

Michela Perígolo Rezende

**A PERCEPÇÃO DO ESPAÇO QUANDO REFERENCIADO À
NATUREZA: PELO OLHAR DO TERREIRO DEDICO**

Belo Horizonte
Escola de Arquitetura e Urbanismo
2009

Michela Perígolo Rezende

**A PERCEPÇÃO DO ESPAÇO QUANDO REFERENCIADO À
NATUREZA: PELO OLHAR DO TERREIRO DEDICO**

Dissertação apresentada ao Núcleo de Pós-graduação em Arquitetura e Urbanismo da Escola de Arquitetura da Universidade Federal de Minas Gerais, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Arquitetura e Urbanismo.

Área de concentração: Gestão do Patrimônio no Ambiente Construído.

Orientador: Prof. Dr. Leonardo Barci Castriota
Universidade Federal de Minas Gerais

Belo Horizonte
Escola de Arquitetura e Urbanismo
2009

FICHA CATALOGRÁFICA

Rezende, Michela Perígolo
R467p A percepção do espaço quando

referenciado à natureza : pelo olhar do terreiro Dedico /

Michela Perígolo Rezende - 2009.

291f. : il.

Orientador: Leonardo Barci Castriota
Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de
Minas Gerais, Escola de Arquitetura.

1. Patrimonio cultural - Proteção. 2. Religião e
cultura. 3. Cultos afro-brasileiros. 4. Natureza - Culto. I.
Castriota, Leonardo Barci. II. Universidade Federal de
Minas Gerais. Escola de Arquitetura. III. Título.

CDD : 350.85

Ao meu amado Mestre Micaell.

AGRADECIMENTOS

Na Tradição da Umbanda aprende-se que ao agradecer deve-se também pedir *maleme* (perdão em yorubá). Assim, eu não poderia fazer diferente. Peço *maleme* e agradeço:

Ao meu orientador, o Prof. Dr. Leonardo Barci Castriota, pela confiança, dedicação e competência com que conduziu meus estudos.

À todo o *ilê* DeDiCo, e em especial à Mãe Norma e à Mãe Bá.

À todos os Mestres e Orixás.

À toda minha família, sobretudo meu Pai e minha Mãe.

Aos Arquitetos, companheiros de profissão, que se empenham na construção um mundo melhor.

À Deus por mais esta oportunidade.

Que a Paz de Oxalá nos ilumine!

Axé.

“Bicai Bicai”

Provérbio Yorubá

RESUMO

Este estudo procurou apontar caminhos que indicassem que as políticas de preservação do patrimônio adotadas em nosso país têm tido, no decorrer de nossa história, grandes dificuldades de uma maior aproximação no que se refere às culturas afro-brasileiras. Acreditamos que este fato se deve, principalmente, pela diferenciação básica, apontada por muitos autores, entre uma visão de mundo de base religiosa, sagrada, própria dessas culturas, e uma visão dessacralizadora, profana, que seria característica da cultura e da era moderna. Tal constatação, por sua vez, nos levaria também a entender que existem modos de percepção do tempo e do espaço, também distintos, principalmente no que se refere à relação homem/natureza. Para elucidar esta questão, e embasar esta pesquisa que se remete à visão espacial da cultura tradicional afro-brasileira, tomou-se como caso de estudo o Terreiro DeDiCo – Despertar da Divina Consciência.

Palavras-chave: Culturas afro-brasileiras, patrimônio, natureza.

ABSTRACT

This paper sought to point out ways to indicate that the policies adopted for the preservation of heritage in our country have had in the course of our history, great difficulties for a better approach regarding African-Brazilian cultures. We believe this is due mainly to the basic difference, as suggested by many authors, between a view of the world on sacred, religious base, typical of these cultures, and a profane, worldly asceticism view, that would be characteristic of the culture and the modern era. Since such a finding would lead us to understand that there are ways of time and space perception, which are distinct, especially in regard to the relationship man / nature. In order to enlighten and give support to research which refers to the spatial vision of the African-Brazilian traditional culture, it was decided to take the study case *Terreiro DeDiCo* – The Awakening of the Divine Consciousness.

Key-words: Afro-Brazilian culture, heritage, nature.

LISTA DE FIGURAS

FIGURA 1 Prisões efetuadas pela Polícia de Costumes de São Paulo desde o início do fichamento até 1944.	40
FIGURA 2 Peça do acervo da Polícia Civil do Rio de Janeiro: cartomancia.	44
FIGURA 3 Peça do acervo da Polícia Civil do Rio de Janeiro: sapatos infantis com emblemas nazistas.	44
FIGURA 4 Peça do acervo da Polícia Civil do Rio de Janeiro: Soco inglês 3 em 1 (soco inglês, revólver e faca).	45
FIGURA 5 Peças do acervo do MAFRO: painéis em madeira de cedro, com trabalhos de entalhe e incrustações de materiais diversos do artista Carybé.	47
FIGURA 6 Peça do acervo do Museu Afro Brasil: Cosme Damião.	50
FIGURA 7 Peça do acervo do Museu Afro Brasil: São Jorge.	50
FIGURA 8 Peça do acervo Sagrado e Profano do Museu Afro Brasil: Guerreiro de lança Maracatu Rural, Pernambuco.	51
FIGURA 9 Peça do acervo Sagrado e Profano do Museu Afro Brasil: Detalhe de Cruzeiro Monumental do Martirológio de Cristo.	51
FIGURA 10 Museu Afro Brasil: Núcleo de História Oral. Encontro dos <i>Quilombolas</i> , 2005.	52
FIGURA 11 Museu Afro Brasil: Educador com alunos em visita orientada.	52
FIGURA 12 Vista parcial da Praça de Oxum do terreiro da Casa Branca.	53
FIGURA 13 "Coroa de Xangô" do Terreiro da Casa Branca, em Salvador.	54
FIGURA 14 Mãe Stella de Oxossi, cercada de crianças do Ilê Axé Opô Afonjá.	63
FIGURA 15 Casa de Chico Mendes.	66
FIGURA 16 Acarajé oferecido em oferenda, Salvador, (BA).	78
FIGURA 17 Baiana de acarajé em seu tabuleiro. Salvador (BA), 1983.	78
FIGURA 18 Festa de Santa Bárbara no mercado de Santa Bárbara, baixa do sapateiro, Salvador (BA), 2004.	79
FIGURA 19 Mestre Curió e seu pai Martinho - Pelourinho - Salvador, BA.	81
FIGURA 20 Roda de Capoeira do Mestre João Grande - Manhattan, Nova York, EUA, julho de 1999.	81
FIGURA 21 Samba Suerdieck, cachoeira.	83
FIGURA 22 Pessoal do grupo do Samba Chula de Maracangalha.	83

FIGURA 23 Comunidade banto-católica “Irmandade de Nossa Senhora do Rosário do Jatobá”.	89
FIGURA 24 João Lopes, líder da comunidade banto-católica “Irmandade de Nossa Senhora do Rosário do Jatobá”.	90
FIGURA 25 Monumento a Yemanjá – BH.	91
FIGURA 26 Portal da Memória: monumento a Yemanjá – BH.	91
FIGURA 27 Serra da Barriga, município de União dos Palmares.	92
FIGURA 28 Parque Histórico Serra da Barriga, município de União dos Palmares.	92
FIGURA 29 Manifestações Religiosas Afro-Brasileiras registradas em BH	100
FIGURA 30 Os quatro elementos e os humores: o homem está entregue a eles, dominado.	116
FIGURA 31 Tradicional Bússola Feng Shui.	117
FIGURA 32 Esquema cosmográfico medieval.	119
FIGURA 33 O homem-microcosmo de Hildegarda de Bingen (c.1098-1179).	120
FIGURA 34 A relação de influência dos signos nos quatro elementos do mundo sublunar.	121
FIGURA 35 Representação Tibetana do universo.	122
FIGURA 36 Mandala Tibetana Kalachakra representando do universo.	123
FIGURA 37 A queda dos modernistas, estampa fundamentalista.	131
FIGURA 38 Dalí, “A Persistência da Memória ou Relógios Moles”.	135
FIGURA 39 Zélio Ferdinando de Moraes.	158
FIGURA 40 Pintura mediúnica feita pelo médium vidente Jurandy (1949) retratando o Caboclo das Sete Encruzilhadas.	159
FIGURA 41 <i>Quebranto: a dança dos Orixás</i> . Grupo Sarandeiros.	165
FIGURA 42 <i>Quebranto: a dança dos Orixás</i> . Grupo Sarandeiros.	165
FIGURA 43 Apresentação do grupo de teatro <i>Conto de Fraldas</i> .	166
FIGURA 44 <i>Contador de histórias...</i> Livraria afro-brasileira SOBÀ no dia 14 de setembro de 2008.	166
FIGURA 45 Lançamento do <i>Projeto Obras do Amor</i> em 2006.	168
FIGURA 46 Entrada da DeDiCo Rural no Município de Passa Tempo, MG.	169
FIGURA 47 Alguns eventos realizados pelo Terreiro DeDiCo para a manutenção de seus trabalhos.	170

FIGURA 48 Capa do livro <i>Orixás: Guardiões da Natureza</i> , de autoria de Sarah Carvalho de Melo.	177
FIGURA 49 Cartilha OKU ABO: espaço sagrado. Educação Ambiental para Religiões afro-brasileiras	178
FIGURA 50 <i>O enterro do Conde de Orgaz</i>	181
FIGURA 51 O espaço habitável entre as coisas: maleiro de ônibus.	192
FIGURA 52 O espaço habitável entre as coisas: plataforma de embarque.	192
FIGURA 53 O espaço habitável entre as coisas: Corte de Justiça, Chandigarh, 1951-55, Le Corbusier.	193
FIGURA 54 O espaço habitável entre as coisas: Praça de São Pedro em Roma.	193
FIGURA 55 Praça de São Pedro em Roma, por Giambattista Piranesi.	194
FIGURA 56 Forma e interpretação: Universidade de Colúmbia, Nova York.	194
FIGURA 57 Equivalência: Reservatório de Água, Surkej, Índia.	195
FIGURA 58 Esplanada dos Ministérios, Brasília.	203
FIGURA 59 Teotihuacan, México.	204
FIGURA 60. Kraal zulu.	204
FIGURA 61 A dança dos Orixás.	206

LISTA DE TABELAS

TABELA 1 Tombamentos efetuados no Brasil segundo levantamento de Rubino (até 1967)	36
TABELA 2 Tombamentos efetuados no Brasil segundo Levantamento de Campofiorito (até 1982)	37
TABELA 3 Prisões efetuadas pela Polícia de Costumes de São Paulo desde o início do fichamento até 1944.	39
TABELA 4 Religiões declaradas nos censos do Brasil, em 1980, 1991 e 2000 (população residente).	41
TABELA 5 As Religiões afro-brasileiras nos censos do Brasil, em 1980, 1991 e 2000 (população residente).	41
TABELA 6 Cor declarada dos seguidores de vários grupos religiosos (Brasil, 2000).	42
TABELA 7 Média dos anos de estudos em diferentes grupos religiosos. Brasil, 1991 e 2000.	42
TABELA 8 Bens imóveis tombados segundo o conjunto urbano – Gephu.	88
TABELA 9 Bens imóveis tombados segundo o ano do tombamento e o tipo de propriedade - Gephu.	88

LISTA DE QUADROS

QUADRO 1 Livros de Registro do PNPI.	71
QUADRO 2 Inventários do PNPI.	75
QUADRO 3 Algumas polaridades Básicas.	112
QUADRO 4 Alguns esquemas cosmológicos.	115
QUADRO 5 As três categorias de cores atribuídas aos Orixás.	189
QUADRO 6 A classificação dos Orixás no espaço.	189
QUADRO 7 Classificação dos tipos psicológicos dos Orixás.	189
QUADRO 8 Variáveis analisadas no Terreiro DeDiCo.	190
QUADRO 9 Principais referências espaciais encontradas	200
QUADRO 10 Perfil socioeconômico do Terreiro DeDiCo.	236
QUADRO 11 Referências espaciais encontradas para o Orixá Oxalá pelos integrantes do Terreiro DeDiCo.	237
QUADRO 12 Referências espaciais encontradas para o Orixá Yemanjá pelos integrantes do Terreiro DeDiCo.	238
QUADRO 13 Referências espaciais encontradas para o Orixá Nanã pelos integrantes do Terreiro DeDiCo.	239
QUADRO 14 Referências espaciais encontradas para o Orixá Oxum pelos integrantes do Terreiro DeDiCo.	240
QUADRO 15 Referências espaciais encontradas para o Orixá Yansã pelos integrantes do Terreiro DeDiCo.	241
QUADRO 16 Referências espaciais encontradas para o Orixá Xangô pelos integrantes do Terreiro DeDiCo.	242
QUADRO 17 Referências espaciais encontradas para o Orixá Ogun pelos integrantes do Terreiro DeDiCo.	243
QUADRO 18 Referências espaciais encontradas para o Orixá Obaluaiê pelos integrantes do Terreiro DeDiCo.	244
QUADRO 19 Referências espaciais encontradas para o Orixá Exu pelos integrantes do Terreiro DeDiCo.	245
QUADRO 20 Manifestações Religiosas Afro-brasileiras registradas em BH.	276
QUADRO 21 Formas de Expressão Registradas em BH.	279

LISTA DE SIGLAS

CEAO – Centro de Estudos Afro-orientais.

CDPC BH – Conselho Deliberativo do Patrimônio Cultural de Belo Horizonte.

CNRC – Centro Nacional de Referência Cultural.

DeDiCo – Despertar da Divina Consciência.

DIM – Divisão de Iconografia e Museus.

FAN - Festival de Arte Negra.

FCP – Fundação Cultural Palmares.

FNPM – Fundação Nacional Pró-Memória.

IBAMA - Instituto Brasileiro de Recursos Naturais Renováveis.

IAB-MG – Instituto de Arquitetos do Brasil.

ICOMOS - International Council on Monuments and Sites.

IEPHA – Instituto Estadual do Patrimônio Histórico e Artístico.

INRC – Inventário Nacional de Referências Culturais.

IPHAN – Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional.

IPTU – Imposto Predial e Territorial Urbano.

IPUC-BH – Inventário de Patrimônio Urbano e Cultural de Belo Horizonte.

MAFRO – Museu Afro-Brasileiro.

MAMNBA – Mapeamento de Sítios e Monumentos Religiosos Negros da Bahia.

MEC – Ministério da Educação.

MinC – Ministério da Cultura.

PNPI – Programa Nacional do Patrimônio Imaterial.

SPHAN – Serviço de Patrimônio Histórico e Artístico Nacional.

UFBA – Universidade Federal da Bahia.

UNESCO - United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	15
2	PATRIMÔNIO E CULTURA AFRO-BRASILEIRA	23
2.1	O patrimônio afro-brasileiro numa perspectiva nacional	25
2.1.1	As primeiras ações do SPHAN: os tombamentos	32
<i>2.1.1.1</i>	<i>Revisitando o passado</i>	<i>38</i>
<i>2.1.1.2</i>	<i>Três museus, três posturas</i>	<i>42</i>
<i>2.1.1.3</i>	<i>Os primeiros tombamentos</i>	<i>53</i>
<i>2.1.1.4</i>	<i>Novas posturas</i>	<i>65</i>
2.1.2	Novos instrumentos: inventários e registros	69
<i>a</i>	<i>Ofício das Baianas de Acarajé</i>	<i>76</i>
<i>b</i>	<i>Ofício dos Mestres de Capoeira</i>	<i>80</i>
<i>c</i>	<i>Samba de roda do Recôncavo Baiano</i>	<i>82</i>
<i>d</i>	<i>Fundação Cultural Palmares</i>	<i>84</i>
2.2	O caso de Belo Horizonte	85
2.2.1	As primeiras ações	88
2.2.2	Novos instrumentos	95
3	O SAGRADO E O PROFANO: A VISÃO RELIGIOSA DO MUNDO	102
3.1	Topofilia: os laços indissolúveis entre homem e o meio ambiente	105
3.1.1	Estruturas e respostas psicológicas comuns	107
<i>a</i>	<i>Racionalização</i>	<i>109</i>
<i>b</i>	<i>Escala da percepção humana</i>	<i>110</i>
<i>c</i>	<i>Segmentação</i>	<i>111</i>
<i>d</i>	<i>Oposições Binárias</i>	<i>112</i>
<i>e</i>	<i>Harmonização dos opostos</i>	<i>112</i>
<i>f</i>	<i>Esquemas Cosmológicos</i>	<i>114</i>
3.1.2	Topofilia e Identidade	124
3.2	Hierofania: a consagração do espaço	126
3.2.1	A fundação do Mundo	127
3.2.2	Homem racional/homem religioso	131

3.2.3 Tempo cíclico e tempo linear	132
3.3 Tradição e Modernidade: a dessacralização do mundo	138
4 O ESPAÇO SAGRADO NA PERSPECTIVA AFRO-BRASILEIRA	151
4.1 Candomblé e Umbanda	153
4.2 O Terreiro DeDiCo	161
4.3 Do micro ao macro	171
4.3.1 Um sistema cosmológico	183
4.3.2 Pesquisa sócio-comportamental	191
4.3.3 Numa cidade moderna	201
5 CONCLUSÕES	208
REFERÊNCIAS	215
APÊNDICES	224
APÊNDICE A Entrevista direcionada feita com a Iyalaorixá Norma	225
APÊNDICE B Pesquisa Sócio-comportamental - Carta Explicação, Formulário e Tabulação da Pesquisa	231
APÊNDICE C Um sistema cosmológico	246
ANEXOS	274
ANEXO A Sistema de Gestão de Bens Culturais de BH-MG - Manifestações Religiosas e Formas de Expressão	275
ANEXO B Documentação do Terreiro DeDiCo	280

1 INTRODUÇÃO

“*Ad maiora nati sumus.*”

Em latim: Nascemos para coisas mais elevadas.

O presente estudo procura delinear um caminho a ser percorrido, tendo como foco a percepção do espaço em nosso país e suas possíveis referências à natureza, sobretudo quando vistos sob o prisma das culturas afro-brasileiras. Para abarcar o tema, desenvolvemos esta pesquisa em três momentos, a saber:

O primeiro capítulo, *Patrimônio e Cultura Afro-brasileira*, procurará verificar qual é o lugar reservado à cultura afro-brasileira no campo do patrimônio nacional, onde será abordado também o caso de Belo Horizonte. As culturas afro-brasileiras, por se definirem como culturas tradicionais, se baseiam em visões de mundo e em valores distintos daqueles enunciados pela cultura moderna; assim, avaliaremos como as condutas patrimoniais em nosso país têm reconhecido estas diferenças. Veremos que o que as culturas tradicionais afro-brasileiras entendem como valor, de totalmente negligenciado, passou ao logo de nossa história, a ser “notado” de diferentes formas, sem, contudo, se conseguir uma real aproximação por parte das condutas patrimoniais nacionais. São analisados os avanços alcançados nos termos da abrangência e definição, procurando delinear um panorama de como a cultura afro-brasileira tem sido tratada pelos órgãos públicos brasileiros, pontuando as principais mudanças e ganhos ocorridos no campo legal, político e social de alguns dos momentos históricos mais relevantes para esta cultura.

No segundo capítulo, apresentaremos o tema *O Sagrado e o Profano: a visão religiosa do mundo*, onde procuraremos lançar as bases filosóficas que irão embasar nossas argumentações, que sugerem a existência de uma diferença fundamental entre uma visão tradicional (de base religiosa) e uma visão moderna (que busca dessacralizar o mundo). Veremos que, na modernidade, a natureza é dessacralizada e transformada em objeto de dominação pelo homem. Veremos autores como Eliade, com sua definição de hierofania, e Yifu Tuan, com seus estudos sobre topofilia, além de nos apoiarmos também na

antropologia filosófica de Cassirer e outros. Procuraremos apontar as bases teóricas que indicam a existência de diferentes visões de mundo, diferentes valores e contextos culturais que estabelecem, pelas palavras de Eliade, que “o sagrado e o profano constituem duas modalidades de ser no mundo”.

Partimos então, para o terceiro capítulo: *O Espaço Sagrado na perspectiva Afro-Brasileira*, onde focamos a pesquisa no terceiro caso de estudo, levantando os principais rituais, Orixás e outros dados que comprovem a estreita ligação que esta tradição mantém com a natureza, de forma a estabelecer uma codificação espacial e conseqüente visão de mundo próprias e que, em muitos aspectos, difere da visão de mundo do homem contemporâneo. Neste momento, ressaltamos a importância de se estudar a cultura afro-brasileira sob a perspectiva espacial. Muniz Sodré fala sobre a territorialização como força viva que assegura a identidade de um povo. Segundo ele, para se sentir fazendo parte, é preciso ser capaz de ler o espaço, colocar a sua marca, sua impressão, para que o espaço se torne “lugar”. E no que diz respeito ao patrimônio, ele argumenta que “na verdade, o patrimônio, qualquer patrimônio, pode ser mesmo concebido como um *território*” (SODRÉ, 2002, p.52).

Em se tratando da cultura afro-brasileira, a incorporação do espaço em uma leitura própria, fundamentada em sua cultura, seria a última fronteira a ser transposta para a erradicação do estigma de inferioridade e para a consolidação de uma identidade auto-consciente. “Para todo e qualquer indivíduo da chamada periferia colonizada do mundo, a redefinição da cidadania passa necessariamente pelo remanejamento do espaço territorial em todo alcance dessa expressão” (SODRÉ, 2002, p.19). Parece-nos então, que à medida que o indivíduo é capaz de construir sua identidade com maior clareza, ele passa a reivindicar um espaço maior, menos periférico, sua zona de influência se alarga e ele é capaz de sobrepor sua visão de mundo ao mundo exterior, mesmo que este tenha sido construído com outras grades de valor. Desta forma, ele des-constroi os significados externos para depois abarcá-los e reconstruí-los à sua maneira, dentro do seu mundo.

Traço peculiar desse “homem africano” é que uma certa “conquista de espaço” acompanha toda operação sua de acesso ao conhecimento. Por meio da iniciação, o corpo do indivíduo torna-se lugar do Invisível. Deslocar-se pela casa ou por seus espaços naturais de habitação e, a partir daí, ampliar o território físico-internacional próprio “as mais elevadas dimensões cósmicas”. (SODRÉ, 2002, p.65).

Mas para tanto, é preciso primeiramente reconhecer onde se encontra o valor para estas culturas. Na 14a Assembléia Geral e Científica do Simpósio do ICOMOS

(International Council on Monuments and Sites), Olabiyi Babalola J. Yai, delegado permanente do Benin para a UNESCO (*United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization*), apresentou um importante discurso em que se discutia a relação entre a dimensão material e imaterial na cultura africana. Neste ponto, entendemos que as culturas afro-brasileiras também parecem se apoiar em tal visão, podendo mesmo, a nosso ver, se perceber uma similaridade que vai para além da simples descendência de povos, para se ancorar no cerne que define o homem das culturas tradicionais.

Sabemos que as condutas patrimoniais sempre tiveram uma enorme dificuldade em compreender o processo pelo qual se conformam as culturas tradicionais, não sabendo, por isso mesmo, reconhecer o que elas entendem como valor. Haja vista que o conceito atual de patrimônio é, como nos mostra bem Françoise Choay (2001), uma invenção moderna, e muito bem datada. Contudo, o que o discurso de Yai vem denunciar é a incompatibilidade de tais políticas patrimoniais frente aos valores africanos, que são pautados, sobretudo, segundo Yai, na compreensão da “vida como um rio”, onde “tudo está em tudo”, de modo que “o imaterial está no material, e o material está no imaterial”.

É necessário dizer a esse propósito, como é reveladora a dificuldade que se tem de se traduzir nas línguas africanas, as noções de “Patrimônio Cultural Material” e/versus “Patrimônio Cultural imaterial”. É o preço de uma ginástica lingüística perigosa em locuções que estas duas noções não poderiam ser traduzidas sem danos para as nossas línguas Africanas. Poderia parecer que os intelectuais são mololíngues (que se tornaram tradicionalistas, por exemplo), ou seja aqueles que pensam, teorizam e concebem as nossa línguas, acham suspeito, ou na melhor das hipóteses, bizarra, esta oposição dicotômica. Não por, que fique bem entendido, que o africano seja incapaz de conceber categorias aristotélicas. Todo o ser humano é capaz entender outro cenário conceitual ou filosofia. Mas é necessário se render à evidência de que os fatos das categorias aristotélicas não são universais filosóficos, e que eles se enquadram mal nas premissas básicas das filosofias da tradição africana, para as quais TUDO ESTÁ EM TUDO (YAI, 2004).

Yai (2004) aponta que o tipo de pensamento africano não é compatível com a lógica aristotélica, na qual as condutas patrimoniais têm se apoiado até então, e que este fato mostra, num sentido mais profundo, a dicotomia existente entre dois modos de se colocar no mundo, através do *Sagrado* e do *Profano*, pensamento que será abordado no Capítulo II deste trabalho. Através de uma metáfora fluvial, Yai explica a dimensão sagrada vivenciada pela cultura africana: “Os seres humanos são os elementos no rio da existência e, por este fato, ele não tem que submeter os outros elementos com os quais

eles partilham o *ase* ou força vital”(YAI, 2004). Ele frisa a importância dos rituais para ativar esta dimensão imaterial desta cultura e declara que os “Monumentos aos Mortos” erguidos em vários pontos da África pelos colonizadores, principalmente depois da 2ª Guerra, não são reconhecidos como tais pelo povo africano exatamente por não “se inscreverem no regime de historicidade africana” e não terem passado pelo indispensável processo de “ancestralização”. Mas ele aponta também que esta postura não é exclusivamente africana e que culturas tradicionais como o Japão e a Coreia já nos chamaram a atenção para esta aparente incompatibilidade.

Não é por acaso que a consciência da insuficiência da nossa idéia de patrimônio e daquela necessária ao recentramento sobre o "patrimônio cultural intangível" veio do Japão e da Coreia, países tecnologicamente avançados, certo, mas que conservaram religiões do tipo Xintoísmo com seus espíritos/deuses ou Kami, que aos nossos olhos são equivalentes aos orixás africanos. Talvez exista aí uma correlação, que deveria ainda determinar a natureza, em religiões e ideologias ditas "pagãs politeístas" e uma consciência aguda da memória dos lugares. Ou, inversamente pode ser encontrada uma correlação entre a repressão ao paganismo e da perda das memórias dos lugares (YAI, 2004).

E é neste ponto que colocamos também a nossa hipótese, de que as culturas tradicionais afro-brasileiras pelo seu processo de sacralização, possuem uma “memória viva”, e por isso são capazes de dotar alto valor aos seus lugares. Acreditamos também, que apesar de grandes esforços terem sido empreendidos, as atuais condutas patrimoniais parecem ainda não terem despertado completamente para mais esta “realidade”, ainda tão distante do que tem sido contemplado com os instrumentos de proteção patrimoniais. Yai também é categórico a este respeito:

Como por exemplo, identificar uma paisagem cultural, e então, determinar a zona tampão, porque a noção de limite é no espírito, intangível, assim, muito mais do que as expressas fisicamente no terreno? O que significa "documentação" em um contexto africano? Não seria necessário promover, em grande escala, uma versão africana dos "Tesouros Humanos Vivos" e monumentalizar a memória no espírito e na consciência das gerações atuais e futuras? Uma aproximação clássica, isto é, européia da documentação poderia levar à produção de documentos escritos submetidos à crítica cupins. Melhor ou pior, não sei, uma aproximação não-africana da documentação poderia levar à produção de documentos audiovisuais ou digitais cujo originais seriam guardados na Smithsonian ou o Museu do Homem, com em duas gerações, a possibilidade, a probabilidade mesmo que estas instituições, os re-exportassem sob a forma de Kits pedagógicos para ensinar os jovens africanos sobre o seu patrimônio. É necessário uma nova epistemologia, novas metodologias e novas pedagogias sobre o Patrimônio Cultural Imaterial, da memória dos lugares como novas aproximações ao segredo e ao silêncio (YAI, 2004).

O que vamos perceber no decorrer deste trabalho, é que pelos métodos e abordagens convencionais o nosso objeto de estudo se perde, e ficamos incapacitados de encará-lo frente a frente. Para fazer frente a esse desafio, foi preciso, então, um mergulho, e podemos dizer mais, foi preciso sair de “dentro” da tradição estudada para constatar, o que Yai (2004) apontou como incompatibilidade de valores. Sabemos que muitos pesquisadores foram suficientemente ousados para arriscar uma “técnica” assim¹. Elevado espírito científico? Talvez. Mas aqui não nos propomos a tanto. Nossa história parece ser mais simples. Nosso objeto caso de estudo é o terreiro de Umbanda Oriental Despertar da Divina Consciência - DeDiCo, onde a grande parte dos dados foi coletada a partir de uma “observação participante”.

Cabe aqui ressaltar que todas as informações referentes aos Orixás e às tradições do Terreiro DeDiCo foram relatadas pela Mãe Norma e pela Mãe Bá, líderes daquele terreiro, devendo ser direcionados a elas todos os méritos e acertos na descrição desta tradição. Quanto aos erros e distorções que possam se mostrar neste trabalho, que sejam atribuídos a mim. As ilustrações referentes aos Orixás, pertencem ao arquivo particular deste terreiro, tendo sido também generosamente cedidas para a elaboração deste estudo.

Contrariamente ao que se poderia esperar, pela posição de Mãe pequena que ocupo neste terreiro, não fui criada dentro desta tradição. Venho de uma família católica, onde convivi com exemplos muito próximos de uma vida monástica católica, com um tio padre e uma tia freira, tendo crescido observando os rituais desta tradição, por meu pai ter sido também seminarista. Ainda guardo na memória as orações familiares direcionadas por meu pai, que as fazia em latim.

¹ Pierre Fatumbi Verger, fotógrafo e etnólogo autodidata, franco-brasileiro, em 1953, foi iniciado na África na religião dos povos Yorubás como Babalaô, Pai de Santo (Fatumbi, em ioruba significa "nascido de novo graças ao Ifá"); Roger Bastide, sociólogo francês, foi iniciado no candomblé da Bahia; Mircea Eliade romeno naturalizado norte-americano, historiador, romancista e filósofo das religiões, foi iniciado nas doutrinas da Yoga na Índia; Muniz Sodré de Araújo Cabral, jornalista, sociólogo e tradutor brasileiro, foi feito Ogã do Terreiro Casa Branca, em Salvador; Gisèle Omindarewá Binon Cossard, escritora francesa, Iyalorixá do Candomblé do Rio de Janeiro; Júlio Santana Braga, antropólogo e escritor, sacerdote *Mogbá Sàngó* no Candomblé e diretor geral do Instituto Patrimônio Artístico e Cultural (IPAC), em Salvador; dentre outros.

Dentro deste ambiente me criei, aprendendo ainda um pouco mais sobre a disciplina e os “bons costumes”, dada a carreira militar de meu pai e pela formação educacional de minha mãe. Em 1991 engresei na Escola de Engenharia da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Passados dois anos e meio de curso, decidi rever minha escolha e pedi re-opção para o curso de Arquitetura da UFMG, onde fui aceita em 1993 e obtive graduação em 1998.

Durante este período havia procurado outras abordagens que pudessem acrescentar novas cores ao meu modo de ver o mundo. Procurei estudar um pouco do Budismo, do Hinduísmo, o livro do *I Ching*, indo me deparar com o Feng Shui, que me despertou enorme interesse e uma maior dedicação. Me maravilhava o modo como esta visão de mundo entendia arquitetura e religião de modo tão reciprocamente inerente e parecia oferecer uma chave rica de leitura do mundo .

Em 2001, a convite de um amigo arquiteto fui conhecer a Casa de Oxum por ocasião da Festa de Santa Sarah Kali, padroeira dos ciganos. O primeiro contato com o terreiro foi revelador, tudo me parecia tão vibrante e vivo. Os ciganos traziam a alegria e a simplicidade da vida, traduzidos pela reverência pura. Neste clima de “encantamento” fui convidada a fazer parte desta casa na qual sou integrante deste então, e que hoje chama-se DeDiCo.

Através da tradição e dos rituais da Umbanda, um mundo de significados novos, estranhamente familiares crescia e tomava forma, reconhecendo novas conexões simbólicas e uma visão de mundo extremamente coerente, capaz de enquadrar num mesmo panorama mundos muitas vezes distintos, como por exemplo, o da Arquitetura e o da Religião. Aos poucos este universo foi se mostrando aos meus olhos como um Cosmos revelado e eu sentia a necessidade de se compartilhar tão preciosa perspectiva. Contudo me inquietava descobrir como “falar” de algo *sagrado* em uma linguagem científica, reconhecidamente *profana*. Muito se tem falado da dificuldade de se fazer estudos sérios a respeito de culturas tradicionais usando os métodos e técnicas forjadas dentro da cultura ocidental moderna. Quase sempre estas tradições são alvo de sérias distorções, sendo muitas *folclorizadas* e transformadas em *souvenir*, para se enquadrarem em uma economia de consumo massificante.

Um estudo que se apóie, sobretudo em dados coletados a partir de uma observação participante pode sempre ser alvo de críticas que questionam sua validade científica no que diz respeito à imparcialidade e ao distanciamento requerido pelo pesquisador. Admitimos, contudo, que é um risco que optamos por assumir, pois se a falta de distanciamento pode contaminar os resultados, por certo que a extrema assepsia também leva à distorções na leitura do objeto estudado. Assim, estudos que almejem uma abordagem interdisciplinar pedem um olhar mais abrangente e menos tendencioso sobre os fatos. “Um sinal evidente da pregnância deste *habitus* é a recorrente advertência quanto ao ‘perigo’ do uso de modelos estabelecidos a priori (para usar uma fórmula consagrada: quanto ao ‘risco de se ajustar os fatos aos modelos, e não o contrário’)” (MATA, 2002, p. 28).

A cultura afro-brasileira vista pelo enfoque do ambiente construído, nosso objeto de estudo, constitui um exemplo claro de como os métodos e abordagens teóricas tradicionais por vezes esbarram no limite do palpável, ou do material, o que nos induz a procurar outros caminhos mais flexíveis, talvez por flertarem com o intangível, com o imaterial. Mas se estes são menos amparados pela teoria mais reconhecida, por outro lado eles podem abrir possibilidades para uma aproximação menos distorcida dos valores cultuados nas tradições afro-brasileiras. Desta forma, procuramos uma interface:

Em oposição às metafísicas com espaços homogêneos e universais, a noção de interface nos força pelo contrário a reconhecer uma diversidade, uma heterogeneidade do real perpetuamente reencontrada, produzida e sublinhada, a cada passo e tão longe quando se vá. Se todo processo é interfaceamento, e, portanto tradução, é porque quase nada fala a mesma língua nem segue a mesma norma, é porque nenhuma mensagem se transmite tal qual, em meio condutor neutro, mas antes deve ultrapassar descontinuidades que a metamorfoseiam. A própria mensagem é uma movente descontinuidade sobre um canal e seu efeito será o de produzir outras diferenças. A teoria da comunicação, apesar de todas as suas insuficiências, havia sugerido uma ontologia baseada em *acontecimentos*, puramente relacionais, e que portanto não são nem materiais nem espirituais, nem objetivos nem subjetivos (LÉVY, 1994, p. 183).

