas da consulta, não foi possível circular pelo terreiro. Aguardei até que a entidade fosse embora para uma conversa um pouco mais longa com o pai de santo. Todos os que aguardavam foram atendidos. As filhas de santo começaram a posicionar-se para iniciar os cantos de “subida” da entidade, quando uma delas aproximou-se e disse que deveria ir despedir-me de “Sr. Tranca Rua”. Realmente, achei que não havia necessidade disso, mas acabei acompanhando-a. Se vou estudar esse lugar, nada melhor do que participar, pensei. Seguindo as atitudes dos demais consulentes, retirei as sandálias e encaminhei-me descalça

para a casa de Exu. Com forte abraço “Sr. Tranca Rua” recebeu-me. Estava muito tensa e nervosa, afinal, nunca tinha tido um encontro como esse. Fiquei à porta da casa de Exu, não foi permitida minha entrada. Tentei, mesmo apavorada, dar uma olhada no espaço. Uma rápida conversa, e fui acalmando. Meu (pré)conceito em relação à entidade foi-se esvaindo e, aos poucos, sentia-me à vontade de estar ali em sua presença. Novamente a entidade abraçou-me e despediu-se, dizendo que gostaria de ver-me mais vezes. Retirei-me, as filhas de santo entoaram o canto de “subida” da entidade e com uma sonora gargalhada “Sr. Tranca Rua” se retirou.

O pai de santo então levou-me a uma rápida visita pelo terreiro. O primeiro espaço apresentado foi a casa de Exu. Ainda assim, não entrei, mas observei o espaço claro, muito organizado e limpo. Diversas imagens de Exus e Pombas-Giras, alguns objetos em ferro, que representam os Exus da casa, além de velas que encontravam-se acesas,

Vou abrir a casa de Exu. É aqui que “Tranca Rua” recebe as pessoas para as consultas. Elas não entram, ficam na porta. A primeira vez, algumas pessoas ficam assustadas só de pensar na entidade, mas depois vão se tranquilizando. Veja, não há nada de mais. Um lugar tranquilo, nem mesmo a imagem de Exu é agressiva. Aqui é permitida a entrada dos filhos da casa. É um lugar de forte vibração.

Normalmente, a manutenção das velas, demais elementos e a limpeza desse espaço é rígida e exige muito respeito, e só podem ser feitas pelos iniciados da casa. Uma pessoa estranha não deve entrar, a menos que seja convidada, mantendo-se próxima à porta de entrada.

De volta ao pátio de entrada, próximo da porta principal do barracão, a imagem de Exu Mirim, que protege e vigia a entrada da casa e do terreiro junto com Ogum.

Aqui, Exu Mirim, é um travesso, depois te conto a história dele. Às vezes ouvimos algumas risadinhas, barulhos de bolas de gude rolando... Ele resolve qualquer confusão.

Na edificação destinada ao barracão estão, além da assistência, os quartos de assentamento e os pejis de alguns orixás: Oxalá e as Iabás (orixás femininas: Iansã, Oxum e Iemanjá) e o quarto de recolhimento, camarinha, destinado à reclusão do filho de santo em seu processo de iniciação ou durante o período das obrigações. O barracão de telha aparente e piso cerâmico apresenta uma decoração simples. Não há mobiliário, apenas alguns elementos simbólicos dos orixás, pendurados nas paredes pintadas de branco. O quadro de um preto-velho, representando as entidades que detém a sabedoria, além de plantas e folhagens penduradas no teto e distribuídas pelo barracão. O dirigente explicou que o espaço destinado à realização das giras foi ampliado em função do grande número de filhos de santo e iniciados da casa. Também a assistência foi ampliada, visto que, em determinadas giras, não há espaço para comportar tanto público. Na parede em frente à

porta principal estão os atabaques, os instrumentos de percussão usados durante os cultos para convidar as entidades e orixás para o encontro com os homens. No centro dessa parede está o altar principal, com as imagens de santos, orixás, entidades e elementos simbólicos, como, por exemplo, junto da imagem de Yemanjá existem alguns elementos marinhos como conchas e estrelas-do-mar, além das quartinhas contendo água. O altar, em três níveis, tem iluminação direcionada para o nível mais alto, onde se encontra a imagem de Oxalá (Jesus Cristo), no nível um pouco mais abaixo, os orixás de cabeça do pai de santo e, mais abaixo, os demais santos e entidades dos filhos da casa. Esse altar é fechado por cortinas, durante as giras do “povo de rua” e Exus.

No centro do barracão encontra-se “plantado” o fundamento da casa. Não há o altar superior como na TECJ. Algumas cadeiras encontram-se no salão, são destinadas às pessoas mais idosas, ou com problemas de saúde e impossibilitados de permanecerem muitas horas de pé durante as cerimônias. Também há uma cadeira destinada ao pai de santo, que durante as giras permanece diante do altar principal.

Tive que aumentar o espaço do barracão; a casa está crescendo e a quantidade de filhos de santo e de público, hoje é grande. Em dia de festa, em que todos os filhos comparecem, já estava apertado. Também aumentei a assistência. Nas giras de Exu tem gente pendurada na janela. Atrás do barracão estão os quartos das Iabás com os assentamentos e as oferendas. Este é o de Oxalá. Aqui, o quarto de recolhimento, onde ficam recolhidos os filhos que têm que fazer as obrigações. Durante o período de recolhimento esse será o mundo deles. Após esse tempo, saem com uma grande festa. Toda a gira é uma grande festa. [...] O altar tem três níveis. No mais alto está Oxalá, nosso grande Pai. Abaixo estão o pai e mãe do pai de santo, aqui Oxum (N.S. da Conceição) e Oxóssi (São Sebastião) e, no nível mais baixo, os demais santos e orixás. A iluminação é direcionada para Oxalá. Pode variar dependendo da gira. Por exemplo, na gira de Caboclos, colocamos a iluminação do altar verde. A cortina branca tem a função de isolar o altar durante as giras de Exu e do povo de rua. Assim, separa-se e isola as diferentes faixas vibratórias espirituais que estamos trabalhando. Ao lado do altar, os atabaques, que são vestidos de acordo com as giras. Eles são responsáveis pela convocação dos deuses, começam a “falar” com os deuses e entidades, invocados com pontos, cantos próprios. [...] No ponto central do barracão estão os fundamentos da casa, assim como o altar é um ponto de forte vibração. Os médiuns, ao entrarem no barracão, durante a gira, são recebidos pelo pai de santo, saúdam o altar, os atabaques, os mais velhos na religião, assim como esse ponto de vibração, e se posicionam no salão. Como numa sala de aula, as pessoas têm preferência de lugar. Durante o período em que estão incorporadas, transitam pelo salão, mas quando não estão, ficam quase sempre nas mesmas posições (Pai Sérgio).

Um grande espaço para a assistência, com alguns bancos de ferro e ao lado o sanitário para o público. Saindo do barracão pela porta principal, retornamos ao pátio de entrada. Do lado esquerdo, um jardim com algumas quartinhas com água, espalhadas entre as folhagens, continuando após o jardim, uma ao lado da outra, as

casas de santo. Disposta ao lado da Casa de Exu, a primeira casa a ser visitada, descrita anteriormente, é a casa dos Pretos- Velhos, o chamado Cruzeiro das Almas. Nesta, não há porta, apenas uma mureta baixa com um portão. Diversas bengalas das entidades estão dispostas diante do portão. Uma grande cruz sustenta a imagem de um preto-velho. Seguindo a simplicidade dos espaços, a parede é pintada de branco, o telhado com telhas aparente e o chão de terra batida. Terços, velas, imagens de santos católicos e orações estão misturadas às imagens de pretos-velhos, quartinha com água, a comida das entidades e frutas. Como explicado pelo dirigente, as consultas e “rezas” com Pai Cipriano, são feitas diante deste local. Como já informado, a primeira visita ocorreu em uma segunda-feira, segundo o dirigente, dia das almas. Assim, no fim da tarde, após ter visitado o terreiro, fui convidada para participar do ritual de orações, realizadas todas as segundas-feiras diante do Cruzeiro das Almas.

Seguindo ao lado do Cruzeiro, as casas dos orixás Obaluayê e sua mãe, Nanã. Uma rápida olhada no espaço deu para perceber que segue a mesma simplicidade de todo o conjunto arquitetônico. As paredes de pintura branca, chão de terra batido e cobertura em palha, compõem o espaço construído desses orixás. O peji tem a representação dos orixás, algumas palhas pendem de prateleiras onde se encontram os objetos simbólicos dos santos, algumas velas acesas, quartinhas dos filhos dos orixás, comidas, pipocas e as oferendas depositadas aos pés do altar.

Por último, a casa de Oxóssi, toda construída em madeira. O chão também é de terra batida e a cobertura em folhas. Diversos elementos simbólicos de caboclos e boiadeiros estão distribuídos nesse espaço. São cocares, arcos, flechas, chapéus de couro, também elementos como velas, quartinhas e oferendas de frutas sempre frescas depositadas por ocasião de trabalhos.

Oxóssi é o orixá das matas. A floresta é seu ambiente. Tentamos colocar aqui em seu altar elementos das matas, da natureza. Também aqui estão cocares, instrumentos de caça que o orixá utiliza. Os filhos acendem suas velas sempre no espaço destinado a seu pai ou mãe e depositam oferendas. Será preciso aumentar essa casa, aumentou muito a quantidade de filhos desse orixá aqui na casa. [...] O acesso a estes pejis é restrito aos filhos e iniciados da casa. São eles que cuidam e zelam pelo espaço de seus orixás. Cada uma destas casas tem representações e símbolos específicos referentes, assim como oferendas e comidas são características de cada orixá e entidade (Pai Sérgio).

Continuando no caminho entre as casas de santo e o barracão, após a casa de Oxóssi, um refeitório e os vestiários (masculino e feminino), destinados aos filhos de santo. Neste local os filhos se preparam e vestem-se para as giras, guardam os objetos de uso pessoal e do santo que serão utilizados no momento da cerimônia. Uma cantina e copa são os locais para a venda de lanches durante os intervalos da giras e para o atendimento diário, funcionando também como uma secretaria durante o funcionamento do centro.

Ainda neste local, são vendidas as velas que devem ser acesas sempre para Exu e para os orixás, antes do início dos rituais.

Ao lado da cantina, a cozinha. É um amplo espaço de grande importância ritual. No terreiro em questão, segundo o dirigente, esta cozinha tem dupla função: o espaço religioso de preparo dos alimentos dos santos e entidades, e também atende ao movimento diário da casa em um dia comum de consultas, ou quando os filhos da casa se reúnem para a limpeza e manutenção do espaço do terreiro; também é utilizada em festas de aniversários ou outras comemorações não relacionadas ao terreiro. Outro grande refeitório, próximo à cozinha, é utilizado para os almoços diários por ocasião desses dias de rotina de manutenção do terreiro. Nesta área, dois sanitários (masculino e feminino) atendem ao pessoal da casa durante o período em que os filhos estão se preparando para as cerimônias, ou ainda para banhos de ervas.

Por ser um terreiro distante, localizado longe do centro urbano, portanto, com dificuldades de transporte para as pessoas que frequentam ou visitam, e também devido às giras terminarem sempre pela madrugada, o centro possui uma pequena casa com sala, quarto e banheiro, mobiliada para hospedar os filhos de santos e visitantes que acabam por pernoitar no lugar. Esta casa está localizada atrás da cantina e copa. Sua cozinha é utilizada para a rotina diária do centro e, durante os dias de ritual, para o preparo das comidas de santo e das festas.

Só tenho uma cozinha aqui no terreiro. Esta tem múltiplo uso, as pessoas a utilizam para fazer o café da manhã, nosso almoço nos dias de consultas ou ainda de manutenção e limpeza. Também para fazer a comida dos orixás e entidades por ocasião dos rituais e obrigações (Pai Sérgio).

Ao lado do terreno onde está concentrado o espaço das construções do terreiro (à direita e esquerda), guardam o espaço das árvores e um espaço para os animais, uma área de terra batida e poucas árvores. Nesta área ficam soltos os animais que são criados pelo pai de santo; são galinhas, patos, gansos, perus, aves que segundo o dirigente, não são para sacrifício, pois essa não é uma prática adotada pela casa. Também neste local são realizados alguns rituais ao ar livre, como a fogueira de Xangô, sempre no mês de junho; também é o local onde são acesos os fogos por ocasião da alvorada de Ogum no dia 23 de abril.

Um grande espaço para os animais que crio. Não faço sacrifício aqui no centro. Utilizo sim os ovos para consumo. No dia da festa de Ogum montamos e soltamos os fogos aqui. Nesse espaço árvores, e ervas que são utilizadas para os banhos necessários após alguns trabalhos e obrigações (Pai Sérgio).



Figura 29 – Pai Cipriano das Almas e Tranca Rua das Almas
 Fonte: arquivo próprio



Figura 30 - Barracão - CEPATRA
 Fonte: arquivo próprio

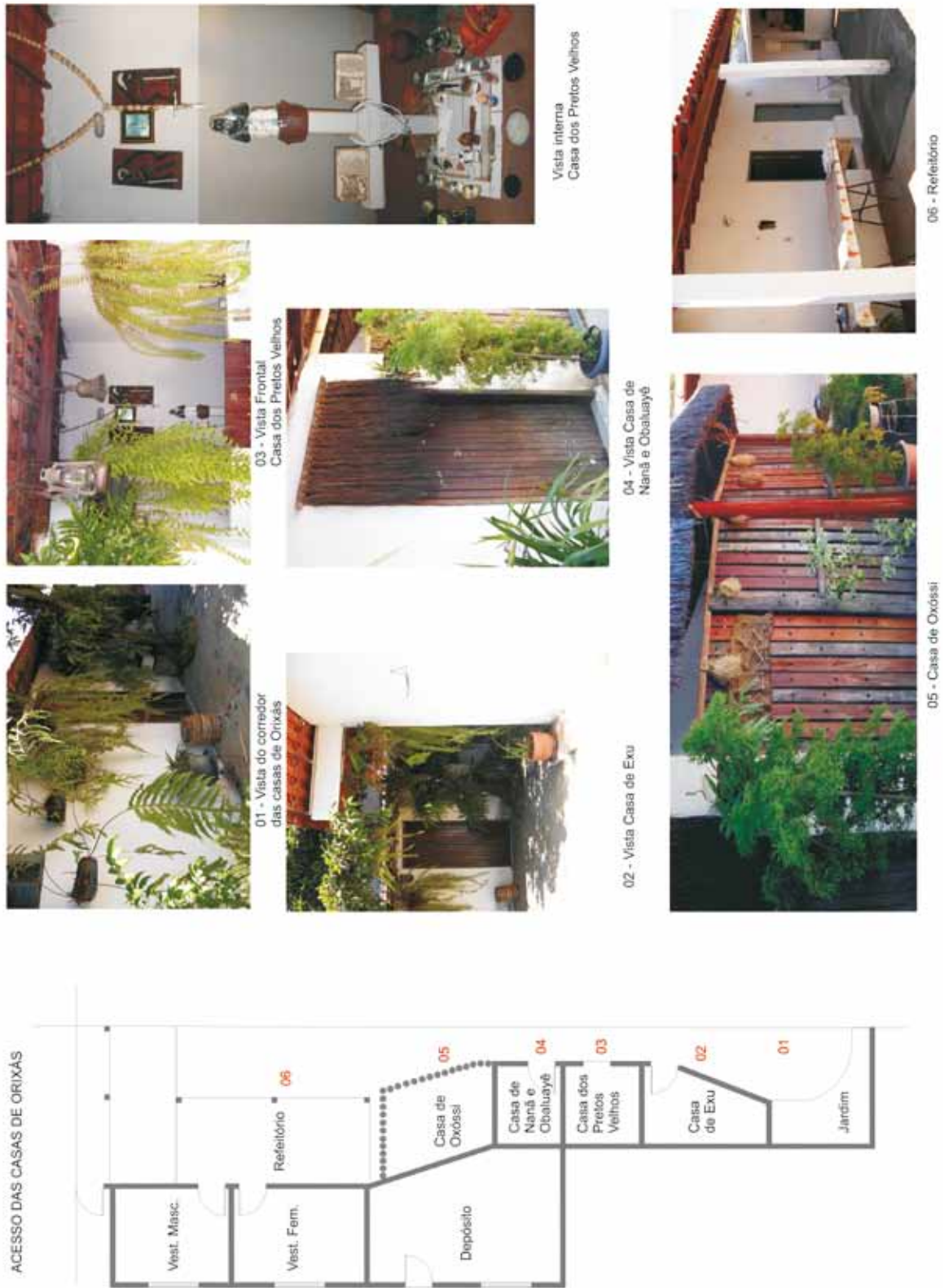


Figura 31 - As casas de santo - CEPATRA
 Fonte: arquivo próprio



Figura 32 - Pai Cipriano das Almas e Tranca Rua das Almas
 Fonte: arquivo próprio

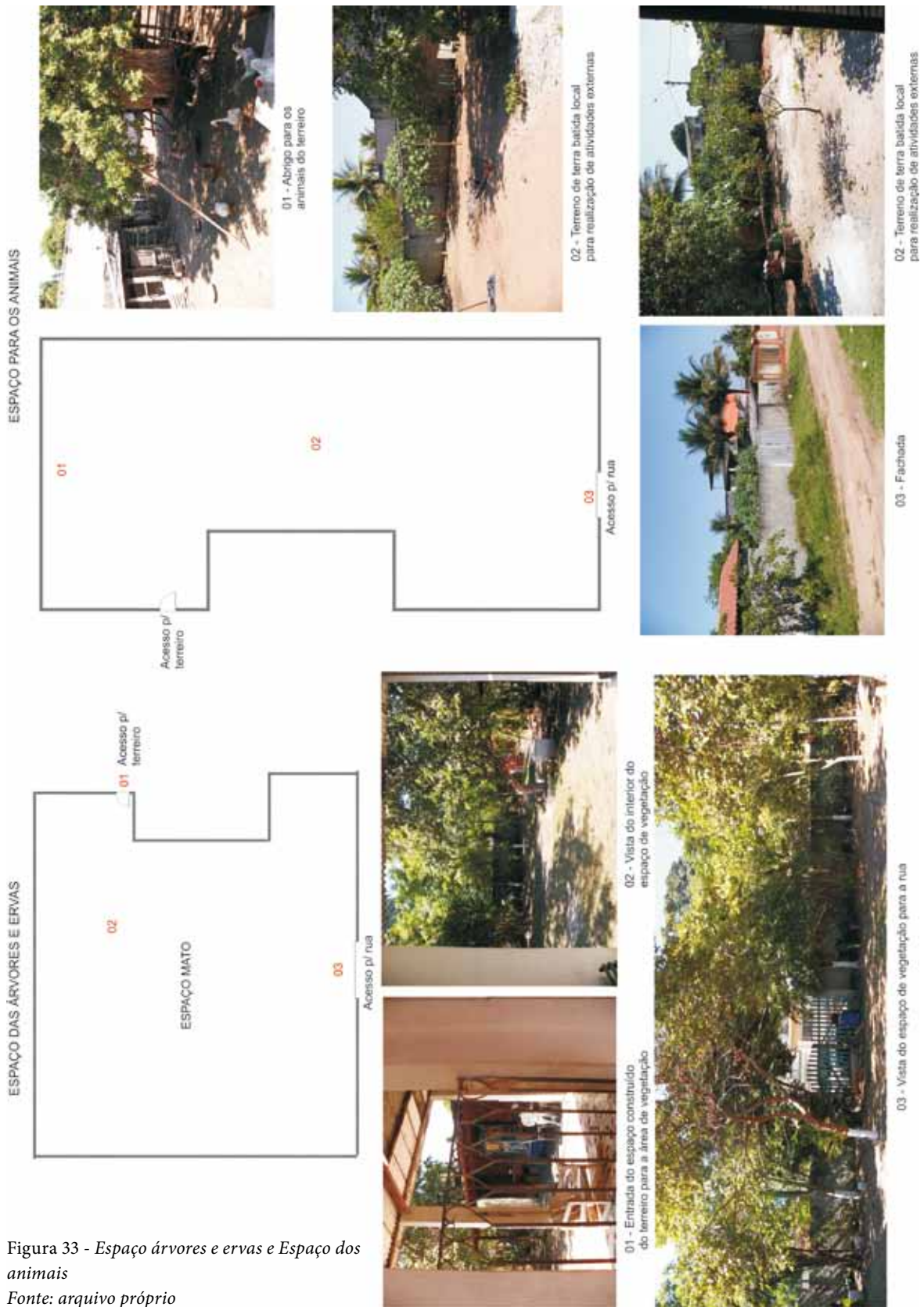


Figura 33 - Espaço árvores e ervas e Espaço dos animais
Fonte: arquivo próprio

Portanto, diferente do terreiro urbano, Tenda Espírita Cabocla Jupira, o Centro Espírita Pai Cipriano das Almas e Tranca Rua das Almas, não tem a necessidade de procurar longe, nos mercados ou feiras esses produtos para seus rituais. Devido à proximidade, frequentemente utilizam espaços da natureza, como as matas e cachoeiras, para a realização dos rituais externos.

Conforme apresentado, os terreiros que serviram como estudos de caso possuem grandes diferenças no espaço construído. Também existem algumas diferenças de procedimentos durante as cerimônias religiosas, mas há coerência nas estruturas espaciais destinadas aos espaços rituais. A ambiência de cada ritual investe o espaço com características próprias, conforme a cerimônia religiosa, por exemplo, o ritual na praia, no qual é possível perceber a não necessidade de uma arquitetura construída para a realização dos eventos. Essa percepção está retratada no capítulo seguinte. São apresentadas algumas experiências e uma etnografia das ambiências durante os rituais religiosos.

CAPÍTULO IV

Experiência na Gira

4.1 AOS ORIXÁS, AGÔ. AOS LEITORES, PEDIMOS LICENÇA.

Neste capítulo serão apresentadas algumas das práticas de rituais que foram presenciadas durante o período das visitas a campo. Uma experiência relatada tal como sentíamos “estrangeiros” no mundo do santo.

Para uma melhor compreensão dos rituais, acreditamos ser mais indicado que a descrição apresentada seja feita por meio de uma leitura fluida do diário de campo. Por esse motivo, transcrevemos algumas das anotações feitas durante o período das visitas. Com esta medida, pretendemos levar o leitor deste trabalho a descobrir, junto conosco, essa espacialidade dos rituais.

Transcrevemos aqui, portanto, a nossa primeira visita a campo, na qual somos apresentados a esse espaço até então, totalmente desconhecido, uma gira, além da festa de Iemanjá na praia de Copacabana. São apresentados relatos da organização espacial para os eventos, descrição das experiências e sensações provocadas em um encontro com o novo e desconhecido. O termo “estrangeiro” descreve bem o primeiro sentimento, um estranhamento necessário para o desenvolvimento do estudo. O tom informal que atravessa toda a descrição é um fator importante para o melhor entendimento do processo ritual e do primeiro impacto das primeiras experiências nesse terreno.

Dessa forma, pedimos *agô* aos orixás e entidades por estar invadindo seu espaço religioso, para tentar entender, vivenciar e aprender um pouco de uma cultura milenar, festas, simbologia, personagens e suas relações no espaço mítico terreiro. Também, pedimos desculpas e licença aos eventuais leitores deste trabalho por apresentar em um capítulo de estudo acadêmico, o relato e a descrição do texto de forma coloquial. Solicitamos a compreensão, pois acreditamos ser relevante essa forma de apresentação, caso contrário talvez não teria condições de transcrever e relatar a sensação e emoção sentida em nossas primeiras experiências, nos primeiros contatos com um espaço e com uma religião, um evento do qual não havíamos participado, portanto, como já especificado, para a pesquisadora, uma realidade diferente.

Também, conforme já descrito algumas vezes ao longo do estudo, analisar e tentar compreender um espaço religioso, não é uma tarefa simples, principalmente para pessoas que não pertencem à religião. As dificuldades começam a surgir logo de início, por ocasião

da escolha das casas a serem visitadas e mais adiante em função da escolha final para estudo de caso.

4.2 A PRIMEIRA GIRA NA TECJ

Nove horas da noite. Estava a caminho do terreiro para assistir minha primeira “gira”. Confesso que, ansiosa, liguei para o padre que indicou a casa da Cabocla Jupira, informando-o que seria a minha primeira visita durante uma sessão, Estava assustada... Percebendo minha angústia ao telefone, o padre de pronto respondeu que iria ao meu encontro. Ele iria acompanhar-me nessa iniciação...

Ao entrar no “centro” propriamente dito, detidamente observei o espaço outrora silencioso e vazio que havia visitado. A percepção da simplicidade de seus elementos formadores contrastava com a decoração da festa. Muitas folhas espalhadas pelo chão do barracão, as paredes, antes nuas, estavam decoradas para a festa com vegetação que fazia contraste com a tosca pintura de cor neutra. Também alguns elementos indígenas estavam espalhados nesse espaço de ritual, como arcos, flechas, cuias, ferramentas e utensílios utilizados nos rituais ligados a esse modelo religioso, apresentando como as entidades estão sincretizadas com os elementos da natureza e a vida do indígena. Na assistência, as cadeiras direcionadas para o espaço onde, segundo a dirigente informou em nosso primeiro encontro, seriam realizadas as cerimônias. Os atabaques ao lado do altar estavam vestidos com grandes laços coloridos. Tudo, desde as vestimentas, a decoração, o espaço, era diferente do que eu conhecia como “templo religioso”. Meu sentimento em relação àquele lugar e às pessoas era “de respeito”, ainda que muito desconfiada e assustada com o que iria acontecer e o que seria uma gira. Fiquei na defensiva, a princípio, mas disposta a entender, e a me deixar sentir o que se passaria ali.

Um espaço um tanto misterioso, com segredos guardados. Sentia-me olhada, era como uma estrangeira. Durante o período de tempo que antecedeu o início da gira, uma conversa informal com os filhos de santo e a mãe pequena, serviu para uma pequena descontração. Segundo uma filha, o movimento no terreiro começava bem cedo nos dias de gira festiva. A festa é parte de um ritual que começou ainda de madrugada. Ela informou que logo nas primeiras horas do dia, as filhas de santo começavam a preparar a comida para o santo homenageado e os alimentos servidos como oferendas a Exu, além da comida servida aos convidados. À tarde, são entregues as oferendas para Exu, como explicado pela filha de santo, o mensageiro entre os homens e os orixás. O barracão começou a ser decorado e preparado durante toda a tarde, com grande variedade de cores, nos arranjos e na vestimenta dos atabaques, para a gira à noite: uma gira de Caboclo. O espaço do Caboclo é um espaço de mata. As paredes foram decoradas com folhagens e vegetação abundante e com elementos indígenas que se encontravam espalhados pelo espaço de realização da cerimônia. Essa filha explicou que a festa iria homenagear à Cabocla Jupira, entidade expressiva na umbanda, moradora das matas, cabocla de pena, detentora de um assentamento no terreiro e entidade incorporada pela mãe de santo. Também explicou que é a entidade quem orientou os procedimentos da festa. Segundo essa filha, tudo ocorreria conforme as

determinações da entidade, como por exemplo, que comida e bebida seriam oferecidas para o público presente.

Uma farta mesa foi montada no espaço coberto. A mesa foi decorada com toalhas muito coloridas. Diversas frutas, doces caseiros, salgados e vinho complementavam o que seria ofertado aos visitantes. A decoração deste espaço seguiu a que foi adotada no barracão.

Diante do altar, as oferendas feitas para a Cabocla Jupira consistiam em frutas (banana, melancia, mamão, laranja, maçã, goiaba, uva, abacaxi, coco, melão) bebidas (vinho, cachaça, bebidas fermentadas), fumos (charutos e cigarros) e velas coloridas.

Havia um burburinho das pessoas presentes neste espaço. Na assistência, a lotação estava esgotada, cerca de umas 30 pessoas aguardavam o início. Estavam acomodadas em cadeiras e bancos de madeira, pintados de branco. Ainda no barracão, os filhos de santo arrumavam os últimos detalhes para a gira.

Uma campainha tocou. As pessoas silenciaram. O barracão ficou vazio. Entraram em cena os tocadores dos atabaques e ocuparam seus lugares. Na assistência não havia separação de sexo. Homens, mulheres e crianças se misturavam no espaço para o público.

Ao som desses instrumentos iniciou-se a festa. Foram entoadas cantigas sagradas e louvores atribuídos às entidades na umbanda. Uma fila foi organizada seguindo a hierarquia da casa: a dirigente veio à frente, seguida de algumas mães pequenas, filhos e ajudantes, todos em vestimentas coloridas e descalços. A mãe de santo saudou o altar, os atabaques e o centro do barracão. Depois uma a uma, seguindo a hierarquia, entraram os mais velhos cumprimentaram a mãe de santo, o altar, os atabaques, o centro do barracão e por fim os filhos iniciados repetiram o mesmo procedimento.

Diante do sinal da dirigente, os atabaques se calaram, a mãe de santo convidou “os estrangeiros” (entende-se aqui, eu e o padre), para descerem até o barracão. Em clima de muita alegria, ela convidou a todos os presentes para uma oração (a oração do catolicismo – Pai Nosso) oferecendo a Oxalá. (Que confusão!!!) Terminado esse ato inicial, retornamos aos nossos lugares na assistência.

Uma filha de santo circulou pelos quatro cantos do barracão com um defumador, acompanhada de outra que carregava um vasilhame com água. Defumou cada canto do barracão (os pontos cardeais?), o centro, o altar, os atabaques. Iniciou depois a defumação de cada filho de santo, posição frontal e de costas. Defumou os cantos da assistência e também cada pessoa ali presente. Também circulou pelos espaços externos do terreiro. Quando questionada, uma filha de santo que estava próxima informou que esse processo é feito com a finalidade de limpeza e para atrair boas forças vibratórias.

Após a oração e a limpeza, reiniciou-se o toque dos atabaques. A saudação da cabocla é proferida em tom alto: “Okê Arô¹¹⁵!”, gritou um dos tocadores de atabaque.