Em se tratando do objeto do patrimônio, seja material ou imaterial, haveremos de ver que as regras fixas não se enquadram e que a experiência estará sempre à frente da teoria. Por certo que em se tratando do campo do conhecimento da Arquitetura como ciência social aplicada, haverá sempre uma leitura que a aproxima muito do mundo das artes. Para abraçarmos a realidade da sociedade brasileira no contexto sócio-cultural-religioso, se faz necessária a incorporação de conceitos que apontam necessariamente para a diversidade, o

entrelaçamento de culturas e a porosidade de identidades religiosas. Trilhar este caminho é abrir seu universo para um mundo polifônico, intrincado, que se revela e se esconde, num jogo que exige do pesquisador grande preparo, como a do mestre Guimarães Rosa, nosso “feiticeiro das palavras”, “caboclo universal”. Por ser, a princípio, mais aberta aos valores simbólicos que a “realidade” nos revela, a literatura muitas vezes nos mostra a real natureza do homem, como aponta Ernst Cassirer (1977), quando coloca o homem como um *animal symbolicum*, em oposição à classificação mais restritiva de *animal rationale*. Um bom objeto de estudo precisa ser capaz de representar a síntese deste contexto de forma a realmente abranger os aspectos e nuances que a pesquisa exige. “O que causa impressão é que a idéia de que a categoria sincretismo esteja ‘superada’ possa adquirir força *num país como o nosso*. Basta lançar um olhar atento sobre o cotidiano para se perceber como diz Flusser²(1994), que o conceito de ‘síntese’ tem muito mais a ver com o Brasil” (*apud* DA MATA, 2002, p. 55). Num país como o nosso, como aponta Sérgio da Mata, a busca pela leitura do espaço pede, assim, um olhar eclético que abranja os vários aspectos culturais da formação do povo brasileiro, marcado pela comunhão de povos e culturas e pela proximidade com a Natureza.

Desta forma, se o tema por si mesmo já nos parecia plural, da mesma maneira, os papéis que proponho abraçar, o de arquiteta pesquisadora associada ao de Mãe Pequena junto à casa de Umbanda em estudo, não fazem a tarefa fácil nem tampouco cômoda. Mas se foi a Arquitetura quem primeiro me conquistou e se tive o privilégio de ter arquitetos mestres que me ensinaram sobre a capacidade do homem criar “lugares”, o que os aproxima um pouco do aspecto divino da criação, reconheço com reverência, que foram os Mestres da Umbanda quem me trouxeram a realidade dos sonhos e a dos ideais que por vezes se distanciam tanto da teoria. Teoria e prática devem ser vetores convergentes que se distanciam da demagogia improdutiva ou da exaustão descompromissada.

Porém se as tantas dificuldades poderiam minar nossos esforços, seja pela busca calcada em um espírito científico, seja pela fé no cumprimento de algo maior, fato é que dentro das limitações do momento o projeto pôde ser realizado. Se conseguimos chegar a algum “lugar”? Esperamos poder responder com ares de satisfação que não. E Olabiyi Yai, provavelmente concordaria conosco, afinal a vida é só *um rio que corre...*

² FLUSSER, Vilém. <<Brasilianische Stadte>>. In: Flusser, V. *Brasilien oder die Suche nach dem neuen Mensche*:. Fur eine Phanomenologie der Unterentwicklung. Mann-heim: Bollmann, 1994, p.35.

2 PATRIMÔNIO E CULTURA AFRO-BRASILEIRA

O Brasil, com sua fina armadura moderna, como uma chapa metálica sobre esse imenso continente de forças naturais e primitivas, me faz pensar num edifício, corroído cada vez mais de baixo para cima por traços invisíveis. Um dia o edifício desabarará e todo um pequeno povo agitado, negro, vermelho e amarelo espalhar-se-á pela superfície do Continente, mascarado e munido de lanças para a dança da vitória.

Albert Camus, em visita ao Brasil em 1949.

As políticas de preservação do patrimônio adotadas em um país refletem de modo substancial de que maneira a questão da cidadania, e seus desdobramentos em relação à identidade, recebem a atenção e a relevância necessárias para a consolidação da verdadeira democracia (FONSECA, 1996). Reconhecer em que ponto essas políticas se encontram no Brasil é delinear um quadro claro dos avanços e lacunas que envolvem a questão da identidade nacional, em especial no caso da cultura afro-brasileira. Hoje, quando se firma entre nós o conceito ampliado de patrimônio, salta aos olhos como a imagem construída pela política de patrimônio “conduzida pelo Estado por mais de 60 anos” no Brasil, ainda estaria “longe de refletir a diversidade, assim como as tensões e os conflitos que caracterizam a produção cultural do Brasil, sobretudo a atual, mas também a do passado”. (FONSECA, 2003, p. 56)

No que se refere à cultura afro-brasileira é importante perceber que essa quase não aparece como tal num primeiro momento no âmbito das políticas de patrimônio, sendo mesmo vista como uma cultura inferior e suspeita, tendo, por isso mesmo, os cultos afro-brasileiros sofrido inúmeras perseguições, inclusive policiais durante muitas décadas. Fato curioso, no entanto, é que os primeiros bens móveis brasileiros tombados vão ser objetos de cultos afro-brasileiros apreendidos pela Polícia de Civil do Estado do Rio de Janeiro, que impunha uma forte repressão ao que era classificado "o espiritismo, a magia e seus sortilégios,..." De diferentes maneiras, durante os vários períodos de nossa história, os movimentos negros começaram a se organizar de forma a requerer o espaço e o reconhecimento de suas culturas no cenário nacional. Mas somente em 1984, ocorreram os primeiros tombamentos representativos da cultura afro-brasileira: o terreiro da Casa Branca, em Salvador - Bahia, e a Serra da Barriga, em União dos Palmares – Alagoas, que, embora hoje sejam vistos como marcos da política de preservação brasileira, na época provocam grande polêmica. A partir do ano 2000, abrem-se novas perspectivas, com o advento do chamado “patrimônio imaterial” e seus registros e inventários. Em Belo Horizonte, em 1995, a Secretaria Municipal da Cultura promove o primeiro Festival de Arte Negra - FAN, como parte das comemorações do Tricentenário de Zumbi dos Palmares, buscando um reconhecimento da arte e cultura da comunidade negra, que elege como Patrimônio Cultural de Belo Horizonte, a Comunidade banto-católica “Irmandade de Nossa Senhora do Rosário do Jatobá” e o Terreiro de Candomblé “Ilê Wopo Olojukan”.

Este capítulo pretende mapear como as políticas de preservação no Brasil têm tratado a questão da memória das comunidades afro-brasileiras, tanto em seus aspectos materiais, quanto imateriais. Para isso, serão analisados os tombamentos feitos pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional - IPHAN, que atua desde 1937, bem como o recente Programa Nacional do Patrimônio Imaterial - PNPI, que, desde 2000, vem promovendo o registro cultural de alguns poucos bens brasileiros. Como efeito de comparação, o trabalho vai verificar também como essa questão vem sendo tratada pelo serviço de patrimônio municipal em Belo Horizonte.

2.1 O Patrimônio Afro-Brasileiro Numa Perspectiva Nacional

Entende-se que a visão sobre o patrimônio por parte das políticas públicas brasileiras de preservação sofreu e tem sofrido mudanças significativas, que refletem um processo de amadurecimento da gestão dos órgãos competentes, bem como das comunidades envolvidas. Se percorrermos o processo vivido até hoje no campo do patrimônio em nosso país, poderemos reconhecer um gradual avanço em termos de abrangência do conceito de patrimônio nas políticas nacionais e intra-nacionais, entendendo que o processo de se re-conhecer é contínuo e tanto mais representativo quanto maior é a inclusão social. Como observa Maria Cecília Londres Fonseca:

Pesquisar a sistemática dos processos de tombamento, a origem as motivações da demanda, e apreender os critérios de valoração e seleção que têm presidido as tomadas de decisão, constituem, a meu ver, recursos viáveis e frutíferos para se avaliar em que medida a política federal de preservação se tornou, nas últimas décadas – e como era a proposta do discurso oficial – efetivamente mais democrática. (FONSECA, 1996, p.157).

Desta forma, poderíamos reconhecer que o que se coloca como principal desafio no campo do patrimônio para gestão pública é estabelecer condições para promover a verdadeira inclusão social, o que desencadearia um processo de valorização do Patrimônio Nacional de forma abrangente e representativa, levando em conta também efetivamente as contribuições dos diferentes grupos étnicos e culturais que conformam a nação brasileira, o que, por sua vez, poderia contribuir para reforçar a própria identidade desses grupos.

Se a legislação atual possibilita a constituição de um patrimônio democrático, cabe às práticas políticas procurar a sua exata execução para que se possa almejar a expressiva ampliação e a consolidação do patrimônio brasileiro. Abordar o tema do patrimônio e das estratégias de preservação sob a ótica política do exercício da cidadania é hoje uma discussão das mais atuais, se efetivando então, como um desdobramento natural da efetivação de certos direitos universais do ser humano, como comenta Maria Cecília Fonseca, quando descreve o processo de ampliação dos processos de tombamento em nosso país, sobretudo no chamado *patrimônio cultural não-consagrado*.

A preservação de bens naturais e culturais se justifica, hoje, como condição para garantia de certos direitos universais do ser humano, que transcendem as particularidades nacionais ou locais: direito às condições materiais e espirituais de sobrevivência, à qualidade de vida, à memória, ao exercício da livre criação e fruição de bens culturais. (FONSECA, 1996, p.153).

As políticas públicas de preservação devem ser capazes de incentivar e fortalecer a identidade de todas as comunidades em um exercício de cidadania e, ao mesmo tempo, revelar potencialidades ofuscadas ou negligenciadas pela conduta patrimonial adotada nos períodos anteriores. Para tanto, a consolidação da democracia se mostra invariavelmente como caminho a ser trilhado para se alcançar a representatividade e valorização do patrimônio nacional.

Entendemos que houve mudanças no que diz respeito à noção de propriedade³, uma vez que a propriedade privada ou pública, de intocável e absoluta passou a sofrer limitações em favorecimento ao interesse social, de modo que o interesse público passa a sobrepor ao interesse privado. Trata-se da chamada “função social” da propriedade, como consta na Constituição de 1988, nos art. 5, inciso XXII e inciso XXIII:

XXII: - é garantido o direito de propriedade;

XXIII: - a propriedade atenderá a sua função social.

³ Françoise Choay, em *A alegoria do patrimônio* (2001), desenvolve o conceito sobre a propriedade no contexto da ampliação do que hoje se entende como patrimônio. Segundo ela, originalmente, a palavra patrimônio se referenciava “às estruturas familiares, econômicas e jurídicas de uma sociedade estável, enraizada no espaço e no tempo.” No decorrer da história, o conceito de patrimônio foi aos poucos se voltando, não mais para parâmetros puramente estéticos e históricos, mas para uma leitura dinâmica que compreendesse a união de três esferas, sejam elas, o Patrimônio Histórico, o Planejamento Urbano, e a Preservação Ambiental.

Esta definição se integra àquela dada pela Constituição ao patrimônio cultural, onde o cidadão pode efetuar a sua real cidadania (ARAÚJO, 2002, p.43). O Poder Público então, assume um importante papel, seja pela legalidade conferida pela Constituição ou através da legitimação concedida pelos cidadãos. Ele passa a ter o dever de intervir e limitar toda propriedade que tem valor social referente à “identidade, à ação, à memória dos diferentes formadores da sociedade brasileira”, como consta na Constituição de 1988, nos art. 215 e 216:

Art. 215. O Estado garantirá a todos o pleno exercício dos direitos culturais e acesso às fontes da cultura nacional, e apoiará e incentivará a valorização e a difusão das manifestações culturais.

→1º O Estado protegerá as manifestações culturais populares, indígenas e afro-brasileiras, e das de outros grupos participantes do processo civilizatório nacional.

→2º A lei disporá sobre a fixação de datas comemorativas de alta significação para os diferentes segmentos étnicos nacionais.

Art. 216. Constituem 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 formadores da sociedade brasileira, nas 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 de 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.

A Lei outorga ao Estado a proteção dos bens componentes do patrimônio histórico e artístico nacional, uma vez que estes refletem a identidade da nação brasileira e, por consequência, devem ser preservados. O interesse da nação a frente do interesse individual, pela sua noção primeira de pertencimento e origem (SCHIMITT, 2008). Neste sentido, comparada às Constituições anteriores, no que diz respeito ao patrimônio nacional, a Constituição Federal de 1988 evoluiu bastante quando define a

cultura brasileira entendida no plural, pois não se trata agora apenas da idéia de nação, mas se fala da “identidade” da “ação” e da “memória” dos “diferentes formadores da sociedade brasileira”, numa formulação muito mais abrangente. Percebe-se aí, que a idéia de quem seriam os formadores da sociedade brasileira, sofreu mutações onde antes havia um favorecimento velado das elites dominantes, agora é afirmado o papel igualitário de todas as classes, etnias, credos, e religiões dentro do panorama da cultura nacional.

A Constituição Federal de 1988 também obteve real avanço à medida que ao explicitar no §1º do art. 216 “os instrumentos que auxiliam o Estado no exercício de sua proteção, o texto constitucional estabelece comandos abstratos que devem se concretizar no plano material. Como? Por meio de políticas públicas, ações estatais, que os tornem reais, palpáveis, ao homem comum, cidadão brasileiro”(ARAÚJO, 2002, p.46). Estes instrumentos são colocados como “inventários, registros, vigilância, tombamento e desapropriação, e de outras formas de acautelamento e preservação”.

A Lei estabelece ainda que compete ao Poder Público “com o auxílio da comunidade”, promover e proteger o patrimônio cultural brasileiro. O incentivo da participação popular neste processo é de vital importância, podendo ocorrer pela participação da comunidade organizada nos conselhos de cultura e nos organismos que decidem os objetos material ou imaterial a serem preservados; ou pela utilização de mecanismos legais, tais como a ação popular para coibir os atos políticos que ponham em riscos os valores de importância cultural definido pela coletividade. Ela é inovadora também quanto à abrangência, uma vez que procura englobar as várias formas de manifestação do patrimônio material, e também, do patrimônio imaterial, citadas como “as formas de expressão; os modos de criar, fazer, e viver; as criações científicas, artísticas e tecnológicas; as obras, objetos, documentos, edificações e demais espaços destinados às manifestações artístico-culturais; os conjuntos urbanos e sítios de valor histórico, paisagístico, artístico, arqueológico, paleontológico, ecológico e científico”, definição que confere à Lei uma real expansão em relação ‘a situação anterior.

O Estado poderá ainda utilizar outras formas de preservação através de isenções fiscais aos proprietários de bens culturais de interesse da coletividade, assim como, incentivar a participação dos grandes grupos econômicos no financiamento de trabalhos que visem à identificação de bens de interesse cultural.

Outro ponto a se reforçar é o reforço na Constituição de 1988 ao poder local, que, exercido pelos órgãos de proteção ligados ao Município, vai ser de fato nas ‘últimas décadas central para as políticas de patrimônio em nosso país, definindo mesmo, a maior possibilidade de preservação da identidade cultural dos diversos segmentos do povo brasileiro. De fato, vai ser no contexto das cidades, onde se pode concretizar com mais eficiência e proximidade com os grupos envolvidos o disposto do artigo 216, parágrafo 1o. da Constituição Federal, que atribuí ao poder público, com a colaboração da comunidade, a proteção do patrimônio cultural (RODRIGUES, 2002).

Fica claro, então, que o aparato legal, regido pela Carta Maior de nossa nação, prevê a efetivação do caráter democrático de nosso patrimônio. A atual Constituição proporciona as bases de apoio jurídico nas quais devem se apoiar as políticas públicas para a real participação de todos os seguimentos da população, de diferentes classes, credos e etnias (SCHIMITT, 2008). Ela estabeleceu novos parâmetros para a cultura onde os órgãos competentes podem se amparar nas suas concepções. Essa abertura conceitual e jurídica possibilitou recentemente, o reconhecimento de que os bens protegidos pela União até recentemente não eram representativos de toda a cultura brasileira, assumindo-se mesmo, que o dito patrimônio nacional se vinculava aos interesses de uma pequena classe dominante, e que as políticas públicas referentes à sua preservação, até aquele momento, indicavam também processos de exclusão social. Esta constatação impulsionou a criação de instrumentos legais e institucionais que possibilitassem a identificação e a valorização de bens culturais antes não reconhecidos.

Cabe ressaltar ainda que, pela atual Constituição, no que se refere ao patrimônio cultural brasileiro, a simples “existência” do bem portador de referência à identidade, à ação e à memória do povo brasileiro, o protege legalmente. Visto desta forma, os tramites institucionalizados de promoção e proteção, sejam eles inventários, registros, vigilância, tombamento e desapropriação, entre outras formas de acautelamento e preservação, são referidos como meios de se acatar à Lei. “Agora, o poder público tem um papel declaratório no reconhecimento dos valores gerados pelos diversos grupos formadores da sociedade brasileira” (MENESES, 2008, p.03).

Neste sentido, o Decreto-Lei 25/1937, que continua a reger o tombamento como política pública de proteção ao patrimônio nacional, não se configura como sendo o mais apropriado quando define como patrimônio histórico e artístico nacional somente

aqueles bens ligados a fatos memoráveis ou de excepcional valor, e que já tenham sido contemplados pelo instrumento do tombamento:

Constitui o patrimônio histórico e artístico nacional o conjunto dos bens móveis e imóveis existentes no País e cuja conservação seja do interesse público, quer por sua vinculação a fatos memoráveis da história do Brasil, quer por seu excepcional valor arqueológico ou etnográfico, bibliográfico ou artístico.

As expressões “tombamento” e “livro de tombamento” provêm do Direito Português, onde a palavra tombar significava inventariar, arrolar ou inscrever nos arquivos do Reino, os quais eram guardados na Torre do Tombo (TELLES, 1992). A respeito dos principais efeitos produzidos pelo tombamento do bem, destacamos a inalterabilidade do bem tombado, limites à alienabilidade, a insuscetibilidade de desapropriação, a fiscalização do Poder Público, e as restrições aos imóveis vizinhos. Destacam-se também os efeitos produzidos ao proprietário do bem inscrito no Livro do Tombo, como também aos bens sujeitos ao tombamento provisório, uma vez que este não poderá em hipótese alguma demolir, destruir ou mutilar, reparar ou simplesmente pintar o bem, sem prévia autorização do Poder Público, sob pena de multa de 50 % do dano causado. Por sua vez, é dever atribuído ao Poder Público - em âmbito federal através do IPHAN, órgão que se vincula ao Ministério da Cultura; e no âmbito estadual e municipal através dos órgãos criados para esse fim - no que se refere ao bem tombado: executar obras de conservação quando o proprietário não puder fazê-lo ou tomar as providências cabíveis a sua desapropriação, vigiar e inspecionar permanentemente os bens tombados e providenciar a inscrição do tombamento na matrícula do bem imóvel tombado (Decreto-Lei 25/1937).

Considera-se que, de fato, o tombamento pode restringir a propriedade privada, embora este não configure exatamente um confisco, de modo que o proprietário ou proprietários possam ser “sacrificados” em nome dos interesses comuns. Se isto ocorrer, esta “lesão” aos interesses desta minoria, deflagrada na forma de despesas extras para a conservação do bem, ou quando o tombamento provocar à interdição de seu uso ou prejudicar sua normal utilização, poderá ser adotada uma ação de indenização como forma de minimizar as conseqüências depreciadoras decorrentes ao tombamento.

Por sua vez, é importante perceber que o “valor” do Patrimônio, pela perspectiva ampliada que se pretende, assume caráter cada vez mais relativo. Sempre que tratarmos

da questão do Patrimônio, estaremos enunciando uma matriz de valores agregados, eleitos por um grupo de “especialistas” como os mais relevantes de uma época e de uma cultura específica. Hoje, percebe-se a precariedade e a limitação dos parâmetros adotados, até data bem recente, para se definir o que deve ser caracterizado como patrimônio de um povo. Alois Riegl, pensador austríaco do início do século XX, adiantou a atual visão sobre o patrimônio, marcada hoje, pelo relativismo. Em sua obra *O culto moderno dos monumentos* (1903), ele estabelece uma mudança de paradigma em relação aos valores, colocando-os não mais como entes intrínsecos ao objeto, mas antes, como algo que vem de fora, uma atribuição, uma projeção cultural de valor. Desta forma, quando Riegl explicita que os valores, e conseqüentemente o que se elege como patrimônio, são resultados de uma apropriação, nos confrontamos com um ponto nevrál nesta discussão: a política. Quem decide o que deve ser preservado? Quais os parâmetros adotados? Que valores são projetados sobre o objeto de apreciação e se serão estes os mais “adequados”?

Entendemos que os valores são mutáveis no tempo, tanto em suas referências definidoras quanto na hierarquia que se estabelece entre eles. Se o Estado é responsável pela proteção do patrimônio nacional, uma vez que se reconhece o valor social de um bem, entendemos também que este valor pode, por vezes, conflitar com outros valores, também legítimos, que poderão ser preteridos frente àquele eleito pela autoridade legal vigente no ato da decisão. Assim, existirão sempre valores distintos nestes processos, sendo que no caso de conflito de interesses, se exigirá dos responsáveis ponderação e lucidez para abraçar melhor e mais amplamente os interesses da coletividade.

Choay (2001) discute a questão do patrimônio vista na atualidade, recorrendo a autores como Riegl para fundamentar o relativismo e a abrangência que o termo incorporou no decorrer da história.

A análise de Riegl revela, pois, as exigências simultâneas e contraditórias dos valores de que o monumento histórico foi cumulado ao longo dos séculos.(...) Riegl mostra que eles não são, contudo, insolúveis e em verdade dependem de compromissos, negociáveis em cada caso em particular, em função do estado do monumento e do contexto social e cultural em que se insere. A análise axiológica do historiador vienense funda uma concepção não dogmática e relativista do monumento histórico, em harmonia com o relativismo que ele introduziu nos estudos da história da arte. (CHOAY, 2001, p.170).

Entender o papel do profissional do patrimônio como mediador de esferas dialéticas distintas onde os valores, interesses, necessidades e urgências muitas vezes se mostram conflitantes, exige um olhar mais alongado e desmistificado sobre a realidade. Para tanto, deve ser almejado um estreitamento nas relações entre a população envolvida – na qual se encontram os verdadeiros atores do “teatro da vida” que é a cidade - e o governo e seus agentes do patrimônio - como produtores e diretores da peça histórica vivenciada, esperando que estes mantenham uma postura não tendenciosa a fim de descortinar valores e alinhar pensamentos, focando em uma leitura de resgate da memória, que poderá exigir uma movimentação nos usos e uma reflexão sobre os valores atribuídos ao objeto analisado, como aponta Leonardo Castriota, quando diz que a resposta a esse tipo de problema “parece-nos estar em políticas que valorizem a ‘memória do lugar’, perspectiva que reúne a história social e a preservação urbana e arquitetônica, num processo que ‘ancora’ espacialmente a memória dos diversos grupos.”(CASTRIOTA, 2004, p.84).

Independentemente do grupo de interesses favorecido frente à apropriação de um bem tomado como patrimônio, e considerando que em muitos casos há um conflito de interesses, o que se revela como mais importante é a manutenção e o resgate do “lugar” de modo a ser mais representativo, mais abrangente, mais democrático. Em se tratando do espaço nacional brasileiro, como comenta Júlio Braga, é inegável o peso que a cultura afro-brasileira tem na definição de sua história e da memória da população.

A estruturação de uma nítida consciência ancestral afro-brasileira elabora-se em oposição aos diferentes mecanismos de resistência processados por outros componentes étnicos face à presença dessa ancestralidade, geradora e mantenedora de valores culturais e particularizantes da cultura negra no cenário nacional. A noção de ancestralidade, problematizada na reflexão sobre o conteúdo e significado das culturas africanas no processo civilatório brasileiro, tende a evidenciar, e até mesmo resgatar, a totalidade contínua da presença e participação do negro na formação de uma sociedade marcada pela assimilação de contribuições étnicas as mais diversas. (BRAGA, 1990, p. 45).

2.1.1 As primeiras ações do SPHAN: os tombamentos

Desde a sua fundação, em 1937, o Serviço de Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (SPHAN) se voltou muito pouco para os bens culturais derivados das diversas

outras culturas e etnias conformadoras da sociedade brasileira, além da branca de origem portuguesa. Ou, como bem formula o arquiteto e urbanista Ítalo Campofiorito, integrante da Novacap e antigo colaborador de Oscar Niemeyer, responsável pela inclusão de Brasília como Patrimônio Histórico e Cultural da Humanidade na Unesco:

A mestiçagem brasileira foi quase sempre tratada com certo constrangimento ou como álibi da nacionalidade, a partir de Gilberto Freire, restando, no caso quase único de Mário de Andrade, um pouco de conhecimento orgulhoso de causa. Gilberto Freire, apesar de todo o sabor e a importância de Casa Grande e Senzala e Sobrados e Mucambos, só passa ao Patrimônio que o sistema patriarcal transformara as relações de "donos de casas-grandes com escravos de senzalas ou quilombolas de mucambos; de brancos com pretos; de europeus com indígenas..." em uma "família sociológica" dotada de; "solidariedade simbiótica". Assim, a defesa do passado transmite ao gosto pelo patrimônio cultural um edulcoramento geral: tudo fica doce e suave, os portugueses e os componentes moçárabes, os mulatos contribuindo com o "amolecimento", e até o Brasil virando o "país escravagista da primeira metade do século XIX, de senhores mais suaves e de escravos mais protegidos com costumes igualmente suaves....". Oposta a essa, e ideologicamente marcada, é a atitude de Mário de Andrade, falando do seu pai Jesuíno do Monte Carmelo, "filho de parda, neto de parda. Negro". "Jesuíno Franco é mais do povo e gosta dos enfeites e das cores do povo", "no meu estudo da obra dele, veio se afirmando aos poucos em minha convicção o mulatismo revoltado do artista", "este verdadeiro complexo de inferioridade convertido em afirmação orgulhosa do eu". Assim, a destituição cultural das matrizes indígenas e negras de nossa cultura ficaram por estudar⁴.

Mas esta negligência velada por parte dos órgãos nacionais de cultura, se deve também a uma postura hegemônica assumida pelos seus dirigentes, que eram ligados a um movimento que se dizia nacionalista e moderno. Ainda hoje, constatamos a influência dessas idéias, desses valores, que segundo Campofiorito, foram criados pelo pensamento modernista que "descobrimo o Brasil de novo, forjou seu próprio passado":

O que era essa tradição, finalmente? Numa lenta elaboração conceitual, basicamente feita por Dr. Lúcio, mas adotada por todos, foi-se juntando, entre 1919 e 1952, a simplicidade desataviada e popular da arquitetura portuguesa na colônia, o temperamento torturado do Aleijadinho, a concepção dinâmica e sensual do barroco, o equilíbrio e a serenidade do neoclássico e o modernismo de Niemeyer. Vale a pena enumerar alguns adjetivos, para configurar "a nossa arquitetura"; como "robusta, forte e maciça", de linhas "calmas, tranqüilas", onde tudo é "simples, nada pernóstico", como em Portugal, onde se adivinha "uma saúde plástica perfeita", mantendo-se fiel à "tradição portuguesa de não fingir", e isso "através das vicissitudes por que

⁴ CAMPOFIORITO, Ítalo. *Muda o mundo do patrimônio. Notas para um balanço crítico*. Revista Brasil, Rio de Janeiro: Governo do Estado do Rio de Janeiro/ Secretaria de Ciência e Cultura, s/d. Disponível em: <http://www.ivt-rj.net/museus_patri/antiores/mac/artigo.htm>. Acesso em 31 de jul. 2008.

passou, até meados do século XIX"¹⁷. Só no início da era republicana, perdera-se, tanto "o apego às formas de feição tradicional, quanto a fecunda experiência neoclássica dos inúmeros discípulos de Montigny e, do permeio, a modalidade peculiar de estilo própria do casamento dessas duas tendências opostas"⁵.

Desta forma foi se constituindo um perfil do que seria o patrimônio nacional, baseados na estrutura social de um País que pouco se conhecia ou re-conhecia, e que ainda sofria dos traumas e conflitos de identidade que a colonização deixou. Como foi dito, o processo gradual de democratização que nosso país viveu e ainda vive, reflete-se diretamente na forma em que se é tratado e reconhecido o patrimônio nacional.

O tombamento era, naquela época, reconhecido como único meio de se efetivar e proteger o valor de um bem. Se assim era entendido, o SPHAN tombou, e tombou muito. “Este conjunto documenta fatos históricos, lugares hegemônicos e subalternos, mapeando não apenas um passado, mas o passado que essa geração tinha olhos para ver e, assim, deixar congelado”(RUBINO, 1996, p. 97). Mas mesmo o que era tido caro à idéia de patrimônio nacional,

esbarraram na limitação das liberdades do pensamento político ainda dominante e na persistência de certos condicionamentos e hábitos burocráticos da Administração Federal. Só floresceu e amadureceu plenamente, com suas certezas e preferências, a fase de liderança de Rodrigo Melo Franco de Andrade, entre 1937 e 1968/69 (datas curiosamente ligadas à história do país).⁶

Para uma análise dessa política, podemos recorrer aos quadros comparativos dos tombamentos efetuados no Brasil até 1967, organizado por Silva Rubino, e até 1986, organizado por Ítalo Campofiorito (Tabela 1 e 2). Mesmo encontrando algumas incompatibilidades nos dados, concordamos com Campofiorito quando diz que:

Assim, simplificando (mas nem tanto), é fácil desenhar o perfil histórico do bem cultural considerado de valor: uma igreja, certamente setecentista, situada no Rio, em Minas ou na Bahia. E é essa exatamente a idéia que se fez em geral sobre a proteção nacional do patrimônio histórico e artístico. A simples observação de que a média de tombamentos, por lustro, nestes 39 últimos anos, caiu de 129 (1948/52) para 39 (1978/82), demonstra que o universo de bens culturais em sua acepção ortodoxa foi sendo esgotado, e justifica a reivindicação geral dos jovens e líderes comunitários em geral, de uma abertura dos critérios de valor para a incorporação de outras formas e de categorias arquitetônicas mais populares, de conjuntos urbanos mais triviais,

⁵ CAMPOFIORITO, Ítalo. *Muda o mundo do patrimônio. Notas para um balanço crítico*. Revista Brasil, Rio de Janeiro: Governo do Estado do Rio de Janeiro/ Secretaria de Ciência e Cultura, s/d. Disponível em: <http://www.ivt-rj.net/museus_patri/antiores/mac/artigo.htm>. Acesso em 31 jul. 2008.

⁶ Ibidem.

de bens espirituais mais expressivos da criatividade dos segmentos traumatizados da sociedade brasileira, ou seja, de tudo que foi oficialmente discriminado, menosprezado e oprimido.⁷

Mas isso faz parte da história: são marcas de um país que ainda hoje tenta se construir, procurando tapar as rachaduras das paredes brancas e alvas de sua sala de jantar, onde o recalque da fundação parece agora começar a se mostrar mais evidente. Avanços houveram também neste período, e havemos sempre de lembrar de nomes heróicos como Mário de Andrade e Aloísio Magalhães, dentre outros, que já pareciam ver com mais clareza a cara do Brasil. Mas as atuais conquistas e reformulações do que se entende hoje como patrimônio apontam para as necessárias mudanças que houveram, mas para muitas que ainda precisam se concretizar para se assegurar a identidade do Brasil.

Vê-se como, nesse tempo todo, tanta coisa foi admirável. Como se dizia dos reis: o patrimônio morreu, viva o patrimônio! Para recomeçar pelo começo - de que é que tem que tratar o mandamento constitucional da proteção à cultura? Basicamente, de preservar a identidade cultural do Brasil. De configurar e nutrir um rosto em que o país se reconheça perante os demais, e, entre todas as feições possíveis, afirmar aquela que o povo prefira para o seu gáudio próprio e para o finca-pé de sua defesa como nação que tem um projeto intencional para si própria. Nada mais bonito do que ter combatido a redução reacionária do Brasil a carruagens imperiais e a louças blazonadas e, nessa marola, ter desenhado o país com a cara de uma arquitetura caiada de branco, plasticamente saudável, forte e tranqüila. As urupemas dos índios, as treliças e os doces muxarabis moçárabes, o amolecimento trazido pela mão-de-obra negra - dos negros que, de boçais, já tinham sido promovidos a ladinos a que o Patrimônio elevou a "mestiços bem dotados".⁸

⁷ CAMPOFIORITO, Ítalo. *Muda o mundo do patrimônio. Notas para um balanço crítico*. Revista Brasil, Rio de Janeiro: Governo do Estado do Rio de Janeiro/ Secretaria de Ciência e Cultura, s/d. Disponível em: <http://www.ivt-rj.net/museus_patri/antariores/mac/artigo.htm>. Acesso em: 31 jul. 2008.

⁸ Ibidem.

TABELA 1
Segundo Levantamento de Rubino (até 1967)

Período	No	%
Sem data precisa	36	3,8%
XVI	45	4,7%
XVII	101	10,6%
XVIII	377	39,6%
XIX	124	13,0%
XX até 1967	6	0,6%
Total	689	100%
Tipos de bens	No	%
Bens móveis	2	0,3%
Conjuntos	26	3,8%
Arquitetura Urbana	128	18,6%
Arquitetura Rural	33	4,8%
Arquitetura ligada ao Estado	34	4,9%
Arquitetura Religiosa	31	4,5%
Arquitetura Militar	5	0,7%
Parques/áreas naturais	5	0,7%
Ruínas/remanescentes	17	2,5%
Fontes/chafarizes	24	3,5%
Detalhes	8	1,2%
Pontes/arcos	6	0,9%
Outros	29	4,2%
Total	689	100%
Estados da União	No	%
Alagoas	5	0,7%
Amazonas	1	0,1%
Amapá	1	0,1%
Bahia	131	19,9%
Ceará	3	0,4%
Distrito Federal	1	0,1%
Espírito Santo	11	1,6%
Fernando de Noronha	1	0,1%
Goiás	17	2,5%
Maranhão	8	1,2%
Minas Gerais	165	23,9%
Mato Grosso	1	0,1%
Pará	16	2,3%
Paraíba	15	2,2%
Pernambuco	56	8,1%
Piauí	6	0,9%
Paraná	8	1,2%
Rio de Janeiro	140	20,3%
Rio Grande do Norte	10	1,5%
Rio Grande do sul	13	1,2%
Rondônia	1	0,1%
Santa Catarina	8	1,2%
São Paulo	41	6,0%
Total	689	100%

Fonte: RUBINO, 1996, p. 98, 99, 102.

TABELA 2
Segundo Levantamento de Campofiorito (até 1982)

Período	No	%
Antes de 1938	242	25,4%
1938 até 1942	242	25,4%
De 1942 a 1982	468	49,2%
Total	952	100%
Tipos de bens		%
Arquitetônicos		94%
Bens móveis		4%
Paisagísticos		2%
Total		100%
Estados da União	No	%
Rio de Janeiro	214	22,5%
Minas Gerais	190	20,0%
Bahia	171	18,0%
Pernambuco	76	8,0%
Outros Estados	300	31,5%
Total	952	100%

Fonte: Elaborado pela autora segundo CAMPOFIORITO, (200-).

Segundo o levantamento de Rubino, quase 40% dos tombamentos tomaram bens culturais do século XVIII, sendo privilegiada a Arquitetura Urbana (18, 9%), havendo maior concentração nos Estados de Minas Gerais (23,9%), Rio de Janeiro (20,3%) e Bahia (19,9%). Campofiorito também averiguou, que até 1982 foram tombados 952 bens, onde 40% destes são de arquitetura religiosa, 94% dos bens tombados são arquitetônicos, 4% são bens móveis e 2% são paisagísticos. E em relação ao território nacional, 25% dos bens tombados ficam na 6ª Diretoria Regional, sendo que 22,5% se localizam no Rio de Janeiro, 20% são em Minas Gerais, 18% na Bahia e 8% em Pernambuco. Os tombamentos nos últimos 39 últimos anos daquele período caíram de 129 (1948/52) para 39 (1978/82), demonstrando que “o universo de bens culturais em sua acepção ortodoxa foi sendo esgotado”⁹, o que abriu margem para que outras minorias étnicas reivindicassem que os bens representantes de sua cultura também fossem reconhecidos como patrimônio nacional.

2.1.1.1 Revisitando o passado

⁹ CAMPOFIORITO, Ítalo. Muda o mundo do patrimônio. Notas para um balanço crítico. Revista Brasil, Rio de Janeiro: Governo do Estado do Rio de Janeiro/ Secretaria de Ciência e Cultura, s/d. *Instituto Virtual de Turismo*. (200-). Disponível em <http://www.ivt-rj.net/museus_patri/antariores/mac/artigo.htm>. Acesso em: 31 jul. 2008.