Iniciou insistente o toque dos instrumentos de percussão. O som era muito alto, nem ouvíamos alguém falando ao nosso lado. A assistência acompanhou com palmas ritmadas. Um som alegre, forte, vibrante e envolvente, além de bem executado pelos ogãs da casa, que juntaram suas vozes ao da mãe de santo e dos filhos e filhas. Estes formaram um círculo e dançaram ao redor do assentamento presente no meio do barracão. Formaram uma roda que girava em sentido anti-horário, em torno de um eixo vertical (um eixo imaginário, não demarcado fisicamente, mas senti sua presença ali mais fortemente do que se fosse um pilar

¹¹⁵ Okê Arô: saudação de Oxóssi.

central) que saía do ponto central do barracão (onde estão plantados os fundamentos da casa), seguindo para o alto em um altar para Oxalá, localizado no teto (ligação céu/terra?). O som, cada vez mais forte, foi chamando as entidades que uma a uma foram se incorporando a seus cavalos¹¹⁶.

Ao visualizar aquelas pessoas em círculo, a imagem de Stonehenge¹¹⁷ veio à mente. Monólitos de pedra, dispostos de forma circular – um espaço religioso? Um santuário? (Sagrado?). O Stonehenge desse terreiro, no entanto, era diferente: no círculo formado no barracão estruturas humanas em movimento aguardavam a chegada das entidades.

A primeira que incorporou a entidade foi a mãe de santo. Em suas vestes estampadas, bem floridas em fundo verde, a mais rica entre os presentes no barracão, foi modificando a fisionomia. O grito e os gestos indicaram a chegada da entidade. Uma filha de santo ao seu lado entregou-lhe uma flecha indígena e o cocar, acendeu um charuto e entregou à Cabocla Jupira. Conforme iam descendo as entidades, os gritos eram misturados ao alto som dos atabaques executado pelos ogãs. A incorporação foi tomando cada filho e filha rodante¹¹⁸ no salão.

Segundo as informações de uma filha de santo, nos dias de festas, as vestimentas brancas podem ser substituídas por roupas festivas. Os incorporados, auxiliados por Cambones e Ekedes eram levados até o roncó, vestiam-se com suas indumentárias e de posse das ferramentas utilizadas pelas entidades, retornavam com seus trajes completos, roupas alegres e coloridas, colares, cocares e chapéus de vaqueiros que adornavam suas cabeças.

As danças apresentadas possuíam características diferenciadas, dependendo da entidade incorporada, ou seja, uma codificação corporal, gestual e verbal própria de cada um. Os pés descalços executavam movimentos rápidos enquanto os corpos se movimentavam em um ritmo agitado. Cumprimentavam a todas as pessoas presentes, respeitando a ordem hierárquica na família de santo, e depois quem estava na assistência. Os primeiros que foram saudados nesse momento: o padre e eu. Senti que estava um pouco desconfortável nesse ambiente...

Durante a cerimônia, percebia-se uma realidade que se volta ao passado, onde seus protagonistas assumiam papéis de entidades ancestrais. As maneiras de falar, voz, gestual, posição e movimento de corpos se alteravam.

Um estranhamento, uma sensação incômoda de estar sendo olhada de forma diferente pelas pessoas que já se conheciam na assistência: eu era uma estrangeira assustada, observando tudo o que acontecia naquele espaço de ritual.

Com todas as entidades presentes, foi aberto o momento de consultas.

Alguns dos frequentadores aproveitaram para pedir conselhos e orientações para a solução de problemas pessoais. Neste momento, a filha de santo próxima a mim, explicou que era permitida ao público a entrada no espaço onde a cerimônia estava sendo realizada, no

¹¹⁶ Cavalos: pessoa que serve de suporte para incorporação dos orixás ou entidades.

¹¹⁷ Stonehenge – “(Inglaterra, 1600-1400 a.c) corresponde a um conjunto de pedras dispostas em círculos, concebido como um espaço religioso”. Na realidade esse *templo* é uma esfera espacial que simbolizava os quatro cantos da Terra para facilitar às pessoas entender o sistema astronômico. Esse espaço limitado materializava uma semelhança à concepção de mundo, criando um mundo dentro do mundo. Permitia enxergar “os corpos celestes nascendo e pondo-se na estrutura definida por ele e, enquanto representava esse espaço ao pensamento popular, unificava céu e terra, homem e deuses” (RIBEIRO, 2003, p. 48-49).

¹¹⁸ Rodante: médiuns que incorporam as entidades e orixás.

espaço onde entidades e humanos se encontravam em um espaço público e sagrado¹¹⁹. A orientação foi de retirar os sapatos e sandálias, e se dirigir à entidade conselheira.

Um cumprimento de benção e abraço foi trocado e iniciava-se a conversa. No término, novo cumprimento e o consulente era orientado que devia sair de frente para o altar e o espaço de ritual, um sinal de respeito.

A Cabocla Jupira faz um sinal que desejava cumprimentar-nos. O cambone imediatamente, explicou que devia retirar os calçados para entrar no espaço sagrado. Um sentimento estranho tomou conta de mim. Não desejava ir, mas obedeci. Fui encaminhada diante da entidade. O beijo das mãos, o abraço e a Cabocla começou a falar. Era uma linguagem difícil de ser entendida, com esforço e a ajuda de um intérprete, compreendi que seu desejo era que fosse para mim uma excelente experiência. Ao voltar para a assistência, senti um tremor em meu corpo...

A festa prosseguia; era uma constituição de ritmos, danças e cantigas no barracão. Na área coberta, foram servidos vinhos, refrigerantes e o jantar. Aos poucos, o toque dos atabaques anunciava que filhos e filhas estavam “desvirando” e estes retornavam para a área coberta para se deliciarem com o banquete preparado para a festa. A última entidade a “subir” foi a Cabocla Jupira, que antes agradeceu de forma geral a todos no barracão pela festa preparada.

Era quase meia-noite. O último som dos atabaques foi ouvido e não se encontrava mais nenhuma entidade no barracão, apenas os homens e mulheres que a eles serviram de suporte, os cavalos, os ajudantes e algumas pessoas da assistência. Um agradecimento da mãe de santo a todos os filhos e o convite para que as poucas pessoas que se encontravam na assistência fizessem uma oração de agradecimento no barracão. Neste momento, findou o ritual e iniciou-se a arrumação do espaço que serviu de encontro com entidades caboclas.

4.3 A FESTA VAI COMEÇAR NA CEPCHATRA.

A data foi 13 de maio, dia de comemorar os Pretos-Velhos, entidades de grande sabedoria na umbanda. Eram cinco horas, e o início da festa estava marcado para oito horas da noite. O portão de entrada encontrava-se encostado. Ao cruzá-lo, a primeira saudação aos Exus e Pombas-Giras da tronqueira. Um pedido de licença ao Exu protetor da casa, e também a Ogum. O gesto feito consiste em bater três vezes no chão pronunciando a saudação de Exu: “Laroye Exu”.

À medida que se caminhava para o interior do espaço do terreiro, também se reverenciava, pedia-se licença e saudava-se com leve inclinação de cabeça diante da porta das demais casas. O barracão ainda encontrava-se fechado. O espaço de festa ainda estava sendo decorado, são os detalhes. No espaço externo ao barracão, grande agitação dos filhos e filhas de

¹¹⁹ Sagrado para Jung: Dicionário Junguiano, p. 445 – A palavra tem o significado de “separado”, e enquanto tal exprime aquilo que é separado do homem e, portanto, aquilo que é separado e diferente em relação ao próprio homem. Dessa forma, qualquer objeto (certo tempo, espaço ou mundo) é sagrado em relação a outro objeto que é profano, e o primeiro e o segundo existem como tais, junto ao existir, no plano cognitivo e afetivo do indivíduo e da coletividade, de uma distinção específica.

santo. Também era grande o movimento do pai de santo que circulava da cozinha para as casas de santo com as oferendas carregadas sobre a cabeça para entregar aos orixás¹²⁰. Os filhos de santo começavam a se arrumar, depois de um dia de trabalho que se iniciou cedo, para a preparação da festa de Pai Cipriano das Almas.

Próximo da hora de iniciar a festa, as portas da assistência e do barracão foram abertas. O pai de santo orientou aos visitantes que se encaminhassem para a o lugar do público e chamou os filhos para uma conversa privada antes do ritual.

O barracão estava todo decorado com arranjos de folhagens e tecido rústico. Esses faziam também parte dos arranjos nas paredes, cobriam o estrado que sustenta os atabaques e também constituíam na vestimenta dos instrumentos para a festa. Diante do altar, imagens das Pretas-Velhas e Pretos-Velhos, além de uma grande quantidade de frutas ofertadas, dispostas como um arranjo decorativo; também algumas velas acesas, o ponto de Pai Cipriano confeccionado em metal, no centro do altar, compunham o ponto de vibração principal nessa festiva noite dos Pretos-Velhos. O barracão estava bem iluminado e enfeitado.

Na assistência as pessoas conversavam e aguardavam o início da festa. Um crescente burburinho recheado de risadas contidas. O pai de santo tocou uma sineta, anunciando o início da gira. O lugar silencia. Ouviam-se de longe os cânticos dos filhos de santo que entravam no barracão. A família de santo entrou pela porta ao lado do altar. De forma hierárquica, o primeiro a entrar no barracão foi o pai de santo, fez uma reverência respeitosa diante do altar, que consistia em fazer três vezes o sinal da cruz no chão e depois tocar as têmporas e a nuca. Foi seguido pelos ogãs, que logo se posicionaram em seus atabaques. Após o pai de santo ter desenhado com um giz grosso, na palma da sua mão, uma estrela de cinco pontas, também cada filho que entrava no barracão, o pai de santo fez o mesmo procedimento. Segundo um filho de santo, este ato é entendido como fortalecimento do médium. Conforme entravam no barracão, os médiuns saudavam o altar, os atabaques e o pai de santo; prosseguiram saudando os mais velhos e posicionavam-se em seus lugares já formando um círculo.

O pai de santo então fez uma oração e bateu cabeça diante do altar, ou seja, posicionou-se de bruços diante do mesmo, com as mãos na altura da cabeça, pedindo licença e proteção para a realização de bons trabalhos durante a gira. Também os filhos deitavam-se na mesma posição, enquanto o público que se encontrava na assistência permanecia de pé. O pai de santo se ergue e, um a um, vai abençoar os filhos, com um pano branco sobre o qual se deitou e bateu cabeça para o altar. Assim, um a um, os filhos foram se levantando.

Antes de iniciar a gira o pai de santo falou sobre a entidade a ser homenageada e informou a todas as pessoas presentes que foi a própria entidade que comunicou o que desejava para a festa. A entidade foi consultada algumas vezes para que fosse seguida sua vontade. Foram feitas algumas reuniões com os participantes da casa, para serem definidos todos os detalhes e organização da festa, condicionada ao que foi determinado pela entidade a ser homenageada. Dessa forma, o próprio Preto-Velho manifestou sua vontade e desejo, restrição e interdição em relação ao evento. Tudo, desde o que deveria ser servido, até mesmo a decoração do salão, foi feito conforme sua determinação.

¹²⁰ Pela tradição e cultura afro-brasileira, o primeiro orixá a receber as oferendas é Exu (Prandi, 2000). Durante a passagem das oferendas, as pessoas, de forma respeitosa, devem manter-se de pé, fazer silêncio e reverenciar com leve curvatura do corpo.

“Salve o defumador!” Anunciou o tocador de atabaque. Iniciou-se então o momento de defumar o terreiro e cada pessoa presente. Defumou-se o barracão cruzando os quatro cantos do terreiro, passando sempre pelo ponto central de fundamento da casa. Foram defumados os espaços externos e também cada filho foi defumado, de frente e de costas, assim como cada pessoa presente na assistência. Durante a defumação os participantes batiam palmas acompanhando o canto:

*“defuma com as ervas da jurema,
defuma com arruda e guiné
defuma com as ervas da jurema,
defuma com arruda e guiné, alecrim, bejoim e alfazema
vamos defumar filhos de fé
alecrim bejoim e alfazema vamos defumar filhos de fé.”*

Todo o ambiente ficou cheio de fumaça. O cheiro da mistura de ervas e minerais que impregnava o ambiente era agradável.

“Adorei as almas!” Os atabaques iniciaram o toque e começaram a “chamar” as entidades. Foi formado o círculo, os filhos de santo entraram na roda, todos cantavam, batiam palmas e dançavam girando em sentido anti-horário. Cada entidade foi invocada com suas cantigas próprias. Segundo uma filha de santo, a música e o ritmo tem o poder de convocar as entidades para “descer” e participar das festas.

Ao ouvir seu ponto, cada filho ou filha de santo começa a dançar sozinha; era uma coreografia que contava a origem e um pouco do mito da entidade incorporada. Em um estremecer corporal às vezes suave, mas às vezes de forma violenta, os filhos de santo que estavam na roda incorporavam suas entidades. Já incorporados, dançavam até o altar e aos atabaques reverenciando-os, e depois se retiravam do barracão com ajudantes (as Ekedes), para comporem o visual da entidade. Alguns Pretos-Velhos usavam guias com contas que misturavam figas de arruda e guiné ou ainda cruces. Suas vestes quase todas em xadrez preto e branco, calças e camisas para os homens e batas para as mulheres. Algumas Pretas-Velhas usavam lenços na cabeça, enquanto os Pretos-Velhos usavam chapéu de palha. Era também comum o uso do cachimbo para a maioria dessas entidades.

A forma de incorporar era muito diferente dos caboclos. Não são de dançar ou pular muito. A vibração da entidade iniciava com a inclinação do tronco para frente e pés fixos ao chão. Pareciam estar com um peso nas costas. Locomovendo-se para o altar e atabaques para os cumprimentos e bênçãos, e depois posicionando-se em seus banquinhos para atendimentos e conselhos. Tinham o jeito de pessoas idosas, seus gestos eram tranquilos e calmos, andavam curvados e de forma muito lenta, muitos com auxílio de bengalas. Bebiam vinho, falavam baixo, de forma pausada. São entidades de grande simplicidade em seu modo de ser e falar¹²¹, utilizavam palavras simples e não rebuscadas, porém algumas vezes

¹²¹ Os Pretos-Velhos se utilizam de linguagem simples, porém algumas palavras são difíceis de serem compreendidas, e seus significados. Durante a visita de campo, nos encontros com essas entidades, precisei de alguém que pudesse interpretar o que diziam. Por exemplo, “*casuá*”, significa casa; “*toco*” significa vela; “*paraba*” significa palavra. “Os Pretos-Velhos são espíritos de velhos escravos africanos que se manifestam durante o transe de possessão. Ao representarem a

assemelhavam-se a dialetos, um pouco difíceis de entender seu significado para quem não tem convivência com eles, era necessário alguém para traduzir.

Era no barracão que acontecia o encontro dessas entidades com os seres humanos para a festa. Foi interessante presenciar que enquanto os atabaques chamavam as entidades, algumas pessoas que estavam na assistência também incorporavam. Uma jovem ao meu lado, começou a tremer e rapidamente os ajudantes vieram com uma saia, vestiram-na e a levaram para o pai de santo, que a encaminhou para o altar e depois para os atabaques. Também foi interessante perceber que, conforme as entidades vinham chegando, se cumprimentavam como se se conhecessem de longa data. Com os Pretos e Pretas-Velhas “em terra”¹²², havia um grande movimento no barracão, dos ajudantes que, atentos, não deixavam faltar o vinho e o fumo no cachimbo de cada entidade.

As pessoas que desejassem se consultar, eram chamadas para falar com o Preto-Velho ou Preta-Velha que se encontrava no barracão. Ao entrar nesse espaço, cada pessoa retirava os calçados e no caso de ser do sexo feminino, colocava uma saia de ritual que devia ser vestida e retirada pela cabeça, e se estivesse com roupas decotadas, colocavam um pano sobre o corpo, em sinal de respeito. Após o período destinado às consultas, os atabaques voltaram a tocar para a “subida” das entidades, que também se despediram dos demais, além dos atabaques e do altar. Apenas pai Cipriano permaneceu no barracão.

Quase onze horas, os atabaques tocaram cantigas para Oxalá, era hora da comunhão com os deuses e entidades, e os pratos foram servidos para os participantes da festa. Ao sinal de Pai Cipriano, os filhos e filhas de santo formaram uma fila diante do altar e, entoando cantos, se retiraram.

Após algum tempo, retornaram os primeiros filhos de santo com esteiras de palha e cobriram a área central do barracão. Novamente em fila, entraram carregando na cabeça as comidas que foram servidas para os participantes. Apresentaram ao altar e os colocaram dispostos sobre a esteira. Pai Cipriano levantou-se e dançou ao redor da esteira onde estavam as travessas com as comidas. Dançou em sentido anti-horário, agradecendo a Oxalá e abençoando os alimentos que foram servidos pelas filhas de santo a todos os participantes.

Ao final, depois que todos jantaram, cada filho de santo retornou ao barracão e recolheu os alimentos e esteiras. Novamente em fila diante do altar, cantaram agradecendo a Oxalá. Pai Cipriano então agradeceu a todos que ajudaram na preparação da festa, aos que participaram e também abençoou todos os presentes. Os filhos de santo se retiraram levando as panelas e esteiras. Os atabaques voltaram a tocar, incessantemente, Pai Cipriano caminhou em seus passos lentos para diante do altar, dos instrumentos e para o centro do barracão. Começou a dançar e, com suaves convulsões, a entidade se foi, permanecendo ali o ser humano que lhe serviu de suporte. Novamente cantos em agradecimento a Oxalá foram entoados. O pai de santo ajoelhou-se e fez um agradecimento diante do altar, enquanto todos os filhos se deitavam no chão. Depois, encaminhou-se

memória da escravidão, eles revelam um comportamento linguístico associado a essa condição: uma fala como deveria ser a fala de um velho escravo africano, marcada por um conjunto de traços linguísticos. Os traços linguísticos [...] foram característicos da linguagem de falantes de línguas africanas que aprendiam português como segunda língua, de maneira informal” (ALKMIM & LÓPEZ, 2011).

¹²² Os adeptos da religião, durante o momento de consultas, perguntavam à assistência quem gostaria de falar com Pai Cipriano, que estava em terra.

para a porta do barracão e realizou uma prece. Ao final da prece, todos de pé, de mãos dadas, formaram um grande círculo, cantaram o hino da umbanda e, por fim, iniciou-se um canto para “sacudir a poeira”, assim, como se estivéssemos retirando da roupa e dos corpos qualquer resquício de poeira. Os filhos de santo, em fila, se retiraram do barracão ao som dos atabaques. Os auxiliares começaram a fechar as janelas e portas, apagaram as velas que ainda se encontravam acesas, fecharam a porta do barracão e apagaram a luz. Fim da festa de Preto-Velho. Todos no espaço externo se despediram e partiram para suas casas. Eram duas horas da madrugada.

4.4 PRIMEIRA GIRA NA PRAIA - O TERREIRO VAI À PRAIA

“Quanto nome tem a Rainha do Mar? Quanto nome tem a Rainha do Mar?
 Dandalunda, Janaína, Marabô, Princesa de Aiocá, Inaê, Sereia,
 Mucunã, Maria, Dona Iemanjá.
 Onde ela vive? Onde ela mora? Nas águas, na loca de pedra,
 num palácio encantado, no fundo do mar.
 O que ela gosta? O que ela adora? Perfume, flor, espelho e pente.
 Toda sorte de presente pra ela se enfeitar.
 Como se saúda a Rainha do Mar? Como se saúda a Rainha do Mar?
 Alodê, Odofiaba, Minha-mãe, Mãe-d’água, Odoyá!”
 (Composição: Pedro Amorim e Paulo César Pinheiro).

Por quase 60 anos, o dia 31 de dezembro, além da festa de *réveillon* na orla, foi também momento de rituais religiosos dos terreiros de umbanda e candomblé. Os terreiros extrapolavam seus limites intramuros e invadiam as praias para homenagear o orixá Iemanjá, a divindade afro-brasileira (mais) popular do país (PALITOT, 2011, VALLADO, 2008, p. 40).

Atualmente, ao longo de todo o mês de dezembro, os terreiros invadem o espaço da praia para realizarem o ritual da festa de Iemanjá na orla. O evento acontece durante a época do ano em que é grande o índice de turistas na praia de Copacabana, uma grande concentração de pessoas de culturas diferentes e uma diversidade de religiões presentes nesse espaço.

A festa é uma prática dos grupos religiosos afrodescendentes, e é sempre o momento em que os deuses e os homens se encontram para confraternizar no espaço de ritual. Por meio da música, dança, do ludismo, do transe, do figurino, assumem características de um drama ritual, semelhante a uma representação teatral. É neste momento ritual em que se revive o mito e as histórias dos deuses e entidades. Nesse momento de festejar, revelam-se crenças, visões de mundo e de sociedade onde as relações sociais estão permeadas pela natureza e pelo sobrenatural.

Acompanhamos dois grandes movimentos nesse sentido, o dia marcado para a

festa foi 29 de dezembro. Hoje, a festa de Iemanjá¹²³ volta aos calendários festivos da cidade de forma oficial. Enquanto nosso trabalho era desenvolvido, este evento foi decretado oficialmente patrimônio cultural da cidade do Rio de Janeiro. A festa de Iemanjá reúne pessoas de diversas religiões e culturas que participam do evento em homenagem ao orixá.

Dezembro é um mês importante no calendário do povo de santo. A data do evento que acompanhamos é 29 de dezembro e os preparativos para a festa começaram cedo em dois pontos distintos do Rio de Janeiro: na Congregação Espírita Umbandista do Brasil (CEUB), com sede no Rio Comprido, e no Mercado¹²⁴ de Madureira.

O CEUB promoveu neste ano (2011) o Sétimo Barco de Iemanjá. A organização do evento começou cedo na sede, com a arrumação das oferendas a serem entregues ao orixá, e com uma equipe na praia de Copacabana para a montagem do evento público. Os terreiros se uniram para preparar a praia para a cerimônia, montando a céu aberto um ritual.

Uma carreata, acompanhada de carros da Guarda Municipal, da Polícia Militar e do Corpo de Bombeiros, partiu da sede do CEUB, seguindo pelas ruas do Centro da cidade do Rio de Janeiro até o Posto 3 da praia de Copacabana, em frente à Rua Paula Freitas, transportando a imagem e o barco de Iemanjá.

No ponto onde ocorreu o evento era grande a movimentação dos adeptos. A chegada do terreiro na praia foi marcada com o início da montagem das tendas que limitaram o espaço coberto para os eventos culturais. Uma grande faixa de areia foi cercada e ali, filhas e filhas de santo começaram cedo a trabalhar, na montagem da grande tenda, da tenda menor onde fica a imagem do orixá, e preparando na areia o local de depósito das oferendas. Segundo uma filha de santo, todo ano é escolhido um “tema” para a construção desse espaço. Ano passado foi feita uma grande concha tendo a imagem do orixá como o ponto de convergência dos montinhos de areia. Este ano foi decidido um grande peixe. Ajoelhadas na areia fria, as filhas de santo fizeram o contorno do peixe e cobriram com tecido toda a extensão onde o povo depositaria as oferendas.

Assim como no ano passado, o dia estava nublado e o mar um pouco agitado; parece que a orixá estava desejosa de buscar seus presentes. As ondas batiam cada vez mais altas na areia. Um altar com oferendas depositadas mais próximo da água foi violentamente destruído por uma onda, assim que o grupo de religiosos acabou de montar. Uma adepta da religião ex-

123 Prefeitura declara festas de Iemanjá nas praias como Patrimônio Cultural Carioca - 30/12/2011.

Decreto do prefeito Eduardo Paes, publicado no *Diário Oficial do Município* desta sexta-feira, dia 30, declara como Patrimônio Cultural Carioca as festas que cultuam Iemanjá nas praias da cidade. O decreto lembra que o sincretismo religioso é uma forma de expressão da cultura afro-brasileira. Daí a necessidade de preservação da memória cultural com inscrição no Livro de Registro de Atividades e Celebrações.

Caberá ao Conselho Municipal de Proteção do Patrimônio Cultural inscrever as festas em homenagem à Iemanjá nas praias do Rio como bem cultural de natureza imaterial.

124 Os mercados são locais considerados por Levi-Strauss como as “cidades de um dia” (...). Um espaço de troca e movimento, que junto com os caminhos e as encruzilhadas, são domínio por excelência de Exu, também considerado “o dono do mercado” (MELLO, VOGEL, BARROS, 2007, p. 7).

plicava que hoje há uma preocupação com o meio ambiente. Os grupos proíbem que sejam ofertados objetos que possam causar algum tipo de dano ao ambiente. Tive a impressão de que a orixá não ficou muito satisfeita, pois algumas garrafas de vidro faziam parte dessas oferendas que, com a onda, foram derrubadas e parece que afastadas da margem. Algumas das palmas brancas voltaram com as ondas, mas... Como se diz na língua do povo de santo, acho que a orixá não ficou satisfeita e não quis aceitar essas ofertas...

Interessante que, mais adiante, um grupo comemorava a aceitação das oferendas pelo orixá. Cantavam e dançavam na beira da água.

Quase na hora marcada para o início da cerimônia, tudo estava pronto e os filhos que estiveram na praia por todo o dia aguardam ansiosos a festa.

Os atabaques, que sempre participam da festa, foram transportados para o local do evento junto com a carreta que trouxe a imagem e o barco. Algumas pessoas começaram a se aglomerar ao redor da área da cerimônia.

O evento teve a participação de diversos centros de umbanda, além de pessoas de outras religiões que se reuniram nesse espaço para um ritual de agradecimento e pedido de boas energias para o ano que está chegando. A percepção e o olhar dos grupos que se uniram no espaço da praia durante a cerimônia festiva eram diferenciados. Isso foi constatado no local, por meio de conversas informais com adeptos e a grande quantidade de curiosos e turistas que ali passavam ou, ainda, permaneciam para assistir ao “show na praia”. Enquanto, para o “povo de santo”¹²⁵ o mar é sagrado¹²⁶, pois, como foi explicado por uma filha de santo, a rainha das águas está em todo o mar. Por isso, seus inúmeros filhos fazem esses rituais e entregam oferendas na praia para acalmá-la e agradá-la. Para muitos que passavam, esse evento era um “espetáculo de macumba”, “de receber santo”. Um diálogo interessante que presenciei entre uma turista italiana e uma participante mostrou essa visão. A turista curiosa perguntava “show de quem iria acontecer ali” e a adepta informava que seria um ritual religioso de agradecimento ao orixá. “Macumba!”, foi a exclamação da turista, que teve como preocupação comprar “fiore” para dar de presente e pedir para que

¹²⁵ Povo de Santo: termo que designa os adeptos da religião afro-brasileira (Reginaldo Prandi – *Os Candomblé de São Paulo*, 2001); AMARAL, 2005, p. 63.

¹²⁶ Reginaldo Prandi (2010, p. 383) afirma que no mar está a própria divindade: “Conta a tradição dos povos iorubás (atual Nigéria), que Iemanjá era a filha de Olokum, deus do mar. Em Ifé, tornou-se a esposa de Olofin-Odudua, com o qual teve dez filhos, todos os orixás. De tanto amamentar seus filhos, os seios de Iemanjá tornaram-se imensos. Cansada da sua estadia em Ifé, Iemanjá fugiu na direção do ‘entardecer-da-terra’, como os iorubas designam o Oeste, chegando a Abeokutá. Iemanjá continuava muito bonita. Okerê propôs-lhe casamento. Ela aceitou com a condição que ele jamais ridicularizasse a imensidão dos seus seios. Um dia, Okerê voltou para casa bêbado. Tropeçou em Iemanjá, que lhe chamou de bêbado imprestável. Okerê então gritou: ‘Você, com esses peitos compridos e balançantes!’. Ofendida, Iemanjá fugiu. Okerê colocou seus guerreiros em perseguição e Iemanjá, vendo-se cercada, lembrou que tinha recebido de Olokum uma garrafa, com a recomendação que só abrisse em caso de necessidade. Iemanjá tropeçou e esta quebrou-se, nascendo um rio de águas tumultuadas, que levaram Iemanjá em direção ao oceano, residência de Olokum. Okerê, tentou impedir a fuga de sua mulher e se transformou numa colina. Iemanjá, vendo bloqueado seu caminho, chamou Xangô, o mais poderoso dos seus filhos, que lançou um raio sobre a colina Okerê, que abriu-se em duas, dando passagem para Iemanjá, que foi para o mar, ao encontro de Olokum”.

seu casamento acontecesse em 2012. As flores ela conseguiu na calçada bem próximo da tenda que foi armada pela CEUB.

Os elementos utilizados para a realização do ritual e para homenagear o orixá diferem dos que habitualmente são encontrados pela orla da praia de Copacabana. Alguns transeuntes passam e, curiosos, observam toda a movimentação diferente do que acontece normalmente na praia. Durante todo o dia, um ir e vir de objetos e pessoas que não fazem parte daquela característica paisagem praiana se misturava aos habitantes fiéis e aos turistas que circulavam pelo lugar.

O entardecer nublado, e já com uma brisa mais fria em Copacabana nesse dia, foge à rotina. Inúmeros filhos ficaram nas calçadas do Posto 3 aguardando a chegada do grupo que vinha em carreata desde o Rio Comprido. Por volta de 17 horas a avenida próxima ao ponto de realização da cerimônia foi invadida por centenas de religiosos em trajes brancos característicos dos terreiros, carregando em suas cabeças, barquinhos e balaios com oferendas para o orixá. Ao som das buzinas, cantos de saudação ao orixá, uma imagem de Iemanjá de cerca de 1,50m de altura foi retirada do carro aberto e deslocada até o altar montado nas areias da praia. Uma tenda com iluminação colorida, direcionada para a imagem, além de flores e oferendas, compõem o espaço do altar. Enquanto isso, as filhas de santo depositavam seus balaios sobre o peixe construído na areia. Observando os presentes, percebi, por parte dos organizadores, a preocupação já relatada pela adepta, com as oferendas a serem lançadas ao mar. A consciência ecológica da maioria dos terreiros, proibiu a oferta de material como vidro, plástico ou materiais que não sejam biodegradáveis. Conforme andava pela areia, pude notar que alguns terreiros ainda não adquiriram essa preocupação. Algumas garrafas, espelhos, copos de plástico encontravam-se espalhados pela areia.

Como as duas maiores festas aconteceram ao mesmo tempo, concentrei-me mais na tenda da CEUB, pois fiz amizade com algumas pessoas do santo durante esse período de pesquisa. Em 2010, ao observar o evento do Mercadão na praia, fui conhecer o lugar mais conhecido para as compras de produtos para o santo. Parte do que transcrevo do diário de campo, foi explicado por um participante que acompanhou esse evento promovido pelo Mercadão de Madureira.

Em outro ponto distante do Rio Comprido, no bairro de Madureira, o Mercadão iniciou os preparativos e organização para a festa de Iemanjá no início do mês de dezembro. Conhecido como o point principal de comércio de artigos religiosos e um verdadeiro paraíso de mercadorias para o santo, o Mercadão é o centro de referência de produtos utilizados pelos adeptos das religiões afro-brasileiras. Segundo meu informante, as lojas que vendem artigos religiosos e que participaram da organização do evento na praia de Copacabana, começaram a montar seu barco com antecedência. Algumas lojas mantiveram um barco na porta e os consumidores puderam depositar seus pedidos e oferendas para a entrega no dia 29 de dezembro, na praia.

Como estava presente na praia de Copacabana no dia da festa, meu amigo explicou que

por volta do meio dia, iniciou-se a formação da grande concentração diante ao Mercado. Foram entoados cantos acompanhados pelos atabaques, para Iemanjá e os demais orixás. Por volta das 14 horas, o barco com pedidos e a imagem do orixá começou a ser levado para o caminhão contratado e preparado para o transporte até a praia. Houve um ritual para a retirada do barco que foi feito pelos Filhos de Ghandi, que em cortejo pelos corredores do Mercado iam entoando cantos para os orixás. Segundo o informante, a carreato contou com ônibus e carros particulares, acompanhados pela Guarda Municipal e pela Polícia Militar, que seguiram pelas ruas da cidade até a praia de Copacabana, em frente à Rua Constante Ramos, onde uma tenda de cerca de 200m² foi montada para a realização da festa. Também a imagem foi colocada sobre um altar preparado para a festa e iniciaram os ritos religiosos e culturais com os atabaques tocando incessantemente em homenagem à Iemanjá.

Já à noite, os sacerdotes iniciaram uma oração, e as oferendas que não prejudicam o meio ambiente foram lançadas ao mar. Com o final desse ato religioso, continuou o show cultural no interior da grande tenda montada pelo Mercado nas areias de Copacabana, com a apresentação de grupos folclóricos, músicas e danças que se reportam à cultura afro-brasileira.

CAPÍTULO V

Análise – Espaço do Terreiro

5.1 O TERREIRO... A CASA...

Durante o trabalho de campo foram atribuídos, além de terreiro, outros termos ao espaço religioso: tenda, centro, templo ou casa. Utilizamos durante o estudo além do termo terreiro, também casa para identificar esse espaço de ritual. A casa possui uma representação simbólica no imaginário dos adeptos da religião.

Como espaço físico construído, já descrito em capítulos anteriores, os terreiros ou casas não possuem uma “arquitetura exterior tão singularmente identificável”¹²⁷. A marca histórica de repressão e perseguição aos cultos religiosos, no passado, não permitiu uma arquitetura cuja comunicação/expressão fosse tão direta como as igrejas, mesquitas e sinagogas. Assim, os espaços de rituais afro-brasileiros não são detentores de uma específica tipologia arquitetônica que os caracterize, como acontece em templos de outras religiões.



Figura 34 - Fachada TECJ

Fonte: arquivo próprio



Figura 35 - Fachada CEPATRA

Fonte: arquivo próprio

Os espaços rituais são, geralmente, adaptados de residências e, algumas vezes, confundem-se na paisagem urbana com as fachadas de casas residenciais. Possuem estruturas espaciais que, de forma geral, são comuns às diferentes nações¹²⁸. Independente

¹²⁷ SILVA, 1996, p. 96.

¹²⁸ Nação: denominação de origem tribal ou racial (nação nagô, nação africana) atribuída aos grupos de negros africanos vindos como escravos para o Brasil. Denominação do conjunto de rituais trazidos por cada um desses povos e que determinaram os diversos tipos de candomblé. As nações mais conhecidas: nagô (negros sudaneses, da Nigéria e parte do Daomei) e suas subdivisões keto, ijexá, oyó; jeje (negros do Daomei); mina (fanti-axanti, da Costa do Ouro); muçu-

do tipo de arquitetura, que abriga mesmo não sendo construções que apresentam tipologia identificável de forma rápida e fácil como, por exemplo, as igrejas, os terreiros estão “inseridos no cenário arquitetônico urbano-periférico, podiam ser distinguidos – e ainda o são – por meio da presença de sinais diacríticos” (PESSOA DE BARROS, 2003, p. 36).

Conforme menciona o autor na citação acima, é possível perceber algumas casas com pequenas placas de identificação próximas ao portão de acesso ou no muro. Porém, muitas outras apresentam elementos e símbolos específicos da religião em sua fachada ou ainda em seus jardins, que possibilitam identificar o espaço de terreiro na cidade. Assim, alguns objetos se tornaram identificáveis como símbolos de local de culto, como por exemplo: a bandeira de Tempo. Este é o nome de um deus do rito angola (SILVA, 1996, p. 96). É símbolo de uma divindade representada por uma bandeira de pano branca hasteada por um bambu, cuja altura é sempre superior ao telhado do terreiro. Tal elemento indica o caráter sagrado do espaço. É importante informar que nem todas as casas possuem a bandeira de Tempo, que geralmente é encontrada em casas que seguem os ritos angola como, por exemplo, em nosso estudo de caso TECJ.

Alguidar e quartinha sobre o muro

Imagem de São Jorge

Placa de Identificação



Figura 36 - Placas de identificação
Tenda São Jorge do Oriente
Fonte: arquivo próprio

rumim (malês), angola, congo, cabinda, cassanje, moçambique (CACCIATORE, 1977, p. 178).

Placa de identificação

Folhas de mariô



Figura 37 - Elementos externos de identificação nos terreiros
(Templo Espiritualista de Jagum)
Fonte: arquivo próprio

Bandeira de Tempo



Figura 38 - Bandeira de Tempo TECJ
Fonte: arquivo próprio

Outro elemento observado são as folhas de mariô desfiadas¹²⁹ e as quartinhas¹³⁰ sobre muros e portões. Esses símbolos externos algumas vezes visíveis nas casas marcam limites espaciais e de identidade religiosa do espaço do terreiro. A arquitetura material ou imaterial dos terreiros é mais que um espaço de proteção dos perigos exteriores, naturais e violências,

a casa redobra, sobredetermina a personalidade daquele que habita. [...] para a fantasia, nunca é muralha, fachada ou pináculo, muito menos arranha-céu, é sim morada, e só para a estética arquitetural é que se perverte em alinhamento de paredes a torre de Babel (DURAND, 2002, p. 243-245).

O habitar a casa relaciona pessoas, tempo, cultura, história e o contexto social. À casa são assegurados valores de abrigo permitindo, assim, a sensação de proteção. Compreende ainda a “noção de demarcação de um lugar geográfico edificado ou não (...), até as origens ou aos mitos humanos (no sentido da tradição, da cultura)”¹³¹. Um espaço pessoal que preserva a intimidade e identidade do grupo que nela habita. Segundo Duarte e Santos (2002, p. 275), a casa é “o sustentáculo do indivíduo, oferecendo-lhe apoio para enfrentar o mundo hostil”. Um microuniverso social, caracterizado pelo espaço cultural e tipo de relação interpessoal entre os membros do grupo que convivem naquele ambiente. Um espaço construído pelo ser humano que adquire valores simbólicos necessários para a preservação de sua

identidade como membro de um grupo sociocultural, grupo esse definido por reunir indivíduos detentores da mesma compreensão do mundo e dos mesmos valores, aspirações, crenças e hábitos. O espaço humano se torna, assim, a base de um sistema de símbolos, significados e esquemas cognitivos (DUARTE, SANTOS, 2002, p. 174).

A casa é um espaço físico onde vive família de sangue (quando pai ou mãe de santo, filhos e filhas possuem relação de parentesco entre si) e família de santo (orixás, santos e entidades). Nesse sentido, a casa é organizada de forma hierárquica, onde pais e

¹²⁹ Folhas de mariô: dendê (*Elaeis guineensis* Jacq. – *palmácea*), palmeira africana trazida para o Brasil desde os primeiros tempos da escravidão e aqui aclimatada. Do seu fruto (coco ou nozes de dendê) tira-se um óleo (azeite de dendê) largamente empregado na culinária afro-baiana e, portanto, nas comidas votivas, “assentamentos” dos orixás etc., do candomblé e cultos derivados. É também chamada dendezeiro, dendém, avoira e palmeira do azeite (CACCIATORE, 1997, p. 102). É uma espécie de folha de palmeira desfiada, que emoldura as aberturas e os acessos para o exterior do terreiro. São dispostas como uma cortina sobre portas e janelas marcando um limite espacial: o lado de dentro e o lado de fora do terreiro. Este símbolo figura nas entradas dos locais que se comunicam com o espaço não sagrado (o exterior), também em portas e janelas de acessos internos, como no ronco.

¹³⁰ Segundo as informações obtidas de membros das casas durante o levantamento de campo, nesses objetos ficam depositados os fundamentos do guia protetor do pai ou mãe de santo. Deve ser colocado no muro que faz limite com o lado externo do terreiro e tem a função de manter o elo entre o homem e a divindade.

¹³¹ LIRA, 2009, p. 166.

mães de santo se constituem como líderes religiosos e referência simbólica, destacando-se como guia espiritual e de autoridade inquestionável onde a relação social, humana e religiosa, compõe um modelo de casa na qual interage uma relação mítica de parentesco. Nessa relação, as casas são simultaneamente morada e templo.

Com base na observação em campo e nas informações coletadas na pesquisa, para o grupo religioso a casa não é só a construção física. Também adquire o sentido de um grupo de pessoas. Nesse sentido, seu significado está relacionado ao contingente de filhos e filhas de santo que se encontram sob orientação e obedecem a um mesmo líder religioso. Em campo vimos que o terreiro para esse grupo religioso era “tanto a casa onde se realizava a maior parte dos rituais quanto o próprio grupo sob a chefia de um pai ou mãe de santo” (MAGGIE, 2001, p. 113). É comum, para o grupo, relacionar o sentido da casa à comunidade de terreiro. Dessa forma, independente da construção física para abrigar o grupo ou para a realização dos rituais, a casa será sempre uma sólida formação humana. Diante desta concepção, o terreiro como grupo humano desloca-se a cada ponto da cidade. Dessa forma, o terreiro, por meio do grupo religioso, apropria e ocupa o meio urbano ou da natureza atribuindo ao espaço um ordenamento determinado pelas relações simbólicas e afetivas, como acontece por ocasião das comemorações da festa de Iemanjá na praia.



Figura 39 - Casa como grupo de adeptos orientados por um pai de santo (Pai Renato D'Ogunjá).

Fonte: arquivo próprio

Também o significado do termo casa pode ser observado através da cosmovisão de um espaço idealizado e divinizado, ou seja, a casa pode ser compreendida como o espaço onde orixás e entidades habitam. Não uma habitação humana, mas para o transcendente. Essas habitações para as divindades recebem o nome de “casa de santo” na umbanda ou

“Ilê Orixá” no candomblé, ou seja, a casa de orixá. São pequenas construções, santuários consagrados aos orixás ou entidades. Conforme o espaço disponível do terreiro, as casas de santo podem ser construções individuais (como CEPATRA), ou ainda, no caso do pouco espaço, uma construção comunitária (como a TECJ), para abrigar os orixás e entidades do terreiro. Esses espaços construídos abrigam as divindades, seus assentamentos e oferendas, além de guardar os objetos simbólicos como as quartinhas dos filhos de santo consagrados ao orixá. A construção e organização espacial do terreiro seguem uma lógica de construção que está relacionada ao espaço da “África Mística”¹³² no Brasil. Um elemento marcante dessa lógica é a casa de Exu¹³³, sempre a primeira construção; seu significado simbólico está relacionado à presença do orixá ao primeiro ato da Criação, “a criação do mundo em termos simbólicos”¹³⁴ e “o próprio princípio do movimento”¹³⁵. Assim, esse espaço mítico tem em Exu o início da organização e ordenação espacial.



Figura 40 - Casas de Santo - Terreiro CEPATRA.

As Casas de Santo de Oxalá e das Iabás (Iemanjá, Oxum e Iansã) estão na construção junto do barracão.

Fonte: arquivo próprio

¹³² BASTIDE, 2001, p. 76.

¹³³ “Exu é o portador das orientações e ordens, é o porta-voz dos deuses e entre os deuses. Exu faz a ponte entre este mundo e o mundo dos orixás, especialmente nas consultas oraculares. Como os orixás interferem em tudo o que ocorre neste mundo, incluindo o cotidiano dos viventes e os fenômenos da própria natureza, nada acontece sem o trabalho de intermediário do mensageiro e transportador Exu. Nada se faz sem ele, nenhuma mudança, nem mesmo uma repetição. Sua presença está consignada até mesmo no primeiro ato da Criação: sem Exu, nada é possível. O poder de Exu, portanto, é incomensurável” (PRANDI, 2005, p. 73).

¹³⁴ EYIN, 2000, p. 32.

¹³⁵ PRANDI, 2005, p. 74.

Outra significação que os adeptos atribuem ao termo casa é o espaço mato e o espaço urbano do terreiro, apresentados em capítulos anteriores. O terreiro, a casa também é esse conjunto de espaços onde as divindades e entidades se encontram com a comunidade, o espaço construído para a realização do ritual onde as comunidades de terreiros adaptaram seus templos e guardam memórias. A reunião de todos os espaços construídos, e o espaço mato, compõe o complexo espacial do terreiro. Nessa concepção, o sentido do espaço físico do terreno, da construção e demais elementos da arquitetura interna ou externa, se harmonizam com o espaço mítico e mágico do ritual religioso; a casa é uma “metáfora que guarda múltiplas acepções para o conjunto de pessoas, de adeptos, dos que creem nos orixás” (PESSOA DE BARROS, 2003, p. 25).



Figura 41 - Conjunto de construções e espaços livres
Terreiro da Casa Branca - Bahia
Fonte: <http://mundoafro.atarde.com.br>

Conforme foi observado em campo, na visão desse grupo cultural religioso algumas variações de significado para um mesmo termo: casa. Uma construção implantada e perpetuada pela diáspora africana e reelaborada no Novo Mundo¹³⁶, foi reinterpretada e ressignificada de elementos para se adaptarem a uma nova estrutura de sociedade no Novo Mundo. Esse espaço apresenta-se como transferência e materialização das manifestações culturais de um grupo concretizadas em um espaço, é o “símbolo do reagrupamento, do que foi dispersado pelo tráfico” (VERGER, 1997, p. 33). O terreiro espaço construído, e humano, expressa o patrimônio simbólico¹³⁷ e a visão de um grupo, povo ou sociedade, que se adaptou e estabeleceu nas casas e terreiros sua resistência, “assim como os indivíduos diferem uns dos outros como pessoas e como membros de um grupo, as sociedades diferem entre si como conjuntos culturais. São espaços de materialização do significado específico do grupo que a produziu”¹³⁸, que percorre os tempos e é transmitido através das gerações, sendo capaz de articular passado e presente, por meio de símbolos e mitos.

¹³⁶ SANTOS, 2002, p. 33.

¹³⁷ SODRÉ, 1988, p. 50.

¹³⁸ DUARTE, SANTOS, 2002, p. 174.

5.2 PREPARANDO AS REFEIÇÕES: COZINHANDO EM CASA NA COZINHA DE SANTO¹³⁹.

Tanto nas casas adaptadas para função de culto quanto nos terreiros construídos com a finalidade de abrigar os rituais, as cozinhas sempre mantêm a função de preparar alimentos, sendo um dos compartimentos indispensáveis do lugar. Este é um ambiente de importância fundamental, que adquire significado diferente conforme a atividade desempenhada no terreiro. A cozinha é utilizada para preparar os alimentos servidos nas cerimônias rituais, na rotina de manutenção e limpeza do terreiro, e também, nas cerimônias festivas da família do pai ou mãe de santo, nos aniversários, batizados e churrascos de fins de semana.

Nos dias festivos e de rituais do terreiro, esse espaço sofre “metamorfose”. A cozinha deixa de ser espaço do cotidiano da vida da família e passa a ser espaço de ritual contíguo ao barracão.

A vivência de um espaço religioso na cozinha durante a preparação das comidas que serão oferecidas aos santos, aos visitantes e adeptos presentes nas cerimônias, apresenta um tipo de comportamento diferenciado do que se pode perceber no período de preparação da alimentação do cotidiano servida aos filhos de santo por ocasião da organização e limpeza do terreiro. O espaço atende a uma mesma função, ou seja o preparo de alimentos, porém apresenta ambiências diferentes, assim, percebe-se uma ressignificação espacial de um espaço cotidiano que atende as ocupações domésticas, para um espaço com sentido mágico e de ritual religioso.

Durante o período de preparação da alimentação para os filhos e filhas de santo que estão empenhadas na organização do terreiro, é permitida na cozinha a permanência e a participação de pessoas não iniciadas. Estas podem circular livremente no espaço e ajudar no preparo das comidas. Durante esse período, não há regras religiosas de comportamento nem qualquer tipo de tabu ou proibição em relação às pessoas que podem permanecer e trabalhar nesse espaço. Durante o preparo da alimentação do dia a dia, estabelece-se um ambiente descontraído, de alegria, e entremeado de brincadeiras e *indacas*. É o momento em que são narrados acontecimentos e práticas de outras casas, discorre-se a respeito da vida pública e privada do povo de santo, numa atmosfera descontraída.

Um ambiente diferente se forma durante a preparação das comidas que serão oferecidas ao santo e aos visitantes durante as cerimônias rituais. A cozinha não é mais um espaço de descontração, fofocas e brincadeiras, mas transforma-se em espaço ritualístico, de concentração, conhecimento e aprendizado. Nesse período, o espaço adquire características de seriedade, silêncio, envolto em tabus e interdições de ordem alimentar¹⁴⁰ e sexual, que devem ser respeitadas pelo menos durante três dias antes da cerimônia.

¹³⁹ O termo cozinha de santo se relaciona ao respeito e conhecimento da tradição culinária. O responsável por essa cozinha deve conhecer as preferências de cada orixá e entidade, além dos preceitos para o preparo da comida.

¹⁴⁰ Conforme observado em campo, as pessoas envolvidas no preparo das comidas de santo devem abster-se de alguns alimentos como, por exemplo, ingerir carne e bebidas alcoólicas.

Após o término da preparação dos alimentos para os encarregados da organização do terreiro, só é permitida a permanência dos iniciados; não é admitida a presença de pessoas estranhas à casa e à religião. Outras proibições marcam a austeridade desse espaço, como por exemplo, não é permitido conversar, apenas o essencial para ensinar os segredos sobre os gostos e o modo de preparo dos alimentos de santo. Também alguns preceitos¹⁴¹ podem ser observados em relação à feitura das comidas.

Há uma preparação espiritual e espacial para a elaboração da comida do orixá que segue um ritual. Os adeptos encarregados do preparo da alimentação devem estar vestidos com as roupas brancas de serviço, não podem utilizar bebidas alcoólicas ou fumar. O ritual de preparo do espaço se inicia com a limpeza do lugar, que é cuidadosamente organizado pelas filhas de santo. Após tomarem o banho de ervas para a limpeza corporal, o espaço é defumado, com a queima de ervas e de resinas misturadas no preparo da substância de defumação.

Também os objetos, louças, panelas e utensílios do orixá homenageado são separados. Em alguns terreiros, na “cozinha ritualística”¹⁴² (LODY, 1998, p. 38), além do equipamento comum às cozinhas das residências, há utensílios especiais para o preparo das comidas rituais. Sobre algumas prateleiras estão dispostas panelas de barro, de ferro, alguidares, travessas, louças diversas, bacias em ágata além de pedras de ralar, moedores, talheres e colheres de madeira. Esses objetos são consagrados aos orixás e destinados ao uso específico de preparo das comidas de santo.

Continuando o ritual, a responsável pela preparação da comida do orixá ou entidade homenageada acende uma vela e oferece ao seu *eledá*. Coloca-a junto a um copo com água¹⁴³ e ambos próximos ao fogão. Durante o preparo das comidas, a vela deve permanecer sempre acesa. Ao final, o que sobrou da vela deve ser colocado no peji para que queime até o fim, e a água deve ser jogada em lugar com água corrente. Alguns comportamentos percebidos durante a pesquisa de campo, que marcam o limite desse espaço ritualístico da cozinha.

A preparação da comida deve ser feita com muito respeito, seguindo a tradição e também o ritual para fazer a comida, são elementos tradicionais, culturais da culinária do santo¹⁴⁴. Preparada com reverência pelas filhas de santo, e saboreada com respeito pelos adeptos e participantes presentes no ritual.

A preparação da alimentação, o *ajeum*, caracteriza-se como um importante

¹⁴¹ FARELLI, 2011.

¹⁴² Diante das restrições existentes em relação às pessoas nesse ambiente, não foi permitida minha presença nesse lugar. O que foi apresentado oralmente, transmitido por uma filha de santo durante o período da pesquisa de campo (setembro/2010).

¹⁴³ Segundo os religiosos, a água pode absorver e concentrar uma vibração, seja positiva ou negativa.

¹⁴⁴ Não é objeto desse estudo a pesquisa e análise das comidas específicas dos santos. Para aprofundar nesse tema, ver Farelli (2011), Lody (1988) e Souza Junior (2010).

“momento socioreligioso”¹⁴⁵. Para os adeptos, trata-se de uma experiência na qual são renovados e estabelecidos os vínculos nas relações entre os seres humanos, os orixás e o espaço de ritual.

A cozinha de santo é um espaço de transformação dos alimentos que serão servidos, segundo Lody (1988), no espaço da cozinha se constitui o sagrado, ou seja, a preparação das comidas, pois é por meio da alimentação que se dá a renovação, transmissão e distribuição da “força vital”, o axé. Assim, a cozinha é um lugar cheio de segredo¹⁴⁶, de identidade e também de intimidade. Trata-se também de um local de ensinar os conhecimentos, também de aprendizado e de propagação das tradições culinárias, muito peculiares – pois a comida de santo difere da preparação da cozinha do dia a dia em seu modo de preparar os alimentos, de cortá-los, de combinar os temperos e de decorar os pratos...

O ambiente da cozinha que se percebe nesse espaço de concentração, é de rezas e cantigas para o orixá ou entidade, pois “as cozinheiras dos deuses devem atuar no espaço sagrado de suas cozinhas, como se estivessem no interior dos santuários” (LODY, 1998, p. 38). É também nesse “santuário”, durante a preparação dos alimentos, que os iniciados aprendem a ouvir os ensinamentos dos mais velhos. São ensinados segredos do preparo da comida do santo, pois como cada orixá ou entidade possui sua dança, movimento e toque específico, também tem seu alimento. Seus temperos e gostos particulares são representados nas comidas preparadas para os rituais e simbolizam o próprio santo.

O espaço da cozinha de santo não difere do espaço da cozinha do dia a dia, mas enquanto espaço de ritual sacralizado, se apresenta distinto, separado, não só por limites físicos, arquitetônicos, mas também, por limites representados nos comportamentos e usos.

Os comportamentos rituais do ato de cozinhar para os orixás marcam um limite espacial do sagrado. Os sons das rezas e das músicas cantadas para os orixás, as evocações, o branco nas roupas de rituais usadas durante a feitura dos alimentos, as guias no pescoço, as louças específicas de cada orixá e o preparo das comidas do santo e seus preceitos, são comportamentos que, aliados às ambiências, se apresentam como um conjunto de condições¹⁴⁷ físicas e psicológicas que reúnem todos os sentidos humanos. Esses fatores impregnam o ambiente, permitindo apreender, experienciar e interagir nesse espaço de ritual.

No comportamento que marca esses espaços, é interessante apresentar que, conforme observado em campo, também um ritual acontece com a chegada dos alimentos no barracão onde se realiza a cerimônia. A comida pronta é trazida sobre as cabeças dos filhos e filhas de santo e são colocadas sobre toalhas no chão diante do altar. São preparadas conforme a tradição, em folhas ou até em pratos, e servidas aos adeptos e à assistência.

¹⁴⁵ LODY: 1988, p. 35.

¹⁴⁶ AMARAL, In: TORRES & MAGNANI, 1996, p. 272.

¹⁴⁷ Essas condições descritas por Augoyard podem ser observadas na Tese PAULA, 2008, p. 49.

Uma dimensão espacial e cultural em que a religião e a vida do ser humano se relacionam. A cozinha de ritual é um espaço criado e redefinido a cada momento, no terreiro, através da separação dos objetos, utensílios e mudanças de comportamento. Tudo participa do sagrado: o espaço em si, as panelas, travessas, pratos, bacias, cestos, peneiras, colheres de pau, ralos, o pilão, as frigideiras e as pessoas que nela transitam.

Na cozinha de santo é possível perceber uma reordenação espacial diferente do que ocorre no ritual de fim de ano das praias para homenagear Iemanjá. Enquanto na orla a reordenação é marcada e percebida com a mudança temporal de uso, de um evento religioso praticado em espaço de lazer, na cozinha o uso se mantém (o preparo de alimentos). O que promove essa transformação do espaço cotidiano da cozinha em um lugar simbólico para a comunidade religiosa são as ambiências. Percebe-se com isso, que a cozinha adquire um significado de espaço sagrado¹⁴⁸ e espaço profano, numa espécie de “sincretismo arquitetural”¹⁴⁹ que gera uma percepção diferenciada de um espaço que atende, alternadamente, às ocupações domésticas e às imposições religiosas em um Lugar produtor de axé.



Figura 42 - Cozinha ritual

Fonte: Fernando Honaiser, 2006



Figura 43 - As comidas chegam ao barracão sobre as cabeças dos filhos de santo

Fonte: <http://afinsophia.com>



Figura 44- Comida servida na cerimônia pública religiosa

Fonte: <http://afinsophia.com>

¹⁴⁸ “A cozinha é, portanto, o grande laboratório sagrado onde o saber fazer, a fé, o respeito e a beleza plástica se encontram para o encanto das divindades” (Maria Stella de Azevedo – prefácio da 2ª edição do livro *Santo também come*, de Raul Lody, 1998).

¹⁴⁹ Termo utilizado por Philippe Joron em seu artigo. “A casa, o terreiro e o outro. Feedback e Auto de fé antropológicos”.

5.3 O CENÁRIO RELIGIOSO E SIMBÓLICO DA UMBANDA – LIMITES FÍSICOS E COMPORTAMENTAIS

O barracão também é um espaço religioso e simbólico que une o espaço físico com um espaço mágico, é o lugar onde um determinado grupo incorpora e revive os mitos por meio de uma interpretação cênica apresentada através dos ritos. O espaço de ritual onde se desenvolvem as festas assemelha-se a um cenário teatral, é o palco da dança e encontro dos deuses, entidades e homens, das sociabilidades durante as cerimônias organizadas pelos filhos de santo. Esse espaço físico, complexo, simbólico, não deve ser entendido como um espaço que na prática é limitado fisicamente para a realização dos rituais, mas um lugar que não se confina ao espaço visível,

embora o terreiro possa ser em um conjunto apreendido por critérios geotopográficos (lugar físico delimitado para o culto), não deve, entretanto ser entendido como um espaço técnico, suscetível de demarcações euclidianas. Isto porque ele não se confina no espaço visível, funcionando na prática como um ‘entrelugar’ – uma zona de interseção entre o invisível (orun) e o visível (aiyê) – habitado por princípios cósmicos (orixás) e representações de ancestralidade à espera de seus ‘cavalos’, isto é, de corpos que lhes sirvam de suportes concretos. (SODRÉ, 1988, p. 75).

O terreiro é um espaço ritualístico que reflete a África genitora¹⁵⁰, não um espaço geográfico, mas uma África mítica no Brasil. Para o autor, um “entrelugar”¹⁵¹ social que pode ser entendido como interseção do encontro entre os mundos: dos espíritos, o *Orun*, e o mundo físico, onde vivem os seres humanos, o *aiyê*¹⁵². O terreiro une o espaço físico, concreto e tangível, o espaço onde ocorrem as atividades humanas, com o espaço mágico, mitológico e invisível dos orixás e dos ancestrais. Um lugar idealizado e com sentido sagrado, de experiência corporal, envolto em misticismo, simbólico e mítico, o lugar das crenças religiosas e dos rituais. O espaço de encontro onde os humanos se relacionam entre si, com as entidades e orixás durante as festas e cerimônias. Nesse espaço de representação coletiva e de sociabilidade “a festa é o momento de socialização dos grupos e de identidade do grupo se expresso plenamente”¹⁵³.

Dinâmico e marcado por tensões e elaborações simbólicas, esse lugar terreiro é reorganizado e criado culturalmente, é representativo da cosmogonia africana, onde as divindades ditam normas e regras de apropriação e reordenação espacial, onde símbolos e comportamentos são elementos capazes de delimitar o espaço dos terreiros. É importante

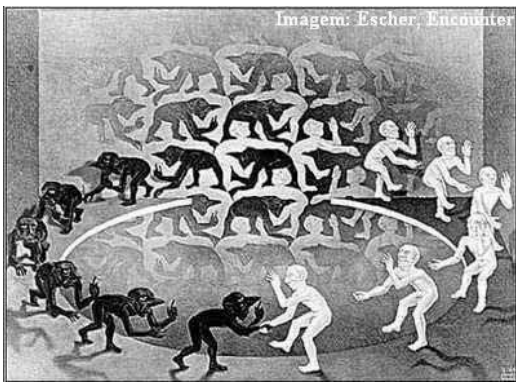
¹⁵⁰ SANTOS, 2001, p. 33.

¹⁵¹ SODRÉ, 1988.

¹⁵² “O aiyê indica o mundo físico, habitado por todos os seres, a humanidade, (...); o orun, que é o mundo sobrenatural, habitado pelas divindades” (BENISTE, 1997, p. 49).

¹⁵³ AMARAL, 2005, p. 31.

ressaltar que alguns símbolos são fundamentais no terreiro, como a tronqueira¹⁵⁴, a casa de Exu¹⁵⁵, o congá¹⁵⁶, os fundamentos, os objetos dos guias além da roupa branca, porém nem todos os símbolos¹⁵⁷ encontrados nos centros umbandistas possuem os mesmos significados, podendo até adquirir feições diferenciadas. Também no lugar onde se realizam as cerimônias e os encontros, outros comportamentos rituais marcam o espaço sagrado. O barracão é o espaço interpretado como lugar sagrado¹⁵⁸ mais público do terreiro. Além do espaço de ritual, de festa, de encontro da divindade com o ser humano, o barracão também é um espaço de compartilhar experiências pessoais, ou seja, algumas vezes as conversas entre o pai ou mãe de santo com filhos ou visitantes, transcorrem no barracão. Um ambiente na penumbra, silencioso. Diferente do ambiente iluminado e decorado para as festas públicas, movimentado e ruidoso nos momentos da gira. Independente do tipo de acontecimento ou do ritual praticado, o barracão é um espaço social de alteridade e, ainda, onde se renovam os laços comunitários do grupo religioso. É o lugar onde ocorrem os encontros...