Apesar de a cultura negra fazer parte indissociável da conformação da cultura brasileira, e embora haja amparo legal, ela ainda não recebeu o devido reconhecimento para a sua plena manifestação, em caráter de equivalência a outras culturas mais reconhecidas e consagradas como a cultura branca católica. Por certo, que os resquícios da colonização e séculos de escravidão e subjugação cultural não se apagam facilmente. Historicamente, a economia escravagista forjou a situação sócio-econômica-cultural do negro brasileiro¹⁰, que desde então foi colocado em situação de desigualdade no contexto da sociedade brasileira.

[...] é evidente que o que interessa aos brancos não é a própria religião, mas o perigo que ela possa apresentar para a segurança pública e a economia escravagista. É assim que, na vereança de 25 de maio de 1748, o procurador denuncia a Câmara [...], e fazendo referência às Atas v. XII, p.522,[...] que era contra o bem comum os negros que se ajuntam em maloca a jogar pelos arredores da cidade, e com batuques, e juntamente as regras dos tabuleiros o saírem fora dos rios da cidade, porque costumam avisar os calhambolas, e fazer outros malefícios mais contra a lei de Deus. (BASTIDE, 1973, p. 194).

O sociólogo francês Roger Bastide estudou durante muitos anos as religiões afro-brasileiras, tendo sido iniciado no Candomblé da Bahia. Ele pôde efetuar, através dos arquivos da Polícia de Costumes de São Paulo entre a década de 1930 e 1940, um levantamento esclarecedor sobre certos cultos negros existentes na capital paulista¹¹. Foram levantados quadros estatísticos referentes ao sexo, profissão, idade, grau de instrução, residência, entre outros dados daquele período, onde nos deparamos com o impressionante dado de que a maioria das detenções efetuadas era de brancos (TAB. 3).

Não se trata aqui, de uma análise profunda deste estudo de tão alta importância, mas a simples transcrição de alguns dados mais relevantes, como forma de estabelecer uma referência histórica mínima que irá nos ajudar a concluir outros fatos no decorrer desta pesquisa. Um levantamento como este pode nos conduzir a conclusões interessantes, sem, contudo, ter o intuito de esgotá-lo. A própria designação do místico brasileiro, independente do grau de estigma conferido, recebe várias distinções, a nosso

¹⁰ Para maiores informações ver as obras de Roger Bastide, *Estudos Afro-Brasileiros*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1973; e de Renato Ortiz, *A morte branca do feiticeiro negro: umbanda e sociedade brasileira*. São Paulo: Brasiliense, 1991.

¹¹ Outras fontes também foram consultadas para o estudo que Roger Bastide intitulou como *A Macumba Paulista*: publicações do Arquivo do Estado; coleções de velhos jornais paulistas; coleções de jornais da época; e um certo número de investigações pessoais ou feitas por antigos alunos seus, a seu pedido, seja na capital ou em algumas cidades do interior (BASTIDE, 1973).

ver, não muito claras, nem tão bem delimitadas e nem tão pouco excludentes. Esta dificuldade de se nomear categoricamente os cultos afro-brasileiros, ainda pode ser percebida nos dias atuais, seja por leigos, na figura do cidadão comum, seja por estudiosos da área que muitas vezes não comungam com uma mesma classificação. A nosso ver, esta indefinição pode ser causada pela matriz de valor adotada, onde o cerne de cada culto pode não estar sendo visto como o valor preponderante, ou como Bastide comenta, que “essas distinções são mais teóricas que reais” (BASTIDE, 1973, p.202).

TABELA 3

Prisões efetuadas pela Polícia de Costumes de São Paulo desde o início do fichamento até 1944.

	TOTAL	Sexo		Branco		Total	Pretos	Mulatos	S/ especific. de cor (Brasil)
		Masculino	Feminino	Estrangeiro	Brasileiro				
1. Curandeiro	321	233	88	105	64	169	29	9	114
2. Feiticeiro	137	87	50	31	16	47	23	3	64
3. Curandeiro e feiticeiro	17	15	2	3	4	7	3	2	5
4. Curandeiro e charlatão	1	1	—	—	—	—	—	—	1
5. Curandeiro e baixo-espiritismo	13	9	4	2	8	10	1	—	2
6. Curandeiro e libidinagem	1	1	—	—	—	—	—	—	1
7. Curandeiro e cartomante	2	1	1	1	1	2	—	—	—
8. Feiticeiro e cartomante	5	—	5	2	1	3	—	—	2
9. Charlatão	3	3	—	1	2	3	—	—	—
10. Macumbeiro	5	3	2	—	1	1	—	1	3
11. Baixo-espiritismo	50	33	17	11	17	28	14	6	2
12. Baixo-espiritismo e macumba	1	—	1	—	—	—	1	—	—
13. Macumbeiro e feiticeiro	1	—	1	—	—	—	1	—	—
14. Cartomante e macumbeiro	1	—	1	—	1	1	—	—	—
15. Feitiçaria, macumba e libidinagem	1	1	—	—	—	—	1	—	—
Total	559	387	172	156	115	271	73	21	194

Fonte: BASTIDE, 1973, p. 201.

No que se refere à constatação de que a maioria das prisões efetuadas era de brancos, Bastide (1973) argumenta a existência de um curanderismo de origem branca desde tempos coloniais, mas que o número de negros aumenta proporcionalmente quanto mais se aproxima do que foi definido como macumba. O alto número de estrangeiros detidos também confirma que o imigrante se introduz nas formas deturpadas da religião negra, como forma de se adaptar ao meio social, trazendo um pouco de sua cultura *folk*, sua magia rural e seus remédios caseiros, trazendo sua

contribuição étnica para o intrincado sincretismo católico-fetichista¹² que se estabelece no Brasil.

Para uma melhor visualização dos dados mencionados, no que se refere aos curandeiros e macumbeiros listados por esta pesquisa na capital paulista, deste o início do fichamento até 1944, reproduzimos o mapa por ele elaborado (FIG. 1).

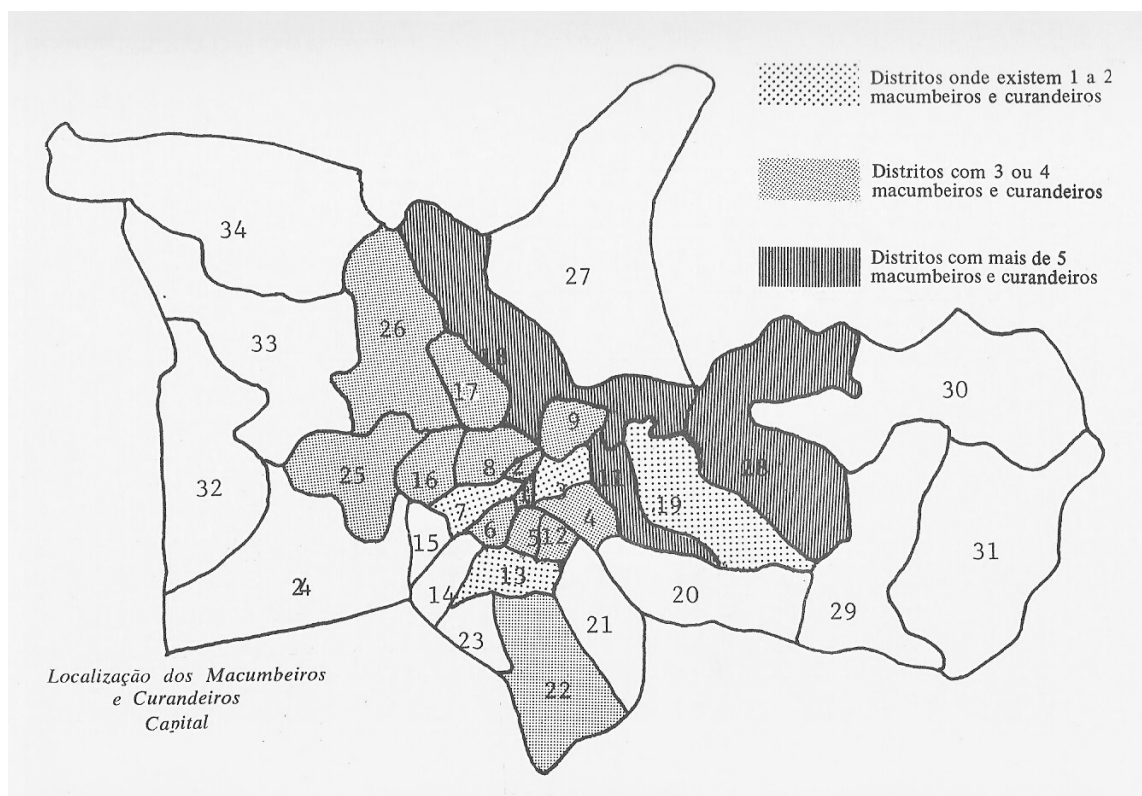


FIGURA 1 - Prisões efetuadas pela Polícia de Costumes de São Paulo desde o início do fichamento até 1944.
Fonte: BASTIDE, 1973, p. 207.

Estudos recentes do antropólogo Reginaldo Prandi (2005) são também esclarecedores quanto à formação religiosa da população brasileira. Contudo, ele aponta que há ainda certa dificuldade de se avaliar com clareza os dados coletados pelo último Censo. Segundo o autor,

¹² Desenvolveremos mais o assunto do sincretismo religioso brasileiro mais adiante nos apoiando nos apontamentos do próprio Roger Bastide.

é muito comum – mesmo atualmente, quanto a liberdade de escolha religiosa já faz parte da vida brasileira – muitos seguidores das religiões afro-brasileiras ainda se declaram católicos, embora sempre exista uma boa parte que assume seguir a religião afro-brasileira que de fato professa. (PRANDI, 2005, p. 216).

Deste modo, os dados coletados pelo Censo não mostram com clareza o real perfil religioso do brasileiro, podendo ser considerada mesmo, uma estimativa superficial. Mas mesmo com esta constatação, Prandi (2005) aponta que os adeptos das religiões afro-brasileiras têm diminuído recentemente, e que embora possa haver inúmeras razões para este fato, ele acredita que esta baixa está associada ao recente crescimento de algumas religiões no contexto do mercado religioso brasileiro, como por exemplo, os evangélicos (TAB. 4,5,6 e 7).

TABELA 4
Religiões declaradas nos censos do Brasil, em 1980, 1991 e 2000
(população residente)

Religião	1980	1991	2000
Católica	89,2	83,3	73,7
Evangélica	6,6	9,0	15,4
Espírita	0,7	1,1	1,4
Afro-brasileiras	0,6	0,4	0,3
Outras religiões	1,3	1,4	1,8
Sem religião	1,6	4,8	7,4
Total	100%	100%	100%

Fonte: IBGE, Censos demográficos, *apud* PRANDI, 2005, p. 220.

TABELA 5
As Religiões afro-brasileiras nos censos do Brasil, em 1980, 1991 e 2000
(população residente)

Religião	1980	1991	2000	Incremento %	
				1980-1991	1991-2000
Religiões afro-brasil.	678.714 – 0,57%	648.475 – 0,44%	571.329 – 0,34%	-4,5	-11,9
Candomblé	(*)	106.957 – 0,07%	139.328 – 0,08%	(*)	+31,3
Umbanda	(*)	541.518 – 0,37%	432.001 – 0,26%	(*)	-20,2
População total do Brasil	119.011.052	146.815.788	169.799.170	+ 23,4	+15,7
	100%	100%	100%		

(*) Dado não disponível.

Fonte: IBGE, Censos demográficos, *apud* PRANDI, 2005, p. 223.

TABELA 6
Cor declarada dos seguidores de vários grupos religiosos (Brasil, 2000)

Religião	Brancos	Pretos	Pardos	Amarelos	Total (*)
Católica romana	54,5	5,8	38,2	0,4	100%
Evangélicas	52,8	6,4	39,2	0,2	100%
Evangélicas históricas	61,2	4,9	32,3	0,3	100%
Evangélicas pentecostais	49,3	7,0	42,3	0,2	100%
Espírita	75,6	4,6	18,5	0,5	100%
Afro-brasileiras	50,4	18,2	29,8	0,3	100%
Candomblé	37,4	22,8	37,6	0,3	100%
Umbanda	54,5	16,7	27,3	0,3	100%
Sem religião	44,5	9,3	44,0	0,6	100%
Total para o Brasil	53,7	6,2	38,5	0,4	100%

Fonte: IBGE, Censos demográficos, *apud* PRANDI, 2005, p. 225.

TABELA 7
Média dos anos de estudos em diferentes grupos religiosos. Brasil, 1991 e 2000 P

Religião	1991	2000
Católica romana	4,6	5,8
Evangélicas	4,7	5,8
Evangélicas históricas	5,8	6,9
Evangélicas pentecostais	4,0	5,3
Espírita	8,3	9,6
Afro-brasileiras	6,3	7,4
Candomblé	(*)	7,5
Umbanda	(*)	7,3
Sem religião	5,1	5,7
Total para o Brasil	4,7	5,9

(*) Dado não disponível.

Fonte: IBGE, Censos demográficos, *apud* PRANDI, 2005, p. 227.

1.1.2 Três museus, três posturas

Os primeiros bens móveis brasileiros tombados pertenciam à Polícia Civil do Estado do Rio de Janeiro, que segundo a lei vigente da época no artigo 157 da lei penal impunha uma forte repressão ao que era classificado "o espiritismo, a magia e seus sortilégios,...". A coleção é constituída por objetos de cultos afro-brasileiros apreendidos pela polícia no início do século XX, à qual mais tarde, foi reconhecido o valor etnográfico desse patrimônio, sendo anexada ao museu e preservado até 1938, quando o Delegado Silvio Terra requereu ao IPHAN o seu tombamento definitivo. O acervo foi registrado no Livro Arqueológico, Etnográfico e Paisagístico, Inscrição: 001, no dia cinco de maio de 1938, no Processo 0035-T-38.

Atualmente o acervo se encontra inacessível por estarem sendo preparadas instalações mais compatíveis ao museu na nova sede da polícia no prédio histórico da Rua da Relação, transferido para o local em 1999. O *Museu de Magia Negra*, como é chamado, foi criado em 1912 e possui, ao lado deste do acervo afro-brasileiro, vasto material referente à atuação da polícia em diversas áreas como a Polícia Técnica, Medicina Legal, Polícia Política e polícia ostensiva uniformizada, onde encontramos, segundo informações da polícia, objetos apreendidos entre 1939 e 1945, “como calçados infantis com desenho da cruz suástica, bandeira e flâmulas nazistas, material de propaganda do Partido Comunista e do Movimento Integralista e o mobiliário original do gabinete do Chefe de Polícia, datado de 1910.”¹³ Além de uma coleção de armas de diversas épocas e objetos relativos à falsificações e toxicologia, e peças que contam a História da Polícia Civil do Rio de Janeiro. Pelo que se configura o acervo deste museu fica claro o estigma de inferioridade e marginalização de que a cultura afro-brasileira era alvo (FIG. 02, 03 e 04 – não se encontram disponíveis fotos referentes ao acervo das religiões afro-brasileiras). Mas hoje parece haver um esforço para começar a mudar esta mentalidade, tendo sido por exemplo, nesse sentido, preparada uma cartilha “fruto dos encontros da Polícia Civil do Rio de Janeiro com lideranças religiosas, no ano passado, que teve com objetivo traçar projetos e ações visando sensibilizar os agentes a compreenderem melhor a diversidade religiosa, aprimoramento nas delegacias ao atendimento à população do Estado do Rio”¹⁴. Contudo, seria relevante nos perguntar se os referidos objetos de cultos afro-brasileiros, tidos como os primeiros bens móveis tombados no Brasil, ainda hoje, se enquadram nesta exposição de caráter tão claramente repreensivo?

¹³ POLÍCIA CIVIL DO ESTADO DO RIO DE JANEIRO. *Museu*. [200-]. Disponível em: <www.policiacivil.rj.gov.br>. Acesso em: 31 jul. 2008.

¹⁴ Ibidem. Acesso em: 20 jan. 2009.



FIGURA 2 - Peça do acervo da Polícia Civil do Rio de Janeiro: cartomancia.
Fonte: POLÍCIA CIVIL DO ESTADO DO RIO DE JANEIRO, [200-].



FIGURA 3 - Peça do acervo da Polícia Civil do Rio de Janeiro: sapatos infantis com emblemas nazistas.
Fonte: POLÍCIA CIVIL DO ESTADO DO RIO DE JANEIRO, [200-].



FIGURA 4. - Peça do acervo da Polícia Civil do Rio de Janeiro:
Soco inglês 3 em 1 (soco inglês, revólver e faca).
Fonte: POLÍCIA CIVIL DO ESTADO DO RIO DE JANEIRO, [200-].

Encontramos muitos estudos que se debruçaram sobre a história da repressão dos cultos afro-brasileiros¹⁵. Do ponto onde estas culturas eram vistas como “caso de polícia”, fase que estendeu por um longo período, aos poucos foi ocorrendo uma mudança de postura numa tentativa de contemporizar a repressão policial declarada, para um controle do tipo “medicalizador”¹⁶. Quando, porém, a indústria do turismo começa a ganhar peso na década de 1950, a cultura afro-brasileira passa a ser vista como um meio de se obter lucro, sendo vista puramente como folclore e ainda com forte estigma de inferioridade, ou de no máximo, uma cultura exótica. Só a partir da década de 1980 é que se começa a efetivar o reconhecimento histórico da cultura afro-brasileira e de outras minorias étnicas nacionais, mas esta valorização deste importante patrimônio não se deu sem conflitos, e ainda hoje, é pauta de acalorados debates nas esferas das iniciativas patrimoniais em todo o país.

¹⁵ A este respeito ver também as obras de Dário de Bittencourt, *A liberdade religiosa no Brasil: a macumba e o batuque em face da lei. : O Negro no Brasil*, 2º Congresso Afro-Brasileiro, Civilização Brasileira (1940); Beatriz Góis Dantas, *De feiticeiros a comunistas*, Dédalo, 23 (1984); João José Reis e Eduardo Silva, *Negociação e conflito: a resistência negra no Brasil escravista*, Companhia das Letras (2005).

¹⁶ Ver a obra de Gilberto Freire, *Nina Rodrigues recordado por um discípulo, Bahia e baianos*, Fundação das Artes (1990); e de Ordep Serra, *Sobre Psiquiatria, Candomblé e Museus*, Caderno CRH, v. 19, n. 47 (2006).

Apenas para efeito de comparação, podemos tomar dois outros museus, já montados nas ‘últimas décadas, que também se debruçam sobre o universo da cultura afro-brasileira: o Museu Afro-Brasileiro - MAFRO, em Salvador e o Museu Afro Brasil de São Paulo, implantado em 2004 em São Paulo.

O primeiro deles, o MAFRO, Museu Afro-Brasileiro, é um dos poucos no país a tratar exclusivamente da cultura afro-brasileira (FIG. 5). Foi criado em 1982, através de convênio firmado entre os Ministérios das Relações Exteriores e da Educação e Cultura, o Governo da Bahia, a Prefeitura da Cidade do Salvador e a Universidade Federal da Bahia - UFBA, a partir do Programa de Cooperação cultural entre o Brasil e países da África e de estudos realizados sobre a cultura afro-brasileira. Em 1997, o museu foi totalmente reestruturado, sua museografia foi atualizada priorizando uma abordagem conceitual mais atualizada.

Seu acervo é composto de peças da cultura material de origem ou inspiração africana, representativas da vida cotidiana, dos processos tecnológicos, do sistema de crenças, das manifestações artísticas e da tradição oral na África tradicional. São esculturas, máscaras, tecidos, cerâmicas, adornos, instrumentos musicais, jogos e tapeçarias, provenientes do continente africano, adquiridos na década de 70, pelo Ministério das Relações Exteriores, ou através de doações das diversas embaixadas dos países da África. Há, por outro lado, objetos de origem brasileira, relacionados à religião afro-brasileira na Bahia, suas divindades e sacerdotes. São os atributos iconográficos e os adornos dos principais orixás e roupas de mães e pais de santo de alguns terreiros de Salvador. Merece destaque especial o conjunto de talhas em cedro, do artista plástico Carybé, com dimensões monumentais (2 e 3 metros de altura) retratando 27 orixás e que constitui uma das mais importantes obras da arte contemporânea brasileira.¹⁷

O Centro de Estudos Afro-Orientais - CEAO, órgão suplementar da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da UFBA, exerce importante papel nas atividades deste museu, onde é o organismo responsável. O Governo da Bahia, juntamente com a Universidade Federal da Bahia, a Fundação Palmares, dentre outros órgãos não governamentais que visam a proteção das minorias étnicas em nosso país, tem conseguido, neste estado importantes avanços que visam resgatar a cultura afro-brasileira.

¹⁷ CEAO – UFBA. *Museu Afro-brasileiro*. [200-]. Disponível em: <<http://www.ceao.ufba.br/mafro/welcome.htm>>. Acesso em: 12 jan. 2008.



FIGURA 5 - Peças do acervo do MAFRO - Museu Afro-brasileiro: painéis em madeira de cedro, com trabalhos de entalhe e incrustações de materiais diversos do artista Carybé.

Fonte: CEAO – UFBA, [200-].

Nota: Num total de 27 os painéis representam os orixás do Candomblé da Bahia, cada qual com suas armas e animal litúrgico. Foram confeccionadas, para atender a uma encomenda do antigo Banco da Bahia S/A, atual Banco BBM S/A, que os instalou em sua agência da Avenida Sete de Setembro, no ano de 1968, mas que por ocasião da inauguração deste Museu, em 1982, passaram a compor a sua exposição.

Um outro museu que gostaríamos de destacar, pelo seu caráter mais avançado no que diz respeito à visão patrimonial, na abrangência e na proximidade que instaura junto à população, é o Museu Afro Brasil de São Paulo, implantado em 2004 com os recursos de patrocínio da Petrobrás, através dos incentivos da Lei Rouanet, do Ministério da Cultura – MinC. A gestão do projeto foi de responsabilidade do Instituto Florestan Fernandes, através de termo de colaboração com a Secretaria Municipal de Cultura, instituição esta administrada pela Associação Museu Afro Brasil, qualificada como Organização da Sociedade Civil de Interesse Público e tem o apoio, através de Termo de Parceria, da Secretaria Municipal de Cultura de São Paulo e da Divisão de Iconografia e Museus – DIM / DPH.

O que aparentemente poderia ser um paradoxo, um museu de motivos negros em uma cidade de declarada ascendência bandeirante, acabou por se constituir no mais bem sucedido exemplo de museus afro-brasileiros nacionais. São Paulo como metrópole brasileira, não foge à regra, é um exemplo claro do retrato do povo brasileiro marcado pela mistura de raças e etnias, por isso “São Paulo é uma cidade-síntese, que resume em si toda a riqueza da diversidade étnica e cultural de nosso país, e que, por sua condição cosmopolita, não a isola da realidade do mundo globalizado em que vivemos”.¹⁸ O que nos chama a atenção neste museu é a postura assumida frente ao que seria a identidade brasileira, como amálgama das mais diversas culturas, como diz Emanuel Araújo, seu curador:

Sendo um museu *brasileiro*, o Museu Afro Brasil não pode deixar de ser também um museu da *diáspora africana*, pois a presença do negro, no Brasil e nas Américas, é indissociável da experiência de desenraizamento de milhões de seres humanos arrancados aos seus lugares de origem graças à instituição da escravidão. É a escravidão que, na diáspora, força o contato e o intercâmbio entre membros de diferentes nações africanas e produz as mais diversas formas de assimilação entre suas culturas e as de seus senhores, bem como de resistência à dominação que estas lhes impõem. O Museu Afro Brasil é um museu da diáspora e, como tal, deverá registrar não só o que de africano ainda existe entre nós, mas o que foi aqui apreendido, caldeado e transformado pelas mãos e pela alma do negro, a miscigenação e a mestiçagem que contribuíram para a originalidade de nossa brasilidade. O Museu Afro Brasil será, assim, um museu histórico que fale das origens, mas também registre as lutas que prosseguem ainda hoje. Um centro de referência da memória negra, que reverencie a tradição que os mais velhos dolorosamente souberam guardar, mas faça reconhecer os negros ilustres, na vida pública, nas ciências, nas letras e nas artes, no campo erudito ou popular.

¹⁸ MUSEU AFRO BRASIL. *Acervo*. [200-]. Disponível em: <http://www.museuafrobrasil.com.br/index_01.asp>. Acesso em: 20 jan. 2008.

Um museu etnográfico que exponha com rigor e poesia ritos e costumes que traduzem outras visões de mundo e da história, festas que evidenciam o encontro e a fusão de culturas africanas e luso-afro-ameríndias para formar a cultura mestiça do Novo Mundo, mas que também registre a dinâmica da cultura negra na diáspora hoje. Um museu de arte, passada e presente, que reconheça o valor da recriação popular da tradição e reafirme enquanto negro o talento de formação erudita, nas artes plásticas e nas artes cênicas, na música como na dança ¹⁹.

Seu acervo inicial, cedido em regime de comodato à Secretaria de Cultura do Município de São Paulo, contém 1100 obras, que fazem parte do acervo pessoal do artista plástico, curador e diretor de museus Emanuel Araújo, que durante mais de 20 anos, reuniu uma importante coleção de mais de 5000 obras, entre pinturas, esculturas, gravuras, fotografias, livros, vídeos e documentos, de artistas e autores brasileiros e estrangeiros, relacionados com ao tema.

Hoje, Emanuel Araújo atua como curador-chefe do Museu Afro Brasil que possui mais de 3.000 obras catalogadas. Ele ampliou o número de obras de sua coleção cedidas em comodato, e acrescentou outras, através de doações e aquisições (FIG. 6 a 9). Diferentemente do museu MAFRO em Salvador, que prioriza a linha de descendência puramente africana, destacamos a presença de várias peças religiosas de fundo sincrético típicas das religiões afro-brasileiras mais recentes, como as várias linhas da Umbanda, o Maracatu, e as tradições católicas populares.

¹⁹ MUSEU AFRO BRASIL. *Acervo*. [200-]. Disponível em: <http://www.museuafrobrasil.com.br/index_01.asp>. Acesso em: 20 jan. 2008.



FIGURA 6 - Peça do acervo do Museu Afro Brasil: Cosme Damião.
Fonte: MUSEU AFRO BRASIL, [200-].



FIGURA 7 - Peça do acervo do Museu Afro Brasil: São Jorge.
Fonte: MUSEU AFRO BRASIL, [200-].



FIGURA 8 - Peça do acervo Sagrado e Profano do Museu Afro Brasil:
Guerreiro de lança Maracatu Rural, Pernambuco.
Fonte: MUSEU AFRO BRASIL, [200-].



FIGURA 9 - Peça do acervo Sagrado e Profano do Museu Afro Brasil:
Detalhe de Cruzeiro Monumental do Martirológio de Cristo.
Fonte: MUSEU AFRO BRASIL, [200-].

A história oral também é abordada neste museu como forma de “registrar, documentar, preservar e divulgar relatos e histórias de vida, seja de comunidades negras brasileiras, como os quilombos, ou de personalidades negras importantes, na vida e na história dos grupos afro-brasileiros, são as tarefas que o Núcleo de História Oral do Museu Afro Brasil tem como desafio desenvolver.”²⁰ Esta iniciativa constata a visão aberta que o museu tem diante do patrimônio que se revela através de seus valores materiais, mas também, dos imateriais e intangíveis (FIG. 10 e 11).



FIGURA 10 - Museu Afro Brasil: Núcleo de História Oral. Encontro dos *Quilombolas*, 2005.
Fonte: MUSEU AFRO BRASIL, [200-].



FIGURA 11 - Museu Afro Brasil: Educador com alunos em visita orientada.
Fonte: MUSEU AFRO BRASIL, [200-].

²⁰ MUSEU AFRO BRASIL. *Acervo*. [200-]. Disponível em: <http://www.museuafrobrasil.com.br/index_01.asp>. Acesso em: 20 jan. 2008.

Vistos estes exemplos vemos que o diálogo entre culturas se dá em um longo processo de avanços e retrocessos de todas as partes envolvidas. Um trabalho contínuo de resgate e valorização é indispensável para a consolidação da auto-imagem de um cidadão de postura madura, consciente dos direitos e deveres de uma comunidade afro-descendente, que, vias de fato, todos fazemos parte.

1.1.3 Os primeiros tombamentos

Apesar de o Brasil ter sido o primeiro na América Latina a institucionalizar a proteção aos bens culturais, movimento iniciado em 1937, somente em 1984, ocorreram os primeiros tombamentos representativos da cultura afro-brasileira: o terreiro da Casa Branca (FIG. 12 e 13), em Salvador - Bahia, e a Serra da Barriga, em União dos Palmares – Alagoas. Estes tombamentos são considerados marcos da política de preservação brasileira, sobretudo o primeiro, que provocou grande polêmica.



FIGURA 12 - Vista parcial da Praça de Oxum do terreiro da Casa Branca.
Fonte: CASA VIA MAGIA, [200-].



FIGURA 13 - "Coroa de Xangô" do Terreiro da Casa Branca, em Salvador.
Fonte: TERRA MAGAZINE, [2008].

Parte importante desta história foi se delineando com a evolução das políticas públicas patrimoniais adotadas no Brasil, como descreve Ordep Serra ²¹, antropólogo, professor doutor do Departamento de Antropologia da Universidade Federal da Bahia e Ogã da Casa Branca. Ele aponta como marco fundamental que deflagra uma nova etapa nas políticas públicas de proteção do Brasil, a criação da Fundação Nacional Pró-Memória - FNPM, que deu início as suas atividades em 1981, sob a presidência de Aloísio Magalhães, nomeado também diretor do IPHAN desde 1979 e titular da Secretaria da Cultura do Ministério da Educação - MEC, naquela época (SERRA, 2005, p.171). As iniciativas patrimoniais de Magalhães com relação ao povo-de-santo foram vitais para o início do reconhecimento destas culturas. Esta articulação começou a ser delineada ainda em 1975, quando Magalhães coordenou o Centro Nacional de Referência Cultural - CNRC, sendo este último o precursor da FNPM. No mesmo ano de sua fundação, a FNPM, a Prefeitura Municipal do Salvador e a Fundação Cultural do Estado da Bahia, realizaram parceria para a realização de um projeto que pretendia identificar e mapear os principais sítios e monumentos religiosos negros da Bahia, que,

²¹ SERRA, Ordep. *Monumentos negros: uma experiência*. Bahia: Universidade Federal da Bahia, Afro-Ásia, n. 033, p. 169-205, p. 2005.

Segundo a perspectiva adotada no documento inicial do referido projeto, além de representarem centros religiosos, os terreiros vêm a ser uma forma de assentamento de populações pobres, negras ou negro-mestiças, tanto em Salvador como em outras urbes brasileiras: assentamentos com um arranjo específico, com um tipo de manejo característico de seu espaço, de seu entorno. Sublinhou-se no referido texto o imperativo de levar em consideração esse tipo especial de assentamento no planejamento urbano da metrópole baiana. Insistiu-se também na categorização dos sítios em apreço como bens de cultura dignos de preservação. (SERRA, 2005, p. 171).

Pela Fundação Nacional Pró-Memória foi desenvolvido também o Projeto Etnias e Sociedade Nacional, coordenado pelo antropólogo Olympio Serra, inicialmente voltado para a valorização e resgate da cultura indígena, mas que posteriormente também começa a realizar importantes iniciativas com relação à cultura afro-brasileira. Em 1980, as iniciativas deste projeto, além de importante mobilização de lideranças negras de respaldo nacional, foram responsáveis pela realização da histórica reunião em União dos Palmares, Alagoas. Desta iniciativa originou o Memorial Zumbi, que sob a presidência de Serra, reuniu importantes representantes de diversas organizações anti-racistas, líderes da comunidade negra, grupos envolvidos com a luta pelos direitos humanos, e várias pessoas engajadas na proteção da cultura negra. Desde a promulgação do memorial, todos os anos no dia 20 de novembro, são realizadas peregrinações cívicas a Palmares, onde então se consagrou este dia como o Dia Nacional da Consciência Negra. Em 1981 foram feitos rituais em homenagem a Zumbi em Palmares, com a participação de Antônio Ângelo Pereira, presidente da Sociedade São Jorge do Engenho Velho, vinculada ao Terreiro da Casa Branca e recentemente integrado ao Conselho do Memorial Zumbi, e da Ialorixá mãe Hilda, do Terreiro *Ilê Axé Jitolu*,

Segundo Serra, Olympio Serra ainda serviu de inspiração para que ele e o arquiteto Orlando Ribeiro de Oliveira implementasse o importante Projeto de Mapeamento de Sítios e Monumentos Religiosos Negros da Bahia - MAMNBA, realizado em 1981 por convênio entre a FNPM, a Prefeitura Municipal de Salvador e a Fundação Cultural do Estado da Bahia. Os idealizadores deste projeto propunham o resgate e a valorização do patrimônio afro-brasileiro através de levantamentos e pela adoção de medidas concretas de proteção, e como o próprio Ordep Serra aponta que “em Salvador, como em todo o Brasil, apenas os monumentos relacionados com a história dos setores dominantes vinham merecendo atenção, enquanto muitas vezes se reduziam ao mero registro folclórico as referências comuns à memória do negro e de outras etnias dominadas”(SERRA, 2005, p.174). Além de outras

importantes iniciativas, o MAMNBA desenvolveu um aprofundado estudo sobre o conjunto monumental do Terreiro da Casa Branca do Engenho Velho, o Ilê Axé Iyá Nassô Oká, que se mostrou vital para o posterior tombamento do terreiro pelo IPHAN, devido ao sistemático levantamento realizado e à mobilização da sociedade envolvida.

Iniciou-se por uma análise de levantamentos anteriores, feitos em diferentes épocas, da distribuição dos centros de culto afro-brasileiro na cidade do Salvador, passando a um estudo sincrônico da mesma, com base na relação dos terreiros afiliados à Federação Baiana dos Cultos Afro-Brasileiros (FEBACAB) e em dados complementares colhidos em campo. Estudou-se essa distribuição levando em conta o recorte analítico do complexo urbano de Salvador em unidades espaciais definidas segundo o Plano de Desenvolvimento Urbano de Salvador (PLANDURB); foi considerada ainda a categorização dos centros em apreço de acordo com o indicativo das “nações” em que o próprio povo-de-santo os classifica. Em seguida, a equipe do Projeto MAMNBA empreendeu dois estudos de caso sobre importantes conjuntos que se achavam em situação crítica no momento. Um desses estudos resultou no primeiro plano sistemático de preservação do Parque de São Bartolomeu, trabalho que não chegou a ser executado, mas até hoje é considerado uma referência importante pelos técnicos e grupos empenhados na defesa da reserva. O outro estudo teve como objeto o conjunto monumental do Ilê Axé Iyá Nassô Oká. (SERRA, 2005, p. 174).

Na ocasião do estudo empreendido pelo MAMNBA, Serra (2005) declara que o Terreiro da Casa Branca do Engenho Velho passava por sérias dificuldades. O terreno em que ele estava localizado constava como proprietário o nome de Hermógenes Príncipe de Oliveira, que cobrava dos dirigentes do terreiro arrendamento de seu uso. As autoridades do Terreiro defendem que o ilê foi fundado a quase dois séculos, mas alguns membros dizem ter mais de 350 anos, como anuncia matéria publicada em 21/06/1993 no jornal Correio da Bahia:

Terreiro com mais de 350 anos

Conta-se que o Ilê Iyá Nassô Oká funcionou, durante certo tempo, escondido debaixo da terra, num terreiro subterrâneo no qual se entrava por um buraco na árvore. Há quem garanta que este candomblé bate há mais de 350 anos e que sua origem está atrelada aos primórdios da escravidão. História e lenda misturam-se aqui, mas o certo é que o Terreiro da Casa Branca é o mais antigo do Brasil, e talvez da América Latina. (SERRA, 2005, p. 187).