O Terreiro é um espaço consagrado pelo “povo do santo” para celebração de encontros: consigo e com o Outro.

Figura 45 - Imagem de Escher: Encontro

Fonte: www.ncpam.com.br/2008_06_01_archive.html

Os espaços destinados aos rituais são espaços provedores da experiência da alteridade, de encontro com o Outro, onde as diferenças observadas no uso social do

¹⁵⁴ “É um elemento presente em todo centro de umbanda. Situa-se normalmente atrás da porta de entrada e tem função de guardar a porta do centro, ou seja, não permitir a entrada de energias negativas. Ela é formada por uma espada de São Jorge e por um copo com água ou pinga e dentro do qual há um carvão. (...) o carvão tem a função de segurar as energias negativas. (...) Além do carvão, estão na tronqueira Ogum e Exu” (MALANDRINO, 2003, p. 215).

¹⁵⁵ Já descrito no estudo de caso.

¹⁵⁶ Em alguns terreiros, o congá é chamado de altar em referência ao altar cristão.

¹⁵⁷ O presente estudo não pretende analisar os símbolos com significados diferenciados.

¹⁵⁸ “Imaginando um gradiente, que vai do menos sagrado ao mais sagrado, pode-se dizer que os espaços menos sagrados do terreiro são os constituídos pelos cômodos ou lugares cujo acesso é permitido a todos, sendo que entre eles o mais importante é o barracão, lugar onde se realizam as festas e os toques públicos. A eles somam espaços mais sagrados, constituídos pelos cômodos ou lugares nos quais somente os iniciados podem transitar. Explica-se a interdição desses espaços aos não iniciados pelo fato de que neles estão os objetos sagrados dos orixás, como no peji ou quarto de santo, lugar em que ficam os assentamentos dos orixás” (SILVA, 1996, p. 99).

espaço são experiências de culturas diferentes¹⁵⁹, distinguidas e representadas por grupos humanos que habitam distintos mundos sensoriais, por isso “para encontrarmos o outro e o sagrado do outro, precisamos nos despojar de nosso olhar prévio e buscar, no olhar do outro, a sua realidade como ele a vê”¹⁶⁰. Para o grupo de religiosos o encontro com o outro acontece por meio do

transe, como elemento essencial para a vivência religiosa, é o veículo que transforma o filho de santo no outro [...] os deuses não estão separados dos humanos num espaço inalcançável, mas são a própria manifestação da alteridade do devoto [...] reviver o mito, põe em movimento um tempo circular de renascimentos sucessivos, um tempo de morrer para renascer de novo. [...] A metamorfose, a transformação, o renascimento, o ser o outro, permite a reafirmação das origens, do mito manifestado, da identidade fundada no sagrado (PRANDI, In: AUGRAS, 1983, p. 11).

O espaço físico de alteridade do barracão geralmente não é muito alto e deixa transparecer a cobertura de telha; é constituído de elementos construtivos simples, pintura tosca, de cor neutra, piso cerâmico, alguns em terra batida (como o terreiro de São José, visitado em 2010 no Quilombo São José, próximo de Valença). O lugar-barracão é despojado de decoração suntuosa e mobiliário, este se resume a cadeira destinada ao pai ou mãe de santo, significativamente colocada diante do peji – importante ponto de força e vibração dentro do barracão. A precariedade de material de acabamento é um elemento constante em alguns dos terreiros de umbanda. Um padrão oriundo de fatores históricos, de pobreza e da necessidade de manter-se como espaço escondido por muito tempo, em função das repressões, pode ter se tornado um elemento cultural espacial dos terreiros.

Cada terreiro é um microcosmo, com rituais algumas vezes diferenciados entre si, porém em relação aos ambientes guardam coerência em seus espaços, com limites espaciais marcados não apenas com divisões físicas entre parte externa ou interna das construções e espaços do terreiro, mas também por meio de gestos e comportamentos rituais. Marcando os limites externos nos terreiros, nos acessos das portas e janelas, as folhas de palmeira desfiada têm a função de proteção e identificação do espaço religioso e sagrado. Também no interior do barracão percebemos espaços específicos e distintos, uma divisão em sagrado¹⁶¹ e profano¹⁶², limitados por elementos físicos. Conforme observado em campo, os limites espaciais são marcados com divisões físicas como: correntes, diferenças de piso e de material, além de muretas, marcam de forma concreta e visível os limites do espaço do barracão e da assistência.

¹⁵⁹ FISCHER, 1994, p. 58.

¹⁶⁰ NUNES-PEREIRA, 2006, p. 64.

¹⁶¹ SILVA, 1996, p. 99.

¹⁶² MAGGIE, 2000, p. 114.



Figura 46 - Divisão espacial – CEP-CATRA
 Fonte: arquivo próprio



Figura 47 – Divisão espacial TECJ
 Fonte: arquivo próprio

Além desses elementos físicos, também verificamos comportamentos rituais¹⁶³ observados ao penetrar no interior do espaço onde se desenvolve o rito religioso. Estes (comportamentos) marcam o limite espacial entre o profano da assistência e o sagrado do barracão.

Assim, o comportamento simbólico e ritual identifica espaços sagrados no interior

¹⁶³ Para Van Gennep, os comportamentos rituais podem ser denominados de “ritos de passagem” (VAN GENNEP, 1978), que são ações que possuem significado espacial em uma cultura ou tradição.

do terreiro. Observamos que os religiosos, ao passarem pelo portão de acesso ao terreiro, realizam o primeiro gesto ritual que marca o limite de fora, da cidade, com o espaço de dentro, do terreiro. O gesto consiste em bater com as pontas dos dedos da mão no chão, e bater na frente, lateral da cabeça e na nuca: é o pedido de licença aos guardiões e aos donos da casa para entrar no espaço sagrado. Percebemos nesse comportamento uma fronteira semântica que divide o lado de fora, do lado de dentro, do solo sagrado do terreiro. A repetição desse gesto ritual é observada também diante das casas de santo, pedindo permissão e saudando as entidades e orixás com suas expressões específicas de saudação, além de pedir proteção aos santos de cabeça. As expressões de cada entidade marcam o limite das casas de santo no terreiro.

O comportamento mais característico e simbólico está relacionado ao modo de penetrar no interior do espaço sagrado do barracão: é importante estar sem os calçados. O público da assistência, que aguarda o momento em que é permitida a entrada para receber passes ou se consultar com as entidades, também é orientado a ficar descalço, conforme os médiuns que se encontram no interior do barracão. Esse procedimento simboliza a passagem do domínio profano para o domínio do sagrado¹⁶⁴. Para os adeptos das religiões afro-brasileiras, o solo é sagrado, nele estão plantados os fundamentos da casa ou o axé, o chão representa o berço dos ancestrais, a “morada dos deuses e dos espíritos (...), emblematicamente, não fica no céu, mas sob a superfície da terra” (PRANDI, 2005, p. 6). Dessa forma, o ato de retirar os calçados e penetrar descalço no barracão é como um rito de passagem, onde “o corpo é o meio e a forma de expressão para a comunicação sagrada”¹⁶⁵, pois, no momento que se toca o chão com os pés descalços, entra-se em contato com o sagrado e se comunica com a ancestralidade, com sua energia e vibração. Ainda há outros comportamentos e gestos rituais no interior do barracão que funcionam como identificação espacial do sagrado: ao se retirar do barracão, há a orientação de sair de frente para o congá; também as entidades, quando incorporadas, realizam cumprimentos rituais ao altar, aos atabaques, ao ponto central do barracão, espaços considerados pelos adeptos como ponto de força sagrado e de vibração das energias do terreiro.

¹⁶⁴ ORTIZ, 1999, p. 108.

¹⁶⁵ SABINO & LODY, 2011, p. 75.

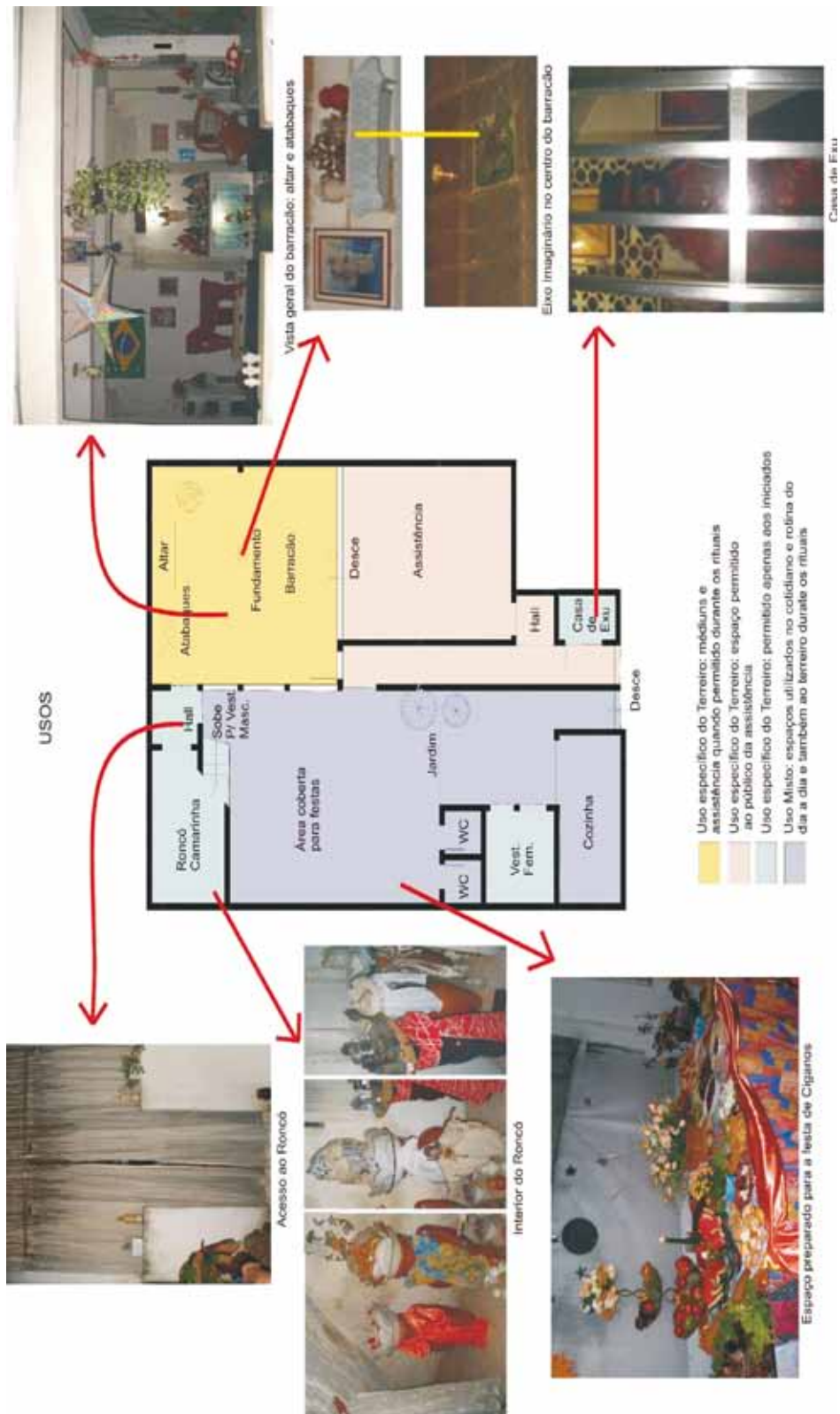


Figura 48- espaço de uso TEC
 Fonte: arquivo próprio

5.4 COMEÇA O XIRÊ, OS DEUSES MATERIALIZAM: O MANDALA NO ESPAÇO DE RITUAL

Como chamar essa forma plural, essa primordialidade proliferante oriunda do paleolítico inferior, que bate, grita, soluça nas galerias profundas, irrompe nas paixões e nos sonhos, gera turbilhões de espíritos e de gênios, cristaliza-se de repente em personagens, personalidades, deuses, seres espirituais, para sair ao ar livre? (MORIN, 1969, p. 160).

A realização das cerimônias públicas festivas como, por exemplo, o *xirê*, começa a ser organizada antes da data prevista. A organização dos espaços e a decoração do barracão se iniciam cedo no dia da cerimônia: uma variedade de elementos e cores nos arranjos espalhados no espaço, a presença da natureza por meio de elementos como terra, água, folhas, flores etc., e também a imagem e símbolos do orixá homenageado compõem o conjunto de elementos materiais do cenário da festa. Elementos imateriais também compõem as características espaciais constituindo a ambiência desse lugar; uma “aura mística” que emana do ambiente, permitindo a percepção de um espaço reorganizado e representativo desse grupo religioso.

No primeiro momento, um elemento de importância é a luz. A luz na Arquitetura possui lugar de destaque, revelando a edificação, suas intenções, espaços, formas e simbolismos. Entendida como um dos elementos constitutivos da arquitetura religiosa, é um fenômeno físico que constrói espaço e relações. A iluminação é capaz de modificar o ambiente de forma objetiva e subjetiva, influenciando e despertando sensações e sentimentos diversificados no homem.

O barracão é um espaço onde se é possível perceber um constante contraste de claro/escuro, variações de luz e sombra que predominam no ambiente religioso do terreiro, em virtude da pouca iluminação. Durante o período dos rituais o barracão recebe uma iluminação especial, principalmente destacando o altar e direcionada às imagens. Antes de iniciar os rituais, a iluminação no barracão e na assistência é reduzida. Esta condição ambiental é alterada no momento em que se inicia a cerimônia. Compreendendo de forma simbólica o procedimento do pai ou mãe de santo de abrir as portas do barracão e iluminar o espaço religioso, reaviva na memória o ato da Criação. De forma mística, o simbolismo da luz representa a “epifania primordial, onde a qualidade sensível é tão forte que, sem precisar encarnar-se em uma forma, Deus nela se revela, faz dela manifestação em oposição às Trevas”¹⁶⁶. Assim, como epifania primordial, a luz e a sombra constituem uma visão cosmogônica representativa da Criação: das trevas à luz... Dessa forma, ao iluminar o barracão, inicia a apresentação da história do mundo e do homem, traduzida de uma forma simbólica. São revividos e reavivados na memória a ancestralidade, mitos

¹⁶⁶ CHEVALIER, 2000, p. 570.

e figuras mitificadas da cultura (Pretos-Velhos, Caboclos), lugares da natureza que são representados pelos orixás que dominam uma força e elementos naturais. É narrada uma realidade cultural complexa, uma história sagrada, um acontecimento primordial, que expressa um pensamento profundo que tenta explicar a origem do mundo, os principais acontecimentos da vida humana, os fenômenos físicos e espirituais, ambientais e sociais. Esses acontecimentos míticos baseados em um elemento sobrenatural¹⁶⁷, em divindades e entidades, são revividos e experimentados na vivência e experiência do corpo.

Relacionada simbolicamente ao divino, representa conexão com aspectos espirituais, destacando-se a experiência sensível¹⁶⁸, resultado das vivências corporais no espaço e o reconhecimento do Outro vivenciado pelo homem. Ao penetrar no espaço do barracão durante os ritos, percebe-se que a partir das ambiências desse espaço religioso, é possível perceber que a experiência do espaço e luz gera experiência emocional e espiritual do ambiente religioso.

Com o barracão todo preparado e iluminado, os religiosos realizam comportamentos e movimentos rituais que identificam limites sagrados do espaço. No início da cerimônia, os adeptos entram descalços no barracão, dirigem-se para diante do altar para o gesto de “bater cabeça”¹⁶⁹. O ato de “bater cabeça” significa respeito pelas entidades e orixás que estão representados no altar. Após “bater cabeça” para o altar, dirigem-se diante dos atabaques¹⁷⁰, tocando com o dedo médio da mão direita o chão e levando-o a testa, ao ponto central onde se encontra plantado o fundamento do terreiro, a raiz material da casa. Depois, cumprimentam o pai ou mãe de santo e também aos mais velhos com gesto de beijar-lhes as mãos. Realizado esse ritual inicial, observa-se no interior do barracão um movimento de branco, este se espalha no espaço de ritual. Mulheres de idades diversas trajam roupas largas e saias rodadas que remetem ao período colonial, enquanto os homens vestem calças e camisas. Os poucos elementos de cor são representados pelos fios de conta que os adeptos usam no pescoço. Esses atores de branco posicionam-se constituindo um círculo, uma roda no interior do espaço, ao redor de um ponto central no barracão. Outro ritual é realizado antes de iniciar a roda, que consiste em defumar os quatro cantos do barracão, realizando deslocamentos diagonais passando pelo ponto central do barracão, ponto onde se encontram plantados os fundamentos da casa, o axé. O toque dos atabaques informa que a roda vai girar... Outro movimento percebido é o de rotação de alguns adeptos no momento de incorporação.

¹⁶⁷ ELIADE, 2007, p. 12-13.

¹⁶⁸ Experiência sensível: “aquilo que pode ser percebido pelos sentidos. Nesta acepção, ‘o sensível’ é o objeto próprio do conhecimento sensível, assim como o ‘inteligível’ é o objeto próprio do conhecimento intelectual” (ABBAGNANO, 2007, p. 840).

¹⁶⁹ Bater cabeça: “prostração referencial, usada na África, pelos yorubás, diante dos reis, que continua a ser praticada nos Terreiros de Umbanda que conservam os ritos africanos. (...) É praticada como forma de saudação – salvar em respeito a Oxalá” (LOMBA-VIANA, 2011, p. 72).

¹⁷⁰ É importante informar que alguns terreiros de umbanda não utilizam o atabaque em seus rituais. Toda a cerimônia transcorre ao som de palmas e cantos. Um exemplo desse terreiro é a Casa de Claudia, em São João de Meriti.

Desenhando e analisando as figuras geométricas formadas pelos movimentos que os corpos desenvolvem no espaço do barracão, percebeu-se a formação de um mandala¹⁷¹.

Os mandalas são imagens presentes em toda a parte, desde a organização dos átomos¹⁷² às formas arquitetônicas¹⁷³. Criadas a partir de formas geométricas como o círculo, o triângulo e o quadrado, são formas utilizadas pelos povos, em forma de arte, pinturas, arquitetura e dança e apresentam sentido cosmológico,

representam num símbolo o que se considera como estrutura essencial do universo; por exemplo, as quatro direções espaciais, os quatro elementos, as quatro estações, por vezes os doze signos do zodíaco, diferentes divindades e com frequência o próprio homem. Mas o mais notável e constante desta forma de diagrama é o que expressa a noção de cosmos, isto é, a realidade concebida como um todo organizado e unificado (LAWLOR, 1996, p. 16).

Em seu sentido religioso, algumas construções arquitetônicas se utilizam do mandala e da geometria cósmica na criação de um ambiente com sentido sagrado. O mandala é um elemento formado por figuras geométricas que remete ao retorno à unidade (uno) pela delimitação de um espaço sagrado e atualização de um tempo divino, conforme Durand, “o tempo é abolido por uma inversão ritual: transforma-se a terra mortal e corruptível em ‘terra de diamante’ incorruptível” (DURAND, 2002, p. 247).

Os mandalas são representações instintivas de um símbolo universal desenhado desde os primórdios da humanidade. Mística e miticamente preservados na memória, os “mandalas se encontram igualmente na raiz de todas as culturas e estão presentes em todo ser humano como padrão arquetípico de comportamento” (DAHLKE, 2003).

Durante a pesquisa de campo, foram observados movimentos rituais que permitiram perceber a construção do mandala. Este, observado no espaço de ritual no barracão, tem como elementos formadores o movimento de defumar, na forma geométrica do quadrado

¹⁷¹ O termo mandala provém da língua sânscrita, falada na Índia antiga, e significa, literalmente, um círculo, ainda que também (como composto de manda = essência e la = conteúdo) seja entendida como “o que contém a essência” ou “a esfera da essência” ou ainda “o círculo da essência” (Green, 2005, p. 7). C. G. Jung assim se expressa sobre a mandala: “A palavra sânscrita mandala significa ‘círculo’ no sentido habitual da palavra. No âmbito dos costumes religiosos e da Psicologia, designa imagens circulares que são desenhadas, pintadas, configuradas plasticamente, ou danças” (2002, p. 385-387). (mandalamystica.com.br).

¹⁷² Para Jung, as mandalas são um tipo de estrutura, que pode ser compreendida como uma representação simbólica do “átomo da alma”, da psique humana (JUNG, 2002, p. 70).

¹⁷³ A forma geométrica da mandala pode ser observada no urbanismo, no traçado de cidades fortaleza (Palmanova em Udine, na Itália), na decoração (a rosácea sul da Catedral de Notre Dame), e na Arquitetura, no desenho de plantas de edificações, a planta de arquitetura da Catedral de Brasília (Oscar Niemeyer); planta da Assembleia Nacional Sher-e-Banglanagar, Dacca, Bangladesh (Louis I. Kahn); Igreja de Santa Maria degli Angeli, Florença, Itália (Filippo Brunelleschi); Panteon (Roma); Igreja de San Lorenzo, Turin, Itália (Guarino Guarini).

e suas diagonais, os triângulos formados por essas diagonais, o círculo formado pelos adeptos e o movimento da roda em sentido anti-horário. Os seres humanos atores dessa representação cultural e religiosa. Todos esses elementos se relacionam e se conectam ao “outro mundo” e com o Outro, por meio do ponto de convergência, o ponto central, que Eliade considerou como o “ponto fixo”¹⁷⁴. São elementos simbólicos importantes na apreensão do espaço de ritual.

O primeiro símbolo a ser analisado nesse espaço de ritual é o centro. Lugar que emana a força, energia e vibração dos ancestrais¹⁷⁵. Nos espaços de rituais da Umbanda, o centro é representado como um eixo vertical imaginário, enquanto que em alguns terreiros do Candomblé tradicional é representado como um elemento físico: um poste adornado. Este não tem função estrutural ou arquitetônica, apenas ritual. É ao redor dele que se desenvolve a roda extática, e também é o lugar por excelência onde são depositadas as comidas rituais a serem servidas aos participantes nas festas. Um símbolo ritual, orientado no sentido alto-baixo, que simboliza a união terra/céu dos orixás (aiyê /orum), em torno do qual os adeptos giram e rodopiam dançando. Em alguns terreiros de candomblé tradicionais, encontra-se o poste como um elemento físico e ornamentado no centro do barracão, é o *ixé*¹⁷⁶, como o símbolo da ascensão e de comunicação com o outro mundo.



Observa-se o círculo ao redor do ponto central girando em sentido anti-horário. Uma alusão à ancestralidade, e retorno ao tempo mítico da criação.

Figura 49 - Poste central e roda em sentido anti-horário.

Fonte: <http://oglobo.globo.com/>

¹⁷⁴ ELIADE, 2001, p. 26.

¹⁷⁵ A afirmação está baseada na consideração das definições de axé de alguns autores como: Bastide (BASTIDE 2009, p. 77), o axé “designa em nagô a força invisível, a força mágico-sagrada de toda a divindade, de todo ser animado, de todas as coisas”; para Verger (VERGER, 1981, p. 18), o axé é o “poder ancestral dos orixás”; e para Cacciatore (CACCIATORE, 1988, p. 56), o axé é “força dinâmica”. Também é que no “centro desse espaço do barracão, enterrado sob o piso, está o axé, local simbólico de onde emana o poder e onde se encontra um pouco de tudo que compõe a natureza” (BARROS e MOTA, In: NASCIMENTO, 2008, p. 246).

¹⁷⁶ Ixé: poste central do candomblé tradicional, sob o qual ficam enterrados os axés (“assentamentos”) da casa e ao redor do qual dançam as iaôs e se realiza o axexê. Nem sempre atinge o teto, não tendo finalidade de sustentação. No cimo de alguns ixés ficam os símbolos do orixá da casa do candomblé. (CACCIATORE, 1997, p. 151). “O ixé tradicionalmente é concebido como um mastro, ocupando o centro físico do barracão de festas do terreiro. Dentro da iconologia religiosa é esse um exemplo da presença comum dos marcos verticais, elementos característicos da fertilidade. É a memória original dos rituais agrícolas da fecundidade, rituais da caça, rituais ligados aos fenômenos meteorológicos” (LODY, 1984, p. 25).

Nas religiões antigas e nas crenças em geral, a elevação é algo que leva à pureza, ao contato com energias e vibrações dos reinos divinos e divindades. Essas formas verticais, quando representadas por elemento físico, apresentam-se destacadas no campo visual humano, além de separar espaços e estabelecer limites. Esse elemento retilíneo vertical, seja físico ou imaginário, “gera um campo espacial ao seu redor e interage com a delimitação espacial. (...) Se fará valer como o centro de um campo e definirá zonas de espaço”¹⁷⁷. As representações centrais verticalizantes são símbolos da elevação, “metáforas axiomáticas (...) meios para atingir o céu”¹⁷⁸, observado nos espaços de rituais dos terreiros como o centro de atração, ponto de vibração e força reverenciado pelos adeptos. A noção de centro integra elementos masculinos¹⁷⁹, um símbolo fálico representando a “ereção”¹⁸⁰ do fluxo do axé “rumo a um espaço metafísico, para além do tempo”¹⁸¹, também “é importante sublinhar as suas infraestruturas obstétricas e ginecológicas: o centro é umbigo, *omphalos*, do mundo. (...) O lugar sagrado”¹⁸². Simbolicamente para os adeptos da religião, esse ponto central é um espaço sagrado, o “*axis mundi*” (ELIADE, 2001, p. 54), o pilar sagrado, localizado no “Centro do Mundo” (ELIADE, 2001, p. 54), um símbolo ubíquo que atravessa as culturas humanas, o

verdadeiro umbigo de um corpo. [...] A ponte por onde vem os orixás. [...] O vínculo estabelecido entre a terra – terreiro – e a natureza – morada dos deuses. [...] é a presença iconológica da união do axé do terreiro aos orixás (LODY, 1984, p. 25-26).

Outra forma geométrica percebida nos movimentos rituais é o círculo. Na Psicologia Analítica a forma circular representa o infinito, o universo, a eternidade, representa o processo da natureza, o Cosmos e os ciclos do universo, expressa a totalidade¹⁸³, é o arquétipo¹⁸⁴ do

¹⁷⁷ CHING, 2005, p. 120-122.

¹⁷⁸ DURAND 2002, p. 125: “As metáforas da altura, da elevação, da profundidade, do abaixamento, da queda, são por excelência metáforas axiomáticas”.

¹⁷⁹ DURAND, 2002, p. 248.

¹⁸⁰ DURAND, 2002, p. 145.

¹⁸¹ DURAND, 2002, p. 145.

¹⁸² DURAND, 2002, p. 246; ELIADE, 1992, p. 23.

¹⁸³ A doutora. M. L. von Franz explicou o círculo (ou esfera) como um símbolo do *self*: ele expressa a totalidade da psique em todos os seus aspectos, incluindo o relacionamento entre o homem e a natureza. Não importa se o símbolo do círculo está presente na adoração primitiva do sol ou na religião moderna, em mitos ou em sonhos, nas mandalas desenhadas pelos monges do Tibete, nos planejamentos das cidades ou nos conceitos de esfera dos primeiros astrônomos, ele indica sempre o mais importante aspecto da vida — sua extrema e integral totalização (JAFFÈ, 1964, p. 240).

¹⁸⁴ Arquétipo: “As imagens primordiais são as formas mais antigas e universais da imaginação humana. São simultaneamente sentimento e pensamento” (JUNG, 1985, p. 58).

“O conceito de arquétipo (...) deriva da observação reiterada de que os mitos e os contos da literatura universal encerram temas bem definidos que reaparecem sempre e por toda parte. Encontramos esses mesmos temas nas fantasias, nos sonhos, nas ideias delirantes e ilusões dos indivíduos que vivem atualmente. A essas imagens e correspondências típicas, denomino representações arquetípicas. Quanto mais nítidas, mais são acompanhadas de tonalidades afetivas vívidas... Elas nos impressionam, nos influenciam, nos fascinam. Têm sua origem no arquétipo que, em si mesmo, escapa à

*self*¹⁸⁵, assim, seguindo esse viés

o círculo (ou esfera) como um símbolo do “Self” expressa a totalidade da psique em todos os seus aspectos, incluindo o relacionamento entre o homem e a natureza [...] ele indica sempre o mais importante aspecto da vida: sua extrema e integral totalidade (VON FRANZ, 2002, p. 246).

Durand (2002, p. 247), refletindo sobre o simbolismo dessa forma, afirma que há um exagero dos psicólogos junguianos, estes

insistiram particularmente na importância universal do simbolismo do mandala. Todavia, pensamos que esses psicólogos extrapolam ligeiramente o símbolo do círculo fechado, da intimidade, interpretando-o igualmente como símbolo da totalidade. Parece-nos, no entanto, que a interpretação primeira do mandala deve ser mais restrita e significar apenas a procura da intimidade (DURAND, 2002, p. 247).

O símbolo do círculo, forma regular constituída por pontos equidistantes de um ponto fixo em seu interior¹⁸⁶, não possui início e fim, visto que as distâncias entre seus extremos não existem; simboliza união, perfeição, coesão e movimento. O símbolo do círculo é uma forma encontrada nas antigas culturas – a roda sagrada¹⁸⁷. Um símbolo universal, de origem tão antiga quanto o próprio ser humano. A roda formada pelos adeptos no interior do barracão inicia seu movimento no agora, no tempo do hoje, no momento atual. O movimento circular que os corpos realizam dançando e girando em sentido anti-horário ao redor do eixo¹⁸⁸ imaginário, parte do momento atual, do agora,

representação, forma preexistente e inconsciente que parece fazer parte da estrutura psíquica herdada, e pode, portanto, manifestar-se espontaneamente sempre e por toda parte.

É muito comum o mal-entendido de considerar o arquétipo como algo que possui conteúdo determinado; em outros termos, faz-se dele uma espécie de representação inconsciente, se assim se pode dizer. É necessário sublinhar o fato de que os arquétipos não têm conteúdo determinado; eles só são determinados em sua forma e assim mesmo em grau limitado. Uma imagem primordial só tem um conteúdo determinado a partir do momento em que se torna consciente e é, portanto, preenchida pelo material da experiência consciente. Poder-se-ia talvez comparar sua forma ao sistema axial de um cristal que prefigura, de algum modo, a estrutura cristalina na água-mãe, se bem que não tenha por si mesmo qualquer existência material. Esta só se verifica quando os íons e moléculas se agrupam de uma determinada maneira. O arquétipo em si mesmo é vazio; é um elemento puramente formal, apenas uma *facultas praeformandi* (‘possibilidade de preformação’), forma de representação dada *a priori*. As representações não são herdadas, apenas suas formas o são. Assim consideradas, correspondem exatamente aos instintos que, por seu lado, também só são determinados em sua forma” (JUNG, 1986, p. 352).