Mas se a lei assim rezava, o proprietário legal do terreno vendia e arrendava lotes da área original do Terreiro a pessoas que não faziam parte daquele culto, chegando ao ponto de

um posto de gasolina ser instalado em plena Praça de Oxum, logo na entrada do Terreiro Casa Branca. A esta altura a comunidade se mobilizou tentando acordos:

A Direção da associação civil que representa esse grupo de culto, chamada, à época, Sociedade Beneficente e Recreativa São Jorge do Engenho Velho, fez apelos, tentou acordos. Os advogados José Borba Pedreira Lapa e Moutinho Dourado procuraram defender os direitos do candomblé. Mas com o arremate da urbanização da Vasco da Gama, a progressiva valorização das terras fez crescer o interesse na exploração comercial da área e as pressões sobre o povo-de-santo da afamada Casa se tornaram cada vez maiores. Em 1981, já era claro que os planos do proprietário implicavam em irremediável mutilação do terreiro: envolviam a implantação de edifícios multirresidenciais na área. (SERRA, 2005, p. 175).

Foi neste ponto que o projeto MAMNBA foi crucial para dar novo fôlego ao povo-de-santo do Terreiro. Iniciou-se uma decisiva luta de resistência, comenta Serra, que se via limitada pelos transmisses legais e pela urgência de se resguardar o terreno do Terreiro:

Estudou-se a possibilidade de enquadrar o caso do Ilê Axé Iyá Nassô Oká no artigo 550 do Código Civil vigente (recorrendo, pois, ao instituto da usucapião), mas o fato de até muito pouco tempo antes a comunidade ter continuado a pagar o arrendamento cobrado era um óbice decisivo.[...] Decidiu-se logo buscar uma outra solução e reclamar, ao mesmo tempo, a isenção do Imposto Predial e Territorial Urbano incidente sobre o Ilê Axé, um templo religioso. No entanto, havia problemas também neste particular, como ponderou um dos diretores da sociedade, o advogado Azylton Silvany, na mesma reunião. O artigo 81 do Código Tributário do Município faculta a isenção de pessoas jurídicas sem fins lucrativos, e também a de templos religiosos; ora, o Ilê Axé é, sem dúvida, um templo, e a Lei Municipal nº 759, de 12 de setembro de 1956, reconheceu a Sociedade Beneficente e Recreativa São Jorge do Engenho Velho como de utilidade pública; mas dava-se que o registro do terreno do Ilê Axé Iyá Nassô Oká na Prefeitura Municipal de Salvador estava feito em nome de Antonia Maria dos Anjos, uma venerável sacerdotisa da Casa, já desde muito falecida. Por outra parte, a lei municipal só facultava a transferência de registros mediante a apresentação de título de posse perfeitamente legalizado... Um impasse parecia bem caracterizado: o advogado Silvany declarou não ver solução para o problema. Depositou suas esperanças em novos entendimentos que o presidente Antonio Agnelo Pereira deveria buscar com o Sr. Hermógenes Príncipe de Oliveira. Mas o *elemaxó* já nada esperava de tal negociação. (SERRA, 2005, p. 176).

A equipe do MAMNBA, coordenada por Serra, orientou que se pensasse em uma outra alternativa, que acabou por resultar no Decreto Municipal nº 6.634 de 04/08/1982, publicado em 08/08/1982, onde a Prefeitura Municipal de Salvador declara o sítio do candomblé da Casa Branca tombado para a preservação de sua memória histórica e cultural, como “área de preservação simples” do município. Desta forma entra em jogo

a esfera política, onde o município assume importante papel como mediador de interesses conflitantes.

Em 7 de agosto de 1983, o prefeito Renan Baleeiro visitou o famoso terreiro e anunciou aos presentes este “tombamento municipal”. Embora a Prefeitura soteropolitana de fato não contasse com um livro de tombo de monumentos, nem com leis de preservação de patrimônio cultural, o ato teve eficácia política: colocou o município como parte interessada na questão e serviu para deter a ameaça imediata. Na oportunidade dessa visita, o presidente Antonio Agnelo Pereira fez entrega ao prefeito de um memorial pedindo a desapropriação do terreno da Casa Branca e sua doação à Sociedade Beneficente e Recreativa São Jorge do Engenho Velho. (SERRA, 2005, p. 176).

Outro aspecto decisivo na história deste tombamento, foi a grande mobilização nacional alcançada, onde a comunidade do Terreiro Casa Branca se uniu a lideranças de outros Terreiros, ONGs, intelectuais, artistas, vários grupos organizados da comunidade negra e de outras minorias étnicas, e o cidadão comum que via ali um pouco da sua história. A repercussão na imprensa também foi grande e conquistou grande apoio da comunidade. Chegou a ser encaminhado ao Prefeito de Salvador um abaixo-assinado,

[...] subscrito por pessoas de destaque da Bahia: autoridades religiosas como as ialorixás mãe Stella de Oxóssi e mãe Menininha do Gantois, mais o abade Dom Timóteo Amoroso Anastácio; intelectuais como Jorge Amado, Hector Bernabó Carybé, José Carlos Capinan, Pierre Verger, Pedro Agostinho da Silva, José Borba Pedreira Lapa, Rômulo Almeida, Eduardo Almeida e muitos outros, que pediam providências para a preservação do templo ameaçado. As mais variadas manifestações neste sentido alcançavam as autoridades. De todo o país, dezenas de telegramas chegavam diariamente ao prefeito de Salvador, com a mesma solicitação. O Memorial Zumbi mobilizou os movimentos e entidades negras, além de várias ONGs empenhadas na defesa dos direitos humanos. Também o IPHAN e a Secretaria da Cultura do Ministério da Educação eram instados a intervir. (SERRA, 2005, p. 178).

Foi notável o envolvimento da sociedade brasileira de modo geral. Podemos mesmo dizer, que o que iria instaurar a Constituição Federal de 1988 cinco anos mais tarde, no que diz respeito à participação da comunidade no processo decisivos do patrimônio, já estava sendo ali efetivada de forma nunca antes vista.

Em 1983, como comenta Serra, depois de uma profunda discussão do assunto com a comunidade, encaminhou-se ao IPHAN o pedido da Sociedade São Jorge do Engenho Velho de tombamento do conjunto monumental do Ilê Axé Iyá Nassô Oká como patrimônio histórico do Brasil. Apesar do atual diretor do IPHAN, Marcus Vinicius

Vilaça, ser favorável ao tombamento, houve inúmeras dificuldades. No mesmo ano o Presidente da Sociedade São Jorge do Engenho Velho, o coordenador do Projeto MAMNBA e o coordenador-geral do Projeto Etnias foram chamados pelo IPHAN a uma reunião na sede da Casa da Cultura, no Rio de Janeiro. Tratava-se, como se pode perceber, de um fato novo na história do patrimônio brasileiro. E uma vez que os tombamentos realizados pelo IPHAN até então, tinham um perfil bem diferente daquele, o próprio instrumento do tombo parecia não se enquadrar muito bem naquele caso. Como vimos, até então, o tombamento havia sido realizado para proteger bens de explícito valor material e o que se via ali, apesar da inegável urgência de se preservar o aparato físico que possibilita o culto, era uma realidade que os técnicos não valoravam, sobretudo por se tratar, na verdade, de valores materiais que encobriam valores imateriais e intangíveis.

A idéia de tomar um candomblé os incomodava muito. Era, a seus olhos, inteiramente absurda. Negavam estes técnicos que o Ilê Axé Iyá Nassô Oká tivesse importância histórica e sublinhavam a pobreza de suas edificações, “sem valor arquitetônico”. Alegavam também que o culto do candomblé é muito dinâmico e mutável, de modo que o instituto do tombamento não poderia ser aplicado a seus monumentos sem desmoralizar-se. Apontavam ainda como um grave óbice à adoção da medida solicitada o fato de que o terreno desse *ilê axé* não pertencia à comunidade interessada no tombamento, embora ela ocupasse o sítio desde muito tempo. Em último caso, admitiam esses técnicos apenas a inscrição do Terreiro da Casa Branca do Engenho Velho no Livro de Tombo Etnográfico. A oposição era forte... O reconhecimento do valor histórico do terreiro parecia muito difícil. (SERRA, 2005, p. 180).

Desta forma, estaria contornado o principal obstáculo para o tombamento colocado pelo IPHAN, que alegava que o Terreiro era propriedade de um terceiro e que este não tinha interesse no tombamento. A promessa proferida pelo Prefeito de Salvador, comenta Serra, acabou sendo encaminhada ao presidente do Conselho em forma de um bilhete assinado no qual ele assumia o compromisso de desapropriar o terreno onde se situa o Terreiro Casa Branca e doá-lo a Sociedade São Jorge do Engenho Velho. Marcus Vinícios Vilaça, que segundo Serra estava profundamente empenhado em efetivar o tombamento, leu essa mensagem e logo depois iniciou-se a votação, onde seu voto de Minerva decidiu pelo tombo com apenas um voto de diferença. O Terreiro da Casa Branca do Engenho Velho se encontra registrado no Processo nº 1.067-T-82, Inscrição nº 93, Livro Arqueológico, Etnográfico e Paisagístico, fl. 43, e Inscrição nº 504, Livro Histórico, fl. 92. Data: 14.

VIII. 1986. Este tombamento teve lugar em maio de 1984 e foi homologado em 27 de junho de 1986 pelo então ministro da Cultura, Celso Monteiro Furtado, nos termos da Lei nº 6.292, de 15/12/1975, e para os efeitos do Decreto-Lei nº 25, de 30/11/1937. Com certeza ali se inaugurava uma nova fase para políticas patrimoniais no Brasil. Passados vinte anos do tombamento, Gilberto Velho, relator daquela seção comenta,

Havia um grupo de atores bem definido com opiniões e mesmo interesses não só diferenciados, mas antagônicos em torno de uma temática que se revelava emblemática para a própria discussão da identidade nacional. Independentemente de aspectos técnicos e legais, o que estava em jogo era, de fato, a simbologia associada ao Estado em suas relações com a sociedade civil. Tratava-se de se decidir o que poderia ser valorizado e consagrado através da política de tombamento. Reconhecendo a válida preocupação de conselheiros com a justa implementação da figura do tombamento, hoje é impossível negar que, com maior ou menor consciência, estava em discussão a própria identidade da nação brasileira. A rápida passagem do Cardeal Primaz na histórica reunião não disfarçava que os setores mais conservadores do catolicismo baiano e, mesmo nacional, viam com maus olhos a valorização dos cultos afro-brasileiros. (VELHO, 2006, p. 240).

A comunidade começava perceber que o instrumento do tombamento poderia ser usado como um importante instrumento de afirmação social e cultural. Embora desde o início da formação do SPHAN, em 1938, tenha sido deixado claro que qualquer pessoa poderia entrar com um pedido de tombamento, na prática essa iniciativa partia quase sempre dos especialistas da instituição e privilegiava bens representativos da elite dominante, ligados quase sempre ao Clero e ao Estado. Foi preciso uma grande mobilização da comunidade negra, de políticos, de intelectuais e da imprensa para conseguir ser aprovado estes tombamentos, pois eles representavam uma ruptura com os antigos padrões valorativos e colocava em cheque a própria noção de nacionalidade cultural. Sobretudo o caso do Terreiro da Casa Branca gerou uma discussão acalorada sobre sua inscrição devido ao seu valor histórico e não só etnográfico. O que se questionava, na verdade, era se o Terreiro, representante da cultura afro-brasileira, poderia ser considerado como bem integrante da história do Brasil, e contribuinte ativo e reconhecido da conformação da sociedade brasileira. Era como se questionassem se aquele tradicional retrato sob o móvel da sala de jantar, antigo, desbotado e pálido, no qual alguns brasileiros reconheciam sua história, na verdade tivesse sido privado de demonstrar suas outras cores, como a negra, a amarela, ou a vermelha. O tombamento

feito apenas por seu valor etnográfico, nega à comunidade afro-descendente e às tantas outras, o direito à participação da história de sua nação.

A maior participação da sociedade nos pedidos de tombamento, reivindicando o reconhecimento de bens até então ignorados pelos especialistas do patrimônio, demonstra o caráter limitado e elitista que o patrimônio nacional até então assumia. Tratava-se do que os técnicos começavam a definir como “patrimônio cultural não-consagrado”, como aqueles bens que, não fazendo parte do patrimônio histórico e artístico nacional, até o momento, seriam considerados somente pelo seu valor etnográfico. “Valorizar tudo bem, mas daí para dar a mesma importância histórica? Isto já era demais!” Estava incluída aí toda manifestação das minorias étnicas, “excluídas” da história oficial, como os negros, indígenas, populações rurais, imigrantes etc. O valor etnográfico distingue, mas de forma alguma deve ser visto como separação, estando intrinsecamente ligado ao valor histórico, sobretudo em se tratando de nossa sociedade, marcada pelo encontro de várias etnias.

A crença no parentesco de origem – sendo indiferente que seja fundamentada ou não – pode ter consequências importantes, especialmente para a formação da comunidade política. Chamaremos grupos étnicos àqueles grupos humanos que, fundamentados na semelhança do tipo físico ou dos costumes, ou em ambos, ou em memórias da colonização e migração, abrigam uma crença subjetiva em uma procedência comum, de tal sorte que a crença é importante para a ampliação das comunidades.²²

Ao abordar este caso tão significativo na trajetória da preservação do patrimônio afro-brasileiro, não podemos deixar de levantar algumas questões relacionadas à própria essência do instrumento do tombamento quando aplicado a bens culturais da natureza dos terreiros de candomblé e umbanda. A época já se polemizou a respeito, mas nunca é demais chamar a atenção para a dificuldade de se utilizar um instrumento pensado para a proteção de bens materiais, dentro de uma concepção reificada da cultura, entendendo-se esta como a soma de bens significativos e excepcionais, para o reconhecimento e proteção de bens culturais cuja principal dimensão não vai ser justamente a material. E mais ainda: bens culturais cujo agenciamento espacial tem, em si mesmo, a necessidade de certa mutabilidade, de certa “plasticidade”, como fica claro

²² WEBER, Max. *Economia y sociedad*. México:Fondo de Cultura Económica, 1977.

em recente entrevista para a revista *Terra Magazine*²³, da atual líder espiritual do Terreiro da Casa Branca, a Iyalorixá Stella de Oxossi (FIG. 14), na qual ela chama a atenção para alguns pontos importantes que devem ser considerados para a efetivação de uma proteção patrimonial alinhada com as especificidades desse tipo de bem cultural. Na entrevista, ela diz ter feito inicialmente uma “forcinha” para não se tombar o Terreiro, e que uma vez efetivado o tombamento, os técnicos do patrimônio acabavam por interferir, e de certa forma limitar, certas movimentações que a tradição do Candomblé necessita. Ela confirma também que o tombamento do terreiro foi necessário, do seu ponto de vista, para assegurar a sua integridade física que estava abalada, como foi dito, pela especulação imobiliária e pela intolerância religiosa. Quando Mãe Stella de Oxossi foi perguntada se ela tinha efetuado o tombamento do Terreiro Casa Branca, a resposta foi:

Foi. A princípio, eu não queria muito o tombamento porque... Sabe aquele negócio de tombamento? Quando eu era garota, ouvia dizer: a Igreja de São Bento tombada, então chegou d. (Timóteo) Amoroso, ele era inovador, que é que ele fez? Ele foi, tirou os santos, mudou o altar, o patrimônio chegou lá e mandou botar tudo no lugar! (risos). Ele botou. Então, não gostaria. Gosto de um movimento de vez em quando. A coisa que fica inerte, estática, não evolui. Tem que mexer. Inclusive por causa da energia, você mexe aqui, tira a energia negativa. É preciso viajar, se deslocar! É preciso viajar, saber outras coisas, respirar outros ares, conversar com outras pessoas, em outros idiomas. É muito bom. Fiz uma pressãozinha pra que isso aqui não fosse tombado, mas, depois, na situação em que nós estamos, da falta de respeito, da especulação imobiliária... Chefes de Estado que mentem pra população, dizendo que estão adotando uma religião que é contra tudo, entendeu? Então, não pode ser. A gente fica com medo, né? Em Salvador, a especulação imobiliária está passando por cima de tudo? Horrível, horrível, horrível. A gente tem que ver porque o Estado... Antigamente, há muitos anos, a Igreja mandava no Estado. Agora, pelo contrário.²⁴

²³ TERRA MAGAZINE. *Mãe Stella: "Candomblé não é brincadeira"*. [2008]. Disponível em <<http://terramagazine.terra.com.br/interna/0,,OI2215213-EI6581,00.html>>. Acesso em: 20 jan. 2009.

²⁴ Ibidem.



FIGURA 14 - Mãe Stella de Oxossi, cercada de crianças do Ilê Axé Opô Afonjá.
Fonte: TERRA MAGAZINE, [2008].

Segundo o CEAO/UFBA, instituição contratada pela Semur para a execução do cadastro e mapeamento, os terreiros da Região Metropolitana de Salvador somam 1.386 terreiros cadastrados, de um total de aproximadamente 1.500.²⁵ Sabe-se que ainda hoje eles sofrem com as agressões das igrejas neopentecostais e com a especulação imobiliária. Se na época do tombamento houve uma imensa mobilização da sociedade brasileira para que o processo obtivesse sucesso, atualmente ainda são necessárias medidas de urgência para assegurar os direitos destas comunidades. De acordo com a entrevista citada, Mãe Stella comenta que se sentiu obrigada a murar o Opô Afonjá e a aceitar o tombamento do terreiro, o que demonstra que o tombamento era uma solução emergencial, única possibilidade vista na época que poderia garantir de alguma forma que aquela comunidade pudesse continuar sua tradição naquele local. O tombamento do Terreiro Casa Branca, efetuado pelo IPHAN, inclui uma área de 6.800 m² com as edificações, as árvores e principais objetos sagrados. Mas mesmo com a proteção legal conquistada, em 2008 houve uma grande agitação pela ameaça feita pelo atual prefeito de Salvador de se leiloar os objetos de culto desta comunidade, pela falta de pagamento do IPTU.

O prefeito João Henrique Carneiro (PMDB) enfrenta protestos do povo-de-santo por ter enviado uma cobrança de IPTU (Imposto Predial e Territorial Urbano) ao Terreiro da Casa Branca do Engenho Velho, o Ilê Axé Iyá Nassô Oká. Cifra elevada: R\$ 840 mil. Sacerdotizas idosas se assombraram com a "dívida".[...] Atualmente, a Procuradoria da Fazenda do Município requereu a suspensão da execução fiscal contra a Casa Branca, pois em 20 de junho de 2008, a Casa Branca entrou com o processo 35057/2008, solicitando o reconhecimento da imunidade tributária - informa a advogada e subsecretária

²⁵ Segundo o recente mapeamento da CEAO - UFBA. *Terreiros*. [200-]. Disponível em: <<http://www.terreiros.ceao.ufba.br>>. Acesso em: 21 jul. 2008.

da Reparação de Salvador, Maria Alice Pereira da Silva. A Prefeitura sustenta que a "imunidade fiscal não é concedida ex-offício". Para obtê-la, o terreiro precisa entrar com um processo formal. O caso foi levado ao Ministério Público. No sábado, 9 de agosto, às 10h, intelectuais, simpatizantes e seguidores do Candomblé se reúnem em solidariedade à Casa Branca. Igrejas neopentecostais também atacam os filhos-de-santo da Bahia.²⁶

Percebe-se que apesar da proteção do tombamento, as iniciativas para se reafirmar a importância da cultura afro-brasileira no panorama nacional ainda são extremamente necessárias. Recentemente, em uma iniciativa recente em Salvador, os terreiros de candomblé de Salvador foram oficialmente reconhecidos como patrimônio histórico e cultural de origem afro-brasileira através do Decreto nº 17.709, publicado na edição de 13/11/2007 do Diário Oficial do Município. O decreto prevê a criação do Cadastro Geral das Comunidades Religiosas de Referência da Cultura Afro-brasileira daquela cidade, sejam elas denominadas "Terreiros de Candomblé", "Terreiros de Umbanda" e outras denominações congêneres. O Decreto foi assinado pelo prefeito João Henrique e os secretários Gilmar Santiago (Governo), Antônia Garcia (Reparação) e Ângela Gordilho (Habitação), o decreto contempla 55 sítios urbanos:

Bate Folhinha (Manso Banduquemquim N'Saba), Caboclo Catimboiá, Casa Branca do Engenho Velho, Casa dos Olhos do Tempo que Fala da Nação Angolão Paquetan, Ilê Axé Obá Tadê Patiti Oba, Ilê Axé Oiô Bomin, Ilê Axé Abassá de Ogum, Ilê Axé de Oya, Ilê Axé Giocan, Ilê Axé Jitolu, Ilê Axé Kalé Bokum, Ilê Axé Karé Lewi, Ilê Axé Maroiá Laji (Alaketu), Ilê Axé Maroketu, Ilê Axé Oba Fé Konfé Olorum (Casa de Maria de Xangô), Ilê Axé Obá Ynã, Ilê Axé Obanirê, Ilê Axé Odé Mirin, Ilê Axé Odé Tolá, Ilê Axé Olorum Oyá, Ilê Axé Olunfã Anassidé Omim, Ilê Axé Omin Funjê Loiaisi, Ilê Axé Omin J'obá, Ilê Axé Omo Ewa, Ilê Axé Oninjá, Ilê Axé Opô Afonjá, Ilê Axé Oxumaré, Ilê Axé Oyá, Ilê Axé Oyá Deji, Ilê Axé Oyá Leci, Ilê Axé Oyá Tunjá, Ilê Axé Oyassibadê, Ilê Axé Togum, Ilê Axé Yji Ati Oya, Ilê Iyá Omi Axé Iyamassê (Terreiro do Gantois), Ilê Obá do Cobre, Ladê Padê Omin, Manso Dandalunga Cocuazenza, Mansubamdu Kuêkuê Doinkuabebe, Mocambo - Unzu Ngunzo Dandalunga Ye Tempo, Ninfa Omim, Nzo Kwa Mpaanzu, Ogum Kariri Com Iansã, Oxalá (Babakan Alafin), Oxossi Mutalambo, Senzala Religiosa Mukunndewá, Sogboadã (Guerebetã Jume Sogboadã), Terreiro de Ogunjá, Tumba Jussara, Unzo de Angorô, Unzó Indebwa Kaamumzambi, Unzo Ngonzo Kwa Kayongo, Unzo Tumbancé, Vintém de Prata, Yaominide.

Foram dados alguns passos, indubitavelmente, com a incorporação do patrimônio não-consagrado ao patrimônio nacional, mas ainda havia e há muito a caminhar para chegarmos a consolidar uma política democrática. A conformação da

²⁶ TERRA MAGAZINE. *Prefeitura admite isenção fiscal de terreiro*. [2008]. Disponível em <<http://terramagazine.terra.com.br/interna/0,,OI3056503-EI6578,00.html>>. Acesso em: 20 jan. 2009.

cultura brasileira só pode ser entendida pelo prisma da diversidade e da interação ativa. Nada é definitivo ou estático e, nem ao menos uniforme ou adaptável a uma mega-teoria. A representatividade do patrimônio nacional, dada a diversidade de nosso país, fica questionada se ele abranger somente os interesses de uma determinada classe ou seguimento social.

Atualmente, 23 anos depois do primeiro tombamento, o Iphan conta com apenas seis terreiros tombados. O primeiro, já mencionado, foi o terreiro da Casa Branca do Engenho Velho. Seguiram-se os terreiros baianos do Ilê Axé Opô Afonjá (1999), o do Gantois (2002), ambos do rito nagô-kêto (tradição iorubá), e o maranhense Casa das Minas (2001), representante do rito jêje (tradição fon). Em 2003 foi homologado o tombamento do primeiro terreiro de Candomblé do rito congo-angola, da tradição banto, o Bate Folha Manso Banduquenqué, em Salvador. E o mais recente tombamento do Terreiro Olga do Alaketo, ou Ilê Maroiá Láji, situado no bairro de Matatu, em Salvador (2004), que é reconhecido como um dos mais antigos templos afro-brasileiros ainda atuantes no país.

Ao que parece, o instrumento do tombamento é visto como meio de afirmação social e de garantia de continuidade de uma tradição. Embora os terreiros tombados, já possuam uma estrutura organizacional e física mais consolidada, por terem sidos fundados há bastante tempo – apesar de não haver comprovação oficial, dirigentes do Terreiro Olga do Alaketo asseguram que sua fundação foi há mais de 300 anos – há de se concordar que a dinâmica dos espaços destas tradições seguem caminhos distintos dos de outras tradições, como as igrejas católicas por exemplo, e dentre tantas razões, salientamos a diferença entre o próprio investimento financeiro disponível. Desta forma, ao efetuar o tombamento destes terreiros nos confrontamos com outros valores e parâmetros diferenciados daqueles usados tradicionalmente no uso do instrumento do tombo. A insistência em se ler espaços distintos, pautando-se somente no que a “pedra e cal” aparentemente informam, demonstra uma postura ainda arraigada em visões patrimoniais ultrapassadas e não democráticas.

1.1.4 Novas posturas

Recentemente, o IPHAN efetuou o tombamento da Casa de Chico Mendes e seu acervo (FIG. 15), em Xapuri. Esta iniciativa vem demonstrar a crescente movimentação presente nos órgãos públicos e na população em geral, em favor da adoção de políticas

patrimoniais mais democráticas, que possam abarcar melhor o atual conceito de patrimônio. Ulpiano Toledo Bezerra de Meneses, como conselheiro do caso, fez importante reflexão acerca do patrimônio nacional em defesa da promulgação deste tombamento.



FIGURA 15 - Casa de Chico Mendes.
Fonte: IPHAN, [2008].

Meneses (2008) faz referência direta ao art. 216 da Constituição federal, ressaltando a “referência à identidade, à ação, à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira”, que todo bem deve ser portador para se constituir patrimônio nacional. Em relação à identidade e à memória, foram feitas considerações muito pertinentes que me privo de comentá-las aqui. Mas no que se refere à ação, a transcrição do seu parecer nos parece demasiado importante para auferir credibilidade ao estudo que empreendemos.

A cultura não é um espaço de simples fruição passiva de significados e valores, mas um potencial de qualificação de todos e quaisquer segmentos de nossa existência. Ela inclui, portanto, a ação como um de seus frutos mais importantes. A vida cultural é ativa. Não vivemos num mundo de puras significações transcendentais que nos monitoram, mas conservamos, reciclamos e criamos significações e valores que possam qualificar

diferencialmente as instâncias e circunstâncias de nossa existência, para lhes dar sentido - e força. (MENESES, 2008, p.4)

Alfredo Bosi já esclarecia sobre a diferença existente entre duas visões de cultura, uma *reificada*, vivenciada a partir de uma *coisificação* da cultura, e outra *ergótica*, vivenciada a partir de uma *cultura como vida pensada* (BOSI, 1987). A referência à ação se faz mister no entendimento do patrimônio pelos parâmetros atuais: o processo toma a cena e se desfoca o olhar sobre o produto, como pano de fundo. O imaterial se sobrepõe ao material.

Meneses (2008) argumenta que as “referências” que julgamos reconhecer nas coisas em geral, provêm de uma atribuição simbólica, ou seja, de valores imateriais e intangíveis. Estas idéias serão mais desenvolvidas no terceiro capítulo deste trabalho, quando estudarmos os conceitos de topofilia de Yi-fuTuan, e hierofania de Mircea Eliade, mas podemos também recorrer ao pensamento de Riegl sobre a formulação do atual conceito dado ao patrimônio. Para qualquer um destes autores, somos nós, e cada um diferenciadamente, é que atribui valor às coisas. Nada é capaz de constituir um valor *per se*. Desta forma, reconhecer se um bem é portador de referência cultural, como requer a Constituição, é saber ler o imaterial no material. É admitir uma outra referência possível que não a própria. Mas por outro lado, o imaterial e intangível se apóia no material.

Assim, todo ato de preservação patrimonial que se diz puramente material, na verdade, está também inserida uma preservação imaterial. O imaterial por sua vez, necessita de uma projeção material para se concretizar. Em se tratando de valores puramente religiosos, seria a constatação de que o sagrado se manifesta em algo profano. Mas o homem moderno, como veremos, também é capaz de atribuir outros valores àquilo que seria puramente material. Em se tratando do tombamento da Casa de Chico Mendes e seu acervo, percebemos que foram considerados muitos outros valores atribuídos ao valor material imediato, e que não haveria maneira de se proteger todo esse referencial cultural se não passar também pelo lado material que lhe é suporte. Como bem define Meneses (2008) neste acertado parecer a favor do tombamento:

Afinal, não se tombam processos de memória, processos identitários ou pragmáticos, mas se tombam casas e seus pertences se os diversos segmentos da sociedade brasileira nisso reconhecerem que portam valores de referência. Não basta, portanto, substituir o indispensável exame da mediação desses

bens materiais na alimentação e sustento da memória, identidade e ação por uma cômoda declaração de “bens simbólicos”! Como se houvesse bens mobilizados para expressar valores que não fossem simbólicos! A natureza de um bem cultural é, essencialmente, em todos os casos, uma questão de significação, sentido, visão de mundo - simbólica, portanto.²⁷

Assim, se nos pautarmos numa visão retrógada em relação ao instrumento do tombamento, incoerências podem existir para os órgãos de preservação, que necessitam por vezes, efetuar adaptações nas construções tombadas, para garantir a perpetuação de suas tradições, caracterizadas, sobretudo, por seu caráter processual e dinâmico e se referirem à *cultura como vida pensada*. Visto desta forma, o Decreto-Lei 25/1937, que rege o tombamento, merece reflexão para que se possa seguir as diretrizes normativas da atual Constituição. Campofiorito já dizia da limitação que o uso do tombamento sofreu, reduzido a “congelamento” ou a “imutabilidade”. Como ele bem diz, o que realmente manda a Lei é que se proteja a cultura nacional.

Tudo isso e a rotina administrativa sujeitaram o conceito do tombamento, e com ele o de bem cultural à mais fatal das metonímias. Manda a Lei que se proteja a cultura e, para isso, se listem, arrolem, tombem os bens de valor - seja qual for o suporte físico em que se encarnem, a significação que os ilumine, ou os usos e funções que os tenham destacado. Décadas de discriminação em favor de edificações, cuja preservação buscou sempre a fixação material de suas formas, mudaram o campo semântico da palavra tombamento, reduzida a congelamento ou imutabilidade de bem cultural, fossilizando-se o significado original de simples inventário das coisas a fatos da cultura, inclusive as que se movem, têm vida própria, ou valem em função de essencial e constante mutabilidade. Por um lado, virou tabu entre os iniciados o trato do item tombado.²⁸

O que ficou estabelecido é que a cultura era uma “coisa”, um objeto, um edifício, ou seja, simplesmente o lado material, o artefato; daí a idéia de congelamento da cultura, que vai ser entendida como palpável e puramente visível. O homem moderno, como veremos adiante no Capítulo II deste trabalho, prioriza a visão frente aos outros sentidos, o que poderia explicar a dificuldade de se ver “valor” em algo visivelmente “tão pobre”, tão imaterial. Percebe-se até certa facilidade de se reconhecer valor em festas; certamente, as fotos ficam muito bonitas. Mas quando o registro do

²⁷ CAMPOFIORITO, Ítalo. Muda o mundo do patrimônio. Notas para um balanço crítico. Revista Brasil, Rio de Janeiro: Governo do Estado do Rio de Janeiro/ Secretaria de Ciência e Cultura, s/d. *Instituto Virtual de Turismo*. [200-]. Disponível em <http://www.ivt-rj.net/museus_patri/antiores/mac/artigo.htm>. Acesso em: 31 jul. 2008.

²⁸ Ibidem.

bem é mais sutil ... quando os olhos modernos realmente não puderem ver? Os valores tidos antigamente como “excepcionais” e dignos de preservação, hoje estão sendo questionados. Afinal, pergunta-se, “excepcionais” para quem? Parece que estamos começando a perceber.

2.2.1. Novos instrumentos: inventários e registros

Os inventários já eram usados há mais tempo em vários países, como a França e a Inglaterra, usando critérios diferenciados. Mas só em 1964, como comenta Campofiorito (2008), através do Conselho de Cooperação Cultural da Europa, é que é proposta uma uniformização de critérios para o inventário do patrimônio cultural, sendo esta iniciativa aprovada em 1965 em Barcelona. Também em 1964, a Carta de Veneza da União Internacional dos Arquitetos recomenda a ampliação do conceito de patrimônio, onde se reconhece valor monumental a "obras modestas" que tivessem adquirido através do tempo "significação cultural e humana". Outros documentos internacionais também devem ser citados neste processo: Quito (1967), Bruxelas (1969), Amsterdã (1975), Nairóbi (1976).

Progressivamente vai surgindo o pensamento contemporâneo do Patrimônio: “valorização dos conjuntos urbanos triviais e vulgares, porém significativos ainda que de valor não excepcional; prioridade urbanística para a reabilitação de centros tradicionais e bairros antigos, como estruturas urbanas vivas, em constante e desejável mutação física e social; abandono, pouco a pouco, da estética modernista que, em seu otimismo progressista, acabara por acumpliciar-se com a tecnocracia”²⁹

Tardiamente no Brasil, para começar a cobrir esta lacuna, entre a Constituição de 1988 e as políticas públicas efetivamente adotadas no que se refere ao patrimônio principalmente de natureza imaterial, foi promulgado o Decreto 3551/2000, que institui o Registro de Bens Culturais de Natureza Imaterial, o Inventário Nacional de Referências Culturais - INRC, instrumento legal e técnico respectivamente, e o Programa Nacional do Patrimônio Imaterial - PNPI, como estratégia de salvaguarda.

²⁹ CAMPOFIORITO, Ítalo. Muda o mundo do patrimônio. Notas para um balanço crítico. Revista Brasil, Rio de Janeiro: Governo do Estado do Rio de Janeiro/ Secretaria de Ciência e Cultura, s/d. *Instituto Virtual de Turismo*. [200-]. Disponível em <http://www.ivt-rj.net/museum_patri/antiores/mac/artigo.htm>. Acesso em: 31 jul. 2008.

O Decreto 3551/2000 foi instituído para seguir o que é estabelecido pela atual Constituição, onde “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”.

E neste sentido, o PNPI, numa tentativa de calibração, representa um avanço. Ele viabiliza projetos de identificação, reconhecimento, salvaguarda e promoção da dimensão imaterial do patrimônio cultural. O patrimônio cultural imaterial pode estar representado na cultura brasileira em diversos formatos, tais como: as práticas, as formas de ver e pensar o mundo, as cerimônias (festejos e rituais religiosos), as danças, as músicas, as lendas e contos, a história, as brincadeiras e modos de fazer (comidas, artesanato, etc.), junto com os instrumentos, objetos e lugares que lhes são associados – cuja tradição é transmitida de geração em geração pelas comunidades brasileiras.

Os bens são registrados, segundo sua natureza, nos seguintes livros: Livro de Registro dos Saberes, para os conhecimentos e modos de fazer enraizados no cotidiano das comunidades; Livro de Registro de Celebrações, para os rituais e festas que marcam vivência coletiva, religiosidade, entretenimento e outras práticas da vida social; Livro de Registros das Formas de Expressão, para as manifestações artísticas em geral; e Livro de Registro dos Lugares, para mercados, feiras, santuários, praças onde são concentradas ou reproduzidas práticas culturais coletivas, podendo ainda serem criados novos livros para abarcar melhor as especificidades do patrimônio. Já se encontram registrados 15 bens como Patrimônio Imaterial, enquanto permanecem em andamento 14 processos de registro (QUADRO 1).

QUADRO 1
Livros de Registro do PNPI

Denominação	Registro	Representatividade	data	UF
1 - Ofício das Paneleiras de Goiabeiras	Saberes	Indígena	2002	ES
2 - Kusiwa – Linguagem e Arte Gráfica Wajãpi	Formas de expressão	Indígena	2002	AM
3 - Círio de Nossa Senhora de Nazaré	Celebrações	Católica	2005	PA
4 - Samba de Roda do Recôncavo Baiano	Formas de expressão	Afro-brasileira	2004	RJ
5 - Modo de Fazer Viola-de-Cocho	Saberes	Católica	2005	MT/MS
6 - Ofício das Baianas de Acarajé	Saberes	Afro-brasileira	2005	BA
7 - Jongo no Sudeste	Saberes	Afro-brasileira	2005	RJ/SP
8 - Cachoeira de Iauaretê	Lugares	Indígena	2006	AM
9 - Feira de Caruaru	Lugares	Popular	2004	PE
10 - Frevo	Formas de expressão	Afro-brasileira	2006	PE
11 - Tambor de Crioula do Maranhão	Formas de expressão	Afro-brasileira	2007	MA
12 - Samba do Rio de Janeiro	Formas de expressão	Afro-brasileira	2006	RJ
13 – Modo artesanal de fazer Queijo de Minas, nas regiões do Serro e das serras da Canastra e do Salitre	Saberes	Popular	2008	MG
14 - Registro da Capoeira e Ofício dos Mestres da Capoeira	Saberes	Afro-brasileira	2008	Nacional
15 - Modo de Fazer Renda Irlandesa	Formas de expressão			
16 - Complexo Cultural do Bumba-meu-Boi	Saberes	Popular	2008	SE
17 - Festa do Divino E. Santo de Pirenópolis			pendente	MA
18 - Registro da Localidade de Porongos			pendente	GO
19 - Festa de São Sebastião, Ilha de Marajó			pendente	RS
20 - Registro das Festas do Rosário			pendente	PA
21 - Registro da Capoeira			pendente	MG
22 - Ritual Yâkwa do povo Enawenê Nawê			pendente	Nacional
23 - Artesanato Tikuna			pendente	Nacional
24 - Farmacopéia Popular do Cerrado			pendente	AM
25 - Circo de Tradição Familiar			pendente	Nacional
26 - Lugares Sagrados dos xinguanos			pendente	MT
27 - Linguagem dos Sinos			pendente	MG
28 - Registro do Mamulengo			pendente	PE
29 - Feira de São Joaquim, Salvador			pendente	BA

Fonte: Elaborado pela autora segundo IPHAN, [2008].

O decreto prevê que o IPHAN faça uma avaliação periódica desses bens, de no máximo a cada dez anos, para retificar ou ratificar o título a ele conferido de Patrimônio Cultural do Brasil. Esta determinação se dá pela compreensão de que o registro não estabelece um “congelamento” do patrimônio, como inicialmente poderia ser interpretado os casos de tombamento. Tais instrumentos possibilitaram a identificação e a proteção mais adequada do patrimônio imaterial, que é constituído por bens de natureza processual e dinâmica, sendo muito diferenciado, necessitando de políticas

distintas que possibilitem a adaptabilidade necessária para que seja viabilizada sua preservação. Segundo os objetivos do IPHAN no estabelecimento do decreto, “a inscrição num dos livros de registro terá sempre como referência a continuidade histórica do bem e sua relevância nacional para a memória, a identidade e a formação da sociedade brasileira.” (Decreto nº 3.551. Art. 1º, § 2º).

É importante perceber que este instrumento dá legitimidade e promoção ao bem como sendo integrante do patrimônio cultural do Brasil; contudo o Governo passa a ter uma responsabilidade menos ativa, ou menos direta com relação a sua proteção, passando a ser mais um viabilizador do processo. Se no caso do tombamento, o poder público e o proprietário eram co-responsáveis pela proteção do bem, no caso do registro, se estabelece uma política de promoção dos bens culturais, através do seu reconhecimento e valorização como patrimônio nacional, com o objetivo de impulsionar parcerias com outros seguimentos, como a indústria do turismo ou universidades, por exemplo, de forma a estabelecer condições de sustentabilidade. Como bem se define, o Programa Nacional do Patrimônio Imaterial, vinculado ao Ministério da Cultura (MinC), teria como principal objetivo: “promover a implantação de uma rede de parceiros que, somando esforços, contribuam para a ampliação e a valorização de nosso patrimônio cultural, de modo a torná-lo efetivamente representativo da diversidade étnica e cultural do Brasil” (MinC, 2003, p.35).

Porém, mesmo com todo o amparo legal, a falta de condições dos órgãos competentes em fazer uma fiscalização rigorosa e contínua dos bens, tanto através do instrumento do tombamento ou do instrumento do registro, se configura como um dos maiores inibidores deste processo, sendo a denúncia proveniente dos cidadãos, ainda o maior recurso existente para garantir a integridade do patrimônio.

Por sua vez, o Inventário Nacional de Referências Culturais (INRC) foi desenvolvido pelo IPHAN (2000), e segundo o definiram, tem como objetivo:

[...] produzir conhecimento sobre os domínios da vida social aos quais são atribuídos sentidos e valores e que, portanto, constituem marcos e referências de identidade para determinado grupo social. Contempla, além das categorias estabelecidas no Registro, edificações associadas a certos usos, a significações históricas e a imagens urbanas, independentemente de sua qualidade arquitetônica ou artística.

É importante a abrangência que este tipo de inventário assume com relação à delimitação da área de interferência da manifestação cultural abordada. Ela ocorre em função das referências culturais presentes num determinado território e podem ser reconhecidas em diferentes escalas, ou seja, podem corresponder a uma vila, a um bairro, a uma zona ou mancha urbana, a uma região geográfica culturalmente diferenciada ou mesmo a um conjunto de segmentos territoriais.

O instrumento do inventário tem sido visto como uma alternativa de grande potencial para se obter informações preciosas a respeito de certas *faces* da vida urbana, de modo a servir de parâmetros de conduta para a aplicação de políticas urbanas e patrimoniais mais alinhadas com a cultura nacional³⁰. Sua metodologia tem a liberdade de ir do geral ao particular, do material ao imaterial, da tradição à reinvenção, pois não se prende a nenhum paradigma imobilizador ou a nenhuma *utopia museificante*. Ele parte do princípio que entende a cultura como um processo vivo, e “no limite, ele propõe, em seu conjunto, o que chamaria de uma epistemologia com base nas ontologias ou nos conhecimentos produzidos sobre cada um dos bens inventariados”(OLIVEIRA, 2004, p.3).

Com esta nova postura balizadora, não cabe mais aqui a simples catalogação dos fatos culturais – se este procedimento os levariam ao esquecimento e os esvaziariam do seu valor por estarem desligados do seu contexto; e tampouco podemos nos permitir pensar a cultura como algo inerte e imutável, pertencente ao passado, para que não vejamos o nosso presente “numa perspectiva passadista, muitas vezes melancólica baseada no sentimento de perda de algo que nos pertencia, por isso mesmo capaz de obscurecer a percepção do presente em transformação inexorável ao futuro”(OLIVEIRA, 2004, p.4).

Em alguns países como a França, o inventário em si já é tido como uma proteção legal que o governo dispensa ao bem. Mas no caso do Brasil, este instrumento é visto como uma medida cautelar, sendo utilizado somente como uma listagem de bens, que são devidamente registrados podendo posteriormente serem tombados. Salientamos que o inventário possui alto potencial para interligar as políticas patrimoniais com as políticas urbanas, podendo ser mesmo um diagnóstico detalhado de áreas e de

³⁰ Ver Leonardo Barci Castriota, *Inventários Urbanos como Instrumentos de Conservação*, in Espaço e cidade: conceitos e leitura / organização Evelyn Furquim Werneck Lima, Miriam Roseira Maleque – Rio de Janeiro: 7Letras, 2004.

comunidades importantes para a estruturação da cidade. Porém, no Brasil são poucos os exemplos em que houve esta interação tão promissora. Um caso favorável, onde se tentou seguir esta interface foi o Inventário de Patrimônio Urbano e Cultural de Belo Horizonte - IPUC-BH, desenvolvido desde 1993, inicialmente pela Prefeitura Municipal e, posteriormente, pela Universidade Federal de Minas Gerais, como comenta Castriota a respeito do inventário:

[...] o IPUC-BH constitui-se numa pesquisa sistematica que, ao reconhecer e documentar o patrimônio, entendido em sua forma mais abrangente e contemporânea, possibilita a elaboração de propostas de preservação integradas com a política urbana geral para o município. Para isso, procurou-se desenvolver uma metodologia de *diagnóstico urbano*, que permitisse tanto entender e registrar minuciosamente as áreas estudadas, quanto propor alternativas de políticas de desenvolvimento compatíveis com as suas especificidades. Associando pesquisa documental e trabalho de campo, o IPUC-BH elabora, então, *diagnósticos* das localidades estudadas, a partir de seus aspectos arquitetônicos, históricos, sociológicos, antropológicos e econômicos, numa tentativa de criar um instrumento que, ao mesmo tempo, consiga registrar o patrimônio urbano e cultural em seu sentido mais amplo e possa servir de base para um planejamento mais cuidadoso, que leve em consideração as particularidades e identidades próprias dos diversos *pedaços* da metrópole. (CASTRIOTA, 2004, p. 75).

O Programa Nacional do Patrimônio Imaterial já realizou sete Inventários e 25 se encontram em andamento, enquanto quatro foram realizados em parceria com órgãos públicos ou filantrópicos (QUADRO 2).

QUADRO 2
Inventários do PNPI

Denominação	UF
1 - Círio de Nossa Sra. de Nazaré – Belém	PA
2 - Ofício das Baianas de Acarajé – Salvador	BA
3 - Viola de Cocho	MS/MT
4 - Jongo	RJ/SP
5 - Cerâmica Candéal	MG
6 - Bumba-Meu-Boi	MA
7 - Museu Aberto do Descobrimento	BA
8 - Povos Indígenas do Alto Rio Negro em Manaus	AM
9 - Ilha de Marajó	PA
10 - Tacacá	PA
11 - Cuias de Santarém	PA
12 - Farinha de Mandioca	PA
13 - Natividade	TO
14 - Centro Histórico de São Luís	MA
15 - Rio de Contas	BA
16 - Rotas da Alforria – Cachoeira e São Félix	BA
17 - Região do Cariri	CE
18 - Festas do Largo de Salvador	BA
19 - Feira de Caruaru	PE
20 - Comunidades Quilombolas de Pernambuco	PE
21 - Feiras do Distrito Federal	DF
22 - Congo de Nova Almeida – Serra	ES
23 - Bom Retiro – São Paulo	SP
24 - Festa do Divino Maranhense no Rio de Janeiro	RJ
25 - Povo Guarani – São Miguel das Missões	RS
26 - Sítio Histórico de Porongos – Pinheiro Machado	RS
27 - Viola Caipira do Alto e Médio São Francisco	MG
28 - Lapa	PR
29 - Levantamento de documentos sobre o Estado de Sergipe	SE
30 - Cerâmica de Rio Real	BA
31 - Queijos Artesanais	MG
32 - Toque dos Sinos	MG
33 - Comunidades Impactadas pela Usina Hidrelétrica de Irapé – Região do Médio Jequitinhonha/MG (em parceria com CEMIG)	MG
34 - Porto Nacional (realizado pela Fundação Cultural do Estado do Tocantins com recursos dessa Fundação)	TO
35 - Parque Nacional Grande Sertão: Veredas/MG (em parceria com a Funatura)	MG
36 - Medicina Tradicional/RJ – (realizado pela ONG Rede Fitovida com recursos próprios)	RJ

Fonte: Elaborado pela autora segundo IPHAN, [2008].

Estes iniciativas geram como sub-produtos outros importantes instrumentos institucionalizados pelo IPHAN como *Planos de Salvaguarda*, que atuam na melhoria das condições sociais e materiais de transmissão e reprodução que possibilitam a existência do bem cultural de forma a apoiar sua continuidade de modo sustentável. Esse apoio pode acontecer de variadas formas, podendo viabilizar desde a ajuda financeira a detentores de saberes específicos, objetivando a sua transmissão, a organização comunitária ou a facilitação de acesso a matérias primas. O Programa

Nacional do Patrimônio Imaterial já realizou os seguintes Planos de Salvaguarda: Arte Kusiwa – Pintura corporal e Arte gráfica Wajãpi; Samba de Roda do Recôncavo baiano; Ofício das Paneleiras de Goiabeiras; Viola-de-Cocho.

Dadas as ampliações requeridas no entendimento do patrimônio imaterial, os instrumentos criados para sua proteção, através do PNPI, representam conquistas significativas para a incorporação e reconhecimento da cultura das minorias étnicas, mas ainda passam por um processo natural de calibração (o primeiro registro foi feito há menos de sete anos). Deste ponto para cá, nos referimos mais à preservação do que à proteção dos bens, rompendo com a perspectiva congelante do tombamento. A cada novo processo, são requeridas novas adaptações e aprendizados, que acabam por institucionalizar novas formas de leitura e intervenção no patrimônio imaterial, devido a sua singularidade e particularidade, sobretudo, no que diz respeito à interpretação do bem de interesse, para que ele seja entendido e valorado em seu real contexto.

Mas se estes novos instrumentos patrimoniais parecem apontar para uma conduta mais democrática, se aproximando daquela instituída pela nossa Lei Maior, poderíamos também dizer que toda a sociedade também se revestiu de tamanha maturidade cidadã que o simples uso destes novos instrumentos seriam suficientes para garantir os direitos culturais de seus detentores? Para investigar o uso desses novos instrumentos, vamos analisar agora três registros recentes de bens culturais ligados à matriz afro-brasileira, realizados pelo IPHAN, tecendo comentários também sobre a importante atuação da Fundação Palmares.

a. Ofício das Baianas de Acarajé

De acordo com este registro realizado pelo IPHAN, o sistema culinário passa a ser reconhecido como valor imaterial da cultura brasileira a partir do conceito de “instrumento de identificação social”, isto é, ao tornar-se comida o alimento (o acarajé) deixa de ser considerado por si mesmo e passa, então, a integrar um sistema culinário, ou seja: torna-se “parte inseparável de um sistema articulado de relações sociais e de significados coletivamente partilhados” (GONÇALVES, 2002, p.9).

Em Salvador, o acarajé foi instituído como patrimônio cultural, de acordo com o Projeto de Lei Municipal nº 229/01, porém o registro do Ofício das Baianas de Acarajé no Livro de Saberes do IPHAN significa o reconhecimento de sua dimensão mais ampla

em nível nacional. É perceptível o fato de a preservação do valor patrimonial desse bem estar relacionada à atenção ao universo da baiana de acarajé, à valorização e transmissão permanente dos saberes associados a esse universo. Além do reconhecimento oficial pelo IPHAN ser de suma importância para salvaguardar estes valores tradicionais, as ações de salvaguarda subsequentes e complementares ao Registro desse bem estão sendo implantadas pelo Centro Nacional de Folclore e Cultura Popular/IPHAN no sentido de proporcionar apoio oficial às entidades relacionadas às baianas de acarajé, para que tenham condições de manter e promover a transmissão dos saberes relacionados ao bem cultural em questão.

Imerso na dinâmica cultural das grandes metrópoles brasileiras, sobretudo em Salvador, o acarajé (bolinho de feijão de corda frito no azeite de dendê), foi trazido para o Brasil pelas escravas negras no período colonial. Desde então, esta prática vem sendo reproduzida por várias gerações através da oralidade. Pela tradição do Candomblé, o acarajé sempre esteve associado a ritual um ritual sagrado, sendo ofertado aos Orixás, que segundo o dossiê do IPHAN, principalmente a Xangô (Alafin, rei de Oyó) e a sua mulher, a rainha Oiá (Iansã), mas também a Obá e aos Erês, O ofício das Baianas de acarajé em Salvador, Bahia, consiste em uma prática tradicional de produção e venda em tabuleiro das chamadas comidas de baianas (Figura 17). Vale lembrar que a confecção do acarajé concentra e reproduz práticas culturais coletivas realizadas por elas. No decorrer dos séculos o acarajé teve uma origem sagrada, associada ao culto das divindades de Candomblé, se definindo não somente pelo seu valor alimentar mas também pela sua religiosidade (FIG. 16 e 18).

Com o passar dos anos, o processo de produção e comercialização do acarajé mudou. Se nos períodos colonial e imperial caracterizava-se por chegar ao espaço da rua já frito, no século XX, passou a ser frito nas ruas onde as baianas instalam seu ponto. Outra mudança na tradição da atividade ou na *obrigação* feminina, nos últimos anos tem sido desempenhada também por homens que, não só assumem o ofício como incorporam os símbolos identitários, como as roupas de origem africana. Porém a principal mudança ocorreu na década de 1970, com a substituição do moinho de pedra pelo moinho elétrico e a introdução de novos equipamentos, quando o acarajé começou a ser visto com maior potencial de meio de vida.



FIGURA 16 - Acarajé oferecido em oferenda, Salvador, Bahia.
Fonte: IPHAN, [2008].



FIGURA 17 - Baiana de acarajé em seu tabuleiro. Salvador (BA), 1983.
Fonte: IPHAN, [2008].



FIGURA 18 - Festa de Santa Bárbara no mercado de Santa Bárbara, baixa do sapateiro, Salvador (BA), 2004.
Fonte: IPHAN, [2008].

Segundo o IPHAN o crescimento de produção e consumo foi acompanhado de redimensionamento do universo simbólico e de configuração específica do campo de tensões, conflitos e controle. Isto é, inicialmente o acarajé era comercializado por mulheres pela “obrigação ou relação com o Santo” passa a ser exercido não apenas pelas filhas -de -santo, mas por mulheres e homens sem interação religiosa com o Candomblé. Observa-se também que mesmo a comercialização passou a ser realizada por indivíduos com outras convicções religiosas, como é o caso do chamado “acarajé de Jesus” vendido pelos evangélicos. Os planos de salvaguarda relacionados ao Registro desse bem estão sendo implantadas pelo Centro Nacional de Folclore e Cultura Popular/IPHAN com o objetivo de proporcionar apoio oficial às entidades relacionadas às baianas de acarajé, de forma que elas tenham condições de manter e promover a tradição do acarajé.

b, Ofício dos Mestres de Capoeira

O Ofício dos Mestres da Capoeira foi incluído no Livro dos Saberes, e a roda de capoeira foi incluído no Livro das Formas de Expressão, no volume primeiro, do IPHAN, instituídos pelo decreto número 3.551, de 4 de agosto de 2000. O registro desta manifestação foi votado no dia 15 de julho de 2008, em Salvador, pelo Conselho Consultivo do Patrimônio Cultural do IPHAN. É interessante notar que a capoeira foi considerada prática criminosa no século passado (chegou a ser incluída no código penal da República Velha), hoje é reconhecida como patrimônio cultural. Este registro, definido como o instrumento legal assegura a preservação do patrimônio cultural imaterial, isto é, sendo uma vez registrado o bem, é possível elaborar projetos e políticas públicas que envolvam ações necessárias à preservação e continuidade da manifestação.

Segundo as pesquisas realizadas para a conexão do referido documento, a divulgação e implementação dessa atividade em mais de 150 países se deve aos mestres de capoeira que tiveram sua habilidade de ensino reconhecida em todo o mundo (FIG. 19 e 20). Segundo o ministro interino Juca Ferreira (2000), o reconhecimento deste patrimônio cultural pode ser considerado como uma forma de reparação em relação a esta prática afro-descendente. “Nós estávamos devendo isso aos mestres de capoeira, responsáveis por uma das manifestações mais plurais e brilhantes de nossa cultura”, ele afirma. Nos rumos desta política de salvaguardar, o plano de preservação é uma consequência do registro, e prevê as seguintes medidas de suporte à comunidade capoeirística: um plano de previdência especial para os velhos mestres; o estabelecimento de um programa de incentivo desta manifestação no mundo; a criação de um Centro Nacional de Referência da Capoeira; e o plano de manejo da biriba - madeira utilizada na fabricação do instrumento - e outros recursos naturais, dentre outras.



FIGURA 19 - Mestre Curió e seu pai Martinho - Pelourinho - Salvador, BA.
Fonte: IPHAN, [2008].



FIGURA 20 - Roda de Capoeira do Mestre João Grande - Manhattan, Nova York, EUA, julho de 1999.
Fonte: IPHAN, [2008].

c. *Samba de roda do Recôncavo Baiano*

O samba de roda do recôncavo baiano foi registrado como patrimônio cultural do brasileiro pelo IPHAN em 2004, sendo incluído no Livro das Formas de Expressão, no volume primeiro, do IPHAN, instituídos pelo decreto número 3.551, de 4 de agosto de 2000. Ele também foi proclamado *Obra-Prima do Patrimônio Oral e Imaterial da Humanidade*³¹ pela UNESCO em 2005. A singularidade do samba de roda para seus praticantes tem relação com a maneira como este permeia as mais diversas expressões do rico patrimônio imaterial da Bahia, e em particular na região do Recôncavo. Nota-se a presença do samba de roda nos mais variados eventos do calendário festivo religioso ou civil da Bahia, sempre marcado pela musicalidade e alegria. Esta posição especial faz também do samba de roda a forma mais comum e tradicional de o povo baiano festejar em seu dia-a-dia. Há sempre um evento diferente para se fazer um samba, tudo pode se tornar um motivo: um batizado, uma reunião de moradores da comunidade, etc. O samba de roda é uma manifestação musical, coreográfica, poética e festiva, que em sua definição mínima constitui-se da reunião, que pode ser fixada no calendário ou não, de grupo de pessoas para *performance* de um repertório musical e coreográfico (FIG. 21 e 22). O plano de salvaguarda do samba de roda se estrutura em torno das seguintes linhas de ação: pesquisa e documentação, reprodução e transmissão às novas gerações, promoção, e apoio.

³¹ Lista mantida pela UNESCO, que procura “distinguir os exemplos mais notáveis de espaços culturais ou formas de expressão popular e tradicional tais como as línguas, a literatura oral, a música, a dança, os jogos, a mitologia, rituais, costumes, artesanato, arquitetura e outras artes, bem como formas tradicionais de comunicação e informação”. Foi iniciada em 1999 com 19 itens, e em 2003 foram acrescentados mais 28. Em 25 de Novembro de 2005 foi publicada nova lista..



FIGURA 21- Samba Suerdieck , cachoeira. Foto: L u i z Santos.
Fonte: IPHAN, [2008].



FIGURA 22 - Pessoal do grupo do Samba Chula de Maracangalha
Fonte: IPHAN, [2008].

d. Fundação Cultural Palmares

Uma outra instância que tem trabalhado na preservação e valorização do patrimônio afro-brasileiro vai ser a Fundação Cultural Palmares - FCP, criada em 1988, como uma entidade pública vinculada ao Ministério da Cultura e instituída pela Lei Federal nº 7.668, de 22.08.88, tendo o seu Estatuto aprovado pelo Decreto nº 418, de 10.01.92. Esta Fundação tem a função de criar meios para garantir os direitos constitucionais, sejam eles, à cidadania, à identidade, à ação e à memória dos segmentos étnicos dos grupos formadores da sociedade brasileira, além de garantir também o direito de acesso à cultura e a indispensável ação do Estado na preservação das manifestações afro-brasileiras. Desta forma, ela objetiva "promover a preservação dos valores culturais, sociais e econômicos decorrentes da influência negra na formação da sociedade brasileira". A Fundação Palmares tem autonomia para formular e implantar políticas públicas a fim de potencializar a participação da população negra brasileira no processo de desenvolvimento e conformação da história nacional. Neste sentido ela vai de encontro ao que dita o artigo 215 da Constituição Federal de 1988, onde afirma que o "Estado garantirá a todos o pleno exercício dos direitos culturais e acesso às fontes da cultura nacional, e apoiará e incentivará a valorização e a difusão das manifestações culturais populares, indígenas e afro-brasileiras, e de outros grupos participantes do processo civilizatório nacional". Segundo o Art. 2º do Decreto que a institui, a Fundação Palmares poderá atuar em todo o território nacional de forma a:

- I - promover e apoiar eventos relacionados com os seus objetivos, inclusive visando à integração cultural, social, econômica e política do negro no contexto social do País;
- II - promover e apoiar o intercâmbio com outros países e com entidades internacionais, através do Ministério das Relações Exteriores, para a realização de pesquisas, estudos e eventos relativos à história e à cultura dos povos negros.
- III - realizar a identificação dos remanescentes das comunidades dos quilombos, proceder ao reconhecimento, à delimitação e à demarcação das terras por eles ocupadas e conferir-lhes a correspondente titulação.

São inúmeras as atuações que a Fundação Palmares tem efetuado desde a sua instituição. A comunidade afro-descendente brasileira tem recebido um real apoio quanto à busca de reconhecimento e valorização cultural em nosso país. Em 2008, a FCP certificou 37 comunidades como remanescentes de quilombo. Do total, 14 comunidades são do Maranhão, 9 da Bahia, 3 da Paraíba, 3 do Rio Grande do Sul; e 2

em Pernambuco e Minas Gerais, cada uma. Os estados de Goiás, Ceará, Rio de Janeiro e Tocantins tiveram uma comunidade remanescente de quilombo reconhecida em cada estado. Esta iniciativa possibilita direitos iguais a estas comunidades, que poderão, por exemplo, fazer parte de programas governamentais, como o *Fome Zero* e o *Luz para Todos*. A Fundação Cultural Palmares tem exercido um papel fundamental na questão da titulação de terras remanescentes de quilombos e também na área da educação, através da elaboração de material didático, atividade que ganhou ainda mais relevância com a instituição da lei 10.639 que tornou obrigatória, a partir de 2003, a presença da história da África e da cultura afro-brasileira nos currículos escolares.

Em 2008, na ocasião de seu décimo aniversário, foi lançada a revista *Palmares - Cultura Afro-Brasileira*, onde Ubiratan Castro de Araújo, editor-chefe da revista e presidente da Fundação Cultural Palmares, afirma:

Acreditamos que o papel de uma fundação pública de cultura negra é promover a produção e circulação de idéias referenciadas no patrimônio cultural que nos foi legado por nossos antepassados africanos, capazes de fortalecer nossa identidade e, ao mesmo tempo, estabelecer o diálogo com todos os componentes da diversidade cultural brasileira. (ARAÚJO, 2008).

2.2. O CASO DE BELO HORIZONTE

Passaremos agora a analisar o caso das políticas públicas de patrimônio voltadas para a herança afro-brasileira no município de Belo Horizonte. Neste município, a proteção ao patrimônio só começa a se articular a partir dos anos 1980, sendo a demolição do Cine Metrópole em 1983, protegido através do instrumento do tombamento pelo Instituto Estadual do Patrimônio Histórico e Artístico – IEPHA, um marco que determinou as bases do que seria a atual política patrimonial da cidade. A intensa mobilização que este episódio da história patrimonial de Belo Horizonte ocasionou, proporcionou o envolvimento político e social necessários para um novo impulso nas políticas patrimoniais daquele município. O Cine Metrópole, antigo Teatro Municipal, construído em 1906, foi vendido ao Banco Bradesco que queria a sua demolição para a construção de uma nova sede. Segundo Botelho (2005), houve inúmeras manifestações contra a demolição do Cine Metrópole, e foi redigida uma Carta-Manifesto de Belo Horizonte assinada por 42 entidades dentre as quais

destacamos o Diretório Central dos Estudantes, a Associação Mineira de Imprensa, a Associação Mineira de Defesa do meio Ambiente, e o Instituto de Arquitetos do Brasil - IAB-MG. Apesar do IEPHA ter aprovado por unanimidade o tombamento do prédio do cinema, o então governador Tancredo Neves, foi quem deu a decisão final sobre o seu destino. Segundo o texto do seu despacho de 23 de agosto de 1983, “deixa de determinar o tombamento do prédio do Cine Metrópole, nesta Capital” (PBH, 1993, p. 73 *apud* BOTELHO, 2005).

Esta mobilização possibilitou a criação da legislação que hoje rege o patrimônio municipal, a Lei no. 3.802 de 06 de julho de 1984, que organiza a proteção do patrimônio cultural e cria o próprio Conselho Deliberativo do Patrimônio Cultural de Belo Horizonte - CDPCBH, que teve seu regimento interno aprovado em 1986, através do Decreto no. 5.531 de 17 de dezembro de 1986. Desta forma, segundo o referido Decreto, compete ao Conselho, dentre outras atribuições:

- I - promover e preservar a herança cultural do Município;
- II - proteger, em nível municipal, pelo Instituto do Tombamento, monumentos, obras, documentos, bens e conjuntos de valor histórico, artístico, arqueológico, etnográfico, bibliográfico, documental e paisagístico, a que se refere o artigo 1º da Lei Municipal nº 3802, de 06 de julho de 1984;
- III - estimular, visando à preservação do patrimônio cultural, a utilização combinada do tombamento com outros mecanismos, de ordem urbanística e tributária;
- IV - estimular o planejamento emento urbano como meio de alcançar os objetivos da preservação do patrimônio cultural, notadamente pela inserção de tal preocupação entre as variáveis consideradas pela Lei de Uso e Ocupação do Solo de Belo Horizonte;
- V - sugerir ao Executivo Municipal, e dela participar, a formulação de uma política cultural para o Município;
- VI - decidir, de ofício, à vista dos elementos técnicos fornecidos pela Secretaria Municipal de Cultura e Turismo, pelo tombamento de bens públicos;
- VII - decidir, à vista dos elementos técnicos fornecidos pela Secretaria Municipal de Cultura e Turismo, pelo tombamento voluntário ou compulsório, em caráter provisório ou definitivo, de bens pertencentes a pessoa natural ou a pessoa jurídica de direito privado, na forma e no prazo da lei;
- VIII - conhecer da impugnação a processos de tombamento e deliberar a respeito no prazo legal;
- IX - definir, à vista dos elementos técnicos fornecidos pela Secretaria Municipal de Cultura e Turismo, o perímetro de proteção do entorno de bens imóveis tombados, estabelecendo as limitações administrativas decorrentes, em conformidade com a legislação aplicável;
- X - decidir pelo cancelamento de tombamento, submetendo-se a decisão à homologação do Chefe do Executivo Municipal.

Segundo Botelho (2005), até 1990, o CDPCMBH muito pouco atuou. Entre 1990 e 1992, ele efetuaria o tombamento de 20 imóveis, em sua maioria pertencentes ao poder público estadual: colégios (Arnaldo, Marconi, Sagrado Coração de Jesus e Sagrado Coração de Maria), um tradicional clube da cidade (o Minas Tênis Clube), um prédio da época da construção da cidade (chamado de Castelinho, na esquina da Avenida Afonso Pena com a Rua Espírito Santo), entre outros. O único conjunto urbano tombado foi o da Praça da Liberdade, em 4 de dezembro de 1991, que inaugura a idéia da *conservação de conjuntos arquitetônicos e paisagísticos* em substituição à prática corrente de preservação de bens isolados.

Já em 1994, se efetuou o tombamento de mais onze conjuntos urbanos na área central da cidade: Praça Rui Barbosa e adjacências; Praça da Liberdade–Avenida João Pinheiro e adjacências; Praça da Boa Viagem e adjacências; Avenida Afonso Pena e adjacências; Rua da Bahia e adjacências; Rua Caetés e adjacências; Avenidas Carandaí, Alfredo Balena e adjacências; Praça Floriano Peixoto e adjacências; Praça Hugo Werneck e adjacências; Avenida Álvares Cabral e adjacências; Avenida Assis Chateaubriand e adjacências.

Outro importante marco que iria influenciar a história patrimonial do município, comenta Botelho (2005) foi a vitória da Frente BH Popular, no ano de 1993. Com a sua gestão as reuniões passaram a ser abertas ao público e começaram a serem estabelecidas as práticas das “negociações urbanas”. “Elas constituíam um instrumento de diálogo entre os interesses dos proprietários e as políticas do conselho, permitindo que se abrissem algumas exceções, como a de altimetria, em troca de uma contrapartida pelo proprietário, que poderia ser a restauração de um bem tombado”(BOTELHO, 2005, p.94). Com base nas informações coletadas na Gerência de Patrimônio Histórico Urbano (Gephu) – antigo Departamento de Memória e Patrimônio Cultural (DMPC), Botelho pôde obter um perfil dos imóveis tombados e da evolução do tombamento desde que se iniciou tal política pela Prefeitura Municipal de Belo Horizonte até princípio de 2001. Foram identificados 618 imóveis (TAB. 8 e 9):

Tabela 8
Bens imóveis tombados segundo o conjunto urbano - Gephu

Conjunto urbano	No	%
Praça Rui Barbosa	26	4,21
Praça da Liberdade	61	9,87
Praça Hugo Werneck	14	2,27
Praça Floriano Peixoto	15	2,43
Bairro Floresta	185	29,94
Comissão Construtora	93	15,05
Avenidas Carandaí / Alfredo	42	6,80
Balena	59	9,55
Rua dos Caetés	11	1,78
Praça da Boa Viagem	13	2,10
Rua da Bahia	21	3,40
Avenida Álvares Cabral	57	9,22
Avenida Afonso Pena	21	3,40
Tombamentos isolados		
Total	618	100%

Fonte: Elaborado pela autora segundo BOTELHO, 2005.

Tabela 9
Bens imóveis tombados segundo o ano do tombamento e o tipo de propriedade Gephu

Ano do	Clube ou				Sem	Total	
tombamento	Particular	Estado	Religioso	associação	informação	No	%
1994	64,6	20,4	4,4	5,3	5,3	113	28,0
1995	84,2	0,0	2,5	0,0	13,3	120	29,7
1996	67,8	5,6	5,6	0,0	21,1	90	22,3
1997	75,0	0,0	0,0	25,0	0,0	4	1
1998	29,2	41,7	8,3	6,3	14,6	48	11,9
1999	76,5	0,0	5,9	0,0	17,6	17	4,2
2000	75,0	16,7	8,3	0,0	0,0	12	3,0
Total	%	67,8	12,4	4,7	2,5	12,6	100
	No	274	50	19	10	51	404

Fonte: Elaborado pela autora segundo BOTELHO, 2005.

2.2.1. As primeiras ações

No que se refere ao patrimônio afro-brasileiro, já em 1995, a Secretaria Municipal da Cultura promove o primeiro Festival de Arte Negra (FAN), como parte das comemorações do Tricentenário de Zumbi dos Palmares, buscando um reconhecimento da arte e cultura da comunidade negra. Como uma das principais conquistas do evento, destaca-se a inscrição como Patrimônio Cultural de Belo

Horizonte, tornando-se inscritos no Livro de Tombo I, referente aos Bens de Natureza Arqueológica, Etnográfica e Paisagística, e Tombo II, referentes aos Bens de Natureza Histórica, a Comunidade banto-católica “Irmandade de Nossa Senhora do Rosário do Jatobá”(FIG. 23 e 24) e o Terreiro de Candomblé “Ilê Wopo Olojukan” (da língua iorubá para o português: Casa do Trono de Oxossi), incluindo também o tombamento do acervo de bens culturais móveis referentes a estas comunidades. É preciso anotar ainda que antes destes tombamentos, apenas três exemplares da cultura afro-brasileira haviam sido tombados pelo IPHAN, a Serra da Barriga, em Alagoas, o Terreiro Casa Branca, em Salvador, na Bahia, e o monumento a Iemanjá, em Belo Horizonte.



FIGURA 23 - Comunidade banto-católica “Irmandade de Nossa Senhora do Rosário do Jatobá”.
Fonte: PBH, [200-].



FIGURA 24 - João Lopes, líder da comunidade banto-católica
“Irmandade de Nossa Senhora do Rosário do Jatobá”.
Fonte: PBH, [200-].

O monumento a Yemanjá está localizado na orla lagoa da Pampulha, no contexto conjunto arquitetônico e paisagístico da Pampulha também tombado pelo IPHAN em 1994. Em comemoração ao cinquentenário do monumento, no dia dezoito de agosto de 2007, foi inaugurado o Portal da Memória, como um símbolo de proteção à Iemanjá, monumento de autoria do artista plástico Jorge dos Anjos, em memória dos orixás. Para o artista o monumento "é um marco para Iemanjá, é um ponto de religiosidade"(FIG. 25 e 26).