¹⁸⁵ O *Self* para Jung: “o *self* representa o objetivo do homem por inteiro, a saber, a realização de sua totalidade e de sua individualidade, com ou contra a sua vontade” (HUMBERT, 1983, p. 116). Portanto, um processo de individuação “de diferenciação cujo objetivo é o desenvolvimento da personalidade” (JUNG, 1967, p. 525). É uma busca consciente de um autoconhecimento, com a finalidade básica de nos aceitarmos como realmente somos, a comunhão com o “si-mesmo”.

¹⁸⁶ CHING, 2005, p. 38.

¹⁸⁷ BÁRBARA, 2002, p. 144.

¹⁸⁸ Durante as danças extáticas, a roda gira em torno de um centro, que representa o princípio, o coração do mundo

retrocedendo no tempo, para o início, para um tempo primordial. Um movimento que faz alusão a um retorno à origem e à ancestralidade, princípios base da *arkhé*. É o momento em que reatualiza um tempo divino e primordial, presente no inconsciente coletivo¹⁸⁹ do grupo, rememora o mito, além de identificar e ressignificar o espaço religioso como lugar de nascimento¹⁹⁰, renascimento, reavivamento e reconhecimento do Outro. Dessa forma, durante a roda, os praticantes acreditam no encontro com o divino, que os próprios deuses e divindades encarnados dançando, contam por meio dos gestos e movimentos, momentos que não são explicados pela linguagem. Cada gesto conta uma história, guardada na memória coletiva, que envolve a história do terreiro e da religião. Segundo Eliade, o ser humano, nesse momento mítico, repete o ato da Criação, uma representação simbólica de um acontecimento que se manifestou no tempo primordial.

Outro elemento de composição do mandala, é resultante do procedimento realizado para equilibrar as energias e vibrações do espaço, o deslocamento do corpo que se movimenta para defumar o barracão. A figura geométrica percebida nesse processo é um quadrado. Segundo Durand,

as figuras quadradas ou retangulares fazem recair o acento simbólico nos temas da defesa da integridade interior. O recinto quadrado é o da cidade, é a fortaleza, a cidadela. O espaço circular é sobretudo o do jardim, do fruto, do ovo ou do ventre, e desloca o acento simbólico para as volúpias secretas da intimidade. Não há mais nada além do círculo ou da esfera que, para a fantasia geométrica, apresente um centro perfeito (DURAND, 2002, p. 248).

Para o autor, a figura do quadrado e círculo são complementares. Ao defumar os quatro cantos do salão, além do aspecto ritual de equilibrar a energia e vibração do espaço, representa o universo como o homem concebe e projeta, um simbolismo da terra, da cidade, a conexão dos quatro pontos cardeais nessa representação de mundo,

O quadrado representa a terra, abarcada num quádruplo abraço pela abóboda circular do céu e, portanto, submetida à roda do tempo em constante movimento. Quando o incessante movimento do universo, representado pelo círculo, dá passagem à ordem compre-

(GUENON, In: BARBARA, 2002, p. 144).

¹⁸⁹ Inconsciente Coletivo: “Chamamos este último de inconsciente coletivo, porque é desligado do inconsciente pessoal e por ser totalmente universal; e também porque seus conteúdos podem ser encontrados em toda parte, o que obviamente não é o caso dos conteúdos pessoais. Afora as recordações pessoais, existem em cada indivíduo as grandes imagens ‘primordiais’, como formas designadas acertadamente por Jacob Burckhardt, ou seja, a aptidão hereditária da imaginação humana de ser como era nos primórdios. Essa hereditariedade explica o fenômeno, no fundo surpreendente, de alguns temas e motivos de lendas se repetirem no mundo inteiro de formas idênticas, além de explicar por que os nossos doentes mentais podem reproduzir exatamente as mesmas imagens e associações que conhecemos dos textos antigos” (JUNG, 1985, p. 58).

¹⁹⁰ JUNG, 2003, p. 128.

ensível, surge o quadrado. O quadrado pressupõe por isto o círculo e é resultado deste. A relação entre forma e movimento, espaço e tempo, é evocada na mandala (LAWLOR, 1996, p. 16).

Essa figura geométrica formada a partir do movimento de deslocamento do processo de defumar, é dividida por uma diagonal em duas metades iguais. Da divisão resultam dois triângulos cujos ápices estão voltados para direções opostas. Como representação simbólica desses opostos na psicologia analítica, “o triângulo com ponta para cima simboliza o fogo e o sexo masculino; com a ponta para baixo, simboliza a água e o sexo feminino”¹⁹¹. Na interpretação das duas figuras idênticas, em direções contrárias, teríamos os opostos ou contraditórios que se apresentam no mundo: como homem/mulher, fogo/água, claro/escuro, direito/esquerdo, alto/baixo. Ainda sob o viés junguiano, “com relação ao simbolismo psicológico, expressa a união dos opostos”¹⁹². Também o que se apresenta como oposto na religião afro-brasileira, é, na realidade, complementar; por exemplo, o dia se opõe a noite, mas são complementares, pois se um não viesse após o outro, não haveria vida¹⁹³.

Continuando ainda o movimento de defumar o barracão, mais uma diagonal é criada com o movimento de defumar. O quadrado encontra-se dividido por suas duas diagonais, resultando quatro triângulos idênticos cujos ápices convergem apontando para o interior do círculo, o ponto central.

Outro movimento percebido durante a roda, e que compõe o mandala espacial, está relacionado à incorporação. Além da delimitação pelo deslocamento e movimento, observado e aqui descrito e analisado em forma de mandala, o espaço de ritual também é identificado e marcado pelo branco que se movimenta em gestos ritmados e circulares em torno do próprio corpo no movimento de incorporação. O corpo realiza movimentos de translação, ao redor do eixo central e de rotação em torno de si mesmo, descrevendo uma espiral. Estes movimentos em espiral são também uma forma geométrica encontrada nas antigas culturas. A espiral simboliza a vida¹⁹⁴, significa vida que se expande do interior para o exterior, evocando a evolução de uma força, um movimento ascendente a partir de um ponto inicial. O movimento da espiral na incorporação, e durante a dança, também é uma comunicação entre o ser humano, o espaço, o tempo e a divindade.

A função simbólica das rotações helicoidais seria a de aproximar, por etapas, o homem ao infinito e juntar a terra ao céu. Essas inter-relações, entre o corpo humano (microcosmo) e o universo (macrocosmo), entre o infinitamente pequeno (microcosmo) e o espaço interestelar infinitamente grande (macrocosmo), já eram, em muitos casos, conhecidas ou

¹⁹¹ JAFFÉ, 1964, p. 240.

¹⁹² JAFFÉ, 1964, p. 240.

¹⁹³ EYIN, 2000, p. 32.

¹⁹⁴ PASTRO, 2007, p. 17.

percebidas por civilizações do passado, que as tinham codificadas em mitos e símbolos de espiral (PELOSINI, In: BARBARA, 2002, p. 145).

Ao ser observada de cima, a espiral é um ponto que desenvolve um movimento circular que vai se abrindo, um deslocamento do ser humano ao sair de seu ponto inicial de origem movimenta-se ao encontro e aproximação com o outro, com o sagrado, com a divindade. Um movimento que expressa evolução a partir de um centro. O ponto de partida da espiral é também o ponto de chegada também simbolizando o retorno, o reencontro e a renovação.

A espiral é símbolo da comunicação (Santos, 1977; Pelosini, 1994) e desse modo, quando o orixá possui o corpo da filha de santo, realiza-se uma comunicação entre o homem e a divindade. Enquanto o corpo material gira sobre si mesmo, a energia do orixá penetra, girando do outro lado e entra no corpo, formando uma dupla espiral, como me foi explicado. Não é por acaso que Exu, a divindade da comunicação, rodopia desse modo, conforme as danças quando se transforma, porque ele é a própria “comunicação”. A espiral expressa o movimento circular que, ao sair do ponto de origem, movimenta-se ao infinito, organizando o caos, como dizem os dervixes. Ela expressa a evolução a partir de um centro, simboliza a vida, porque indica o movimento numa unidade de ordem ou, ao inverso, a permanência do ser na mobilidade. Durand (1972) sugere que simboliza a permanência do ser, através das flutuações da mudança da vida. [...] A espiral poderia simbolizar, ainda, a procura do próprio espírito ao longo do difícil caminho espiritual. Partindo de um ponto firme, alcança, muitas vezes depois, o mundo do sagrado (BARBARA, 2002, p. 145).

A interação dos movimentos observados, seus significados, os aspectos ambientais, simbólicos, culturais, sociais, religiosos e psicológicos, apresentados nos espaços durante os rituais de umbanda, propiciam uma variação de estímulos “somatossensoriais”¹⁹⁵. Os estímulos táteis (as palmas), visuais (as cores dos colares e da vestimenta, símbolos, imagens, velas), auditivos (cânticos, toques dos atabaques e outros instrumentos), olfativos (defumações com ervas, água-de-cheiro, fumo) e gustativos (alimentos, bebidas), proprioceptivos (movimentos, gestos e danças), além dos fatores cognitivos (tais como o sistema de crenças do indivíduo); sociais (Ex: necessidade de pertença a um grupo);

¹⁹⁵ Sistema somatossensorial: interação entre um fenômeno ambiental e um receptor sensorial. Resposta de um receptor a um determinado estímulo (Prof. Osvaldo Sampaio – UCB). (http://www.osvaldo.med.br/medicina/fisioclin1/27_sist_sensorial.pdf). “Diz respeito ao sentir do soma (que significa “corpo” em grego). É, porém, frequente que a noção que a palavra soma invoca seja mais restrita do que deveria ser. Infelizmente, aquilo que vem à ideia após escutarmos as palavras ‘somático’ ou ‘somatossensorial’ são as noções de tacto ou de uma sensação muscular ou articular. No entanto, o sistema somatossensorial respeita a mais do que isso. É, na verdade, mais do que um só sistema. É uma combinação de subsistemas, cada um dos quais transmite para o cérebro sinais acerca do estado de diversos aspectos do corpo” (ROSAS, 2002, p. 9). É importante informar que esses estímulos somatossensoriais “são facilitadores do transe mediúnico durante as giras. É comum pessoas de maior sensibilidade psíquica entrarem espontaneamente em transe, durante a consulta ou até mesmo sentadas na assistência” (MORINI 2007, p. 83).

psicológicos (Ex: medo, insegurança, necessidade de proteção, carência emocional), e culturais (Ex: identificação com a doutrina, com as próprias divindades ou seres espirituais em questão) (MORINI 2007, p. 87), são elementos compartilhados pelos que estão presentes, geram no corpo percepções e sensações, afetando-o, e produzindo algumas vezes, como respostas, experiências do “transe místico ou o êxtase religioso” (MORINI, 2007, p. 87).

Exemplo de alguns rituais que se utilizam das formas circulares:



Fonte: <http://funaiceara.blogspot.com>



Fonte: <http://blogln.ning.com/profiles/blogs/jongo-iguaria-cultural-o-pai>



Fonte: <http://indiosdobrasilmostodosirmaos.blogspot.com>



Fonte: <http://culturaslz.blogspot.com/2010/09/tambor-de-crioula.html>

Por meio da observação, descrição e análise desses fatores, elementos e movimentos constitutivos do ritual, é possível perceber que o lugar entre *aiyê* e *orum*, espaço social e festivo, místico e mítico de encontro entre seres humanos e divindades, adquire um sentido sagrado. Essa “noção de espaço sagrado implica a ideia de repetição primordial,

¹⁹⁶ “Dança de base devocional a São Benedito e integrada aos terreiros mina, nima-jeje, e a dança dos mitos encantados, como os caboclos e voduns” (SABINO e LODY, 2011, p. 56), no Maranhão.

que consagrou esse espaço transfigurando-o¹⁹⁷, a partir do momento inaugural como se fosse uma “repetição do ato cosmogônico”¹⁹⁸ durante os rituais religiosos. Um espaço mítico e, ao mesmo tempo, expressão e resultado de fatores culturais, sociais e históricos de uma sociedade, que se apresentam expressos na atmosfera do ritual impregnando o ambiente. Uma experiência espacial que, segundo Lawlor, procede de uma “arquitetura geométrica imaterial e abstrata que é composta de ondas harmônicas de energia, nós de relações” (LAWLOR, 1996, p. 5). Por meio da resignificação dos símbolos, dos elementos materiais e imateriais do espaço e das experiências corporais, o espaço sagrado se apresenta como um abrigo e segurança para o encontro com o outro e também de ensinamento aos mais jovens, além de manter em segredo o que aos olhos dos outros não faz sentido.

Percepção do mandala por meio dos movimentos dos adeptos no barracão durante o ritual religioso



Figura 54 - Ponto central

O ponto central do barracão é o local físico onde estão plantados os fundamentos da casa. Nas casas tradicionais de Candomblé, caracteriza-se como um poste ornamentado. Nos terreiros de Umbanda, não foi encontrado esse elemento físico, mas percebido como eixo imaginário. Ponto de comunicação, vibração e energia.



Figura 55 - Círculo formado pelos adeptos ao redor do eixo imaginário

Dois - Simbolicamente representa a dualidade – o ponto e o círculo – no espaço, a divindade e o ser humano. Conforme os adeptos entram no barracão, vão formando um círculo ao redor do eixo central. Ao iniciar o ritual religioso, a roda gira em sentido anti-horário, uma alusão à ancestralidade. Símbolo de coesão, não há início e tampouco fim. Durante o *xirê*, a roda parte do hoje, do agora, caminha dançando para se chegar à origem, à Criação.

¹⁹⁷ DURAND, 2002, p. 249.

¹⁹⁸ ELIADE, 1992, p. 57.

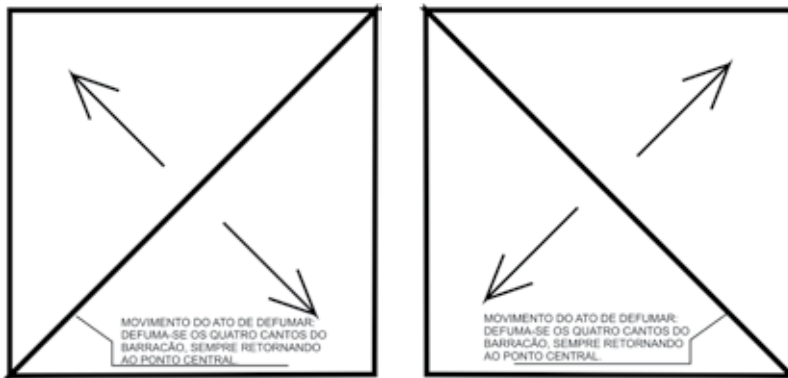
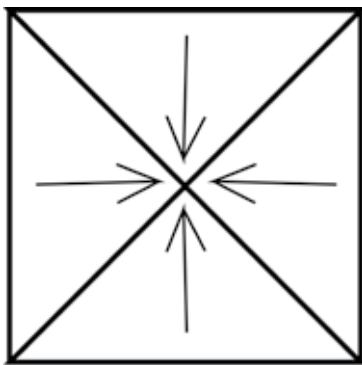


Figura 56 - Movimento da defumação

Defumam-se os quatro cantos do barracão, passando sempre em diagonal pelo ponto central. Percebe-se a figura de dois triângulos com vértices opostos ao ponto central e ângulos complementares. O que parece oposto é complementar na religião afro-brasileira: o dia se opõe à noite, mas são complementares, pois se um não viesse após o outro, não haveria vida.



APÓS A DEFUMACÃO DO BARRACÃO

Figura 57 - Fim do deslocamento da defumação do espaço do barracão

Ao término da defumação do barracão, a seguinte imagem se fez perceber no croqui de campo. Os quatro triângulos formados pelas duas diagonais do quadrado convergem para o ponto central. Voltam seu vértice para o ponto de força, vibração e energia do espaço. O coletivo volta-se para centro, o sagrado...



Figura 58 - Figuras percebidas no croqui de campo

Os adeptos em círculo ao redor do ponto central localizado no barracão dançam em sentido anti-horário ao som dos atabaques e das palmas. Alguns, ao incorporarem seus orixás, realizam um movimento de rotação, gerando uma espiral, figura que simboliza a vida³ em movimento. O corpo durante o ritual realiza movimentos de rotação e translação, assim como a Terra. O ponto central atrai os corpos, à medida que eixos horizontais emanam a força do axé distribuídos em todas as direções. (Mandala produzida pela autora após observação do movimento dos adeptos durante o ritual no barracão. O colorido refere-se às cores simbólicas dos orixás.)

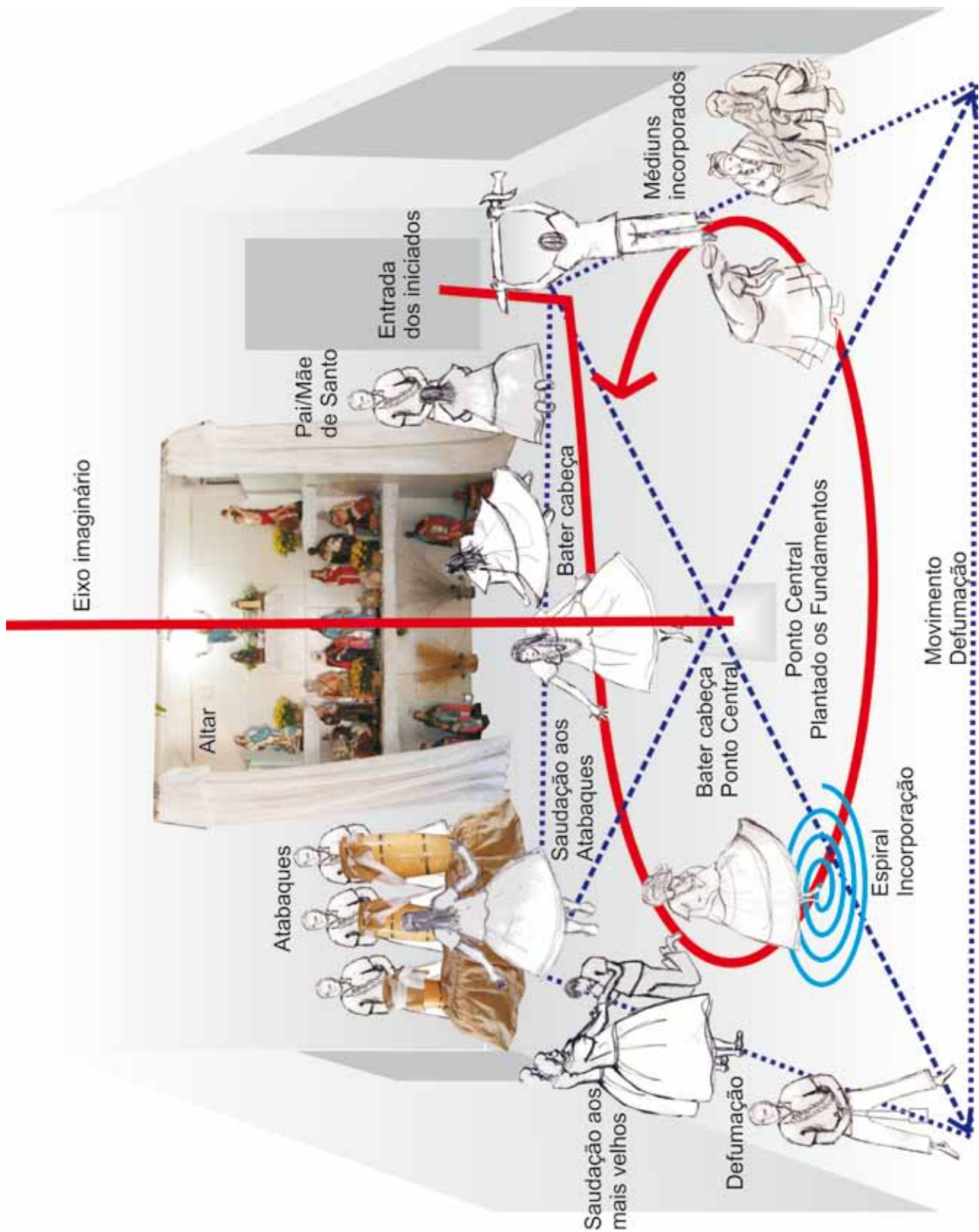


Figura 59 – Movimento- Mandala
Fonte: arquivo próprio

5.5 A FESTA DE IEMANJÁ NA PRAIA – Reordenação espacial

O limite de abrangência espacial do espaço sagrado dos terreiros não se restringe intramuros, mas se espalha, influenciando limites espaciais da cidade. Incorporado à vida na cidade, terreiro e espaço urbano dialogam e estabelecem entre si uma relação de continuidade e de forma complementar. O simbolismo mágico e mítico também se estende sobre o universo urbano.

A noção de espaço, quando se fala em Terreiros, deve ser entendida de forma mais ampla, pois o espaço do terreiro é bem mais que seus limites físicos. O Terreiro se estende fisicamente e miticamente para os lugares onde a representação da força dos Orixás (natureza) se faz presente (HONAISSER, 2006, p. 115).

Muitos são os lugares e as formas que o terreiro dialoga e se apropria da natureza e dos espaços urbanos da cidade, seja no cotidiano da vida humana ou, ainda, em rituais realizados em lugares reconhecidos pelo “povo de santo” como altares ou cenários representativos das forças míticas dos deuses e divindades.

Esse diálogo entre terreiro e cidade gera um espaço, resultante de um conjunto de “fixos e fluxos”¹⁹⁹, em que elementos fixados em determinado lugar permitem ações que modificam este lugar em dadas situações; assim como a injeção de novos fluxos pode recriar “(...) as condições ambientais e sociais que redefinem cada lugar”²⁰⁰. Ou seja, fixos (pessoas, objetos) e fluxos (eventos, circunstâncias) são resultados de ações de interferência que modificam a significação e o valor de cada evento, ao mesmo tempo em que se modificam. Esta dualidade instala e alimenta condicionantes que variam as interpretações das ambiências, percebendo-se uma reordenação espacial. O ponto central da dualidade abordada é a relação dos espaços religiosos formalmente constituídos com as materializações “abstratas” das culturas afrodescendentes e as lógicas dominantes nestes espaços de culto. Os aspectos culturais, expressos na atmosfera do ritual, impregnam este ambiente, criam estímulos externos e biológicos, ao dotar o ambiente de um sistema de comunicação simbólico que perpassa os sentidos humanos e afeta o corpo.

Constatamos, apesar de não ser este o foco de nossa pesquisa, que o terreiro está na natureza, no cotidiano das pessoas, no dia a dia da cidade, suas fronteiras ultrapassam os muros.

Inserido na cidade, o terreiro abre-se para ela, procurando consagrá-la à sua imagem, habitando-a com deuses cujo culto originariamente vindo das antigas aldeias africanas,

¹⁹⁹ SANTOS, 2008, p. 61.

²⁰⁰ SANTOS, 2008, p. 61.

traz como dinâmica religiosa característica a sacralização dos elementos naturais, como montanhas, rios, mar, árvores, florestas. [...] Muitos dos rituais da religião devem ser realizados fora dos muros dos terreiros, em pontos que se acredita estarem à fonte de energia mítica dos deuses e que, por isso, são tidos como altares ou cenários propícios ao seu encontro, isto é, ao contato direto do homem com o sobrenatural (SILVA, 1996, p. 103).

Outra forma muito marcante do terreiro na cidade é o mercado, que “reúne precisamente tudo que é necessário para a vida ritual”²⁰¹. Assim, o comércio de venda de acessórios rituais, objetos sagrados, animais para sacrifício, defumadores, ervas, velas, é uma importante apropriação de espaço do terreiro na cidade, e um exemplo significativo é o Mercado de Madureira no subúrbio do Rio de Janeiro.

Identifica-se o terreiro no contexto da cidade, especificamente na praia, durante todo o mês de dezembro, quando adeptos da umbanda, em seus trajes brancos, transportam consigo atabaques e oferendas e invadem as praias para a tradicional Festa de Iemanjá. É importante ressaltar que essa festa foi decretada oficialmente o mais recente patrimônio²⁰² cultural do Rio de Janeiro. Sendo assim, tomaremos esse patrimônio cultural para abordar as transformações de significado do espaço público da praia de Copacabana durante o mês de dezembro, por ocasião dos eventos das religiões afro-brasileiras. Observamos que o espaço de lazer se transforma, adquirindo um sentido sagrado para os adeptos da religião.

Uma das principais características dos espaços da praia é a diversidade. Esta marca permite percebê-lo como um espaço pluricultural, possibilitando observar algumas

²⁰¹ MELLO, VOGEL E BARROS, 2007, p. 26.

²⁰² Decreto da prefeitura publicado no *Diário Oficial*, declarando as festas de Iemanjá como Patrimônio Cultural do Rio de Janeiro: DECRETO N° 35.020 DE 29 DE DEZEMBRO DE 2011 – Publicado no DIÁRIO OFICIAL de 30 de dezembro de 2011: Declara Patrimônio Cultural Carioca as festas que cultuam Iemanjá realizadas nas praias da Cidade do Rio de Janeiro.

O PREFEITO DA CIDADE DO RIO DE JANEIRO, no uso de suas atribuições legais e, CONSIDERANDO que as festas religiosas em culto a Iemanjá são uma comemoração tradicional do Candomblé e da Umbanda realizadas nas praias da Cidade do Rio de Janeiro;

CONSIDERANDO que o sincretismo religioso é uma forma de expressão da cultura afro-brasileira;

CONSIDERANDO que, mesmo de caráter religioso específico, as festas de Iemanjá agregam cidades de diferentes identidades religiosas, irmanando-as num mesmo propósito de fraternidade solidária e identificação cultural;

CONSIDERANDO a necessidade de se preservar a memória cultural através do registro dos seus modos de fazer e de celebrar;

CONSIDERANDO o pronunciamento do Conselho Municipal de Proteção do Patrimônio Cultural, através do processo n.º 12/000.101/2010,

DECRETA:

Art. 1.º Ficam declaradas Patrimônio Cultural Carioca AS FESTAS QUE CULTUAM IEMANJÁ, REALIZADAS NAS PRAIAS DA CIDADE DO RIO DE JANEIRO, nos termos do § 1.º do artigo 4.º do Decreto n.º 23.162, de 21 de julho de 2003.

Art. 2.º O órgão executivo municipal de proteção do patrimônio cultural inscreverá as festas que cultuam Iemanjá, como bem cultural de natureza imaterial, no Livro de Registro das Atividades e Celebrações.

Art. 3.º Este Decreto entra em vigor na data de sua publicação.

Rio de Janeiro, 29 de dezembro de 2011; 447º ano da fundação da Cidade.

EDUARDO PAES - Prefeito da Cidade do Rio de Janeiro

mudanças espaciais durante o período da festa. A convivência de grupos com estilos de vida distintos, expressos por meio de sua cultura e tradições, compõe o mais eclético público: são adultos, crianças, vendedores, que participam, trabalham e assistem ao evento. Uma diversidade de culturas, as mais variadas línguas e religiões estão presentes no terreiro que se espalha pela orla de Copacabana.

A tradição das festas de Iemanjá, na orla, é um evento que reúne pessoas de vários lugares, permitindo gerar trocas culturais entre grupos diferentes. Nesse espaço físico e simbólico da orla a vida acontece, os ritos se desenvolvem, as pessoas trabalham, se divertem, vivem e festejam.

Durante a atividade religiosa, a praia “exibe sinais que permitem um reconhecimento, delimitam um espaço, estabelecem uma identidade e marcam diferenças entre o nós e eles”²⁰³. O imaginário e o concreto estão presentes no espaço, por meio da música, da dança, do ludismo, do transe, do figurino, marcando a identidade do grupo religioso, também promovendo os arranjos espaciais diferentes do cotidiano durante o período que se desenvolve o evento.

Portanto, culturalmente modificado, o espaço da orla é apropriado e delimitado de forma concreta e simbólica pelos religiosos. Da utilização para o lazer da população, a praia é apropriada por grupos de adeptos da umbanda, durante a realização da Festa de Iemanjá. As áreas de ritual são limitadas e identificadas de acordo com significados psicológicos e comportamentos regidos por normas sociais e culturais do grupo religioso. O ambiente transformado, repleto de significação e simbolismo, é sinal de identidade desse grupo religioso no espaço urbano, algumas vezes utilizando de demarcações físicas por meio de tendas que são a extensão dos barracões de diversos terreiros dos mais longínquos e diferentes bairros da cidade. Como demarcações espaciais, apresentam-se marcadores culturalmente conhecidos, como objetos pessoais, cercas e grades, ou ainda, demarcações por aspectos relacionados ao comportamento e às vestimentas de cor branca utilizadas nos rituais que invadem o espaço da avenida e da praia. Estes são elementos que caracterizam territórios e fronteiras entre o povo de santo e os outros.

Os elementos físicos, culturais e subjetivos que se apresentam no espaço, acabam por reordenar e alterar a espacialidade do lugar, modificando o ambiente e a ambiência. Um movimento de ordenar e reordenar, no qual é possível perceber uma alteração de valores espaciais, ou seja, o espaço da praia tem modificado seu valor por ocasião do evento, que adquire um caráter sagrado.

A Festa de Iemanjá, na praia de Copacabana, é um evento que reúne um grupo de pessoas que se instalam no espaço público portando elementos rituais para comporem um terreiro público ao ar livre, modificando esse espaço comum, que passa a ter uma conotação de espaço ritual. A atividade religiosa desempenhada temporariamente

²⁰³ MAGNANI, 2003, p. 35.

transforma esse ambiente, adquirindo um significado espacial diferente. Os aspectos materiais e imateriais, todo o aparato cultural molda o espaço que, apresentando uma dualidade sagrado e profano, transformam-no em um lugar único percebido por cada pessoa presente, variando conforme símbolos e valores representados, promovendo uma transformação da ambiência que se observa durante o ano.