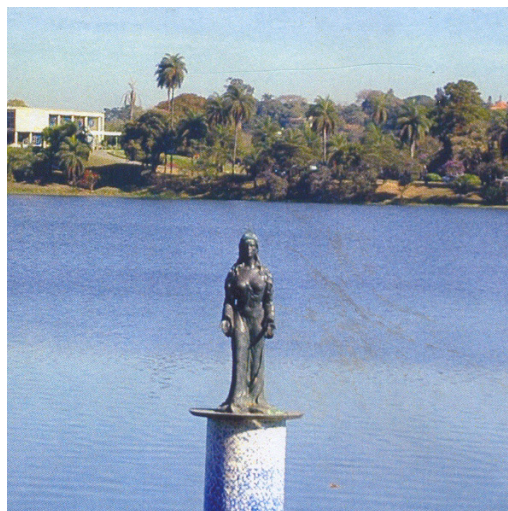


FIGURA 25.- Monumento a Yemanjá – BH.
Fonte: Produzida pela autora.

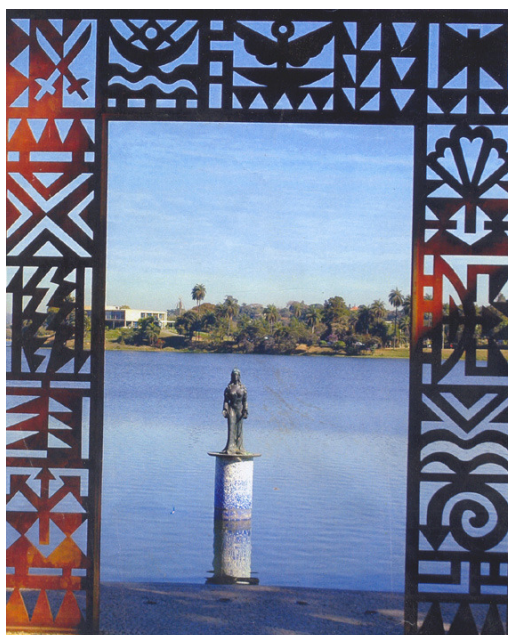


FIGURA 26 - Monumento a Yemanjá – BH.
Fonte: Produzida pela autora.

Já a Serra da Barriga está situada no município de União dos Palmares, distante 100 kms de Maceió, é um sítio histórico onde se localizava o Quilombo dos Palmares (FIG. 27 e 28). Na década de 80, foi reconhecida pelo governo federal como monumento histórico, e em 21 de março de 1988 passa a ser considerada como monumento nacional pelo Decreto nº 95.855.



FIGURA 27 - Serra da Barriga, município de União dos Palmares.
Fonte: FUNDAÇÃO CULTURAL PALMARES, [2006].



FIGURA 28 - Parque Histórico Serra da Barriga, município de União dos Palmares.
Fonte: FUNDAÇÃO CULTURAL PALMARES, [2006].

O terreiro “Ilê Wopo Olojukan” é considerado o mais antigo de Belo Horizonte, tendo sido construído em 1964, com a regência de Carlos Ribeiro da Silva, cujo nome de batismo nesta tradição era Olojukan, e que atualmente, está sob a regência de Sidney Ferreira da Silva. Está localizada no bairro Aarão Reis, na divisa com o município de Santa Luzia, na Região Metropolitana de Belo Horizonte. Apesar de sua localização inicial ser considerada zona periférica da cidade naquela época, o crescimento da cidade

foi trazendo o terreiro cada vez mais perto da urbanização, e dos problemas por ela gerados. Atualmente, algumas importantes vias de trânsito passam próximo ao Terreiro Casa do Trono de Oxossi, como a Cristiano Machado, um dos principais acessos às regiões Norte e Venda Nova e ao Aeroporto Internacional Tancredo Neves, situado no município de Confins, e a Via 240, que faz a ligação entre Belo Horizonte e os municípios de Santa Luzia e Sabará.

De forma semelhante ao caso analisado do Tombamento do Terreiro Casa Branca, em Salvador, também aqui, o rápido crescimento urbano da cidade ameaçava a integridade deste Terreiro. Com a proposta da construção da Via 240, a prefeitura pretendia abrir uma avenida que dava para os fundos do terreiro, e com isso, parte importante da propriedade do Terreiro de Candomblé Ilê Wopo Olojukan seria desapropriada. Seriam mais de 2 mil metros quadrados referentes a uma mata onde aquela comunidade realizavam os cultos aos seus Orixás. Deu-se então, uma grande movimentação daquela comunidade que começou a se articular com outras organizações que poderiam apoiar a sua causa. Naquela época, em 1995, foi realizado o primeiro Festival de Arte Negra (FAN), evento que promovido pela Prefeitura de Belo Horizonte, que ofereceu amplo apoio a esta comunidade e que desempenhou papel crucial quanto à definição pelo tombamento (LOTT e BOTELHO, 2004).

O FAN reuniu celebridades da cultura negra, artistas e estudiosos da África e do Brasil para a realização de shows, oficinas, conferências, seminários e mostras de artes plásticas e de cinema. Em meio a esta movimentação cultural, foi realizada uma eleição onde foi escolhido as duas comunidades negras que se tornar oficialmente patrimônio cultural de Belo Horizonte. Efetivado o tombamento, o terreiro conseguiu evitar a desapropriação do seu terreno, o que tem servido de referência para as comunidades relacionadas aos cultos afro-brasileiros de Belo Horizonte. Vale a pena ressaltar a justificativa adotada pela Prefeitura daquele período, pela não desapropriação. Segundo a Prefeitura, não foi feita a desapropriação pois o Axé foi plantado no local escolhido por Oxossi; sendo assim, não se poderia alterar a localização do mesmo. “O Axé que está plantado é o Axé coletivo, não é individual. O critério do Axé plantado é fundamental para o tombamento. Esse axé coletivo é fundamental” (PBH, 1995^a apud LOTT e BOTELHO, 2004). Independentemente se os técnicos responsáveis acreditavam ou compreendiam do que se tratava aquele Axé, fato é que a movimentação da comunidade conseguiu evitar a desapropriação.

Segundo a Prefeitura do município, a partir desse tombamento, o Ilê Wopo Olojukan já efetuou importantes parcerias com organizações sociais e com o poder público para assegurar a promoção do patrimônio, tanto físico, quanto simbólico. Exemplos destas ações são o projeto *Sabores da África no Brasil*, que deu origem a dois produtos fundamentais para a valorização e promoção do patrimônio afro-brasileiro, o livro *Sabores da África no Brasil* e o vídeo *Ajê Awò*.

Por certo que a articulação dos movimentos negros, principalmente após a vitória da Frente BH-Popular, liderada pelo Partido dos Trabalhadores, impulsionou este processo de ampliação da apropriação do patrimônio pela comunidade. A inclusão, que poderíamos dizer “pacífica”, dos bens pela sua natureza arqueológica, etnográfica, paisagista e, também histórica, se diferenciando dos polêmicos casos de tombamento nacionais, poderia indicar uma postura mais aberta e democrática da Prefeitura de Belo Horizonte diante do patrimônio cultural. Mas segundo Lott e Jesus (2005), estes novos tombamentos poderiam apontar para duas causas: eles refletiriam uma tendência das políticas patrimoniais de Belo Horizonte de voltar o olhar para a diversidade cultural, abrindo espaço para a inserção do outro no registro oficial da memória da cidade, ou, numa outra hipótese, tratava-se de uma resposta a uma reivindicação das comunidades em questão, de se fazerem atores oficiais do patrimônio de Belo Horizonte?

De qualquer maneira, estes dois tombamentos constituíram um importante marco na consolidação do patrimônio afro-brasileiro em Belo Horizonte. Mesmo se nestes casos, tenha sido preciso jogar novas luzes para uma interpretação mais abrangente do instrumento do tombamento, com o objetivo de se proteger e ou afirmar a validação destas manifestações culturais, pelo seu caráter dinâmico e diferenciado, podemos vê-los como ganhos de representatividade e afirmação cultural. É importante observar também que naquele momento não se dispunha ainda de outros instrumentos legais além do tombamento, que só vão ser regulamentados mais tarde, no início da próxima década, como veremos.

2.2.2 Novos instrumentos

Desde a promulgação da Constituição Federal em 1988, o conceito de patrimônio cultural incorporou, além dos bens móveis e imóveis, os bens de natureza processual, reconhecendo-se o valor do patrimônio da cultura popular. Muitas das tradições negras, na dinâmica da cultura nacional, são manifestações processuais do patrimônio cultural brasileiro, que hoje possuem condições legais para a manutenção de sua identidade cultural.

Seguindo o mesmo caminho das iniciativas nacionais, em Minas Gerais, algumas políticas públicas de proteção aos bens imateriais, também foram institucionalizadas pelo Decreto nº 42.505, de 2002, que institui o Registro de Bens Culturais de Natureza Imaterial do estado, bem como o Programa Estadual do Patrimônio Imaterial. Aqui também, os bens são inscritos num dos quatro livros de registro recebendo o título de Patrimônio Cultural de Minas Gerais, o que os atribui notoriedade dentro do universo do patrimônio do estado, além de ser implementada uma documentação que servirá de parâmetros para as políticas de preservação. Os bens inscritos num dos quatro livros estarão sujeitos à revalidação pelo IEPHA, a cada dez anos. O Programa Estadual do Patrimônio Imaterial, tem a função de implementar as iniciativas de salvaguarda e promoção do patrimônio contemplado pelo Decreto. Os mecanismos de proteção e registro juntamente com as leis municipais garantem, por exemplo, apoio financeiro às festas de Iemanjá e do Preto Velho, entre outras ações. Uma outra iniciativa viabilizada pelo registro é a criação do título *Mestre das Artes de Minas Gerais*, concedido a personalidades de destaque no campo do patrimônio imaterial, seja pela por sua excelência criativa ou exemplaridade (Decreto nº 42.505, art. 9º).

Uma importante iniciativa do governo municipal de Belo Horizonte foi levada a cabo em 2003, pela extinta Secretaria Municipal de Cultura, Gerência de Promoção e Valorização do Patrimônio e Identidades Culturais, hoje Fundação Municipal de Cultura, apoiado pelo Ministério da Justiça, Fundo de Direitos Difusos, o projeto "Cultura e educação valorizando o patrimônio de Belo Horizonte". Este projeto teve como objetivo promover um inventário das referências culturais de matriz africana, documentar os bens culturais encontrados nesses ambientes, e fundamentar projetos de proteção e apoio às suas manifestações, além de possibilitar o acesso direto da

população em geral ao conhecimento produzido por estas comunidades, através do mapeamento e registro da presença da cultura afro-brasileira.

Mesmo que de forma ainda superficial, a política de preservação de Belo Horizonte parece alcançar com este inventário, uma abrangência e uma articulação consideráveis. E isto não apenas pelo número expressivo de manifestações culturais inventariadas, mas também pela sua diversidade, com a inovação conseguida no processo, de se registrar e apoiar manifestações culturais que rompem com as formas tradicionais de preservação.

O maior mérito deste inventário, além da investigação documental, é recuperar a auto-estima dos grupos detentores de conhecimentos tradicionais que habitam em Belo Horizonte, resgatar seus saberes e fazeres, e promover seu patrimônio histórico e cultural, através de sua memória coletiva.³²

O projeto de valorização do patrimônio afro-brasileiro de Belo Horizonte, realizado pelo governo municipal, parte do estudo de cinco manifestações tradicionais de fundo religioso: o Candomblé, a Capoeira Angola, o Reinado, o Samba de Roda e a Umbanda (Anexo A). Cabe ressaltar que foi considerada a manifestação religiosa da Umbanda que, segundo o levantamento, aparece em número bastante expressivo, contrastando fortemente com o que foi apresentado a nível nacional, onde esta manifestação tem sido praticamente ignorada.

A título de exemplificação, o jornal a Folha de São Paulo, do Domingo do dia 30 de Março de 2008, publicou uma reportagem pelos 100 anos da Umbanda onde fica claro uma postura diferenciada. É importante salientar, que uma corrente de estudiosos dos assuntos afro-brasileiros consideram a Umbanda uma distorção do Candomblé, e somente este último o realmente autêntico, além de normalmente definirem a Umbanda com os mesmos atributos ligados à magia negra, o que é um erro capital. Mas mesmo se a Umbanda fosse referenciada de forma mais acertada, com seus conceitos e princípios próprios, com todo o seu sincretismo e associações nitidamente brasileiros, mesmo assim, vê-la como cultura distorcida nos levaria a um assunto muito polêmico, embora atual, a “autenticidade”.

³² PBH. *Bens culturais de natureza imaterial de Belo Horizonte*. [200-]. Disponível em <<http://portal5.pbh.gov.br/fan/pesquisar.do?method=startSearch>> Acesso em: 12 jan. 2008.

Visto que nossa tese coloca o problema da integração da religião umbandista na sociedade brasileira, pareceu-nos interessante comparar a Umbanda com as práticas do candomblé. Esta comparação permite ressaltar as diferenças entre duas modalidades religiosas, que, embora tenham raízes comuns, encontram-se hoje em oposição. Com efeito, pode-se opor Umbanda e candomblé como se fossem dois pólos: um representando o Brasil, o outro a África. A Umbanda corresponde à integração das práticas afro-brasileiras na <<moderna>> sociedade brasileira; o candomblé significa justamente o contrário, isto é, a conservação da memória coletiva africana no solo brasileiro. É claro que não devemos conceber o candomblé em termos de <<pureza>> africana; na realidade ele é um produto afro-brasileiro resultante da <<bricolage>> desta memória coletiva, sobre a matéria nacional brasileira que a história ofereceu aos negros escravos. Entretanto, pode-se afirmar que para o candomblé a África continua sendo a fonte privilegiada do sagrado, o culto dos deuses negros se opondo a uma sociedade brasileira branca ou embranquecida. Desta forma uma ruptura se inscreve entre a Umbanda e o candomblé: para a primeira, a África deixa de se constituir em fonte de inspiração sagrada, o que é afro-brasileiro torna-se brasileiro. (ORTIZ, 1978, p.13-14).

Seguindo a linha de avaliação que Ortiz aponta, poderíamos questionar a categoria Candomblé/Umbanda apontada no inventário realizado pela Prefeitura de Belo Horizonte. Pela inspiração primeira, não poderia um mesmo terreiro praticar cultos de Candomblé e de Umbanda, sem adulterar uma das duas matrizes religiosas. Alguns terreiros de Umbanda adotam a sabedoria dos Orixás Africanos em seus ritos, mas há com certeza uma imprescindível adaptação. Como por exemplo, na substituição dos sacrifícios animais por outros procedimentos ritualísticos, na flexibilização da hierarquia, no uso da língua portuguesa, ficando o dialeto de origem africana reservado para alguns rituais, dentre outras. Poderíamos também avaliar a presença dos caboclos (e até mesmo de preto velhos) em certos terreiros que se auto-denominam Candomblé. O Caboclo das Sete Encruzilhadas³³ é considerado por muitos, o “fundador” da Umbanda, ou pelo menos, o legitimizador desta doutrina. A imagem do índio brasileiro é uma referência imediata, sendo menos comum na cultura africana.

Roger Bastide (1973), também fez extenso estudo sobre o sincretismo da Umbanda, onde entende que o pensamento sincrético de tradições como esta, funciona por analogia, “vai do semelhante ao semelhante”. Chamamos a estrela central do nosso sistema planetário de Sol, os americanos chamam de Sun, os italianos chamam de Sole, etc., nos referenciamos ao mesmo “valor” com vários nomes. Por este pensamento, na tradição da Umbanda, o Orixá guerreiro Ogun, também pode ser

³³ A este respeito falaremos mais tarde no capítulo 4, referente ao espaço sagrado na perspectiva afro-brasileira .

chamado de São Jorge, ou em algumas regiões do Brasil, de Santo Antônio, mesmo que nenhum destes santos tenham pisado em terras africanas. Ou mais ainda, segundo Bastide (1973), nos primeiros estudos de Nina Rodrigues (1900), aparece a associação do Orixá Xangô, de caráter masculino, com o de Santa Bárbara, uma santa católica do sexo feminino, onde a analogia do valor é mais forte do que a própria diferenciação do sexo. O pensamento sincrético religioso da Umbanda – Bastide (1973) verificou a existência de vários tipos de sincretismos - difere do fetichismo na medida que desloca o foco de seu interesse para além de sua representação, se apegando tão somente ao seu significado, como chama nossa atenção Bastide quando diz que “em todo caso, aqui o sincretismo não é nem correspondência, nem acumulação, mas solidariedade étnica. Não é mais classificação primitiva, nem aumento do poder mágico, mas sim aglutinação de palavras e de realidade sociais de cultura em contato”(BASTIDE, 1973, p. 191).

Segundo o levantamento realizado pela Prefeitura local, no que se refere às manifestações religiosas, foram consideradas também *outras* manifestações, não se deixando muito claro do que se trata. Mesmo nestes casos, são usadas as mesmas informações gerais, dos casos do Candomblé e da Umbanda. De certo modo, na definição da Umbanda, aqui também ocorreram algumas generalizações que acabam nos levando a enganos em relação a esta tradição. Esta classificação varia de autor para autor, sendo algumas até mesmo contraditórias, dependendo da matriz de valor usada para o estudo. O projeto em questão fez a classificação da Umbanda da seguinte forma:

[...] a Umbanda Pura ou Umbanda Branca, em cujo culto predominam as influências católica e kardecista; a Quimbanda, variação da Umbanda Pura, caracterizada por atuar na Linha das Almas e dos Exus; o Omolocô ou a Umbanda Cruzada, combinação de elementos da Umbanda com o Candomblé, onde se cultuam tanto orixás do panteão candomblecista, quanto os espíritos do panteão umbandista; e a Embanda, variação na qual a presença de elementos da doutrina kardecista se mostra com mais vigor (PBH, 2003).

Embora haja uma tendência a se generalizar tudo não muito definido como Umbanda, características mais simples e menos fundamentalistas poderiam definir se uma casa pratica ou não esta tradição, além é claro, da presença indissociável da figura arquetípica dos Pretos Velhos (associados à linha dos Erês), dos Caboclos e dos Exus – não existe Umbanda sem Exu, assim como não existe mitologia grega sem Hermes. Mas por definição, o pagamento pelas consultas espirituais e a prática de sacrifício

animal definiriam, sem maiores complicações, o não pertencimento aos princípios básicos da Umbanda, o que levaria a uma *outra* classificação. Independente do caráter ético que estas casas religiosas adotem, se visam ao aprimoramento do ser humano, ou a solução rápida de seus problemas, como por exemplo, nas promessas de se “trazer a pessoa amada em 7 dias” (ou sete minutos, a globalização é impressionante!), devem ser feitas as devidas distinções, por dever social, uma vez que estas informações estarão abertas ao público como um todo.³⁴

Embora difícil e intrincada, mesmo que um levantamento de ordem pública tenha o compromisso de ser imparcial e não avaliativo, essas distinções se fazem necessárias para um levantamento mais acertado do que constitui com mais realismo, o tão caro patrimônio afro-brasileiro, ou como poderia dizer Ortiz em relação a Umbanda, o patrimônio brasileiro. Mas é compreensível que seja complicado realizar uma definição categórica nos registros destas tradições, uma vez que alguns de seus próprios praticantes não possuem ou não assumem uma auto-imagem bem definida.

Apesar das ressalvas, cabe anotar que a realização de projetos como este vem confirmando a importante e expressiva presença da cultura afro-brasileira em nossa sociedade. Em Belo Horizonte, foram registradas quase duzentas casas religiosas de culto afro-brasileiro, embora saibamos que existam mais, em contraponto com as 139 Igrejas Católicas reconhecidas pela Arquidiocese local³⁵. Salientamos ainda, que o Terreiro de Umbanda Oriental DeDiCo, tomado como caso de estudo no capítulo 4, não consta neste levantamento realizado pela Prefeitura de BH, o que confirma o seu caráter limitado. Embora os dados levantados mereçam maior análise, ainda apontam para a real dimensão da presença destas culturas em nossa sociedade.

O projeto "Cultura e educação valorizando o patrimônio de Belo Horizonte" registrou oito Formas de Expressão afro-brasileiras e 197 Manifestações Religiosas. Percebe-se uma concentração maior na região Noroeste (41) e na Leste (46), e uma diminuição na região Centro Sul (8) e na Pampulha (7), a região Nordeste apresentou 28

³⁴ Prandi mantém uma relação de terreiros de Candomblé e Umbanda no estado de São Paulo, com mais de 700 terreiros inscritos. Este trabalho é parte integrante do site <www.fflch.usp.br/sociologia/prandi> que tem o objetivo de divulgar o seu trabalho e colocar à disposição de pesquisadores e demais interessados dados e textos sobre as religiões afro-brasileiras. Saliento a ressalva presente neste site: “Esta lista procura mostrar o universo dos locais do culto afro-brasileiro; não faz avaliação de qualquer natureza nem indica terreiros.” Para que o terreiro faça parte do registro é solicitado que se envie via e-mail, dados simples como o nome do ilé, endereço completo, telefone, nome do dirigente e a religião adotada.

³⁵ ARQUIDIOCESE de Belo Horizonte. *Paróquias da Arquidiocese de Belo Horizonte*. [200-]. Disponível em: <<http://www.arquidiocese-bh.org.br/paroquias/lista.asp?l=2>> Acesso em: 18 abr. 2008.

registros, a Norte 15, a região do Barreiro 19, a Oeste 15, e a região de Venda Nova obteve 18 registros (Anexo I). Foram registradas 137 Manifestações Religiosas do Candomblé e da Umbanda - sendo 46 do Candomblé, 77 da Umbanda, e 14 foram considerados Umbanda e Candomblé; 31 Manifestações Religiosas do Reinado; e 29 outras manifestações Religiosas afro-brasileiras.

Procuramos esboçar um perfil do que seria esta face de nossa cultura, mapeando os dados levantados a partir do projeto realizado pelo governo de Belo Horizonte, a respeito das manifestações religiosas listadas (FIG. 29). É válido reconhecer, por fim, que se trata de um esboço inicial e que estudos mais aprofundados, com certeza irão dar novas matizes ao quadro que se apresenta.

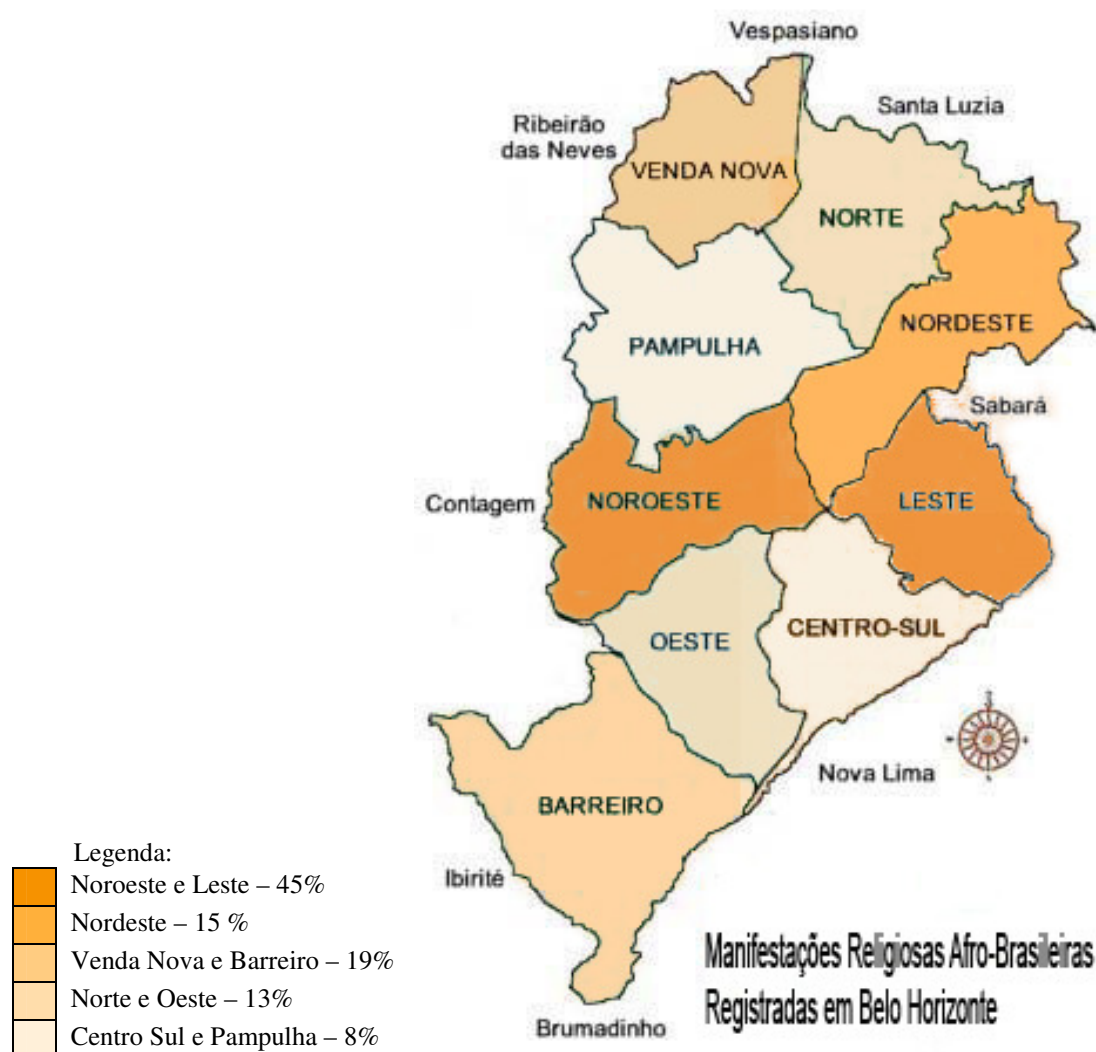


FIGURA 29 - Manifestações Religiosas Afro-Brasileiras registradas em BH.
Fonte: Elaborado pela autora segundo PBH, [200-].

Pelo visto, muito se fez, mas muito há ainda a se fazer para se conseguir uma maior aproximação por parte das políticas de patrimônio, no que se refere às culturas afro-brasileiras, ou ainda, a todas as culturas que conformam o nosso País. Para tanto, são necessários novos mecanismos que possam se alinhar com a diversidade de valores, alguns destes, apontados nesta pesquisa. Verificamos que atualmente, há uma real preocupação e abertura no trato e compreensão destas culturas, onde as políticas patrimoniais, o Poder Público e a comunidade em geral, parecem se movimentar, procurando um ponto de equilíbrio. Nos últimos anos, as condutas patrimoniais têm se voltado também para os valores imateriais e intangíveis, negligenciados por tanto tempo, e iniciativas como o PNPI e o INRC, a nível nacional; o Programa Estadual do Patrimônio Imaterial, em Minas Gerais e o IPUC e levantamentos culturais, no município de Belo Horizonte, dentre outras, demonstram uma tentativa de aproximação e entendimento desses valores tradicionais.

Contudo, entendemos que ao conceito de patrimônio está associado um processo, um constante diálogo, onde vários atores procuram “falar” em defesa de seus interesses, muitas vezes conflitantes. Mas, talvez este seja mesmo o maior desafio: fazer com que todos os “grupos participantes do processo civilizatório nacional”, como reza a Constituição de 1988, tenham voz, de forma a possibilitar uma verdadeira inclusão social, e assim como já foi apontado, “aqui começa a política, arte por meio da qual os homens vivem juntos em liberdade” (GONÇALVES, 2002, p. 410).

Na busca de posturas mais democráticas, entendemos que o alvo de interesse das políticas patrimoniais está se deslocando, gradativamente, do objeto em si e do seu valor material, para começar a flertar com aquele que *faz uso* do objeto, ou ainda com as várias maneiras de se fazer uso dele. E esta relação é por excelência *intangível*. O modo como o homem faz uso de seus espaços e objetos, se encontra no nível da *experiência*. Talvez por isso, possamos ver agora, iniciativas como a criação do título *Mestre das Artes de Minas Gerais* (Decreto Nº. 42.505, art. 9º), onde o valor do homem - ou quem sabe pudéssemos falar *dos homens*, está nitidamente mais destacado do que o valor das coisas, ou dos espaços *per se*. Aqui nos aproximamos de um campo, que procuraremos explorar no próximo capítulo, no qual vamos investigar a maneira do homem tradicional se acercar ao espaço – marcada por uma visão religiosa, tão diferente da nossa maneira moderna que reduz o espaço a uma mera dimensão física.

3 O SAGRADO E O PROFANO: A VISÃO RELIGIOSA DO MUNDO

O sagrado e o profano constituem duas modalidades de ser no mundo.

Mircea Eliade, *O sagrado e o profano*.

É um tema bastante comum entre os estudiosos das culturas tradicionais a distinção que esses traçam entre uma visão de mundo de base religiosa, própria dessas culturas, e uma visão dessacralizada ou dessacralizadora, profana, que seria característica da cultura e da era moderna. Essa distinção tem sido exaustivamente trabalhada pelas diversas disciplinas que se debruçaram sobre o tema, seja a Sociologia, a Antropologia ou mesmo a Filosofia. De um modo geral, no entanto, essas disciplinas coincidem ao apontar que essa visão de mundo diferenciada daria origem a visões também diferenciadas daqueles eixos condicionantes da percepção humana, através dos quais se organizam as próprias culturas – o tempo e o espaço. Assim, num trabalho como este, que se propõe a investigar a visão espacial da cultura tradicional afro-brasileira, parece-nos promissor avançarmos na análise dessa diferenciação básica, entre o sagrado e o profano, tão extensamente estudada, mas ainda fundamental. Como o homem das culturas tradicionais se relaciona com o espaço? Os espaços *per se* estão impregnados de algum valor? O que o homem tradicional reconhece como valor? Essas são questões centrais que procuraremos investigar, recorrendo principalmente ao pensamento de dois autores, nos quais buscaremos indícios que possam nos ajudar a compreender se a visão do espaço do homem religioso coincide ou não com a do homem a-religioso no que concerne ao eixo espacial.

Recorremos primeiramente a Yi-fu Tuan, um geógrafo sino-americano filho de um diplomata chinês, que obteve os graus de bacharel e mestre em Geografia na Universidade de Oxford, na Inglaterra, em 1951 e 1955, respectivamente, e o título de doutor na Universidade da Califórnia, em 1957. Sua obra *Topofilia: um estudo da percepção, atitudes e valores do meio ambiente* (1974) é considerada uma importante contribuição para os estudos da Geografia Humanística na pesquisa geográfica. Nela ele desenvolve o importante conceito de topofilia, que seria o elo afetivo entre a pessoa e o lugar ou ambiente físico. Num segundo momento, nos voltamos para Mircea Eliade, romeno naturalizado norte-americano, nascido em Bucareste, em 1907, historiador, e consagrado filósofo das religiões. Foi iniciado nas doutrinas da Yoga na Índia onde viveu, tendo ali estudado sânscrito e as filosofias do sudeste asiático; retornando a Bucareste alguns anos depois, defende sua tese de doutorado exatamente sobre a Yoga. Em nossa tentativa de caracterizar a relação do homem tradicional com o espaço, vamos recorrer à idéia de “hierofania”, que Eliade introduz em sua obra *O Sagrado e o*

Profano: A natureza da religião (1959), como o ato da manifestação do sagrado através de algo profano.

Procuraremos mostrar, através do recurso a esses dois autores, que o homem religioso se encontra emocionalmente ligado ao seu espaço (sagrado), através de um sentimento topofílico, que o torna capaz de reconhecer hierofanias, num processo em que o valor material imediato e tangível está sempre a encobrir um outro valor, que se mostra muitas vezes mais importante, o valor imaterial e intangível. Colocaremos também que, por este mesmo viés, podemos reconhecer a relação homem/natureza como um dos principais meios encontrados pelo homem religioso para alcançar o sagrado, e como esta ligação foi modificada profundamente pelo homem moderno: onde antes havia uma relação de reverência e respeito, hoje encontramos dominação, exploração e estetização. Finalizando o capítulo, veremos que as dicotomias apresentadas entre homem/natureza e homem religioso/homem a-religioso encontram desdobramentos diretos no que vivenciamos hoje com a contraposição, para muitos intransponível, entre tradição e modernidade.

3.1 Topofilia: os laços indissolúveis entre homem e o meio ambiente.

A Contribuição da Geografia Humanística para ciência está na revelação de materiais dos quais o cientista, confinado na sua própria estrutura conceitual, pode não estar consciente. O material inclui a natureza e a gama da experiência e pensamentos humanos, a qualidade e a intensidade de uma emoção, a ambivalência e a ambigüidade dos valores e atitudes, a natureza e o poder do símbolo e as características dos eventos, das intenções e das aspirações humanas.

Yi-fu Tuan, 1976.

Se considerarmos que não existe um homem universal e nem tão pouco um lugar padrão, contrariando qualquer discurso universalista, concluiremos que este elo, a ligação homem-lugar, pode ser feita das mais variadas formas. Tuan (1980) descreve como o psicológico e o fisiológico do homem afetam a sua percepção, considerando que uma pessoa é um organismo biológico/social/individual, sendo o seu reflexo a percepção/atitude/valor. Ele é incisivo quanto ao vínculo imediato existente entre os binômios homem/natureza e cultura/meio ambiente. Para ele, mesmo as percepções sensoriais primárias, a visão, o olfato, a audição, o paladar e o tato, são educados de forma a privilegiar ou preterir certas sensações segundo um padrão de interesses, muitas vezes inconsciente. Tuan trabalha as definições de percepção, atitude, valor e visão de mundo de modo a estabelecer as bases do conceito de topofilia:

Percepção é tanto a resposta dos sentidos aos estímulos externos, como a atividade proposital, na qual certos fenômenos são claramente registrados, enquanto outros retrocedem para a sombra ou são bloqueados. Muito do que percebemos tem valor para nós, para a sobrevivência biológica, e para propiciar algumas satisfações que estão enraizadas na cultura. Atitude é primariamente uma postura cultural, uma posição que se toma frente ao mundo. Ela tem maior estabilidade do que a percepção e é formada de uma longa sucessão de percepções, isto é, de experiências. As crianças percebem, mas não tem atitudes bem formadas, além das que lhe são dadas pela biologia. As atitudes implicam experiência e uma certa firmeza de interesse e de valor. As crianças vivem em um meio ambiente; elas têm um mundo e não uma visão de mundo. A visão de mundo é a experiência conceitualizada. Ela é parcialmente pessoal, em grande parte social. Ela é uma atitude e ou um sistema de crenças; a palavra sistema implica que as atitudes e crenças estão estruturadas, por mais arbitrárias que as ligações possam parecer, sob uma perspectiva impessoal (objetiva). (TUAN, 1980, p. 4).

Os seres humanos estão biologicamente bem equipados para registrar uma grande variedade de estímulos ambientais através dos órgãos dos sentidos, de estruturas

e respostas psicológicas comuns, e da fisiologia humana (TUAN,1980). O primeiro contato direto que fazemos com o meio ambiente se faz através dos sentidos. A princípio, eles podem ser mensuráveis, pois nos referimos à percepção ambiental de uma mesma espécie, o ser humano. Mesmo no caso dos portadores de necessidades especiais – portadores de deficiência visual, locomotora, auditiva etc. - é possível se manter um certo parâmetro qualitativo da percepção ambiental sem grandes distorções. Com isto queremos dizer que os sentidos humanos podem ser avaliados como instrumentos de validação de um estudo de percepção ambiental, sem, contudo, afirmar que eles são homogêneos em se tratando da raça humana. Podemos confirmar a singularidade da percepção humana se a compararmos com a de outros seres vivos, mas teremos certamente uma enorme dificuldade de assimilar suas “realidades” se permanecermos com os padrões perceptivos humanos. Ernst Cassirer, filósofo alemão, que desenvolve uma elaborada Antropologia Filosófica, na qual a cultura é entendida como uma complexa teoria dos símbolos, apresenta-nos uma visão semelhante. Por esta teoria:

A realidade não é uma coisa única e homogênea; imensamente diversificada, possui tantos padrões e planos diferentes quantos são os organismos diferentes. Todo organismo, por assim dizer, é um ser monadário. Tem um mundo próprio, porque tem uma experiência própria. Os fenômenos que encontramos na vida de certas espécies biológicas não são transferíveis para nenhuma outra espécie. As experiências – e portanto as realidades – de dois organismos diferentes são incomensuráveis entre si. No mundo de uma mosca, diz Uexkull, só encontramos coisas de moscas; no mundo de um ouriço do mar só encontramos coisas de ouriços do mar. (CASSIRER, 1977, p. 49).