Essa transformação é sentida por meio dos rituais afro-brasileiros, o som dos atabaques, as palmas, cantos, danças em roda, incorporações, altares com iluminação colorida, buracos na areia com velas acesas e flores que se espalham e se multiplicam por toda a extensão da praia. Os aspectos culturais expressos na atmosfera dos rituais que impregnam este ambiente, originam uma diversidade de fenômenos que estimulam um conjunto de sensações e percepções, criam estímulos que perpassam os sentidos humanos e afetam o corpo influenciando transformações de comportamento e ambiental durante o ritual, permite a percepção dessa transformação espacial.

As mudanças e reordenações espaciais que o espaço adquire, transformam e adaptam também relações humanas. O espaço que durante o ano é visto como espaço de lazer e diversão, durante o dia 29 de dezembro – quando ocorre a maior festa de Iemanjá em Copacabana –, ganha outro significado, sendo reinterpretado, e adquire um valor sagrado. Contraposto a este, também é possível perceber simultaneamente ao início da cerimônia ritual, o aparecimento de um comércio informal, com camelôs vendendo flores para ofertar à Iemanjá. Cria-se, neste espaço, segregações espaciais que permitem uma diversidade de leituras de um mesmo espaço, visto que “duas pessoas não veem a mesma realidade. Nem grupos sociais fazem exatamente a mesma avaliação do meio ambiente” (TUAN, in PAULA, 2003, p. 73). A areia de Copacabana então, durante os rituais de homenagem à Iemanjá, constitui-se de um espaço ritualístico sagrado para o povo de santo, enquanto o calçadão representa um espaço misto, representado pelo comércio das vendas de oferendas, e também das bênçãos de pais de santo.

A compreensão espacial acontece por meio da construção ritual do espaço das religiões afrodescendentes, para render homenagem ao orixá Iemanjá, portanto um espaço de valor sagrado marcado pelo ritual de culto à divindade, que segundo a experiência e vivência do povo de santo, opõe-se ao valor de profano atribuído ao espaço durante as atividades ao longo do ano. O espaço é, portanto, marcado por uma dualidade, uma mistura de aspectos sagrados e profanos de um mesmo lugar.

Considerando assim, a presença de um evento, portanto, pode provocar alteração espacial, neste caso, a presença de um acontecimento religioso nas areias de Copacabana promove uma ruptura do cotidiano, ou a suspensão temporária das atividades e relações que perpassam a vida cotidiana, pois as práticas do dia a dia são interrompidas nesse espaço e tempo, com a presença de pessoas com vestuário diferente e adornos não habituais nesse espaço.

O espaço de ritual é regido por uma ética hierárquica do povo de santo e

também geradora de relações e comportamentos que marcam sua identidade, “a festa é o momento que expressa plenamente a identidade do grupo religioso” (Amaral, 2005), significados e elementos que na maioria das vezes passam despercebidos aos olhares comuns. Para o observador que não tem conhecimento “a festa é patente na confusão que parece interminável a quem não decifra aqueles signos, não fala aquela linguagem” (DUVIGNAUD, 1983, p. 179). Uma festa em que cada pessoa ou grupo, interpreta, percebe, sente e vislumbra o espaço festivo à sua maneira.

Todos os elementos que compõem o ritual, a diversidade de cultura aliada ao elemento comércio informal instalado, acabam por interferir no espaço, não apenas no âmbito cultural, mas também na configuração espacial e social-econômica durante o ritual na praia. É possível perceber que junto ao evento religioso que acontece nesse espaço, há também um aumento significativo da atividade de comércio ambulante. É muito comum encontrar camelôs vendendo rosas e outros artigos religiosos no período da festa, próximos das tendas armadas ou ainda circulando entre os inúmeros miniterreiros espalhados na praia. Percebe-se uma grande movimentação desse comércio em relação aos grupos não religiosos, que em atitude de devoção seguem uma tradição cultural. Isso altera o cotidiano do espaço público; é uma mudança temporária na dinâmica das ruas atrelada ao evento religioso. Por ser temporária, essa alteração de usos no espaço público é tolerada – e, até, legitimada – pelos pedestres e usuários assíduos desse espaço público, sem que haja conflitos. Assim, além do povo de santo, muitas pessoas que nem conhecem a religião afro-brasileira participam, trazem oferendas, escrevem seus pedidos, ou ainda os anuncia silenciosamente para a “rainha do mar”.

Ao analisar os grupos que ocupam o espaço de ritual na praia de Copacabana, percebe-se muito marcado o grupo de adeptos religiosos, e aquele grupo que não é praticante da religião e que percebe o ritual como uma tradição cultural, ou ainda uma representação teatral ou folclórica. Faz-se necessário diferenciar os lugares e os olhares de cada um desses grupos em relação à cerimônia. Para o praticante da religião afro-brasileira, a festa é percebida como um importante ato religioso onde o espaço do terreiro é transposto para os domínios espaciais do orixá. Para esse grupo, o lugar de culto da divindade é sagrado, assim, através de seus rituais, elementos simbólicos transformam o espaço onde o ritual se realiza em lugar sagrado. Dessa forma, para esse grupo, o espaço da praia (e, portanto, um espaço público) tem um valor simbólico-religioso-sagrado, que transcende sua condição cotidiana de lugar de lazer e diversão, mas marcadamente um lugar sagrado onde a divindade está sempre presente. Assim, a festa extrapola os muros do terreiro, atravessa a cidade e impregna as esferas cotidianas do espaço de ritual, mantendo seu “segredo” e “fundamento” que marcam a identidade desse grupo religioso.

O outro grupo que se observou nesse espaço, também interage nesse ambiente ritual; são os que percebem a festa como uma representação cultural. Para esse grupo, a religiosidade se faz presente no momento de compra e de entrega das oferendas. Neste

tempo, o espaço deixa seu caráter profano, isto é, perde seu caráter de cotidiano e adquire qualidades de lugar sagrado. Terminada a cerimônia de entrega da oferenda, o espaço volta a adquirir seu caráter cotidiano.

Conforme o exposto, pode-se considerar que a Festa de Iemanjá na praia de Copacabana é um evento que promove uma modificação temporal do espaço, produz uma ressignificação e um reordenar espacial. Por meio da ambiência que “resgata elementos memoriais em seus usuários, ressaltando o potencial simbólico e apropriativo do ambiente construído”²⁰⁴, e também das imagens simbólicas reatualizadas na memória, é através dos ritos que o ser humano ressignifica o espaço. Uma transformação espacial momentânea, um espaço sacralizado se apresenta em função desse ritual, que se faz presente de forma visível e concreta, de acordo com os valores simbólicos ali representados. Uma visão dupla de um espaço que apresenta uma diversidade característica, capaz de reunir grupos de diferentes religiões e culturas, com percepções próprias de um espaço sagrado e/ou profano, religioso ou de comércio, de lazer, de diversão, de morada da divindade. Com uma riqueza simbólica representada na festa, hoje decretada oficialmente patrimônio cultural da cidade, marca a identidade, a cultura e tradição que estão enraizadas em um grupo ou sociedade.



Figura 60 – Tenda da CEUB
Praia de Copacabana onde se desenvolverá o ritual religioso da Umbanda em frente à Rua Paula Freitas
Fonte: arquivo próprio



Figura 61 - Comércio informal. Vendedores ambulantes
Fonte: arquivo próprio



Figura 62 - Comércio informal no calçadão
Fonte: arquivo próprio



Figura 63 - Bênção no calçadão
Pais de santo, oferecem bênção da orixá
Fonte: arquivo próprio

²⁰⁴ PAULA, 2008, p. 35.



Figura 64 - Chegada da carreta
Fonte: arquivo próprio



Figura 65 - Filhos de santo com trajes rituais e com os balaios das oferendas
Fonte: arquivo próprio



Figura 66 - Oferendas depositadas no altar em forma de peixe na areia
Fonte: arquivo próprio



Figura 67 - Defumação na areia
Fonte: arquivo próprio



Figura 68 - Início da Gira
Os adeptos formam o círculo e dançam em sentido anti-horário
Fonte: arquivo próprio



Figura 69 - Incorporação.
Médium incorporada no centro do círculo
Fonte: arquivo próprio



Figura 70 - Consultas ao ar livre
Fonte: arquivo próprio



Figura 71 - Barco com as oferendas
Fonte: arquivo próprio



Figura 72 - Médium consultando
Fonte: arquivo próprio



Figura 73 - Altar com iluminação colorida
Fonte: arquivo próprio



Figura 74 - Momento de pedir e agradecer
Fonte: arquivo próprio



Figura 75 - Pedidos e agradecimentos
Fonte: arquivo próprio



Figura 76 - Preparando o altar na areia
Fonte: arquivo próprio



Figura 77 - altar iluminado para depositar as oferendas
Fonte: arquivo próprio



Figura 78 – altar na areia
Fonte: arquivo próprio



Figura 79 - tendas representando os terreiro
Fonte: arquivo próprio



Figura 80 - fila de pessoas para consultas
Fonte: arquivo próprio



Figura 81 - tendas com consultas
Fonte: arquivo próprio



Figura 82 - Tenda Mercadão de Madureira
Fonte: arquivo próprio



Figura 83 - Grande Tenda do Mercadão de Madureira
Fonte: arquivo próprio



Figura 84 - Tenda do mercadão de madureira
Fonte: arquivo próprio



Figura 85 - Altar para receber as oferendas, 2010
Fonte: arquivo próprio



Figura 86 - Oferendas na areia
Fonte: <http://glbo.com/especiais/virada-de-ano-2010-2011>



Figura 87 - Fiés diante do altar iluminado
Fonte: <http://www.flickr.com/photos/damianifoto/5313330997/>

Considerações Finais

Neste trabalho buscamos compreender o espaço de ritual religioso especificamente do terreiro de umbanda. Nossa análise se debruçou sobre uma rede de significação que ultrapassa limites físicos, pois a “dinâmica de um espaço não se esgota no seu perímetro, assim como o significado mais amplo de uma comunidade religiosa afro-brasileira vai além dos limites do terreiro”²⁰⁵. Ao questionarmos sobre os espaços de rituais dos terreiros, vimos que há a possibilidade de inúmeras abordagens, pois é um espaço que permite uma grande diversidade de aproximações para o estudo. Em nosso trabalho adotamos a visão arquitetônica para compreensão desse Lugar Terreiro. Muitos estudos acadêmicos e publicações sobre terreiros são encontrados nas áreas de Antropologia, Sociologia e Psicologia. Contudo, a abordagem sob a ótica da Arquitetura da temática, até o presente momento, não se verificou de forma sistemática. O incentivo ao conhecimento da cultura africana por meio de leis federais e estaduais nas escolas, além do reconhecimento e tombamento desses espaços pelo IPHAN – como patrimônio de natureza material e imaterial cultural do Brasil –, se apresentaram como elementos indicadores para compreender essa organização espacial e preencher esta falta de referências sobre o tema.

O presente trabalho não teve a intenção de findar discussões sobre o tema em Arquitetura das religiões afro-brasileiras, mas apresentá-lo como um caminho e incluí-lo na produção acadêmica que busca compreender a realidade apreendida entre o homem e seu espaço.

No contexto geral, apresentamos nessa dissertação o espaço considerado mais público dos terreiros, investigando seus elementos formadores, aplicando metodologias de análise do Lugar desenvolvidas com base na compreensão dos mecanismos de “Moldagem do Lugar”. De forma mais específica, a partir dos estudos de caso, a pesquisa que está na base desta dissertação foi capaz de identificar elementos simbólicos e culturais que influenciam na constituição dessa espacialidade religiosa, permitindo a descoberta de suas formas de apropriação, interação e delimitação desses espaços, assim como entender as formas pelas quais os estímulos sensoriais evocam e constroem o significado desse Lugar de ritual religioso da umbanda.

Penetrar no espaço mítico e místico dos terreiros apresentou-se como um desafio

²⁰⁵ MAGNANI, 1993

em um mundo mágico e de contemplação. A observação das atividades nesse ambiente religioso foi, para esta pesquisadora, uma experiência sem igual, além de uma oportunidade de compreender uma vertente da cultura brasileira em que a religião se estrutura no homem (microcosmo), como síntese dos elementos universais e sua relação com forças externas do macrocosmo. Para se compreender esse Lugar de ritual foi necessário um mergulho profundo, porém mantendo o distanciamento necessário para o estudo científico entre o pesquisador e seu objeto de pesquisa, algumas vezes comprometido, e também a percepção de que, em certos momentos, esse mergulho configurava uma invasão ou profanação desse “sagrado”.

O terreiro possui alguns espaços para rituais mais reservados e com aspectos simbólicos que exigiriam uma atenção especial para melhor compreendê-los, como o espaço do congá, das casas de santo, a casa de Exu, o roncó. Não realizamos esses estudos em função do limitado tempo de pesquisa, pois acreditamos que seria necessário um aprofundamento sobre cada entidade e orixá da umbanda e sua mitologia para compreender e analisá-los. Assim, nos detivemos nos espaços mais “públicos” do terreiro (ou casa), como o barracão e a cozinha, além de uma breve apresentação da festa pública do fim do ano na orla de Copacabana.

Verificamos em nosso estudo que a influência da cultura e da tradição africana no Brasil, ao longo da história de sua consolidação e assimilação por uma cultura mestiça, sofreu por discriminações, o que, de certa forma, ainda acontece, em virtude de algumas interpretações negativas influenciadas por resquícios históricos do regime escravocrata. Com uma história marcada por lutas silenciosas e, algumas vezes, veladas, os terreiros transcenderam tempo e espaço e sobreviveram às perseguições, adaptando-se às diferentes formas de miscigenação cultural.

Vimos que a presença do “sagrado” para os escravos representou importante marco de identidade e resistência dos elementos culturais africanos para os negros da diáspora. Mesmo com a imposição da religião oficial e tendo adotado o sincretismo como estratégia para cultuar seus deuses, foi a religião que os negros consolidaram como principal suporte da raiz africana, constituindo os terreiros como espaços depositários dos símbolos da origem mítica e principal polo de resistência cultural. Esses espaços possibilitaram a reconstrução da identidade que o negro perdeu para se tornar apenas escravo ao emigrar forçosamente para a nova terra. Assim, o contato com uma sociedade de características totalmente diferentes de sua origem, obrigou a novas organizações e adaptações de sua cultura regional ao meio que encontraram e aos novos grupos formados,

mesmo dentro dos constrangimentos da vida urbana e apesar de seu labor constante, os escravos eram participantes ativos da evolução de uma nova cultura, com linguagem, etiqueta, comidas, roupas, artes, recreação, religião, vida em comum e estrutura familiar própria (Karasch, 2000, p. 392).

Constatamos na dissertação que para a organização dos terreiros no Brasil foi necessário um processo de ressignificação espacial que ocorreu por meio da reorganização da cultura africana e das tradições religiosas. Esse processo de transformação em função das condições de vida encontradas no Novo Mundo, e pelo contato com outras culturas, foram fundamentais para manter a sobrevivência de seu legado cultural. Mesmo sob um regime elaborado para desestruturar identidades e individualidades, os negros se “reinventaram” em um novo contexto e em um novo lugar. Resignificaram vínculos e elementos identitários de uma África genitora, mística e mítica. Recriaram nos terreiros os princípios básicos da *arkhé* reconstituindo um universo cultural religioso, sendo possível vivenciar e reproduzir ritualisticamente a Origem no espaço religioso. Verificamos que essa relação do homem com sua cultura e com o ambiente permitiu recriar sua identidade e uma identificação espacial, transformando o espaço do terreiro em suporte material portador de um patrimônio simbólico.

Baseado na pesquisa desenvolvida constatou-se que a construção espacial do terreiro é o resultado de interações culturais, sociais e históricas dos grupos que nele habitaram ou, de alguma outra forma, interferiram, criando lugares para a ação ou para o evento. Concordamos e adaptamos o que nos diz Brasileiro (2007), sobre o ambiente construído, mas em nosso caso, sobre o ambiente construído dos rituais religiosos de umbanda, que

reflete as características culturais da sociedade que o produziu, traduzidas em formas, cores, determinações de distâncias entre as pessoas, suas posturas, suas posições, simbolismos etc., mas mais do que isso, o ambiente construído também pode ser considerado como um reflexo cultural daqueles que o utilizam (BRASILEIRO, 2007, p. 2).

Entendemos esse espaço do terreiro como um conjunto de objetos e um conjunto de ações ou, conforme afirmação de Milton Santos, um espaço que “reúne a materialidade e a vida que as anima” (SANTOS 1996, p. 31). Assim, a leitura do espaço religioso do terreiro está relacionada aos fenômenos culturais que, aliados às ambiências, marcam uma construção espacial modelada a partir das manifestações que se desenvolvem em seu interior.

Diversos rituais e festas foram acompanhados durante o período de pesquisa nos terreiros escolhidos como estudo de caso e também em outros terreiros que foram visitados durante a pesquisa como forma de complementar a coleta de informações. É importante marcar que cada casa realiza os rituais religiosos com algumas diferenças que estão relacionadas às suas nações de origem. Na Igreja Católica, por exemplo, há um ritual homogêneo que é repetido em todos os cultos e paróquias. Já nos terreiros de umbanda os rituais se desenvolvem com algumas variações durante as cerimônias e assim alguns símbolos podem adquirir feições e interpretações diferenciadas de acordo com

as orientações de cada casa e a nação de origem. Vimos que alguns autores como Rocha (1994, p. 36), Mello e Vogel (2007, p. 8), em suas obras, afirmam que essa variação nos cultos religiosos ocorre “por seus maneirismos litúrgicos”²⁰⁶, podem por exemplo variar a língua utilizada para os cantos, os toques e a forma de tocar os atabaques (com a mão ou com varetas), mas os espaços são comuns, como afirma Rocha (1994). Verificamos que as variações rituais e as diferenças tipológicas não influenciam na configuração e organização espacial dos terreiros e as formas de apropriação, delimitação e organização espacial geralmente são comuns às diferentes nações.

O lugar sagrado identifica-se com o significado cultural do indivíduo ou grupo social religioso. A comunidade religiosa vivencia o lugar a sua maneira, de forma a construir um ponto fixo em que reencontra suas lembranças. [...] Esse lugar está impregnado de simbolismo²⁰⁷ (ROSENDAHL, 2011).

Ao investigar a organização espacial dos terreiros verificamos que esta obedece a uma lógica de construção relacionada ao espaço da África genitora e mítica, uma “África Mística”²⁰⁸ presente no imaginário dos religiosos. Como exemplo dessa marca nos terreiros, podemos citar a casa de Exu²⁰⁹, sempre a primeira construção. Seu significado está relacionado à presença do orixá na “criação do mundo em termos simbólicos”²¹⁰. Geralmente Exu tem uma casa só sua, e também está próximo do portão de entrada do terreiro para vigiar e proteger; outro exemplo é a casa de Omulu, que deve estar sempre fora da habitação principal. Oxóssi deve ficar próximo de lugares com árvores ou mata; Ogum, também próximo ao portão de acesso. Foi possível, assim, mapear os espaços das divindades no interior do espaço místico e, por meio desse mapeamento, conhecer as áreas sob a influência de cada uma das divindades. Vimos que essas conotações espaciais são percebidas pelos praticantes dessas religiões, mas, para um leigo, elas passam completamente despercebidas.

Verificamos em um dos estudos de caso apresentado (TECJ) que, mesmo com pouca disponibilidade espacial, alguns desses espaços sagrados se tornam presentes de forma simbólica, como, por exemplo, a presença do espaço mato, que é representado por um pequeno jardim, rememorando no imaginário de cada adepto da religião a floresta africana.

²⁰⁶ MELLO e VOGEL 2007, p. 8.

²⁰⁷ ROSENDAHL, 2011, em artigo da internet.

²⁰⁸ BASTIDE, 2009, p. 74.

²⁰⁹ “Exu é o portador das orientações e ordens, é o porta-voz dos deuses e entre os deuses. Exu faz a ponte entre este mundo e o mundo dos orixás, especialmente nas consultas oraculares. Como os orixás interferem em tudo o que ocorre neste mundo, incluindo o cotidiano dos viventes e os fenômenos da própria natureza, nada acontece sem o trabalho de intermediário do mensageiro e transportador Exu. Nada se faz sem ele, nenhuma mudança, nem mesmo uma repetição. Sua presença está consignada até mesmo no primeiro ato da Criação: sem Exu, nada é possível. O poder de Exu, portanto, é incomensurável.” (PRANDI, 2005, p. 73).

²¹⁰ EYIN, 2000, p. 32.

Para compreendermos esses espaços de rituais, consideramos o desconstrutivismo embasado por Bernard Tschumi, como teoria para entender os espaços construídos dos terreiros de umbanda. Concordamos com o autor quando afirma que a “arquitetura está relacionada ao evento que ocorre em um espaço e não no espaço propriamente dito”²¹¹, ou seja, o elemento de arquitetura funciona quando colide com o elemento evento, com o movimento dos corpos no espaço. Assim o binômio homem-espaço está relacionado ao suporte espacial, que além de permitir a existência das ambiências, dos movimentos, permite a distinção do sagrado e do profano, do público e do privado. O espaço arquitetônico dos rituais de umbanda, não é apenas concepção formal, mas abrange também as atividades, os eventos que acontecem no espaço e a experiência dos movimentos corporais, está “nas sequências espaciais, articulações e colisões”²¹². Abrange a diversidade e dinamismo desse evento e ações promovidas pelos movimentos dos corpos no interior do espaço; assim podemos “compreender o corpo como elemento que gera e transforma o espaço”²¹³. Concordamos com Marcelo Maia (2001)²¹⁴ quando afirma que

enquanto o homem existir em um corpo físico, o espaço sempre existirá. E havendo espaço e relação de objetos haverá uma arquitetura [...] que não existe mais como uma forma rígida ou funcional no espaço, mas como movimento do corpo do indivíduo no tempo. [...] não é mais a arquitetura que gera o espaço no qual o homem se deve adaptar. O corpo gera a arquitetura onde a mesma está subjugada aos atos do indivíduo.

Com base na pesquisa realizada, comprovamos que a concepção do espaço e sua experiência requerem a presença do corpo e o engajamento de todos os sentidos. Com isso, o corpo é um elemento fundamental nos rituais e além de ser compreendido pelos adeptos como um templo, um altar sagrado²¹⁵, o lugar interno de culto e abrigo da divindade, nessa concepção o corpo é arquitetura²¹⁶, o corpo é o mediador, que além de se mover no interior do espaço, também o produz por meio e através de seus movimentos que “são a intromissão dos eventos nos espaços arquitetônicos”²¹⁷, pois ao se movimentar no espaço, o corpo produz um espaço conferindo a este o misticismo do ritual.

Tendo como base a pesquisa desenvolvida, verificamos que esse espaço de ritual

²¹¹ TSCHUMI, 1998, p. 253.

²¹² TSCHUMI *apud* NESBITT, 2006, p. 178.

²¹³ SANTOS e DUARTE, 2000, p. 272-281.

²¹⁴ MAIA (2001) em artigo na internet: “Depois do Fim da Arquitetura - A arquitetura não mais como forma no espaço, mas como movimento do corpo no tempo” (<http://www.vitruvius.com.br/revistas/read/arquitextos/02.014/874>).

²¹⁵ SANTOS, 2001, p. 44.

²¹⁶ SCHLIDER – trad. REIS, 2006, p. 178-180 – “pensar o corpo humano em termos de arquitetura tridimensional (comprimento, largura e profundidade do corpo, eixos vertical, horizontal e sagital – dividem o corpo simetricamente em direita e esquerda) é uma questão para relacionar dinamicamente o corpo em movimento com o espaço. (...) O ponto de partida fundamental parece ser a percepção do ser humano como um corpo arquitetônico movendo-se no espaço, assim definindo movimento como arquitetura viva (...) revelando a importância da comunicação no e com o espaço”.

²¹⁷ TSCHUMI, *apud* NESBITT, 2006, p. 181.

revela significados nos quais os grupos estabelecem vínculos com o ambiente e relações de experiência e apropriação. Nomear espaços é, de certa forma, um mecanismo de se apropriar dele. E, nesse sentido, um fato que chamou a atenção nesse estudo foi a utilização do termo “casa” que adquire para os religiosos sentidos diferentes. Constatamos que este termo não é usado apenas para designar um espaço construído e com função de proteção e abrigo, mas também para designar a comunidade de terreiro, ou seja, o grupo de pessoas sob a orientação de um mesmo dirigente.

Também nesta dissertação, constatamos que os movimentos e comportamentos nos espaços analisados constituem formas de delimitar, de moldar o espaço de ritual religioso e de apropriação. Concordamos com Fischer (1994, 81-82) ao afirmar que a

apropriação é um processo psicológico fundamental de ação e de intervenção sobre um espaço, a fim de transformar e personalizar [...] exprime-se assim por um estilo de ocupação do espaço próprio de um indivíduo ou de um grupo. [...] traduz-se em termos de modificações físicas, de ocupação, de transformação...

Essas formas ocorrem de forma física com a utilização de elementos como muretas em alvenaria, correntes, pisos diferentes e grades ou ainda de forma simbólica, como atitudes ou comportamentos. Durante a cerimônia de ritual constatou-se diferentes formas de comportamentos que delimitam e se caracterizam como forma de apropriação espacial, no interior do terreiro e também no meio natural (a “morada” de orixás e entidades), como a orla de Copacabana.

Ao abordar os espaços rituais de terreiros verificamos a transformação do “espaço” religioso em “lugar” de ritual, a partir da ocupação humana. Uma relação afetiva se estabelece, valores resultantes de contextos culturais são atribuídos a esse espaço, induzindo a um tipo de comportamento específico capaz de ordenar e delimitar espacialmente os locais dos rituais. Verificamos que no processo de apropriação espacial, é significativa a presença do simbolismo, sejam elementos físicos ou ainda comportamentos e movimentos.

Observamos de forma até curiosa a transformação que aconteceu no espaço da cozinha, como relatado no Capítulo 5 deste trabalho. Ao encontrar louças ou utensílios como colheres, travessas e panelas indicando uma transformação do espaço e, conseqüentemente, mudança de comportamento e atitudes. O espaço de preparação de alimentos com a presença de louças rituais transmuda-se, de um espaço comum de preparo de alimentos para um espaço de ritual onde serão preparadas as comidas do santo. Todo um cerimonial é executado e a cozinha torna-se um espaço de experiência do sagrado naquele momento.

Também constatamos no espaço de ritual do barracão uma riqueza de simbolismos. Além de divisões físicas como já citadas, foram constatadas, nesse espaço social e de

encontro onde são revividos os mitos ancestrais, uma delimitação e apropriação por meio de comportamentos rituais. Como o solo é um elemento sagrado para os adeptos da religião, o contato dos pés descalços, assim como o ato de “bater cabeça”, são formas de comunicação e sintonia com o sagrado, com vibrações e com a ancestralidade, pois para esse grupo o solo “é a morada dos deuses e dos espíritos”²¹⁸. O movimento dos corpos durante as danças circulares em sentido anti-horário também está relacionado à ancestralidade, representando simbolicamente um retorno ao tempo mítico. Como constatamos nesse trabalho, o espaço de ritual durante as cerimônias adquire uma atmosfera envolvente capaz de transportar para o momento atual deuses, entidades, histórias ancestrais guardadas na memória coletiva do “povo de santo”.

Com fundamentos emprestados de diversas disciplinas (Filosofia, Psicologia, Antropologia, Sociologia e Arquitetura), apresentamos neste trabalho um espaço de ritual dos terreiros de umbanda cuja arquitetura é constituída, em parte, pela imaterialidade do evento e do movimento do corpo. Encontramos assim no terreiro, um espaço dinâmico compreendido a partir das atividades desenvolvidas e percebidas, “um espaço vivenciado, e não um mero espaço físico, e espaços vivenciados sempre transcendem a geometria e a mensurabilidade”²¹⁹, dotado de um sistema de comunicação simbólico transmitido ao grupo social praticante, onde instala-se uma percepção de ordem subjetiva que necessita do corpo e dos sentidos para operar.

Verificamos nessa construção espacial dos terreiros de umbanda o envolvimento do evento, corpo e movimento que, apesar de serem independentes, se relacionam. Constatamos que as ações e os movimentos de danças e gestos são intromissões desses eventos nos espaços de arquitetura, de modo que os componentes arquitetônicos são desconstruídos e reconstruídos, configurando novas relações. A noção de evento atribuída aos rituais religiosos afro-brasileiros traduz uma arquitetura que não é simplesmente forma e função, mas evento, ação e o que acontece no espaço, confirmando o que diz Tschumi (2006) de que “a arquitetura está além da forma”. Assim, considerando o ritual religioso como o evento que, junto com o corpo e o movimento, organizam o espaço, compreendemos durante o estudo que nas lógicas que envolvem a estrutura dos terreiros, não há necessariamente uma arquitetura especial para o acontecimento, um “templo especial para suas instalações”²²⁰.

O espaço da arquitetura é um espaço essencialmente simbólico. É graças a essa circunstância, marcadamente psíquica, presente no arquitetar, que um edifício se faz templo, uma casa se faz lar, uma “caixa” se faz arquitetura (LEITÃO, In: LIRA, 2009, p. 170).

²¹⁸ PRANDI, 2005, p. 6.

²¹⁹ PALLASMAA, 2005, p. 60.

²²⁰ SILVA, 1996, p. 99.

Desse modo podemos concluir sem terminar, pois ainda há muito para estudar nos espaços de terreiro considerando a ótica da Arquitetura. O presente estudo apresentou uma desconstrução das concepções e conceitos rígidos de Arquitetura, comprovando que a materialidade da arquitetura dos terreiros de umbanda foge dos ideais Vitruvianos²²¹, não está nos materiais de construção, mas na imaterialidade das manifestações “evocadas” no espaço religioso mítico e místico que rememora uma terra mítica: a África dos orixás, ou a Aruanda dos Caboclos e Pretos-Velhos.

“Vamos fechar a nossa gira
Com licença de Oxalá
Vamos fechar a nossa gira
Com licença de Oxalá
Salve Xangô
Salve Iemanjá
Mamãe Oxum, Nanã Buroquê
Salve Cosme e Damião
Oxóssi, Ogum
Oxumaré
Salve Cosme e Damião
Oxóssi, Ogum
Oxumaré
Saravá Umbanda!”