Através da anatomia comparada pode-se ter uma noção exata de seu mundo, “um estudo cuidadoso da estrutura do corpo animal, do número, da qualidade e da distribuição dos vários órgãos dos sentidos e das condições do sistema nervoso, nos dará uma imagem perfeita do mundo interior e exterior do organismo” (CASSIRER, 1977, p. 48). No caso do mundo humano, mesmo em se tratando de um organismo biológico que não foge às definições tradicionais, encontramos um elemento novo e marcante que definirá suas relações com o meio. Ele se encontra entre o sistema receptor e o sistema de reação, comum em todas as espécies animais; é o que muitos autores, como Cassirer (CASSIRER, 1977, p.49), definem como o terceiro elo do homem, o sistema simbólico. O homem rompeu os limites da realidade imediata, quando se diferenciou dos outros animais, formulando para si uma outra dimensão da realidade, muito mais vasta e subjetiva, se conformando não mais pelas reações orgânicas, como simples respostas diretas a um estímulo exterior, mas através de respostas

humanas que são interrompidas e retardadas pelo complicado processo do pensamento humano. A realidade não é mais “palpável”, tudo se passa dentro das dimensões de um mundo imaginário, criado e recriado como resposta psicológica ao meio ambiente vivido e construído. As coisas em si não são tão importantes como a imagem que se faz delas. A ligação que o homem estabelece com as coisas, então, é reconhecida diretamente através dos sentidos, mas moldada e avaliada pela estrutura simbólica em que ele está inserido - cultura, religião, política, ciência, artes etc.. O mesmo seria afirmado por Yi-Fu Tuan, que escreve:

Embora todos os seres humanos tenham órgãos dos sentidos similares, o modo como as suas capacidades são usadas e desenvolvidas começa a divergir numa idade bem precoce. Como resultado, não somente as atitudes para com o meio ambiente diferem, mas difere a capacidade real dos sentidos, de modo que uma pessoa em determinada cultura pode desenvolver um olfato aguçado para perfumes, enquanto os de outra cultura adquirem profunda visão estereoscópica. (TUAN, 1980, p. 14).

O homem criou para si mapas mentais por onde são estabelecidas as interações com o seu semelhante e com a realidade externa, fazendo com que o seu próprio organismo responda aos estímulos exteriores de forma direcionada, de forma a atender às exigências de sua realidade criada. Como resultante deste processo, o ambiente artificial é construído pelo homem para se adaptar ao meio, como foi dito através da cultura, da religião, da ciência, assim como também dos mitos, fábulas e taxonomias (CASSIRER, 1977, p.50). Estes mapas mentais variam na história da humanidade, em diferentes regiões e em todos os tempos; sempre reformulando, privilegiando ou menosprezando enquadramentos diferentes possíveis dentro da relação homem/meio ambiente. Porém, à margem desta diversidade de mundos idealizados, podemos reconhecer traços comuns que nos favoreceriam o entendimento desta relação.

3.1.1 Estruturas e respostas psicológicas comuns

Dentro deste universo subjetivo da percepção humana, Tuan destaca alguns parâmetros balizadores que estruturariam o escopo de qualquer modo de percepção do mundo exterior como estruturas e respostas psicológicas comuns, focando a linguagem de sinais e símbolos como característicos da espécie humana. Com esta linguagem os seres humanos criam mundos mentais para se relacionarem entre si e com a realidade externa,

o que resulta na construção de um meio ambiente artificial, antrópico. O homem moderno prioriza a visão em detrimento dos outros sentidos, daí o fato de que as coisas não vistas ou imateriais não terem valor para a cultura moderna. Mas o homem das culturas tradicionais se baseia e prioriza outros sentidos em detrimento da visão. Deste modo,

Na sociedade moderna, o homem tem que confiar mais e mais na visão. Para ele, o espaço é limitado e estático, um quadro ou matriz para objetos. Sem objetos e sem fronteiras, o espaço é vazio. É vazio porque não tem nada para ver, embora possa estar cheio de vento. Compare esta atitude com a dos esquimós Aivilik, da ilha Southampton. Para os esquimós, o espaço não é pictórico ou fechado, mas algo sempre em movimento, criando suas próprias dimensões de momento a momento. Ele aprende a orientar-se com todos os sentidos em alerta. Ele tem de fazê-lo durante certo tempo no inverno, quando o céu e a terra se juntam e parecem estar feitos da mesma substância.[...] Sob tais condições, o esquimó não pode depender de pontos dados por referenciais permanentes: ele tem que depender das relações mutáveis das configurações da neve, dos tipos de neve, vento, salinidade do ar e rachaduras no gelo. A direção e o cheiro do vento são um guia, junto com o sentir do gelo e da neve sob os seus pés. O vento invisível desempenha um papel importante na vida dos esquimós Aivilik. Sua língua inclui pelo menos doze termos independentes para vários ventos. Ele aprende a orientar-se por eles. Nos dias sem horizonte, ele vive em um espaço acútico-olfativo. (TUAN, 1980, p. 13).

Para alcançar estes resultados, o homem faz uso de certos artifícios; os artifícios sensoriais que serão priorizados variam, como já foi dito, com o indivíduo e a cultura. Um outro exemplo, citado por Tuan, também elucida esta questão: o dos pigmeus BaMbuti, que vivem na floresta equatorial do Congo, e cuja natureza envolvente se diferencia completamente daquela em que vivem os esquimós Aivilik, da ilha Southampton, citados em outro exemplo.

Um efeito do meio ambiente da floresta equatorial na percepção é a diminuição da perspectiva. Tudo que é visto, é visto à curta distância. Na caçada de animais, a sua presença é sentida muito mais pelo ruído que provocam, até que aparecem subitamente a poucos metros do caçador. Fora da floresta equatorial o pigmeu fica perplexo com a distância, a falta de árvore e a pujança do relevo; parece incapaz de interpretar os sinais da perspectiva. Colin Turnbull descreve a perplexidade do pigmeu Kenge, quando ele foi levado para pastagens abertas, perto do lago Eduardo. Uma manada de búfalos pastava a vários quilômetros de distância, bem abaixo de onde eles estavam. Kenge perguntou a Turnbull, “Que insetos são aqueles?” (TUAN, 1980, p. 92).

A própria visão em perspectiva, que pareceria ao observador desavisado, algo natural, mostra-se como algo condicionado pela cultura, tendo que ser “aprendido” pelo pigmeu da história.

a Racionalização

Tuan nos fala também sobre a *racionalidade* como a principal força que o homem pode lançar mão para “traduzir seus anseios em algo semelhante à realidade” (TUAN, 1980, p. 16). A capacidade consciente de aplicar regras lógicas atribui ao homem um aval perfeito para justificar escolhas e necessidades claramente subjetivas e entrelaçadas por uma trama psicológica fundada na noção de realidade idealizada. Por esta razão, ele entende o homem mais como um animal “racionalizador” do que como um animal racional, o que é uma conclusão reveladora, pois implica que nossas motivações estariam maquiadas por uma razão que, acima de tudo, *acredita* no que se deseja (*wishful thinking*):

[...] ela sublinha o fato de que o complexo encéfalo, através do qual organizamos os dados dos sentidos e que nos distingue dos outros animais, não é um todo. O encéfalo humano é composto de três partes básicas, bem diferentes em estrutura química, e no entanto, as três devem interconectar-se e funcionar juntas. A herança mais remota do encéfalo é basicamente reptiliana. Ela parece desempenhar o principal papel nas funções determinadas instintivamente, tais como no estabelecimento de território, na procura de abrigo, na caça, na orientação, na procriação, na formação de hierarquias sociais, e outras. Um desenvolvimento posterior é o primitivo (límbico) córtex dos mamíferos. Esta estrutura do encéfalo desempenha um papel importante nas funções emocionais, endócrinas e víscero-somáticas. Por último, ao final da evolução, aparece um córtex mais altamente diferenciado, que é característica do cérebro dos mamíferos superiores e que culmina, no homem, tornando-se o cérebro racional de pensamento simbólico e temático. As necessidades humanas, as exigências emocionais e aspirações, em geral, não são racionais, mas o neocórtex tem aparentemente uma capacidade infinita de fornecer ‘razões’ para aquilo que fazemos compelidos pela parte mais primitiva do cérebro. (TUAN, 1980, p. 16).

O homem é o único animal capaz de nomear as coisas, para isto ele precisa estruturar um raciocínio lógico (logos em grego λόγος, palavra). A partir do momento em que algo é nomeado por ele, o objeto passa a ser reconhecido e pode fazer parte de sua realidade. Isto dá ao homem a ilusão de que ele descobriu ou até criou o objeto, e que este agora pertence à sua realidade, à sua maneira. Talvez por isso os esquimós Aivilik possuam pelo menos doze nomes diferentes para os vários ventos que eles conseguem perceber. Sem esta nomeação, este “batismo”, é impossível para o homem estabelecer as conexões necessárias entre este novo objeto e os outros vários, já presentes em sua rede interna de significações. O que não tem nome, é incompreensível, está fora e além do mundo humano. Talvez esta seja uma razão para justificar a tradição hebraica, onde se referem a Ele de tantas formas, como Javé (Yahweh) – “Eu Sou Quem Sou”, ou YHWH, o nome impronunciável de Deus, sendo traduzido como Senhor sempre que

aparece na Bíblia, lembrando ao homem que Ele não é do mundo humano, e por isso não pode ser dito, nem tão pouco racionalizado e compreendido.

A civilização ocidental é marcada por esta necessidade de se nomear, de se interpretar o real atribuindo a ele um novo valor, um novo nome. O homem se intimida em fazer tão somente a simples pergunta: *por quê?*, e se articula e se desdobra para fazer uma outra pergunta mais “complexa”: *o que isto quer dizer?*

Interpretar é, assim, a operação básica de “leitura” do real, de atribuir-lhe nomes e significações a partir de “grades” ou modelos de entendimento que se interpõe entre o intérprete-observador e o real. Lê-se, interpreta-se, a partir de uma modelização representativa, isto é, por uma duplicação imaginária do real. Ou seja, interpreta-se sempre uma interpretação já dada. (SODRÉ, 2002, p. 8).

O homem atribui então, significações ao mundo a partir de *grades* ou *layers* que sobrepõe à realidade como forma de *organizar suas idéias*, da melhor forma que lhe parece possível e atendendo aos seus interesses mais relevantes. Não precisaríamos dizer que estas *grades*, como *mapas da realidade*, não são universais nem homogêneos no tempo. Esta rede de significações se constrói no decorrer da história de cada civilização, com sua cultura e vida singulares, e se sobrepõem e se re-estruturam sempre que estas redes entram em contato.

b Escala da percepção humana

Percebemos o espaço a partir da escala que vivenciamos a partir do nosso próprio corpo: “Os objetos que percebemos são proporcionais ao tamanho do nosso corpo à acuidade e amplitude do nosso aparelho perceptivo” (TUAN, 1980, p. 16). Podemos constatar esta referência direta do corpo com o espaço quando retornamos a algum lugar que freqüentamos só durante o período da infância. Parece que tudo encolheu ou fomos nós que crescemos? O mundo percebido por nós muda a partir do momento que nosso corpo muda também. Segundo Tuan, referenciamos tudo visto em relação às dimensões do corpo ou de parte dele. Tudo está, ou deveria estar, relacionado a uma dimensão antropológica do espaço para que este pudesse ser apreendido pelo homem. O que cabe na palma da mão, o que é mais alto ou mais baixo, mais largo ou mais fino. As dimensões acima ou abaixo da escala corporal necessitam de abstração para serem assimiladas. A escala corporal estabelece uma faixa de leitura direta que vai do pequeno, mas não o muito pequeno, ao grande, mas não o muito grande:

As bactérias e insetos estão além do nosso alcance perceptivo comum, e bem além da capacidade humana de empatia. No outro extremo da escala, podemos ver as estrelas, mas apenas como pontos de luz em um teto de altura modesta. A mente pode calcular dimensões astronômicas como entidades abstratas; não podemos, entretanto, imaginar distâncias de um milhão de quilômetros. Não importa quantas vezes se tenha atravessado todo os Estados Unidos, não é possível vê-lo na mente, a não ser como uma forma, um mapa em escala pequena. (TUAN, 1980, p. 17).

c Segmentação

Segundo Tuan (1980), o homem tem o hábito de dividir ou compartimentar o mundo. Embora a natureza seja um *continuum*, ele está sempre procurando decompô-la em partes que possam simplificar sua leitura, guiado muitas vezes por diferentes valores, uma vez que o seu foco sobre a realidade muda dependendo do seu interesse e do seu foco. Assim, por exemplo, embora a vegetação possa ser vista como um *continuum* em torno da superfície terrestre, no caso do estudo da vegetação brasileira se mostrou muito eficiente uma distinção primária entre florestas, campos, cerrados, mangues, caatinga e pantanal. A própria distinção entre o espaço sagrado e o profano segue esta dicotomia. Desta forma, apesar de que a partir de um ponto possam surgir infinitas direções, normalmente nos referimos a quatro direções cardeais, e quando muito a mais quatro subdivisões. Muitas culturas tradicionais, como a chinesa ou a dos índios americanos, partem dessa definição básica para articularem o espaço de suas construções. Para Tuan, a humanidade tem a necessidade de fragmentar tudo aquilo que vivencia para poder apreender estes significados em sua visão de mundo, os povos de várias culturas segmentaram seus espaços das mais variadas formas:

Na China, as províncias são denominadas ao norte ou ao sul de um lado do rio, ou a oeste e a leste de uma montanha. Na Inglaterra, encontra-se Norfolk e Suffolk, Wessex e Essex. Ou as regiões podem ser distintas em altas, médias e baixas, como nas subdivisões da Francônia, na Alemanha Meridional. A Califórnia está subdividida em regiões alta e baixa, em vez de regiões norte e sul. O procedimento científico para dividir um espaço é mais ou menos semelhante. As regiões de um geógrafo podem ser numerosas e complicadas, mas geralmente elas se desenvolvem a partir de dicotomias simples como úmido e árido, *pedocals* e *pedalfers*. A classificação climática de Koeppen foi deduzida de cinco unidades básicas, extraídas do *continuum* da temperatura com seus dois pólos, “Tropical” e “Frio” (TUAN, 1980, p. 18).

d Oposições Binárias

Compartimentamos o mundo e o organizamos em pares opostos. Nossa mente sempre tende a encontrar um “negativo” para o valor percebido. Assim, segundo Tuan, a lógica da construção das identidades, comumente, são regidas pela forma de oposições binárias e hierarquizadas: mente/corpo; razão/paixão; homem/mulher; rico/pobre; branco/preto; cultura/natureza; montanha/vale; vermelho/verde; norte/sul; terra/céu; claro/escuro; centro/periferia; vida/morte; e assim por diante, como exemplifica o quadro a seguir:

Quadro 3
Algumas polaridades Básicas

Biológicas e Sociais	Geográficas	Cosmológicas
Vida-morte	Terra-água	Céu-terra
Macho-fêmea	Montanha-vale	Alto-baixo
Nós-eles	Norte-sul	Clareza-escurecimento
	Centro-periferia	

Fonte: TUAN, 1980, p. 19.

São estabelecidas, assim, percepções opostas, porém complementares, que nos dão parâmetros para uma apreensão do todo. Porém, muitas vezes somos levados a valorizar mais um dos lados da dicotomia. Pensamos que um é a norma, o outro é o forasteiro, o desviante, o estranho. Contudo, o claro só existe na presença do escuro, e o escuro só pode ser percebido onde há o claro. As graduações de um ponto ao outro da escala não têm o peso apelativo que as extremidades dos valores exercem sobre nosso modo de pensar. Parece ser uma característica comum da percepção humana, por mais que os valores possam mudar de cultura para cultura, haverá sempre uma tendência de se estabelecer esta antinomia bipolar.

e Harmonização dos opostos

Segundo Tuan (1980), em meio aos opostos haverá sempre um valor intermediário entre estes extremos. Entre o vermelho, que nos remete ao perigo, e o verde, que nos dá segurança, está o amarelo. Na gama de cores, ele está exatamente no meio do espectro entre o vermelho e o verde, significando então um valor mediador, que não é perigo nem segurança, mas atenção. Associações como estas são feitas a todo momento, de forma instantânea e

quase inconsciente. Nas culturas tradicionais os mitos também são importantes harmonizadores, contendo grande poder para resolver alguns dilemas antinômicos:

Os mitos e figuras geométricas de poder simbólico também podem ser interpretados como esforços do homem para resolver contradições que encontra na vida. Na experiência, entre os pares antinômicos, o mais fundamental e doloroso é o da vida e da morte. Os mitos surgem como tentativas para resolver o dilema. Por exemplo, no mito é possível imaginar um estado no qual uma pessoa está morta e ainda viver, ou está morta e retornará à vida. Os mitos, lendas e contos folclóricos das mais diferentes partes do mundo têm sido interpretados como tentativas diversas para tornar a morte inteligível e aceitável. Um tipo de mito vê a morte em uma perspectiva quase-malthusiana. A humanidade, desde o início, reconheceu a importância de instituir ordem ou equilíbrio num mundo onde os recursos são limitados e é grande o potencial de reprodução humana. O pensamento mítico transfigurou a morte inevitável e horrível para o homem, em um agente (anjo) de bondade que traz alívio a uma terra oprimida. (TUAN, 1980, p. 19).

A figura geométrica do círculo é um dos mais reconhecidos símbolos que traz uma forte referência à harmonização dos opostos. Em sânscrito, a palavra mandala (*tib. khyil'khor / dkil 'khor, jap. mandara*) significa “círculo de cura” ou “mundo inteiro”, sendo uma representação do universo e de tudo que há nele. *Khyil-khor* é a palavra Tibetana para mandala e significa "centro do universo onde um ser totalmente iluminado habita". Monges Tibetanos criam estas imagens arquetípicas para nos lembrar do ciclo de vida e morte. Na psicologia jungiana o círculo é reconhecido como o arquétipo reconciliador de opostos. O psicólogo Carl Jung também procurou estudar o significado desses desenhos circulares quando estudava a religião Oriental. Ele aponta que seus pacientes experienciavam estas imagens circulares como "movimentos em direção a um crescimento psicológico, expressando a idéia de um refúgio seguro, de reconciliação interna e inteireza". Para ele, as mandalas são vasos ou embarcações na qual nós projetamos nossa psique, que posteriormente retorna a nós como um caminho de restauração e harmonização. Jung defende que as figuras arquetípicas (símbolos universais) de várias culturas podem ser identificados nesta expressão espontânea do inconsciente. A referência ao círculo em muitas culturas tradicionais, está relacionada a uma instauração do sentido sagrado em algo profano, delimitando o espaço no interior do qual ocorrerá a transcendência. Os círculos sugerem totalidade, unidade, o útero, completude e eternidade.

Os círculos estão presentes em várias culturas como elemento harmonizador e de transcendência, sendo usada como base para inúmeras construções, em rituais religiosos ou em motivos artísticos. Existe também uma tradição de círculos de cura no Ocidente. Encontramos essas representações nas pinturas nativas do índio Americano, nas rodas medicinais e escudos de guerra, onde representam o universo, a mudança, a vida, a morte, o nascimento e a aprendizagem. A arquitetura das catedrais góticas nos mostra portais de transcendência nos vitrais rosáceos: como mandalas, eles eram construídos para ser um símbolo de iluminação do espírito humano.

Neste sentido aponta mesmo uma analogia lingüística: podemos usar como sinônimo de “harmonizar”, a palavra “arredondar”. O Homem Vitruviano de Leonardo Da Vinci, representado dentro de um círculo, pode ser visto como símbolo da harmonia e da perfeição configurando o microcosmo humano.

f Esquemas Cosmológicos

A natureza se apresenta com uma infinidade de possibilidades para o homem sistematizá-la de forma inteligível, coerente com o modo de ver o mundo da cultura onde ele se encontra inserido. As leituras e apropriações de valores variam de acordo com o lugar e o tempo onde ocorrem. Para Tuan (1980), sobretudo nas culturas tradicionais, haverá sempre uma tendência de valorização ou de temor de certos atributos da natureza que são considerados vitais ou críticos a aquela cultura. Porém, certos elementos básicos podem ser encontrados, em maior ou menor grau de complexidade, na maioria das culturas tradicionais. São elementos como a terra, o metal, o fogo, a madeira e a água, que entre algumas culturas carregam arquétipos distintos, capazes de organizar o mundo do caos humano em um cosmos divino, transformando o profano em sagrado. Este esforço de sistematizar a natureza, ou partes dela, é ancorado pela noção de ordem que o homem tradicional tem, onde o cosmo exterior corresponderia a um cosmo interior, onde o referencial de harmonia externa é indispensável para a harmonia individual de cada homem. Podemos comparar, seguindo Tuan (Quadro 4), a relação dos esquemas cosmológicos de algumas culturas tradicionais, observando como esses organizam cores, pontos cardeais e elementos da natureza num todo coerente e sistêmico.

Quadro 4
Alguns Esquemas Cosmológicos

Cosmologia Chinesa					
água	Preto	Norte	<i>Yin</i> maior	inverno	Medo
madeira	Verde	Leste	<i>Yang</i> menor	primavera	Raiva
terra	Amarelo	Centro	Equilíbrio		Desejo
metal	Branco	Oeste	<i>Yin</i> menor	outono	Tristeza
fogo	Vermelho	Sul	<i>Yang</i> maior	verão	Alegria
Cosmologia Indonésia					
fogo	Preto	norte	inflexível		
Água, vento	Branco	leste	compreensivo		
terra	Multicolor/cinza	centro			
álcool (ouro)	Amarelo	oeste	luxuoso		
montanha	Vermelho	sul	avarento		
Cosmologia dos índios de Pueblo Keresan (sudoeste americano)					
Norte	Amarelo	Shakaka (Deus do inverno e da	puma		
Leste	Branco	Shruwisigyama (deus-pássaro)	lobo		
Zênite	Marrom	----- (deus-raposa)	texugo		
nadir	Preto	----- (deus-topeira)			
Oeste	Azul	Shruwitira (deus-homem)	urso		
Sul	Vermelho	Maiyochina (deus esquilo)	Lince		
Sioux Oglaga (pradaria)					
Norte	Branco	Grande, branco, vento purificante			
Oeste	Preto	Trovão traz chuva			
Centro do mundo					
Leste	Vermelho	Luz, estrela da manhã, sabedoria			
Sul	Amarelo	Verão, crescimento			

Fonte: Elaborado pela autora segundo TUAN, 1980, p. 21 e 22.

Os esquemas cosmológicos são criados a partir de associações feitas entre os fenômenos que compõem a vida, como resposta à necessidade de que o cosmos se sobreponha ao caos. É comum, como observamos, as associações feitas entre os pontos cardeais, cores, fenômenos da natureza, estações do ano, animais, traços de personalidade e alguns elementos primários como água, fogo, terra e ar (FIG. 30). Cada um destes elementos pode ser instituído do “poder” de se tornarem símbolos. “O símbolo é uma parte que tem o poder de sugerir o todo. Um objeto também é interpretado como um símbolo quando

projeta significados não muito claros, quando trás à mente uma sucessão de fenômenos que estão relacionados entre si, análoga ou metaforicamente” (TUAN, 1980, p. 26).

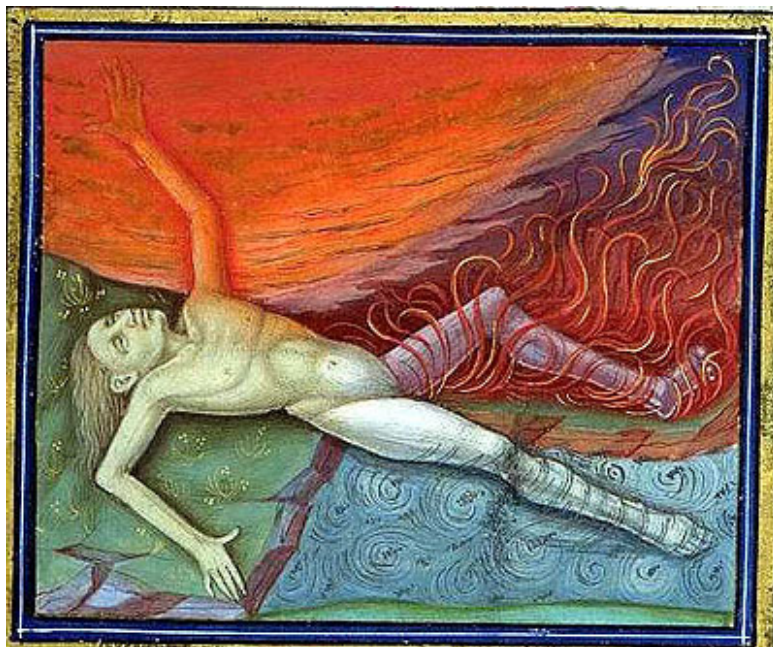


FIGURA 30 - Os quatro elementos e os humores: o homem está entregue a eles, dominado.
Fonte: BARTHÉLEMY L'ANGLAIS. *O Livro das Propriedades das coisas*, século XV. In: BNF, FR 135, apud COSTA, [2002].

Esta associação, em grande parte, é determinada pela cultura, pela visão de mundo. Os objetos rituais, as imagens dos santos, as próprias comidas associadas ao sagrado, trazem esta conotação de que por uma pequena parte é possível se remeter ao todo.

Podemos dizer que os seres humanos tem uma tendência para estruturar os seus mundos com um número limitado de categorias, que frequentemente incluem substâncias, cores, direções, etc., mas a ordenação detalhada dos componentes varia muito de cultura para cultura. No entanto, certas substâncias têm uma ampla gama de significados – por exemplo, o fogo e a água. No esquema chinês, fogo é *yang*, macho, ascendente, alegre e fático; a água é *yin*, fêmea e passiva. Estas interpretações de modo algum são exclusivas. Elas tornaram-se parte dos costumes modernos através dos trabalhos de Freud e Jung, trabalhos que extraem seus *insights*, em parte, da análise dos contos folclóricos primitivos e da literatura antiga. Na psicanálise, o fogo significa consciência lutadora. A água é uma imagem inconsciente; ela é amorfa mas fertilizadora, uma fonte potencial de força. A água simboliza o lado feminino da personalidade humana. A imersão na água significa a extinção do fogo e da consciência. Significa morte. Talvez isto explique porque no sistema chinês o medo é a emoção associada a água. Como princípio feminino, a água também significa sabedoria e regeneração; é temida, mas a auto-consciência lutadora deve aceitar a imersão e a morte, se quer ser revitalizada e atingir a totalidade. (TUAN, 1980, p. 26).

Algumas culturas, como por exemplo, a chinesa, chegaram a estruturar graficamente a sua visão de mundo, que é calcada, sobretudo, nos valores da natureza. Este esquema se configurou em forma de uma bússola (FIG. 31) “com mais de trinta anéis concêntricos, com símbolos inscritos que representam forças tanto imaginárias como reais, ela permite uma leitura altamente detalhada. Tal bússola poderia ser representada como uma representação física do cosmos.”³⁶ Para tanto, ocorreu um processo de racionalização, segmentação e simbolização próprias daquela cultura com o objetivo de mapear graficamente de forma objetiva uma “grade” ou “layer” que serviria de orientação no mundo. As bússolas tradicionais do *Feng Shui* são, assim, o resultado sistematizado e metódico de observações e vivências calcadas na história milenar da China, marcada fortemente pelo misticismo. “É muita magia na China, e magia por todo canto, em todos os níveis sociais. O próprio imperador é concebido como um fazedor de chuva.”³⁷

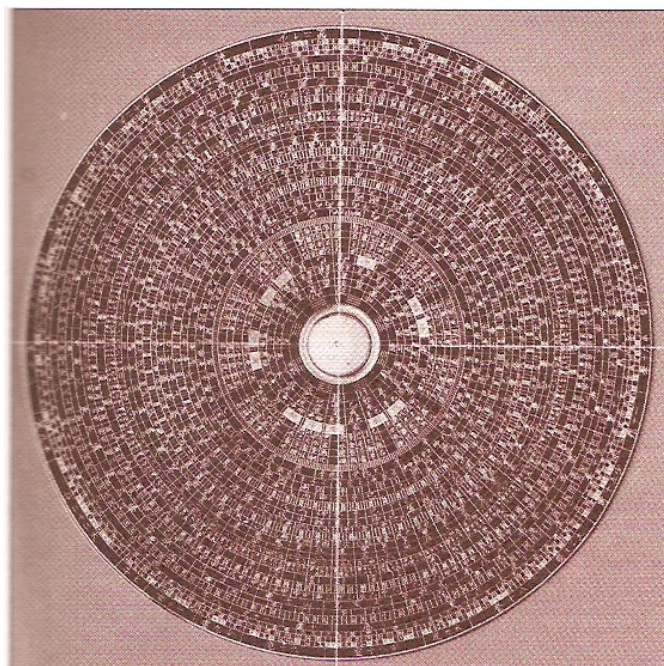


FIGURA 31 - Tradicional Bússola Feng Shui.
Fonte: KWOK, 1995, p. 17.

³⁶ KWOK, Man-Ho e O'BRIEN, Joanne; tradução de Lúcia Volpe. O caminho Chinês para a saúde, riqueza e felicidade, em casa e no trabalho, Belo Horizonte: Canela de Ema, 1997, p. 16.

³⁷ PIERUCCI, Antônio Flávio. *O desencantamento do mundo: todos os passos do conceito de Max Weber*; USP: Curso de Pós-Graduação em Sociologia: Ed. 34, São Paulo, 2003, p.120.

O *Feng Shui* tem conquistado muitos adeptos, também no ocidente, por parte de arquitetos, decoradores, “iniciados” ou curiosos. De certo modo, este crescente interesse por esta arte chinesa pode ser visto de duas formas. Por um lado, reflete um certo interesse de parte da sociedade em produzir seus espaços, direcionados por um conceito de harmonia referenciado à Natureza. E, num outro aspecto, sugere uma carência ou ilegibilidade dos processos de produção do espaço que alcancem a harmonia desejada usando parâmetros e percepções já vivenciados em nosso dia-a-dia, em nossa cultura e sociedade. Esta constatação nos fornece fortes indícios desta busca de uma espécie de “arquitetura natural”, ou de uma maior harmonia com a natureza, o que leva a procurar em outras culturas já consolidadas os valores que nossa tradição ainda não legitimou.

Muitos outros esquemas cosmológicos podem ser encontrados no decorrer da história do homem (FIG. 32 a 36). Eles variam quanto ao tempo, ao lugar e à cultura associada, mas todos trazem em si uma vontade ou angústia própria do homem de compreender o mundo. Assim,

[...]uma das formas mais notáveis de se compreender os homens de um determinado período histórico é descobrir como eles entendiam o tempo e o espaço e de que forma se sentiam inseridos neles. Ao historicizarmos a concepção humana desses dois vetores e os conceitos de *ciência* e *natureza* podemos circunscrever o homem em seu tempo e o “aprimosamos” dentro do conhecimento de sua época; no entanto, é fato que o espírito humano possui e dá asas à imaginação. Isso acontece porque possuímos a eterna angústia de buscar as respostas para aquelas perguntas clássicas: “De onde vim? Para onde vou”³⁸?

Podemos perceber estas visões cosmológicas do mundo em muitas outras culturas tradicionais da Europa, Ásia, da África, das Américas, da Polinésia, nos povos aborígenes da Austrália e outros. Não vamos aqui comentar detidamente esses sistemas, interessando-nos somente chamar a atenção para a grande variedade de maneiras do homem sintetizar a sua percepção cosmológica do mundo, que vai ser coerente com cada cultura, refletindo fielmente a sua visão do mundo e rebatendo-se nos diversos produtos dessa cultura, como a própria arquitetura e o agenciamento do espaço humano.

³⁸ COSTA, Ricardo da. Olhando para as estrelas, a fronteira imaginária final – *Astronomia e Astrologia* na Idade Média e a visão medieval do Cosmo, In: Dimensões - Revista de História da UFES 14. Dossiê Territórios, espaços e fronteiras. Vitória: Ufes, Centro de Ciências Humanas e Naturais, EDUFES, 2002, p. 481-501. [2002]. Disponível em: <www.ricardocosta.com/univ/astrologia.htm>. Acesso em: 17 jan. 2009.

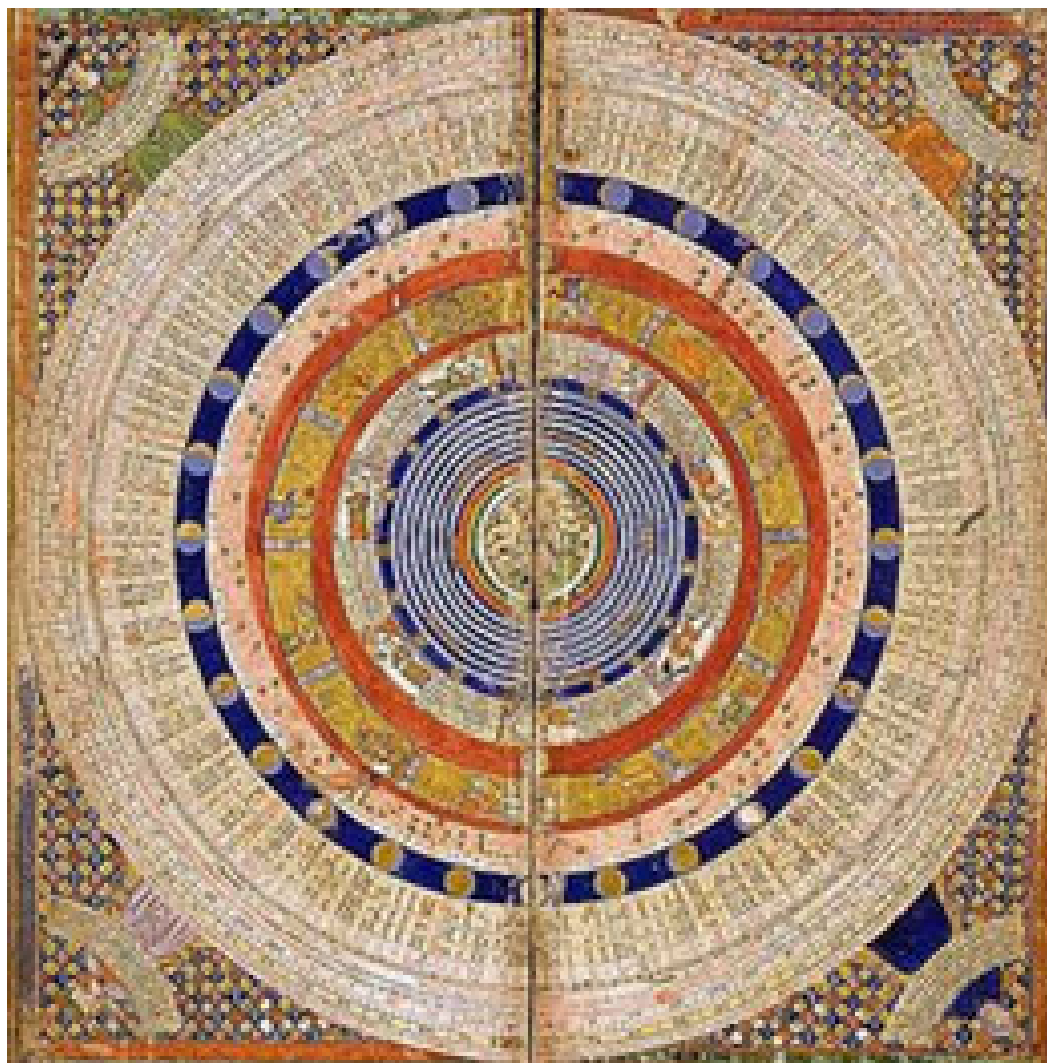


FIGURA 32. - Esquema cosmográfico medieval.

Fonte: ATLAS CATALÃO, século XIV. In: BNF, ESP 30, *apud* COSTA, [2002].