²²¹ Comodidade (commoditas), “estabilidade estrutural” (firmitas) e beleza (venustas). TSCHUMI, In: NESBITT, 2006, p. 179-182.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALMEIDA, Maristela Moraes de. **Análise das Interações entre o Homem e o Ambiente – Estudo de Caso em Agência Bancária** - Dissertação Mestrado - Universidade Federal de Santa Catarina, 1995.
(http://www.eps.ufsc.br/disserta/maristela/cap2/CP2_MOR.htm#21 – Acesso: maio/2011).
- AMARAL, Rita. **Xirê! O modo de crer e viver no Candomblé**; Rio de Janeiro: Pallas; São Paulo: EDUC, 2000.
- ARGAN, Giulio Carlo. **História da Arte como História da Cidade**. São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- AUGRAS, Monique. **O duplo e a metamorfose**. Petrópolis: Editora Vozes, 1983.
- BACHELARD, Gaston. **A poética do Espaço**; São Paulo: Martins Fontes, 1993.
- BAIRRÃO, José Francisco Miguel Henriques. **Espiritualidade Brasileira e Prática Clínica**. In: ANGERAMI-CAMON (Org.). *Espiritualidade e Prática Clínica*. São Paulo: Pioneira Thomson Learning, 2004, 193 a 214.
- BARBARA, Rosamaria. **A Dança das Iabás. Dança, corpo e cotidiano das mulheres do Candomblé**. Tese de Doutorado – Universidade de São Paulo, 2002.
- BARRIOS, Sonia. **A produção do Espaço**. Org. Maria Adélia A. de Souza e Milton Santos. São Paulo: Nobel, 1986.
- BARROS, Jose Flavio Pessoa de, TEIXEIRA, Maria Lina Leão. **O código do corpo: inscrições e marcas dos orixás**. In: *Candomblé religião do corpo e da alma. Tipos psicológicos nas religiões afro-brasileiras*. Org. Carlos Eugênio Marcondes de Moura, Rio de Janeiro: Pallas, 2000, p. 103-136.
- _____, MOTA, Clarice Novaes da. **Como a Jurema nos disse: Representações e Drama Social Afro-indígena**. *Guerreiras da Natureza: mulher negra, religiosidade e ambiente – (org.) Elisa Larkin Nascimento*. São Paulo: Selo Negro, 2008.
- BASTIDE, Roger. **As religiões africanas no Brasil**. Trad. Maria Eloisa Capellato e Olívia Krähenbül. São Paulo: Livraria Editora Pioneira, 1989.
- _____. **O Candomblé da Bahia: Rito Nagô**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- BAUDRILLARD, Jean. **Da sedução**. São Paulo: Papirus Editora, 1991.
- BENVENISTE, E. **Le vocabulaire des institutions indo-européennes**. Paris: Ed. de Minuit, 1969, 100. In: TERRIN, 2004.
- BERGER, Peter Ludwig. **O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião**. Peter L. Berger; [org. Luiz Roberto Benedetti; tradução José Carlos Barcellos]. São Paulo: Paulus, 1985.
- BOFF, Leonardo. **Saber cuidar – Ética do humano - Compaixão pela terra**. Petrópolis: Editora Vozes, 2000.

- BRANDÃO, Junito de Souza. **Mitologia Grega - Vol. I** – Petrópolis: Ed. Vozes, 1986.
- BRASILEIRO, Alice de Barros Horizonte. **Rebatimento Espacial de Dimensões Socioculturais: Ambientes de Trabalho** - Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Arquitetura, Faculdade de Arquitetura e Urbanismo, da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), 2007.
- BRASILEIRO, Alice; DUARTE, Cristiane. **Índices culturais refletidos no projeto de arquitetura: pesquisa e suas interfaces**. Trabalho apresentado no Projetar 2005 – II Seminário sobre Ensino e Pesquisa em Projeto de Arquitetura, PROARQ/FAU/UFRJ, (http://www.fau.ufrj.br/prologar/arq_pdf/artigos_alice/ab_indices_cult_projetar2005.pdf – Acesso: outubro/2011).
- BRASILEIRO, Alice; DUARTE, Cristiane; RHEINGANTZ, Paulo. **Observação de fatores de ordem cultural na interpretação dos espaços**. (http://www.fau.ufrj.br/prologar/arq_pdf/diversos/Fatores_Cult_AB_CD_PAR%20entac2004.pdf – Acesso: outubro/2011).
- CACCIATORE, Olga Gudolle. **Dicionário de Cultos Afro-Brasileiros**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1977.
- CAMPBELL, Joseph. **Para viver os mitos**. São Paulo: Ed. Cultrix, 1972.
- CARDOSO, André Luiz Carvalho. **Arquitetura nas feiras ao ar livre: paradigmas para construções de mercados populares contemporâneos**. Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Arquitetura, Faculdade de Arquitetura e Urbanismo, da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), 2011.
- CASSIRER, Ernst. **Ensaio sobre o Homem: introdução a uma filosofia da cultura humana**. São Paulo: Martins Fontes, 1994.
- _____. **Linguagem e Mito**. São Paulo: Editora Perspectiva, 1994.
- CASTELLO, Lineu S. **A percepção do lugar: repensando o conceito de lugar em arquitetura e urbanismo**. Porto Alegre: PROPAR-UFRGS, 2007.
- CERTEAU, Michel de. **A Invenção do Cotidiano**. 4. edição. São Paulo: Ed. Vozes, 2002.
- CHAUÍ, Marilena. **Convite à Filosofia**. São Paulo: Ática; 2000.
- CHEVALIER, Jean; GHEERBRANT, Alain. **Dicionário de Símbolos**. Rio de Janeiro: Editora José Olympio, 1982.
- CIAMPI, Helenice. **O mito na obra de Mircea Eliade**. 1976. 227f. Dissertação (Mestrado em História Social) – Faculdade de Filosofia, Universidade de São Paulo (USP), São Paulo, 1976.
- CLAVAL, Paul. **A Geografia Cultural: o estado da Arte. Manifestações da cultura no Espaço**. Organizadores: Zeny Rosendahl, Roberto Lobato Correa – Rio de Janeiro: EDUERJ, 1999.
- COBRA, Rubem Queiroz. **Immanuel Kant**. In: Filosofia Moderna (COBRA.PAGES.nom.br, Internet, Brasília, 1997. Disponível na internet em Filosofia Moderna – Acesso: dezembro/2011).
- COELHO NETTO, José Teixeira. **A construção do sentido na arquitetura**. 4. ed. São Paulo: Perspectiva, 1999.

- CNBB. **Instrução geral do Missal Romano e Introdução ao Lecionário**. Brasília: Edições CNBB, 2008.
- CONSORTE, Josildete. **Em torno de um manifesto de ialorixás baianas contra o sincretismo**. In: CAROSO, Carlos & BACELAR, Jefferson (org.) *Faces da tradição afro-brasileira: religiosidade, sincretismo, antissincretismo, reafrikanização, práticas terapêuticas, etnobotânica e comida*. 2. ed. Rio de Janeiro: Pallas, Salvador: CEAO, 2006. p. 71-91. (<http://www.cchla.ufpb.br/caos/n14/5Em%20busca%20da%20p%C3%A1tria%20m%C3%ADtica.pdf> - Acesso: dezembro/2011).
- CUNHA JR., Henrique; VIEIRA, Lílian Cavalcanti Fernandes. **Derek Walcott e Omeros: uma discussão sobre a problemática das identidades afro-caribenhas**. *Revista Brasileira do Caribe*, vol. XI, núm. 21, julho-diciembre, 2010, pp. 11-44. Universidade Federal de Goiás - Goiânia, Brasil.
- DAHLKE, Rüdiger. **Mandalas Formas que representam a harmonia do cosmos e a energia divina**. São Paulo: Editora Pensamento – Cultrix, 1991.
- DAMATTA, Roberto. **A Casa e a Rua Espaço, Cidadania, Mulher e Morte no Brasil**. Rio de Janeiro: Rocco, 1997.
- _____. **Você tem cultura?** Artigo publicado no *Jornal Embratel*, 1981. (WWW.arq.ufsc.br/urbanismo5/artigos_mr.pdf – Acesso: outubro/2011).
- DAOLIO, J. (1995). **Da cultura do corpo**. Campinas, SP: Papirus, 1995.
- DURKHEIM, Émile. **As Formas Elementares da Vida Religiosa. O sistema totêmico da Austrália**. Tradução: Paulo Neves; revisão: José Joaquim. São Paulo: Martins Fontes, 1996.
- DUARTE, Cristiane Rose; SANTOS, Ana Lúcia Vieira. **Casas Invisíveis: um estudo dos espaços da população de rua do Rio de Janeiro**. In: DUARTE, Cristiane Rose; RHEINGANTZ, Paulo Afonso; DEL RIO, Vicente. *Projeto do Lugar: Colaboração entre Psicologia, Arquitetura e Urbanismo*. Rio de Janeiro: Contra Capa, PROARQ, 2002, pp. 272-281
- DUARTE, Cristiane Rose, BRASILEIRO, Alice, SANTANA, Ethel P., PAULA, Kátia de, VIEIRA, Mariana, UGLIONE, Paula. **O Projeto como metáfora: Explorando ferramentas de análise das ambiências**. In: *O lugar do projeto no ensino e na arquitetura e urbanismo*. Org. por Duarte, Rheingantz, Arteiro e Bronstein. Rio de Janeiro, 2007.
- DUARTE, Cristiane Rose; COHEN, Regina; SANTANA, Ethel; BRASILEIRO, Alice; PAULA, Kátia; UGLIONE, Paula. **Explorando as ambiências: Dimensões e Possibilidades Metodológicas na Pesquisa em Arquitetura**. *Colloque International Faire une ambience Grenoble*, 2008. In: *Anais Grenoble, 2008*, cd-rom. (versão ampliada em português, disponível em www.asc.fau.ufrj.br).
- DUARTE, Cristiane Rose. **Percursos, Escritas e Novos Olhares para o Pesquisador em Arquitetura**. Trabalho apresentado no colóquio “Olhares cruzados sobre o morar”. PROARQ /UFRJ, 2009.
- DUARTE, C.R. **Modelage du lieu, remodelage du regard de l’architecte**. In: Villanova, R. e Duarte, C.R. (orgs). *Nouveaux Regards sur l’Habiter*. Paris: Le Manuscrit, 2011 p. 35-59.
- DUARTE, Cristiane R. **Intervention Publique et Dynamique Sociale dans la Production d’un Nouvel Espace de Pauvreté Urbaine: Vila Pinheiros, Rio de Janeiro**. Paris: Université de Paris – Sorbonne. Tese (Doutorado em Geografia), 1993.

- DUARTE, Cristiane Rose de Siqueira. **The Raising of a Community: Urban Experience in a Low Income Settlement.** In: Neary, S. et al. *The Urban Experience.* Londres: E&FN Spon, 1994.
- DUARTE, Fábio. **Arquitetura e tecnologias de informação: Da revolução industrial à revolução digital.** São Paulo: Annablume, FAPESP; 1. edição, 1999.
- DUARTE, Rovenir Bertola; ARRUDA, Guilherme Ferreira de. **Por uma decodificação da transcrição: espaço e movimento em uma obra de Bernard Tschumi.** Revista Tecnológica, v. 18, p. 75-83, 2009. (<http://www.eduem.uem.br/ojs/index.php/RevTecnol/article/download/.../6003> - Acesso abril/2011).
- _____. **Caminhos, reflexões e o tempo da arquitetura contemporânea.** Arquitectos, São Paulo, 11.124, Vitruvius, setembro/2010. (<http://70.32.107.157/revistas/read/arquitectos/11.124/3573> - Acesso: 2011).
- DURAND, Gilbert. **As estruturas antropológicas do imaginário: introdução à arqueologia geral.** 3. ed. Trad. Hélder Godinho. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- _____. **A Imaginação Simbólica.** São Paulo: Martins Fontes, 1988.
- DUVIGNAUD, Jean. **Festas e Civilizações.** Edições Universidade do Ceará. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1983.
- ELALI, Gleice Azambuja. **Relações entre comportamento humano e ambiência: Uma Reflexão Com Base Na Psicologia Ambiental.** (http://www.ambiances.net/files/Colloque%202009%20Rio/Col_Rio091104_Artigo-GLEICE-ELALI-FULL.pdf Acesso: julho/2011).
- ELIADE, Mircea. **O sagrado e o Profano. A essência das Religiões.** Trad. Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- _____. **Mito do eterno retorno. Cosmos e História.** São Paulo: Mercuryo, 1992.
- _____. **Mito e Realidade.** São Paulo: Perspectiva, 2007.
- _____. **Aspectos do mito.** 1. ed. Lisboa: Edições 70, 1963.
- EYIN, Cido de Òsun. **Candomblé a panela do segredo.** São Paulo: Ed. Mandarim, 2000.
- FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. **Novo Dicionário Eletrônico Aurélio.** Versão 5.0., 3. ed. revisada e ampliada. Curitiba: Positivo Informática, 2003.
- FERRETI, Sérgio. **Religião e Cultura Popular: Estudo de festas populares e do sincretismo religioso.** 2001 (<http://www.aguaforte.com/antropologia/Ferretti.html> - Acesso: abril/2011).
- FISCHER, Gustavo-N. **Psicologia Social do Ambiente.** Trad. Armando Pereira da Silva. Lisboa: Privat, 1994.
- GEERTZ, Clifford. **A Interpretação das Culturas.** Rio de Janeiro: LTC2, 2008.
- GODOY, Daniela Bueno de Oliveira Américo de; BAIRRÃO, José Francisco Miguel Henriques. **Corpo: fronteira midiática de processos de subjetivação (FAPESP)** (FFCLRP – USP) (http://www.abrapso.org.br/siteprincipal/images/Anais_XVENABRAPSO/149.%20corpo%20fronteira%20midi%C3%a9tica%20de%20processos%20de%20subjetiva%C7%93o.pdf – Acesso: dezembro/ 2011).
- HALL, Edward T. **A Dimensão Oculta.** Trad. Sonia Coutinho. Rio de Janeiro: F. Alves, 1989.

- HONAISSER, Fernando. **Terreiros: Memórias e Representações no Espaço Sagrado**. Dissertação de Mestrado- Universidade Federal de Alagoas - Mestrado em Dinâmicas do Espaço Habitado (DEHA), Maceió, 2006.
- HUMBERT, Elie G. **Jung**. São Paulo: Summus Editorial, 1983.
- JAFFÉ, Aniela. **Simbolismos nas Artes Plásticas**. Jung e os Símbolos, Trad. Maria Lúcia Pinho. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 1964.
- JUNG, Carl Gustav. **Tipos Psicológicos**. Rio de Janeiro: Zahar, 1967.
- _____. **Definições (1920)** In: Obras completas. Rio de Janeiro: Zahar, 1967, V: 6.
- _____. **Psicologia do inconsciente**. 4. ed. Trad. Maria Luisa Appy. Petrópolis: Vozes, 1985.
- _____. **Memórias, sonhos e reflexões**. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 1986.
- _____. **Psicologia e Alquimia**. Rio de Janeiro, Petrópolis: Editora Vozes, 1994.
- LANGER, Susanne K. **Sentimento e forma** – São Paulo: Perspectiva, 2006.
- LARAIA Roque de Barros. **Cultura: Um Conceito Antropológico**. 20. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.
- LAWLOR, Robert. **Mitos, Deuses, Mistério – Geometria Sagrada**. Madrid, Espanha: Edições Del Prado, 1996.
- LELIS, Natália. **Por uma teoria instável: pensamento e não-pensamento em arquitetura e o caso de Bernard Tschumi**. Dissertação Mestrado NPGAU, EA/ UFMG - http://www.bibliotecadigital.ufmg.br/dspace/bitstream/1843/RAAO-72UG94/1/disser_nat_lia_lelis.pdf
Acesso: abril/2011).
- LÉVI-STRAUSS, Claude. **As estruturas elementares do parentesco – O intercâmbio restritivo**. Petrópolis: Vozes, 1982.
- LIRA, Elza Maria Rabelo. **Por uma significação da moradia... Um estudo de caso em Maceió-AL**. – Dissertação de Mestrado, Universidade Federal de Alagoas – Mestrado em dinâmicas do Espaço Habitado (DEHA), 2009.
- LOMBA-VIANA, Maria Lúcia; LOMBA-VIANA, José Veríssimo. **Desporto: Religiões, Ritos e Mitos Afro-Brasileiros**. (<http://www.lusofilia.eu/MLucia/POSDOCT.pdf> - Acesso: 2011).
- KANT, Immanuel. **Crítica da Razão Pura**. Coleção Os Pensadores, Editora Nova Cultural, 1996.
- KARASCH, Mary C. **A vida dos escravos no Rio de Janeiro (1808-1850)**. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- LEVI - STRAUSS, Claude. **Mito E significado**. 1ª. ed. Lisboa: Edições 70, 2000.
- MAIA, Marcelo. **Depois do Fim da Arquitetura. A arquitetura não mais como forma no espaço, mas como movimento do corpo no tempo**. *Arquitextos*, São Paulo, 02.014, Vitruvius, julho/2001 (<http://www.vitruvius.com.br/revistas/read/arquitextos/02.014/874> – Acesso: janeiro/ 2012).
- MAGGIE, Yvone. **Guerra dos Orixás. Um estudo de ritual e conflito**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2000.

- MAGNANI, José Guilherme Cantor. **Umbanda**. São Paulo: Ática, 1991.
- _____. **Festa no pedaço – Cultura popular e lazer na cidade**. São Paulo: Editora Hucitec, 2003.
- _____. **A rua e a evolução da sociabilidade**. Cadernos de História de São Paulo 2, jan/dez 1993, Museu Paulista - USP. (http://viverascidades.blogspot.com/2010/08/magnani-rua-e-evolucao-da-sociabilidade_11.html - Acesso: dezembro/2011).
- MALARD, Maria Lúcia. **Os Objetos do Cotidiano e a Ambiência**. In: 2º Encontro Nacional de Conforto no Ambiente Construído, ANAIS. Florianópolis: ANTAC, ABERGO, SOBRAC. 1993.
- MALINOWSKI, Bronislaw. **Magia, ciência e religião**. Lisboa: Edições 70, 1984.
- MAUSS, Marcel. **As técnicas corporais**. Sociologia e Antropologia. São Paulo: EPU/EDUSP, (1934) 1974. v. 2, 1974.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. **Fenomenologia da Percepção**. Trad. Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- MORIN, Edgar. **Le vif Du sujet**. Paris, 1969, p. 160.
- MORINI Carlos Augusto Trinca - **Ritual de Umbanda: a influência dos estímulos somato-sensoriais na indução do transe mediúnico** - Dissertação de mestrado em Ciências da Religião- PUC - São Paulo, 2007.
- OLIVEIRA, Eduardo David. **Cosmovisão Africana no Brasil: elementos para uma filosofia afrodescendente**. Fortaleza: LCR, Ibeca, 2005.
- (<http://afrobrasileira.multiply.com/journal/item/9/9> - Acesso junho/2011).
- OLIVEIRA, Rosenilton Silva de. **“Orixás: a manifestação cultural de Deus” – um estudo das missas ‘inculturadas’ afro-brasileiras** - IX Reunião de Antropologia do Mercosul - 10 a 13 de julho de 2011 - Curitiba, PR (http://www.sistemasmart.com.br/ram/arquivos/20_6_2011_14_48_38.pdf - Acesso julho 2011).
- OLIVEIRA, Beatriz Santos de. **O que é arquitetura?** In: DEL RIO, Vicente; DUARTE, Cristiane Rose; RHEINGANTZ, Paulo Afonso (Org.). Projeto do lugar: colaboração entre psicologia, arquitetura e urbanismo. Rio de Janeiro: Contra Capa/PROARQ, 2002, p. 135,141.
- OMINDAREWA, Gisele Cossard. **Awô – o segredo dos orixás**. Rio de Janeiro: Editora Pallas, 2006.
- ORTIZ, Renato. **A morte branca do feiticeiro negro. Umbanda e sociedade brasileira**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1999.
- PALLASMAA, Juhani. **Os olhos da pele – A arquitetura dos sentidos**. Trad. Alexandre Salvaterra. Porto Alegre: Bookman, 2011.
- PALITOT, Fernanda Souto Maior. **Uma Oferenda a Yemanjá: A Religiosidade Presente na Festa de 1º de Janeiro nas Praias Cariocas**. (UERJ/NEPEC) (<http://www.dhi.uem.br/gtreligiao/pdf/01%20Edilece%20Souza%20Couto.pdf> – Acesso: outubro/2011).
- PAULA, Kátia Cristina Lopes de. **Pela Câmera: delineamento metodológico de uma etnotopografia dinâmica**. Tese doutorado Programa de Pós-graduação em Arquitetura da Faculdade de Arquitetura e Urbanismo da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), 2008.

- PEIRANO, Mariza G.S. **O Dito e o Feito: Ensaio de Antropologia dos Rituais**. Rio de Janeiro: Editora Relume Dumará, 2002.
- PEREZ, Léa Freitas. **Breves notas e reflexões sobre a religiosidade brasileira**. Edição Especial, Brasil 500 anos. junho de 2000. Belo Horizonte, Imprensa Oficial dos Poderes do Estado, pp. 40-58. (<http://www.antropologia.com.br/arti/colab/a8-lfreitas.pdf> - Acesso julho/2011).
- PESSOA DE BARROS, José Flávio. **Na Minha Casa. Preces aos Orixás e Ancestrais**. Rio de Janeiro: Pallas, 2003.
- PETIT, Sandra Haydée; CRUZ, Norval Batista. **Arkhé: corpo, simbologia e ancestralidade como canais de ensinamento na educação**. (<http://www.anped.org.br/reunioes/31ra/1trabalho/GT21-4159--Int.pdf> - Acesso junho/2011).
- PIERI, Paolo. **Dicionário Junguiano**. São Paulo: Editora Paulus, 2002.
- PINHEIRO, José de Queiroz; ELALI, Gleice A.; FERNANDES, Odara S. **Observando a Interação Pessoa-Ambiente: Vestígios Ambientais e Mapeamento Comportamental**. In: PINHEIRO, José de Queiroz, GÜNTHER, HARTMUT (Org.) Métodos de Pesquisa nos Estudos Pessoa-Ambiente. São Paulo: Casa do psicólogo, 2008.
- PITTA, Danielle Perin Rocha. **Iniciação à teoria do imaginário de Gilbert Durand**. Rio de Janeiro: Atlântica Editora, 2005.
- _____. **Imaginário, Cultura e Comunicação – Métodos do Imaginário**. Texto e apontamentos inéditos, 1995.
- PRANDI, Reginaldo. **Segredos guardados: orixás na alma brasileira**. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.
- _____. **O Brasil com axé: candomblé e umbanda no mercado religioso**. In: Estudos Avançados. São Paulo, v. 18, n. 52, p. 51-66, 2004.
- _____. **O Candomblé e o Tempo: Concepções de Tempo, Saber e Autoridade da África para as Religiões Afro-brasileiras**. Revista Brasileira. Revista Brasileira de Ciências Sociais, VOL. 16, Nº. 47 – São Paulo, 2001.
- (<http://www.scielo.br/pdf/rbcsoc/v16n47/7719.pdf> - Acesso dezembro/10).
- _____. **Os Candomblés de São Paulo**. A Velha Magia na Metrópole Nova. São Paulo: Ed. Hubitec, 1991.
- _____. **Herdeiras do Axé. Deuses africanos no Brasil: Uma apresentação do candomblé**. São Paulo: Hucitec, 1997, páginas 1-50 (<http://pt.scribd.com/doc/55179450/6748735-Deuses-Africanos-No-Brasil-Reginaldo-Prandi> - Acesso junho/2011).
- _____. **Mitologia dos Orixás**. São Paulo: Ed. Cia. das Letras, 2001.
- _____. **As religiões afro-brasileiras e seus seguidores**. Revista de Ciências Sociais, Porto Alegre: V.3, nº.1, junho/2003: 15-34. (<http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/civitas/article/viewFile/108/104>- Acesso junho/2011).
- RAPOPORT, Amos. **Origens culturais da Arquitetura**. 1. ed. SNYDER, James C, 1990.

- RENNÓ, Sílvia de Alencar. **Existe uma experiência estética do usuário nos discursos da arquitetura contemporânea? Aproximações a partir das categorias críticas de Peter Eisenman e Bernard Tschumi.** Dissertação do Curso de Mestrado em Arquitetura e Urbanismo da Escola de Arquitetura da Universidade Federal de Minas Gerais, 2006.
- RHEINGANTZ, Paulo Afonso. **A Dimensão Humana do Habitat**, 2002. (http://www.fau.ufrj.br/prologar/arq_pdf/diversos/dimens%E3o_humana_hab_mod.pdf – Acesso 11/04/2011).
- RIBEIRO, Claudia R. Vial. **A dimensão simbólica da arquitetura – Parâmetros intangíveis do espaço concreto.** Belo Horizonte: Editora C/Arte, 2003.
- ROCHA, Agenor Miranda. **Os Candomblés Antigos do Rio de Janeiro. A nação ketu: origens, ritos e crenças.** Rio de Janeiro: Topbooks, 1994.
- ROSAS, Rute Ribeiro. **A Percepção Somatossensorial da Obra de Arte Pressupostos de um Projecto Artístico.** Dissertação de Mestrado, Faculdade de Belas Artes da Universidade do Porto, maio/2002.
- ROSE S. DUARTE, Cristiane; BRASILEIRO, Alice; SIMÕES, Ana Paula; CUNHA, Viviane. **Sóbrio, organizado e conservador: o escritório é a cara do dono? Sobre valores, símbolos e significados dos espaços.** *Arquitextos*, São Paulo, 06.069, Vitruvius, fev/2006 (<http://www.vitruvius.com.br/revistas/read/arquitextos/06.069/384> - Acesso junho/2011).
- ROSENDHAL, Zeny. **Espaço, Simbolismo e Religião.** Resenha do Simpósio Temático - ANAIS do II Encontro Nacional do Gt História das Religiões e das Religiosidades - Revista Brasileira de História das Religiões – ANPUH - Maringá (PR) v. 1, nº. 3, 2009. ISSN 1983-2859. (<http://www.dhi.uem.br/gtreligiao/pub.html> - Acesso: abril/2011).
- _____. **Representações do Sagrado: ratificando o domínio da emoção e do sentimento do ser-no-mundo.** Ano 2008. (<http://www.geografia.ufpr.br/neer/NEER-1/mesas/zeny.pdf> - Acesso: junho/2011).
- _____. **Espaço e Religião. Uma abordagem Geográfica.** Rio de Janeiro: EDUERJ, 1996.
- _____. **O espaço, o sagrado e o profano.** In: ROSENDAHL, Zeny; CORREA, Roberto Lobato (orgs.). *Manifestações da cultura no espaço.* Rio de Janeiro: EDUERJ, 1999.
- _____. **Geografia e Religião: Uma proposta.** *Espaço e Cultura*. Rio de Janeiro, nº. 1 pp. 45-74, outubro/1995.
- _____. **Construindo a geografia da religião no Brasil.** *Espaço e Cultura*, Rio de Janeiro, nº. 15, pp. 61-67, jan/jun-2003.
- SABINO, Jorge; LODY, Raul. **Danças de matriz africana. Antropologia do movimento.** Rio de Janeiro: Pallas, 2011.
- SAINT-EXUPÉRY, Antoine. **O Pequeno Príncipe.** Rio de Janeiro: Ed. Agir, 1997.
- SANTANA, Ethel Pinheiro. **Cidades ‘Entre’: Dimensões do Sensível em Arquitetura ou a Memória do Futuro na construção de uma cidade.** Tese de Doutorado Programa de Pós-graduação em Arquitetura, Faculdade de Arquitetura e Urbanismo, da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), 2010.
- SANTOS, Eliane Costa; ZUIN, Elenice de Souza London. **De oyó à Bahia: A cosmovisão africana em**

- uma das matrizes da religiosidade africana no Brasil.** (<http://www.forumafrica.com.br/De%20OYO%20a%20Bahia.pdf> – Acesso junho/2011).
- SANTOS, Juana Elbein dos. **Os Nagô e a Morte. Pàde, Àsèsè e o Culto Égun na Bahia;** Traduzido pela Universidade Federal da Bahia. 11ª. ed. Petrópolis: Vozes, 2002.
- SANTOS, Milton. **A Natureza do Espaço: Técnica e Tempo, Razão e Emoção.** São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2002.
- SANTOS, Nágila Oliveira dos. **Do Calundu aos primeiros terreiros de candomblé no Brasil: de culto doméstico à organização político-social-religiosa.** Revista África e Africanidades, Rio de Janeiro, ano 1, nº1, maio 2008.
(http://www.africaeaficanidades.com/documentos/Do_calundu_colonial_aos_primeiros_terreiros_de_candomble_no_Brasil.pdf - Acesso junho/2011).
- SARACENI, Rubens; XAMAN, Mestre. **Os decanos: os fundadores, mestres e pioneiros da Umbanda.** São Paulo: Ed. Madras, 2003.
- SILVA, Moisés Gabriel Fernandes da.; ROCHA, Ângela Maria Cavalcanti da.; FIGUEIREDO, Otávio. **Medindo o construto da distância psíquica.** E&G Economia e Gestão, Belo Horizonte, v. 7, nº. 14, p. 1-178, 1. sem. 2007.(<http://www.iceg.pucminas.br/espaco/revista/medindo%20o%20construto%20da%20distancia%20psiquica.pdf> - Acesso maio/2011).
- SILVA, Vagner Gonçalves da. **Orixás da metrópole.** Petrópolis: Vozes, (1995).
- _____. **As esquinas sagradas. O candomblé e o uso religioso da cidade.** In: MAGNANI, José Guilherme C. & TORRES, Lilian de Lucca (org.) - Na Metrópole. Textos de antropologia urbana. São Paulo: EDUSP, 1996.
- SILVEIRA, Nise. **Jung: Vida e Obra.** 18. ed. Editora Paz e Terra, 2001
- SILVEIRA, Renato da. **Do Calundu ao Candomblé.** Revista de História da Biblioteca Nacional, 2005. Acesso: junho/2011.
- _____. **O Candomblé da Barroquinha: processo de constituição do primeiro terreiro baiano de keto.** Salvador: Maianga, 2006.
- SIQUEIRA, Maria de Lourdes. **Agô, Agô Lonan: mitos, ritos e organização de Terreiros de Candomblé na Bahia.** 1ª. ed. Belo Horizonte (MG): Mazza Edições, 1998.
- SODRÉ, Muniz. **A Verdade Seduzida.** Rio de Janeiro: DP&A, 1988.
- _____. **O Terreiro e a Cidade – A forma social negro-brasileira.** Petrópolis: Ed. Vozes, 1988.
- SOMMER, Robert. **Espaço Pessoal. As bases comportamentais de Projetos e Planejamentos.** Trad. Dante Moreira Leite – São Paulo: Edusp, 1973.
- TERRIN, Aldo Natale. **O rito – Antropologia e fenomenologia da ritualidade.** São Paulo: Paulus, 2004.
- TSCHUMI, Bernard. **Arquitetura e Limites I, II, III. Uma nova Agenda para a Arquitetura: antologia teórica (1965-1995).** Org. NESBITT, Kate. Trad. PEREIRA, Vera. São Paulo: Cosac Naify, 2006, pp. 172-188.

- _____. **O prazer da Arquitetura. Uma nova Agenda para a Arquitetura: antologia teórica (1965-1995).** Org. NESBITT, Kate. Trad. PEREIRA, Vera. São Paulo: Cosac Naify, 2006: pp. 573-584.
- _____. **Architecture and Disjunction.** EUA: MIT Press, 1998.
- TUAN, Yi-Fu. **Espaço e Lugar. A Perspectiva da Experiência.** Trad. Livia de Oliveira – São Paulo: Difel, 1983.
- _____. **Topofilia – Um Estudo da Percepção, Atitudes e Valores do Meio Ambiente.** Trad. Livia de Oliveira. São Paulo: Difel: 1980.
- VALLADO, Armando. **Iemanjá, A grande Mãe Africana do Brasil.** Rio de Janeiro: Editora Pallas, 2008.
- VERGER, Pierre Fatumbi. **Orixás, os Deuses Iorubás na África e no Novo Mundo.** Salvador: Corrupio, 1981.
- VOGEL, Arno; MELLO, Marco Antônio da Silva; BARROS, José Flavio Pessoa de. **Galinha D'Angola – Iniciação e Identidade na Cultura Afro-Brasileira.** Rio de Janeiro: Pallas, 2007.
- WHITEHEAD, Alfred North. **Simbolismo – o seu significado e efeito.** Lisboa: Edições 70, 1987.
- ZEVI, Bruno. **Saber ver a arquitetura.** Tradução: Maria Isabel Gaspar e Gaëtan Martins de Oliveira. 5ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

SITES:

- <http://diplomatie.uol.com.br/artigo.php?id=631&PHPSESSID=e0f67c3e36e67655f8e36dc026ed8584> – Acesso: outubro/ 2011.
- [WWW.mandalamystica.com.br](http://www.mandalamystica.com.br) – Acesso: janeiro/2012.
- Evento e Espaço: <http://vitruvius.com.br/revistas/read/entrevista/02.088/3344> – Acesso: maio/2011.
- http://www.geografia.ffe.usp.br/publicacoes/geosp/Geosp11/Geosp11_Rosenthal.HTML – Acesso: julho/ 2011.
- Site Ministério da Cultura – (<http://www.cultura.gov.br/site/2010/04/05/rio-pode-ter-terreiros-de-candomble-na-lista-de-patrimonio-nacional/> – Acesso: abril/2011)
- <http://ocandomble.wordpress.com/os-orixas/> – Acesso: abril/2011.
- <http://www.jusbrasil.com.br/topicos/2806459/patrimonio-imaterial-do-estado> – Acesso: abril / 2011.
- Cosmovisão – Maria Leonardo: http://www.ethnic.org.br/index.php?option=com_content&task=view&id=13&Itemid=31 – Acesso: junho/ 2011.
- PALEARI, Giorgio - <http://www.pime.org.br/oimemet/imagens/religafrobras.jpg> – Acesso: maio/ 2011.

ANEXO A

A Fundação da Umbanda

O autor Rubens Saraceni apresenta a seguinte narrativa do surgimento da Umbanda no ano de 1908²²², quando o jovem de 17 anos, Zélio Ferdinando de Moraes, teria começado a apresentar comportamento estranho,

ora ele assumia a estranha postura de um velho, falando coisas aparentemente desconexas, como se fosse outra pessoa e que havia vivido em outra época; e, em outras ocasiões, sua forma física lembrava um felino lépido e desembaraçado, que parecia conhecer todos os segredos da natureza, os animais e as plantas (SARACENI, 2003, p. 21).

A família encaminhou o jovem a procurar auxílio médico, visto que os “ataques” não cessavam. Nada diagnosticado, foi indicado que Zélio procurasse um padre. Foram realizados exorcismos, mas de nada adiantaram.

Como acontecia com quase todas as famílias importantes da época, também havia na família um padre católico. Por meio desse sacerdote, também tio de Zélio, foi realizado um exorcismo para livrá-lo daqueles incômodos ataques. Entretanto, nem esse nem os outros dois exorcismos realizados, posteriormente, inclusive com a participação de outros sacerdotes católicos, conseguiram dar à família Moraes o tão desejado sossego, pois as manifestações prosseguiram, apesar de tudo (SARACENI, 2003, p. 21).

Como nem a medicina, nem as sessões de exorcismo tiveram resultado, Zélio foi levado à Federação Kardecista de Niterói. Lá, as manifestações aconteceram e o Sr. José de Souza, médium da instituição, conseguiu manter uma conversa com o espírito que se manifestara em Zélio. Nesse diálogo, o espírito do “Caboclo das Sete Encruzilhadas” fala sobre a iniciação de uma nova prática religiosa: a umbanda.

Segundo o autor, essa foi a conversa realizada entre o médium, Sr. José, e o espírito do “Caboclo das Sete Encruzilhadas”, que se manifestara em Zélio:

Sr. José: – Quem é você que ocupa o corpo deste jovem?

O Espírito: – Eu? Eu sou apenas um caboclo brasileiro.

Sr José: – Você se identifica como caboclo, mas eu vejo em você restos de vestes clericais.

²²² A antropóloga Diana Brown indica o aparecimento da umbanda apenas na década de 1920. (BROWN, Diana. Uma história da Umbanda no Rio. Umbanda e Política. Rio de Janeiro: ISER, n°. 18, 1985, pp. 9-42).

O Espírito: – O que você vê em mim são restos de uma existência anterior. Fui padre, meu nome era Gabriel Malagrida e, acusado de bruxaria, fui sacrificado na fogueira da Inquisição por haver previsto o terremoto que destruiu Lisboa em 1755. Mas, em minha última existência física, Deus concedeu-me o privilégio de nascer como caboclo brasileiro.

Sr. José: – E qual é seu nome?

O Espírito: – Se é preciso que eu tenha um nome, digam que sou o Caboclo das Sete Encruzilhadas, pois para mim não existirão caminhos fechados. Venho trazer a Umbanda, uma religião que harmonizará as famílias e que há de perdurar até o final dos séculos (SARACENI, 2003, p. 21-22).

A conversa continuou e Sr. José de Souza perguntou se já não existiriam religiões suficientes, dando ênfase para a existência do espiritismo (kardecismo). O espírito respondeu:

Deus, em sua infinita bondade, estabeleceu na morte o grande nivelador universal: rico ou pobre, poderoso ou humilde, todos se tornam iguais na morte. Mas vocês homens preconceituosos, não contentes em estabelecer diferenças entre os vivos, procuram levar essas mesmas diferenças até mesmo além da barreira da morte. Por que não podem nos visitar esses humildes trabalhadores do espaço, se, apesar de não haverem sido pessoas importantes na terra, também trazem importantes mensagens do além? Por que o “não” aos CABOCLOS E PRETOS-VELHOS? Acaso não foram eles também filhos de Deus? (SARACENI, 2003, p. 22).

O espírito, então, finalizando a conversa, comunica a fundação da umbanda:

Amanhã, na casa onde meu aparelho mora, haverá uma mesa posta a toda e qualquer entidade que queira ou precise se manifestar, independente daquilo que haja sido em vida, todos serão ouvidos e nós aprenderemos com aqueles espíritos que souberem mais e ensinaremos àqueles que souberem menos e a nenhum viraremos as costas e nem diremos não, pois esta é a vontade do Pai.

Sr. José: – E que nome darão a essa igreja?

O Caboclo: – Tenda Nossa Senhora da Piedade, pois da mesma forma que Maria ampara nos braços o filho querido, também serão amparados os que se socorrem na Umbanda (SARACENI, 2003, p. 23).

ANEXO B

O Simbolismo e o Sincretismo: Orixás e Linhas da Umbanda

- Exu: “Laroiê!”. Orixá mensageiro entre os homens e os deuses. É relacionado ao poder de fertilização e à força transformadora das coisas. É o primeiro a receber as oferendas, pois nada é feito sem sua permissão. Espírito justo e vingativo, Exu nada faz sem obter algo em troca e não se esquece de cobrar promessas feitas. É sincretizado com o Diabo católico. Controla as encruzilhadas, e a porta de entrada das casas, filtrando tudo o que pode vir do lado de fora e que possa prejudicar os moradores ou culto. Possui como símbolo o *ogó* (porrete fático) e o tridente de ferro.
- Ogum: “Ogum yê!” Deus da guerra, do fogo, do ferro, da metalurgia e da tecnologia. Controla as estradas. É sincretizado com Santo Antônio (BA) e São Jorge (RJ). Tem o poder de abrir os caminhos. Seus símbolos são a espada e ferramentas como a enxada e a pá.
- Oxóssi: “Okê arô!”. É o orixá da fartura e o rei das matas. Seu símbolo *ofá* (arco), *damatá* (flecha). Sincretizado com São Jorge (BA), São Sebastião (RJ) e São Miguel Arcanjo (PE).
- Ossain: “Ewé ó!”. É o deus das folhas, das ervas e dos medicamentos feitos a partir delas. Seu domínio, assim como Oxóssi, também são as matas. Seu símbolo: haste ladeada por sete lanças com um pássaro no topo (árvore estilizada). No sincretismo, está associado a São Benedito, São Roque e São Jorge.
- Obaluaiê, Omulu e Xapanã: “Atotô!”. Temível orixá das epidemias, da varíola e das doenças contagiosas e de pele. Possui como símbolo: *xaxará* ou *íleo*, lança de madeira, *lagidibá*. Sincretizado com São Lázaro e São Roque. Associado aos cemitérios, solos e subsolos.
- Xangô: “Kaô, kabiesile!”. Deus do trovão e da justiça. Durante sua vida foi o rei de Oró. Seu símbolo é o machado de duas faces e a coroa. Sincretizado com São Jerônimo e São Pedro. Está associado às pedreiras.
- Nanã: “Saluba!”. É o orixá feminino mais velho. Seu símbolo é o bastão de hastes de palmeira (*ibiri*). Sincretizada com Santa Ana. Está ligada à terra e a agricultura.

- Oxum: “Oraieie ô!”. Deusa da água doce, dos rios, lagos, fontes e cachoeiras, da fertilidade e do amor. Seu símbolo é o leque com espelho (*abebê*). Sincretizada com Nossa Senhora da Conceição, Nossa Senhora Aparecida.
- Iansã: “Epa Hei!”. Deusa dos raios, dos ventos e das tempestades. Orixá guerreira que leva a alma dos mortos ao outro mundo. Tem como símbolo a espada e o *eruesin*. Sincretizada com Santa Bárbara. Associada ao cemitério.
- Yemanjá: “Odoiá!”. Deusa dos mares, dos oceanos. Também é conhecida como mãe de todos os orixás. Seu símbolo é o *abebê* prateado. Sincretizada com Nossa Senhora da Conceição, Nossa Senhora dos Navegantes.
- Oxalá: deus da Criação, foi ele quem modelou o barro do corpo dos homens sobre o qual Olodumare (O Ser Supremo) soprou para dar a vida. Sincretizado com Jesus Cristo. Como Oxalufã (Oxalá mais velho) e Oxaguiã (Oxalá mais jovem). Seu símbolo é o *opáxoró*, um bastão de prata.
- Linha dos Caboclos: indígenas que habitaram a terra. Conhecidos como “povo da mata” ou “senhores da mata”. Costumam ter gestos rudes e fala tosca, que lembram os modos dos indígenas.
- Linha dos Pretos-Velhos: também conhecida como Linha das Almas. Essa linha corresponde aos espíritos dos anciãos negros. Os Pretos-Velhos são a linha que possui mais entidades evoluídas e sábias da umbanda, são conselheiros. Apresentam-se com o corpo curvado e voz arranhada e cansada, fala calma e baixa, possuem gestos comedidos.
- Linha dos Exus e Pomba-Giras: esta é uma linha controversa, pois em alguns lugares não consideram Exu um orixá. Sincretizado com a imagem do diabo católico. Segundo Saraceni (2003), são entidades neutras, nem boas, nem más.
- Linha das Crianças (Ibeji): espíritos que se manifestam sob a forma de crianças. Gostam de brincar, comer doces e ganhar presentes.
- Linha dos Ciganos ou Linha do Oriente: espíritos ciganos e espíritos orientais (indianos, tibetanos e chineses).

ANEXO C

O *Xirê*

Os orixás estão relacionados a um dos quatro elementos naturais: fogo, terra-mata, água e ar. Ao se apresentarem durante o *xirê*, seguem uma ordem de criação mitológica, que pode ser observada através do vídeo *Xirê dos Orixás* (<http://www.luisnassif.com/video/xire-dos-orixas>).

GLOSSÁRIO

- ABADÁ** = túnica longa, de mangas largas, em geral branca, utilizada inicialmente por negros muçulmanos; hoje designa roupa com a qual se identificam grupos religiosos.
- ADJÁ** = espécie de sineta, às vezes múltipla (tem de uma a sete bocas), tocada nos rituais pelos pais de santo com a finalidade de invocar entidades e orixás, seja para que venham participar dos trabalhos, seja para que atendam a algum pedido. É usada também para induzir os médiuns ao transe.
- AGÔ** = pedir agô é pedir licença, pedir permissão para realizar algo, pedir perdão.
- AJEUM** = comida servida dentro do terreiro.
- ALGUIDAR** = vasilha de barro empregada para fazer a comida destinada aos orixás, também utilizada pelos guias para a realização de alguns trabalhos como acender velas, consagrar guias de contas etc.
- AGUIDAVIS** ou **OGUIDAVIS**: varetas de goiabeira, tamarindeiro ou cipó duro, de 25 a 30 cm com que são batidos os atabaques durante alguns rituais de algumas nações.
- AMACI** = líquido preparado com ervas e água procedente de variadas fontes, usado para dar firmeza aos médiuns. As ervas costumam ser maceradas e ficam em repouso numa vasilha de louça por algum tempo (o tipo da erva e o tempo que devem ficar maceradas depende de cada orixá). O poder das ervas e a força do ritual (colocação das ervas no ori do médium) propiciam uma conexão mais direta com o orixá correspondente.
- ARUANDA** = Infinito, céu, morada do criador, plano espiritual mais elevado; nome dado ao local onde estão os guias que trabalham na umbanda.
- AXÉ** = força, energia, poder. Pode ser a energia que está nos elementos puros da natureza ou a que está concentrada dentro de um terreiro, trazida pelos guias que ali trabalham (que formam a egrégora da casa) e pelos objetos mágicos utilizados, incluindo os fundamentos que, em geral, se encontram enterrados sob o solo do terreiro.
- BABALORIXÁ** = pai de santo, chefe do terreiro, sacerdote de umbanda e candomblé; quando o dirigente é mulher deve-se usar YALORIXÁ.
- BANZO** = sentimento de saudade que os escravos sentiam de sua terra natal; nostalgia. Atualmente os Pretos-Velhos usam a expressão para designar um estado emocional aproximado da depressão.
- BARRACO, BURACO** ou **CAZUÁ** = casa, residência da pessoa; pode ser usado também para designar um local qualquer, inclusive o próprio terreiro.
- BATER PAÔ** = bater palmas para despertar energias e chamar entidades. Maneira de apresentar-se ao orixá para dizer: “aqui estou para reverenciá-lo; olhe por mim!”
- BORI** = ritual, em geral do candomblé, no qual o médium oferece sua cabeça ao orixá.
- BORÓ** = pagamento que se faz em troca de um trabalho espiritual ou de oferendas a entidades. Também usado como sinônimo de dinheiro, assim como *pataco*; *jimba* ou *jimbo*; *plata* (no caso dos ciganos) ou *prata*; *cobre*. Há inúmeras formas pelas quais os guias se referem à moeda corrente.

BURRO = modo como alguns guias (em geral os Exus) chamam seus médiuns. Estes são chamados também de CAVALO ou (no kardecismo) de APARELHO. Em todos os casos, a ideia é a de alguém que empresta seu corpo para ser utilizado por uma entidade que precisa realizar um trabalho espiritual.

CADINHO = presente, agrado.

CALUNGA PEQUENA= cemitério; também chamado de CAMPO SANTO.

CALUNGA GRANDE = mar, considerado o grande cemitério da humanidade.

CALUNDU = manifestação religiosa de origem africana que deu origem ao candomblé e, posteriormente, à umbanda.

CAMARINHA= espaço existente nos terreiros que tem como finalidade abrigar os médiuns em suas obrigações, em certos rituais, como a feitura de santo, por exemplo. Em geral é um compartimento isolado, para que o médium possa ter tranquilidade ao realizar suas obrigações ou meditações.

CANJERÊ = reunião de pessoas para a prática de cerimônias religiosas africanas, em geral para praticar o que os homens brancos chamavam de “feitiçaria”. O termo também é utilizado para designar uma dança nos moldes africanos.

CANJIRA = filho homem.

CASA GRANDE = hospital, clínica médica.

CATIRA = espécie de dança que lembra os movimentos rítmicos dos primitivos africanos. É mais praticada na zona rural: os dançarinos, em fileiras opostas, cantam e batem o pé para marcar o ritmo.

CATULAR = cortar o cabelo do médium na preparação do ritual de raspagem para iniciação.

CHAMEGO, DENGO = carinho, namoro, relações sexuais.

COITÉ = cumbuca feita originalmente de uma cabaça cortada ao meio no sentido horizontal; hoje é feito de casca de coco seco.

CONGÁ ou OCA= casa de fé; local onde se praticam os rituais. Em geral são chamados de terreiros, templos ou tendas de umbanda.

CORRE-CORRE = veículo, automóvel.

CUBATA = casa muito simples, choça ou choupana.

CURIAR = comer ou beber.

DEKÁ= ritual de comemoração do sétimo aniversário de iniciação sacerdotal; nessas ocasiões o pai de santo responsável pelo filho que comemora os sete anos, entrega a ele os instrumentos necessários à prática religiosa, principalmente aqueles que serão utilizados quando da coroação de seus próprios filhos, como facas, navalhas, tesouras, cuias.

DJACUTÁ = originalmente é uma das qualidades de Xangô e refere-se à sua capacidade de arremessar pedras e raios. Por extensão de sentido, designa a força de determinadas pedras, consagradas com fins de dar firmeza ao médium e facilitar o recebimento de boas vibrações.

EBÓ = alimento ritualístico que é oferecido aos orixás, podendo ser uma oferenda para agradar-lhe ou algo que vai servir como despacho para limpar energeticamente uma pessoa. Os alimentos, em geral, são passados pelo corpo da pessoa que está sendo tratada.

EGUM = originalmente é um ancestral morto, cultuado pelos africanos (iorubanos, grupo étnico da Nigéria); nas giras, costuma-se chamar de egum ao espírito desencarnado que vaga, sem conseguir atingir evolução no mundo astral.

ELEDÁ = entidade protetora de uma pessoa, sincretizada aqui no Brasil com o Anjo da Guarda da cultura cristã.

ENCOSTO = espírito de desencarnado que se aproxima e “encosta” nas pessoas, trazendo-lhe prejuízos emocionais, espirituais e materiais, além de abalar a saúde (uma vez que suga as energias) da pessoa que está sendo vampirizada. Rezas, passes e banhos ajudam a afastá-lo, mas o ideal é a doutrinação, para que esse espírito encontre o caminho da evolução.

ENCRUZAR = fazer cruces com a pomba na testa, nuca, mãos e pés do médium com a finalidade de protegê-lo ou de auxiliá-lo na ligação com as falanges que vão tomar conta dos trabalhos. O encruzamento também pode ocorrer no chão do terreiro, com a finalidade de trazer segurança aos trabalhos. Esse ritual é feito pelo dirigente, sob a irradiação de um ponto especificamente cantado para isso.

ESCREVINHADOR ou ESCREVEDOR = lápis, caneta, qualquer coisa que escreva.

FAZER A PASSAGEM = desencarnar.

FILÁ = originalmente feito de palha-da-costa, é o que recobre a cabeça de Omulu, de onde saem franjas que ocultam seu rosto. Atualmente, usa-se o termo para designar uma espécie de gorro ou lenço que o médium usa como proteção para seu ori.

FUNDANGA (ou **TUIA**, na linguagem dos caboclos) = pólvora quando usada para fazer descarrego. Por extensão, também se chama de fundanga o ritual em que a pólvora é queimada num círculo de fogo, abrindo em espiral um portal de uma terceira dimensão. A pólvora funciona como um acelerador de partículas, libera gases e corta os cordões fluídicos negativos, afastando das pessoas que estão dentro do círculo os elementos negativos e as larvas astrais que se desintegram na corrente elétrica criada. Por ser um elemento mágico poderoso, só pode ser utilizada por entidades que tenham a permissão para fazê-lo, na presença do dirigente da casa.

GAIOLA = apartamento; viver em gaiola significa morar num prédio de apartamentos.

GANGA = “nganga” é palavra de origem kimbundo, que significa mágico, feiticeiro ou vidente. Para os angola-congolenses é o chefe supremo, o Tata. O nome Ganga também denomina os chefes dos antigos terreiros cabindas.

GARRAFADA = mezinha (remédio caseiro) preparada pelos guias. Consiste em colocar ervas maceradas, raízes ou pedaços de cascas de plantas em garrafa (em geral de vinho branco licoroso) para que fique descansando por certo tempo e depois seja ingerida pelo doente para a cura de determinados males. Às vezes os guias recomendam que a garrafada seja enterrada por alguns dias antes de ser consumida. Quando para uso externo, a poção pode ser feita em álcool de cereal.

GRIOT = pessoa responsável pela transmissão oral de histórias e costumes do povo africano. São sábios extremamente respeitados e também possuem atribuições mágico-religiosas. Muitos povos africanos são ágrafos; daí a importância dos griots.

HORA GRANDE = meia-noite; em oposição, costuma-se chamar de **HORA PEQUENA** ao meio-dia.

HOMEM DE BRANCO = médico, enfermeiro, pessoas ligadas à área da saúde.

- IBI** = lugar, chão, terra; por extensão de sentido pode ser usado como sepultura.
- ILÊ** = casa, moradia, residência; por extensão, a palavra é usada para designar barracões onde se pratica o candomblé.
- INDACA** = fofoca
- ITA** = pedra de santo, pedra consagrada; às vezes os guias preparam “itas” que ficam ocultas no peji para proteção da casa.
- JACI** = Lua na fala de alguns caboclos, principalmente os de Oxóssi e Xangô.
- LETRADO** = indivíduo que tem estudo ou diploma.
- LUA** = corresponde ao período de um mês.
- LUA GRANDE** = corresponde ao período de um ano.
- MACAIA** = mata, lugar onde os guias (principalmente os da linha de Oxóssi) trabalham e os médiuns podem fazer oferendas e/ou “retiros” para, em contato com a natureza, readquirir forças psíquicas. Pode significar, também, as folhas dessa mata.
- MANDINGA** = originalmente, nome de um povo do norte da África e da língua falada por ele. Por extensão e deturpação de sentido, passou a determinar certas rezas ou “feitiçarias” que esse povo, como os brancos alegavam, deveria praticar.
- MARAFO OU MARAFA** = pinga, caninha, cachaça. Também usam **PARATI**.
- MAZELA** ou **MAZELINHA** = doenças, males físicos de que se sofre na Terra.
- MIJO** = cerveja.
- MIRONGA** = segredo, mistério, feitiço; conhecimento que alguns guias têm e usam para resolverem os problemas, sem que se possa entender como funciona.
- MORUBIXABA** = no sincretismo das religiões afro-brasileiras é o nome que se dá aos guias ou entidades que incorporam em médiuns que assumem a direção espiritual de um templo de umbanda.
- NAÇÃO** = denominação de origem tribal ou racial (nação nagô, nação africana) atribuída aos grupos de negros africanos vindos como escravos para o Brasil. // Denominação do conjunto de rituais trazidos por cada um desses povos e que determinam os diversos tipos de candomblé.
- Keto**: ou Ketu, antigo reino da África ocidental cujo território foi cortado em dois pela fronteira Nigéria-Benin.
- Angola**: região sudoeste da África, na costa do Atlântico, habitada por povos do grupo linguístico bântu, até há pouco domínio português. Desse país vieram escravos em grande número para o Brasil.
- Jeje**: termo que designa nação africana, oriunda do antigo Daomei (atual República Popular do Benin). O nome é de origem ioruba e significa “estrangeiro”.
- Ijexá**: subdivisão do povo ioruba, cuja capital é Ilexá. Nação nagô (ioruba), no Brasil, cujo ritual é muito semelhante ao keto.
- Iorubá**: povo sudanês que habita a região Yorubá (Nigéria, África Ocidental), que se estende de Lagos para o norte, até o rio Níger (Oya) e do, Daomei para leste, até a cidade de Benim. Sua capital política é Oyó e a religiosa é Ifé, onde a Humanidade foi criada, segundo os mitos.
- NAGÔ** = nome dado no Brasil ao grupo dos escravos sudaneses procedentes do país Iorubá. Nome dado

no Brasil à língua ioruba que foi na Bahia, a “língua geral” dos escravos, tendo dominado as línguas faladas pelos escravos de outra nação.

OBI = fruto africano utilizado em alguns rituais, oferecido para agradar os orixás e trazer benefícios a quem o oferece.

ODU = destino.

OFÁ = arco e flecha empunhados por médiuns incorporados com Oxóssi em suas danças nos terreiros.

OJÁ = longa faixa usada como turbante ou rodeando o busto e terminando num laço; amarrada, com um grande laço, ao redor dos atabaques em cerimônias; atada ao tronco da árvore sagrada. Sua cor varia conforme o orixá ou entidade.

ORI = originalmente é um orixá pessoal, a força e a intuição espiritual própria (e única) de uma pessoa, mas, na prática, essa palavra é usada para designar a cabeça e, mais especificamente, a coroa, o chakra coronal. Em alguns cultos também se diz O’TI.

ORÔ = preceito, costume tradicional que é repetido em alguns rituais, como, por exemplo, na coroação do médium.

OXÊ = machado de Xangô; é um machado de dois gumes que pode ser feito de madeira, cobre, bronze ou latão.

PADÊ – ritual propiciatório, com oferenda para Exu, realizado antes do início de toda a cerimônia pública ou privada dos cultos afro-brasileiros. Sua finalidade é pedir ao mensageiro – elemento dinâmico e de comunicação – que proteja a cerimônia a realizar.

PATUÁ = talismã ou breve (também chamado de escapulário) que se usa como forma de proteção. Em geral é uma espécie de saquinho feito de tecido virgem no qual se colocam elementos cruzados e “preparados” pelos guias: orações, guias de contas, búzios, dentes de animais, ervas, sal grosso, pedrinhas de cânfora ou de incenso. Costumam ser usados em correntes ou cordões, pendurados no pescoço.

PEJI = altar; local do terreiro destinado aos elementos materiais (imagens, velas, flores, ervas, pedras, armas simbólicas) que servirão de portal para captar e irradiar aos fiéis as energias positivas e o magnetismo vindos das divindades. Os elementos devem estar consagrados de acordo com rituais específicos. Todo cuidado é pouco quando se toca nos objetos do peji.

PERNA DE CALÇA = marido, namorado ou companheiro. Também usam **MULUNGO**.

PITO = cigarro, charuto ou cachimbo que as entidades fumam para, por meio da fumaça, descarregar seus médiuns da carga negativa que possa vir dos consulentes. Os caboclos guardam esse hábito da pajelança indígena, ritual que foi acrescentado ao culto dos orixás africanos.

PONTEIRO = pequeno punhal utilizado em magias e em alguns rituais.

PROSEADO = conversa com os guias; em geral tem uma conotação de aconselhamento moral, admoestação. Não é uma conversa social em que se discutirão banalidades.

QUIZILA = antipatia, zanga, aversão, inimizade; muitas vezes, para não provocar quizila com os orixás, os médiuns são obrigados a não ingerir certos alimentos.

RABO DE SAIA = esposa, namorada ou companheira. Também usam **MULUNGA**.

RÁBULA = termo com que se designam os que conhecem o Direito e exercem livremente a advocacia,

sem que sejam legalmente formados por curso de nível superior. Na umbanda, o “Sr. Zé Pelintra” é considerado rábula por conhecer as leis, mas não possuir diploma.

RISCADOR = pemba

RONCÓ = quarto de santo destinado à iniciação dos médiuns ou à realização de alguns rituais fechados.

SARAVÁ = usa-se como uma saudação nos terreiros, com o significado de “salve”, “seja bem-vindo”, “salve sua força”. A palavra que lhe deu origem é SALVAR. Os escravos tinham dificuldade para pronunciá-la, e diziam “vamu salavar”, acrescentando uma vogal **A** depois do **L**. Sob a influência da fonologia banta, houve a troca da consoante **L** pelo **R** e a palavra passou a ser pronunciada “saravá”, com a perda do **R** final. Com o tempo, o verbo se tornou substantivo, como sinônimo de “culto”: hoje se diz “vamos num saravá”.

SINHAZINHA = criança do sexo feminino, menina-moça.

TOCO, PAVIO, LUZ ou **SEBO** = vela

TRABUCO = trabalho, emprego, ganha-pão; **TRABUCAR** é trabalhar.

TUPÃ = Olorum na fala de alguns Caboclos, principalmente os de Oxóssi e Xangô.

XIRÊ = ordem em que são tocadas, cantadas e dançadas as invocações aos orixás, no início das cerimônias festivas e internas. Exu (mensageiro) é o primeiro invocado e enviado para chamar os orixás. Divertir-se, brincar, festejar.

XOXAR = falar mal

YABÁS = termo com o qual se designam as orixás femininas: Yansã, Yemanjá, Oxum, Obá, Oyá, Nanã, Egunitá.

ZAMBI = Olorum na fala dos Pretos-Velhos.

Copyright © Claudia Castellano de Menezes, 2012

EDITOR
João Baptista Pinto

CAPA
Elaborada por Cristiane Duarte
Fotos da autora
<http://casadecaridadesantoantoniodepadua.blogspot.com.br/>

EDITORAÇÃO
Luiz Guimarães

REVISÃO DO TEXTO
Rita Luppi

LETRA CAPITAL EDITORA
Telefax: (21) 3553-2236/2215-3781
letracapital@letracapital.com.br