Nota: Com a Terra no centro do universo, círculos concêntricos representando os quatro elementos, os sete planetas (a Lua era considerada um planeta), os signos do zodíaco e as estações e fases da Lua. Nos quatro cantos do quadrado maior estão as quatro estações do ano.



FIGURA 33 - O homem-microcosmo de Hildegarda de Bingen (c.1098-1179).

Fonte: COSTA, [2002].

Nota: Antecipando Leonardo Da Vinci, a tríplice figura abraça o universo inteiro. Uma figura humana erguida no centro recebe os sopros enviados dos quatro cantos, das cabeças de oito animais - leopardo, leão, lobo, urso, caranguejo, cervo, serpente, cordeiro. Fazendo outra triangulação os planetas irradiam em direção às cabeças de animais e à figura do homem. Embaixo, a esquerda Hildegarda está sentada interpretando sua visão do homem-microcosmo.

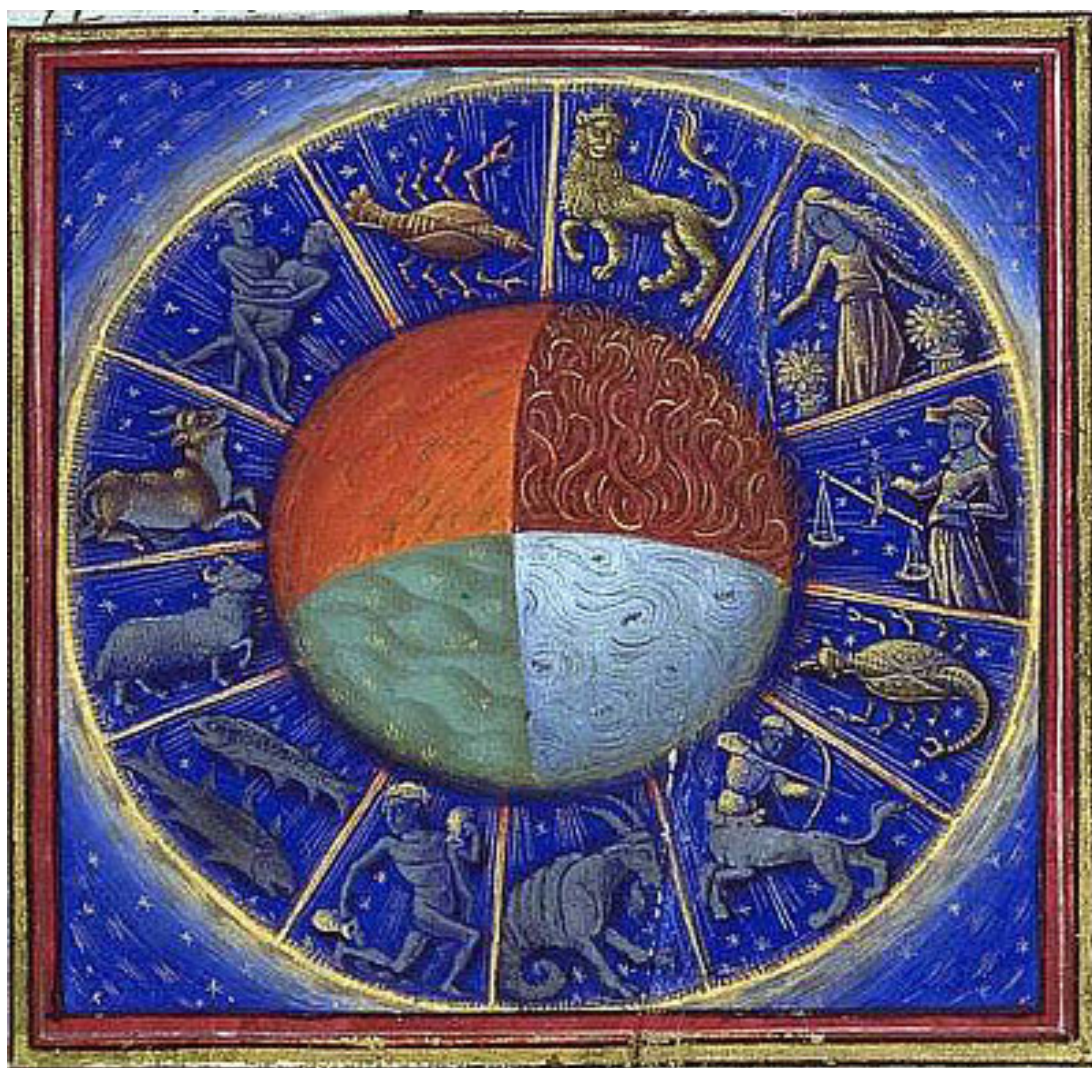


FIGURA 34 - A relação de influência dos signos nos quatro elementos do mundo sublunar
Fonte: BARTHÉLEMY L'ANGLAIS. *O Livro das Propriedades das coisas*, século XV. In: BNF, FR 135, *apud* COSTA, [2002].

Nota: Na esfera: vermelho = fogo, marrom = terra, azul= água e verde = ar. Para muitas culturas tradicionais a partir dos quatro elementos são feitas todas as coisas da Terra.

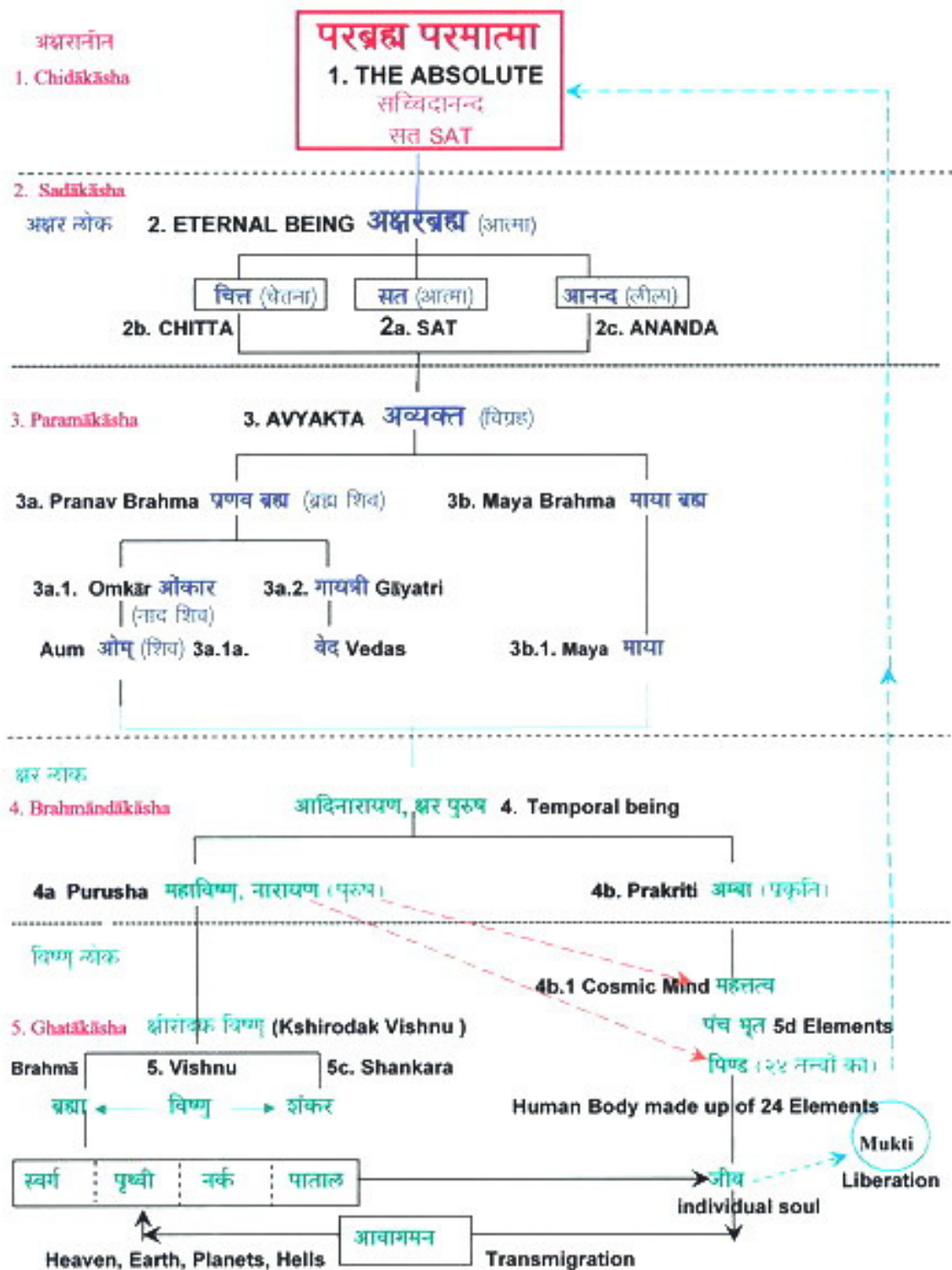


Figura 35 - Representação Tibetana do universo.

Fonte: SOCIEDADE INTERNACIONAL GITĀ DO BRASIL, [2007].



Figura 36 - Mandala Tibetana Kalachakra representando do universo.
Fonte: DHARMANET, [200-].

Todo homem, seja ele religioso ou não, traz consigo uma necessidade profunda de entender o universo. Olavo Bilac, poeta brasileiro, ilustra de forma exemplar e inquietante, do ponto de vista do homem moderno, esta ânsia humana de entender o mundo em que vive.

Ora (dizeis) ouvir estrelas! Certo
Perdeste o senso! E eu vos direi, no entanto,
Que, para ouvi-las, muita vez desperto
E abro as janelas, pálido de espanto.
E conversamos toda a noite, enquanto
A Via Láctea como um pátio aberto,
Cintila. E, ao vir do sol, saudoso e em pranto,
Inda as procuro pelo céu deserto.”

Dizeis agora: “Tresloucado amigo!
Que conversas com elas?

Que sentido
Tem o que dizem, quando estão contigo?”

E eu vos direi: “Amai para entendê-las!
Pois só quem ama pode ter ouvido
Capaz de ouvir e de entender estrelas.
Soneto XIII da *Via Láctea*
(BILAC, 1985, p. 52)

3.1.2 Topofilia e Identidade

Muniz Sodré, sociólogo e jornalista, defende que a identidade que o homem constrói de si mesmo está intimamente ligada com o espaço em que ele se relaciona, ou seja, com o seu lugar (SODRÉ, 2002). Como vimos, segundo Tuan (1980), esta relação se dá de várias formas, através de um sentimento topofílico, que responde à sua percepção sensorial, racional, valorativa, dentre outras, de forma a propiciar ao homem uma postura frente ao mundo, uma atitude estabelecida a partir de sua visão de mundo. Esta atitude é construída como resposta ao mundo, é a parte do homem no diálogo homem/mundo, ou homem/espaço, ou ainda homem/natureza, sendo uma postura pessoal, e em grande parte social. O homem se constrói nesta relação: nos laços que ele estabelece com o lugar ele edifica sua identidade.

A territorialização é, de fato, dotada de força ativa. Se isto foi historicamente recalcado, deve-se ao fato de que a modelização universalista, a metafísica da representação, opõe-se a uma apreensão topológica, territorializante do mundo, ou seja, a uma relação entre seres e objetos onde se pense a partir das especificidades de um território. Pensar assim implica admitir a heterogeneidade de espaços, a ambivalência dos lugares e, deste modo, acolher o movimento de diferenciação, a indeterminação, o paradoxo quanto à percepção do real – em suma, a infinita pluralidade do sentido (como no espaço sagrado, onde cada lugar tem um sentido próprio). Na territorialização, apreende-se os efeitos de algo que ocorre, que se desenvolve, sem a redução intelectualista aos signos (SODRÉ, 2002, p. 14).

Variável nas formas de se relacionar, em suas visões de mundo, tão diferenciadas no tempo e no espaço de geografias distintas, a cultura se evidencia como protagonista da relação homem/espaço. A cultura como *vida pensada*³⁹, como processo, ancora o homem no espaço, no seu espaço, no lugar, no único lugar onde ele pode definir e assumir sua identidade.

³⁹ BOSI, Alfredo. “*Cultura com tradição*”. In: FUNARTE, *Tradição e Contradição na Cultura Brasileira*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar / FUNARTE, 1987.

O sentimento toposfílico, como uma afeição profunda por um lugar que se destaca por ser “especial”, é o que dá ao espaço a chave da memória num passado reconhecido como seu, capaz de evocar o orgulho e as raízes de um povo; e da esperança num futuro que se constrói aqui e agora.

Nas culturas modernas, o contato físico com o ambiente natural é cada vez mais indireto e restrito. Esta postura estabelece no homem contemporâneo uma ligação frágil com o espaço, que se mostra incapaz de ancorar e evocar a memória do homem dos dias atuais. Este envolvimento suave e inconsciente com o meio ambiente, do qual o homem moderno se mostra carente, é o que gera o sentimento toposfílico. Este sentimento ainda pode ser reconhecido no pequeno agricultor que comunga laços de intimidade com a Natureza, porque dela tira o seu sustento. Ele sabe “ler” os sinais da Natureza – o vento que muda de direção, um pássaro que canta, as cores do pôr do sol, o canto da cigarra, tudo traz informação e sentido para suas atividades, porque compreende o espaço em que está inserido, estabelecendo uma cumplicidade capaz de tomá-lo de amores pela sua terra.

As culturas tradicionais também se privilegiam com essa relação próxima com a natureza: suas visões de mundo e seu sistema cosmológicos são categoricamente embasados nas forças da natureza e no tempo da natureza. Aqui precisamos, para finalizar, apontar para uma outra dimensão fundamental: para que essas culturas estejam totalmente inseridas nessa relação em que o homem “falava” com a natureza⁴⁰, era preciso que ele também se situasse num tempo diferente daquele que o homem moderno vivencia hoje – o tempo cíclico, dos dias e das estações do ano, tópico que exploraremos em item seguinte.

⁴⁰ Para maiores informações ver a obra de Walter Benjamin: *O narrador: considerações sobre a obra de Nikolai Leskov. Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. São Paulo: Brasiliense, 1994, p. 197-22.

3.2 Hierofania: a consagração do espaço.

Como não ter Deus? Com Deus existindo, tudo dá esperança: sempre um milagre é possível, o mundo resolve. Mas, se não tem Deus, há-de a gente perdidos no vai-vem, e a vida é burra. É o aberto perigo das grandes e pequenas horas, Não se podendo facilitar... Tendo Deus, é menos grave se descuidar um pouquinho, pois, no fim, dá certo. Mas, se não tem Deus, então, a gente não tem licença de coisa nenhuma!

Riobaldo/Guimarães Rosa, Grande Sertão: Veredas.

Eliade propõe o termo hierofania, como o ato da manifestação do sagrado através de algo profano (ELIADE, 2001). Esta percepção do sagrado só é claramente percebida de forma plena em culturas tradicionais, que delineiam sua percepção de mundo a partir de uma noção transcendente da realidade, onde tudo é, ou tem potencial para ser, uma manifestação divina:

É provável que, num passado muito longínquo, todos os órgãos e experiências fisiológicas do homem, bem como todos os seus gestos, tivessem um significado religioso. Isto porque todos os comportamentos humanos foram fundados pelos deuses ou pelos heróis civilizadores *in illo tempore*: estes fundaram não somente os diversos trabalhos e as diversas formas de se alimentar, fazer amor, exprimir-se etc., mas até os gestos aparentemente sem importância (ELIADE, 2001, p.137).

O sagrado se mostra como algo diferente do comum, do ordinário. Na visão do homem de uma cultura completamente sacralizada, o mundo vivenciado “natural” tende a assumir ares de algo que vai além dele mesmo, algo que não é do nosso mundo “profano”. Por trás de toda realização profana haveria, assim, sempre uma aspiração de tornar-se sagrado. Para um homem religioso, ou *homo religiosus*, como diria Eliade, uma pedra nunca será só uma pedra, uma árvore nunca será só uma árvore, e ele procurará ver sempre seus espaços como “lugares” sagrados e, por fim, todo o mundo pode se tornar uma hierofania. Pelas palavras de Eliade, o homem religioso vive num mundo “aberto”:

Isto é o mesmo que dizer que o homem religioso é acessível a uma série infinita de experiências que poderiam ser chamadas de “cósmicas”. Tais experiências são sempre religiosas, pois o Mundo é sagrado. Para chegar a compreendê-las, é preciso ter em mente que as principais funções fisiológicas são suscetíveis de se transformar em sacramentos. Come-se ritualmente, e a

alimentação é diversamente valorizada segundo as diferentes religiões e culturas: os alimentos são considerados sagrados, ou um dom da divindade, ou uma oferenda aos deuses do corpo (como é o caso, por exemplo na Índia). A vida sexual, como vimos, também é ritualizada e, por consequência, assimilada aos fenômenos cósmicos (chuvas, semeadura) e aos atos divinos (hierogamia Céu-Terra). Por vezes, o casamento é valorizado num plano triplo: individual, social e cósmico. Por exemplo, entre os Omaha, a aldeia é dividida em duas metades, chamadas respectivamente Céu e Terra. Os casamentos só podem ser realizados entre as duas metades exógamas, e a cada novo casamento repete-se o *hieros gamos* primordial: a união entre a Terra e o Céu (ELIADE, 2001, p. 139).

Na história das religiões são inúmeras as constatações reconhecidas sobre as mais diversas hierofanias, desde as mais imediatas e simples, como na consagração de um objeto qualquer, até às hierofanias supremas como a de Jesus, que pelo *batismo* se re-conhece Jesus Cristo, quando recebe o Espírito Santo, ou ainda Siddhartha Gautama, que pela *iluminação* se re-conhece Buda.

3.2.1 A fundação do Mundo

A experiência que o *homo religiosus* tem com o sagrado é o que torna legível sua realidade, trazendo sentido ao mundo: fazendo a “fundação do Mundo” ele se preenche de “poder” e traz a realidade para sua própria existência. E ele fará tudo para vivenciar este “poder”, para experimentar a realidade suprema: afinal tudo mais que não estiver envolto de um caráter sagrado é irreal. Tudo que não for transpassado por um sentido sagrado não faz parte da realidade, sendo ilusão, ou *maya* segundo a filosofia hindu, por ser passageiro e perecível. Para estas culturas a realidade só é percebida quando se transpassa o mundo caótico, amorfo e profano, a fim de se alcançar o Mundo Sagrado, como Cosmos. O homem religioso assume para si a responsabilidade de sacralizar seu mundo, tornando-o real, e para isso sua consagração determina o “centro do Mundo” fazendo com que tudo aconteça em torno deste centro sacralizado, ou “umbigo da Terra”, responsável por fazer a ligação entre os três níveis cósmicos, o Céu, a Terra e os mundos inferiores. O reconhecimento do “centro” passa por uma revelação Divina, sendo o homem apenas o instrumento de proclamação da Sua Verdade. Este eixo sacramentado muitas vezes é representado por uma coluna universal, o *Axis mundi*, ao redor da qual todo o nosso mundo se orienta.

[...] a revelação de um espaço sagrado permite que se obtenha um “ponto fixo”, possibilitando, portanto, a orientação na homogeneidade caótica, a “fundação do mundo”, o viver real. A experiência profana, ao contrário, mantém a homogeneidade e, portanto, a relatividade do espaço. Já não é possível nenhuma verdadeira orientação, porque o “ponto fixo” já não goza de um estatuto ontológico único; aparece e desaparece segundo as necessidades diárias (ELIADE, 2001, p. 27).

A concepção do espaço do homem religioso possui, então, o fato marcante deste não ser homogêneo: o lugar sagrado representa uma ruptura espacial, onde se reconhece uma “abertura” por onde é possível a passagem entre os três níveis cósmicos citados. Nestas tradições várias imagens são referenciadas ao *Axis mundi*: pilar (cf. a *universalis columna*), escada (cf. a escada de Jacó), montanha, árvore, cipós, mastro, templos, casa, cidade, país, etc.. Todo o restante do mundo, o “nosso mundo”, se organiza a partir deste eixo, que se coloca no Centro do Mundo:

Segue-se daí que *toda construção ou fabricação tem como modelo exemplar a cosmogonia*. A Criação do mundo torna-se o arquétipo de todo gesto criador humano, seja qual for seu plano de referência. Já vimos que a instalação num território reitera a cosmogonia. Agora, depois de termos captado o valor cosmogônico do Centro, compreendemos melhor por que todo estabelecimento humano repete a Criação do Mundo a partir de um ponto central (o ‘umbigo’). Da mesma forma que o Universo se desenvolve a partir de um Centro e se estende na direção dos quatro pontos cardeais, assim também a aldeia se constitui a partir de um cruzamento. Em Bali, tal como em certas regiões da Ásia, quando se empreende a construção de uma nova aldeia, procura-se um cruzamento natural, onde se cortam perpendicularmente dois caminhos. O quadrado construído a começar de um ponto central é uma *imago mundi*. A divisão da aldeia em quatro setores – que implica, aliás, uma partilha similar da comunidade – corresponde à divisão do Universo em quatro horizontes. No meio da aldeia deixa-se muitas vezes um espaço vazio: ali se erguerá mais tarde a casa cultural, cujo telhado representa simbolicamente o Céu (em alguns casos, o Céu é indicado pelo cume de uma árvore ou pela imagem de uma montanha). Sobre o mesmo eixo perpendicular encontra-se, na outra extremidade, o mundo dos mortos, simbolizado por certos animais (serpente, crocodilo etc.) ou pelos ideogramas das trevas. (ELIADE, 2001, p. 44 e 45)

A relação do homem com o espaço revela a sua visão de mundo. Ele só é capaz de construir aquilo que já é latente em sua percepção, aquilo que ele acredita e almeja. O espaço construído pelo homem, suas habitações, templos, plantações, vias, cidades, tudo o que o homem construir ou qualquer tipo de interferência sobre o mundo natural profano, passa por sua tradução, interpretação ou ligação deste mundo profano com o outro mundo, aquele em que o homem acredita. O homem religioso se reconhece, acima de tudo, como um herdeiro divino capaz de trazer para a terra os valores do céu, sendo ele mesmo a própria ponte entre o sagrado e o profano. Se ele for capaz de conceber um

Cosmos em suas interfaces consigo mesmo e com tudo e todos que interage, ele irá se “situar” no mundo, construindo o que ele acredita ser seu *imago mundi*.

Mas visto que se instalar em qualquer parte, habitar um espaço equivale a reiterar a cosmogonia, e, portanto a imitar a obra dos deuses, para o homem religioso toda decisão existencial de se “situar” no espaço constitui, de fato, uma decisão religiosa. Assumindo a responsabilidade de “criar” o mundo que decidiu habitar, não somente cosmiza o Caos, mas também santifica seu pequeno Cosmos, tornando-o semelhante ao mundo dos deuses. A profunda nostalgia do homem religioso é habitar um ‘mundo divino’, ter uma casa semelhante à ‘casa dos deuses’, tal qual foi representada mais tarde nos templos e santuários. Em suma, essa nostalgia religiosa exprime o *desejo de viver num Cosmos puro e santo, tal como era no começo, quando saiu das mãos do Criador* (ELIADE, 2001, p. 61).

Por outro lado, o homem completamente a-religioso (embora este caráter se concretize somente teoricamente) se relaciona com o espaço de forma diferente, sendo “preciso dizer, desde já, que o mundo profano na sua totalidade, o Cosmos totalmente dessacralizado, é uma descoberta recente na história do espírito humano”(ELIADE, 2001, 19). Se ele reflete em sua habitação o estado em que se encontra suas interações com a realidade, a imagem de seu mundo não será um Cosmos, mas um Caos completamente dessacralizado:

[...] o espaço é homogêneo e neutro: nenhuma rotura diferencia qualitativamente as diversas partes de sua massa. O espaço geométrico pode ser cortado e delimitado seja em que direção for, mas sem nenhuma diferenciação qualitativa – e portanto sem nenhuma orientação – de sua própria estrutura. Basta que nos lembremos da definição do espaço dada por um clássico da geometria. Evidentemente, é preciso não confundir o *conceito* do espaço geométrico homogêneo e neutro com a experiência do espaço “profano” que se opõe à experiência do espaço sagrado, e que é a única que interessa ao nosso objetivo. O *conceito* do espaço homogêneo e a história desse conceito (pois foi dotado pelo pensamento filosófico e científico desde a Antiguidade) constituem um problema completamente diferente, que não abordaremos aqui. O que interessa à nossa investigação é a *experiência* do espaço tal como é vivida pelo homem não-religioso, quer dizer, por um homem que recusa a sacralidade do mundo, que assume unicamente uma existência “profana”, purificada de toda pressuposição religiosa (ELIADE, 2001, p.27).

Nada tem valor além daquilo que se estabeleceu primariamente em um mundo profano. Uma pedra nunca será nada além do que uma pedra, uma cadeira nunca será nada além do que uma cadeira. O que se percebe é que esse homem a-religioso (im)puro se presta a simples constatação teórica, uma vez que “algo da concepção religiosa do Mundo prolonga-se ainda no comportamento do homem profano, embora ele nem sempre tenha consciência dessa herança imemorial” (ELIADE, 2001, p.48). Como disse Eliade, “o sagrado e o profano constituem duas modalidades de ser no mundo” (ELIADE, 2001, p.20), duas realidades

idealizadas, uma vez que o homem não pode ver a realidade “face a face” contanto que “a realidade física parece retroceder proporcionalmente, à medida que avança a atividade simbólica do homem”(CASSIRER, 1977, p. 50).

Há indícios que no processo de conformação do espaço, o homem – de qualquer tempo, cultura, religião ou nível social – sempre procurou resgatar, de forma consciente ou não, o sentido ideal e sagrado de suas construções procurando materializar em seu mundo formal este sentimento estético ideal, como numa lembrança do Éden perdido ou da promessa do Paraíso.

O retorno às origens é uma constante do desenvolvimento do homem, e nessa questão, a arquitetura se adapta a todas as demais atividades humanas. A cabana primitiva – o lar do primeiro homem – não é, pois, uma preocupação incidental dos teóricos, nem tampouco um elemento fortuito de mitos ou de rituais. O retorno às origens implica necessariamente numa nova reflexão sobre nossas ações habituais, uma tentativa de renovar a validade dos atos e gestos cotidianos, ou simplesmente a renovação da sanção natural (ou mesmo divina), que permite repetir essas ações num período futuro. Nesse repensar atual do porquê e para que construímos, a cabana primitiva conservará, creio eu, toda sua força de evocação do significado original e, portanto, essencial de qualquer toda construção feita para o homem: ou seja, o significado da arquitetura (RYKWERT, 2003, p. 201).

A arquitetura é uma expressão humana, uma marca da presença do homem no mundo; neste sentido a experiência do espaço passa por vivências em que o homem interage com o meio através de sua arquitetura. A busca da gênese ou do *Genius Locus*, como tão bem descreve Norberg-Shulz em sua obra *Genus Loci, Towards a Phenomenology of Architecture*, é uma constante em todas as culturas não importa o tempo⁴¹.

Como coloca Eliade: “(...) visto que se instalar em qualquer parte, habitar um espaço equivale a reiterar a cosmogonia, e, portanto a imitar a obra dos deuses, para o homem religioso toda decisão existencial de se ‘situar’ no espaço constitui, de fato, uma decisão religiosa” (ELIADE, 2001, p.61). Assim, sacralizar o espaço vai ser, então, revelar seu significado, um caminho que implicaria numa postura ontológica frente ao meio. Afinal, sempre que se fala em valor, estamos nos referindo a algo atribuído, a uma informação que a princípio, vem de fora para dentro, ou ainda que extrapola o *ente* e abraça o *Ser*.

⁴¹ NORBERG-SHULZ. *Genus Loci, Towards a Phenomenology of Architecture*. Rizzoli. NY: 1980.

3.2.2 Homem racional/homem religioso

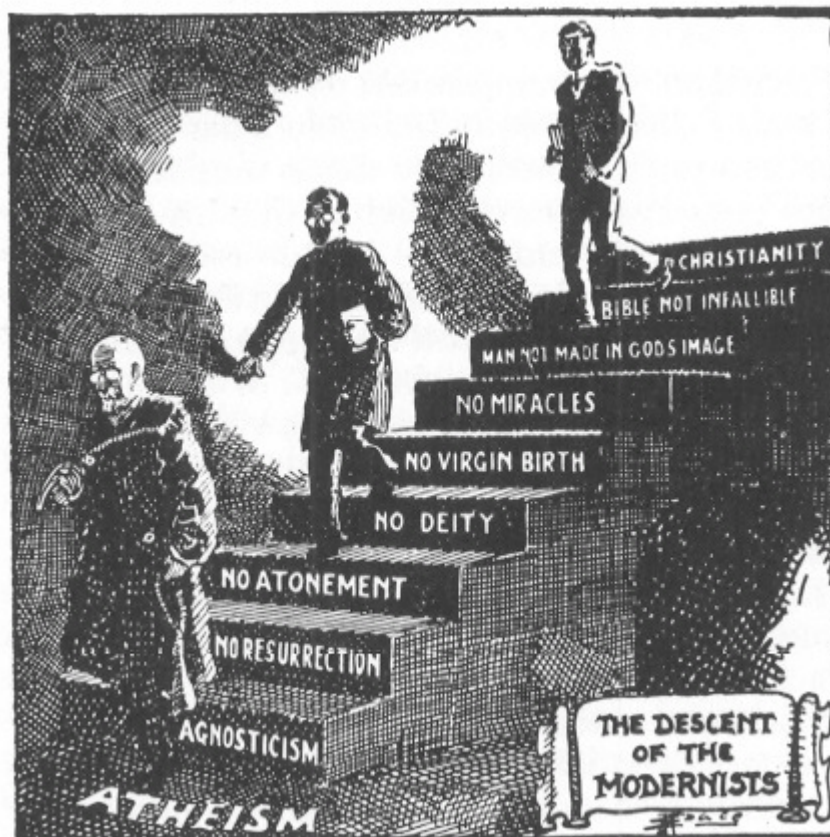


FIGURA 37 - A queda dos modernistas, estampa fundamentalista
Nota: WEBPAGES, [200-].

Para a sociedade ocidental moderna esta manifestação de algo sobre-natural é vista com bastante incômodo ou estranheza. Um mundo *quase* completamente profano não reconhece facilmente o sagrado. Um Cosmos dessacralizado é uma descoberta recente que assumiu a cultura moderna a partir do renascimento. A afirmação nietzscheana de que “Deus está morto” nos fala sobre a ruptura dos valores fundamentais e balizadores do mundo ocidental tradicional onde Deus era o mais supremo destes valores. O homem não se reconhece o divino e, pelo menos desde Kant, reconhece-se que Deus não é objeto acessível ao conhecimento humano. E o homem se vê sozinho e diretamente responsável por tudo, mas ele ainda pode contar com sua razão.

Contudo, hoje se vê a razão com certa suspeita: se já não acreditamos num dogma religioso, temos que evitar correr o risco de cair em um dogma científico, como quando Pierre

Lévy aponta que “Heidegger ou Michel Henry ‘acreditam’ na ciência como as pessoas da Idade Média acreditavam na realeza do direito divino” (LÉVY, 1994, p. 190). No nosso caso, interessa-nos chamar a atenção para a existência de dois modos de se colocar no mundo: basta perceber como o homem moderno a-religioso vê sua casa, sua cidade, a natureza, o casamento, o sexo, a alimentação, dentre tantos outros exemplos, de forma diferente do *homo religiosus* das sociedades tradicionais, para o qual todas essas manifestações seriam sacralizadas pelos seus rituais. O homem profano, por sua vez, já veria todos os acontecimentos pela luz moderna da Ciência, que desmistifica e dessacraliza toda sua vida, transformando-a numa sucessão de fatos biológicos, fisiológicos, psicológicos, ou qualquer outra ramificação especializada da lógica científica.

O ocidental moderno experimenta um certo mal-estar diante de inúmeras formas de manifestação do sagrado: é-lhe difícil aceitar que, para certos seres humanos, o sagrado possa manifestar-se em pedras ou em árvores, por exemplo. Mas, (...) não se trata de uma veneração da *pedra como pedra*, de um culto da *árvore como árvore*. A pedra sagrada, a árvore sagrada, não são adoradas como pedra ou como árvore, são-no justamente porque são *hierofanias* porque ‘mostram’ qualquer coisa que já não é pedra nem árvore, mas o *sagrado*, o *ganz andere*. (ELIADE, 200, p. 17 e 18).

O homem a-religioso profano se aproxima do que muitos autores chamam de *animal rationale*, definição essa, no entanto, que para muitos autores, entre os quais Ernst Cassirer, seria redutora, defendendo este autor a idéia de um *animal symbolicum*, o que se aproximaria mais da definição do *homo religiosus* de Eliade. Não cabe aqui confrontar visões de mundo díspares, mas simplesmente detectar suas diferenças e gradações no que seja relevante para o presente estudo, que se debruça sobre a percepção dos espaços edificados brasileiros.

3.2.3 Tempo cíclico e tempo linear

Como já destacamos anteriormente, não só em sua relação com o espaço se diferencia o homem religioso do a-religioso: também no que diz respeito à sua relação como o tempo eles são destoantes. O tempo, assim como o espaço, das culturas tradicionais também não é nem homogêneo, nem contínuo. Segundo Eliade, naquelas culturas o tempo é vivenciado de forma cíclica, onde é possível experimentar “o mito do eterno retorno.”⁴² Nelas haveria uma busca constante de se reiterar o *tempo original* através dos ritos fundadores, onde o homem

⁴² ELIADE, Mircea. *O mito do eterno retorno: arquétipos e repetição*. Lisboa: Ed. 70, c1969.

religioso procura se aproximar do tempo imaculado, perfeito, onde o Cosmos pode se manifestar. Como já dissemos, nestas culturas tem-se muito clara a noção de que o homem saiu de um estado original, como no mito do Jardim do Éden, e que ao se afastar desta origem, ele teria se tornado impuro. Por isso, a necessidade de se resgatar este tempo imemorial, através dos ritos, resgatando também a sua origem Divina. Para o homem a-religioso, porém, “o tempo não pode apresentar nem rotura, nem ‘mistério’: constitui a mais profunda dimensão existencial do homem, está ligado à sua própria existência, portanto tem um começo e um fim, que é a morte, o aniquilamento da existência.”⁴³ Muitas tradições religiosas colocam que no paraíso é experimentada a eternidade, mas não a eternidade entendida nos tempos modernos, de um tempo que não cessa nunca, mas antes, e paradoxalmente, a eternidade paradisíaca onde *não há o tempo*: só assim ele poderia retornar ao começo, uma vez que começo, meio e fim se unem em um amálgama de transcendência junto ao tempo sagrado.

Participar religiosamente de uma festa implica a saída da duração temporal “ordinária” e a reintegração do Tempo mítico reatualizado pela própria festa. Por consequência, o tempo sagrado é indefinidamente recuperável, indefinidamente repetível. De certo ponto de vista, poder-se-ia dizer que o Tempo sagrado não “flui”, que não constitui uma “duração” irreversível. É um tempo ontológico por excelência, “parmenidiano”: mantém-se sempre igual a si mesmo, não muda, nem se esgota. A cada festa periódica reencontra-se o mesmo Tempo sagrado – aquele que se manifestara na festa do ano precedente ou na festa de há um século: é o Tempo criado e santificado pelos deuses por ocasião de suas *gesta*, que são justamente reatualizadas pela festa. Em outras palavras, reencontra-se na festa a primeira aparição do Tempo sagrado, tal qual ela se efetuou *ab origine, in illo tempore*. Pois este tempo sagrado no qual se desenrola a festa não existia antes das *gesta* divinas comemoradas pela festa. Ao criarem as diferentes realidades que constituem hoje o Mundo, os Deuses *fundaram igualmente o Tempo sagrado*, visto que o Tempo contemporâneo de uma criação era necessariamente santificado pela presença e atividades divinas (ELIADE, 2001, p. 64).

O homem religioso se esforça, assim, para que este tempo sagrado esteja presente na maioria de suas atividades, como se ele pudesse vir a viver num ritual contínuo. Mas ele também vivencia o tempo profano, pelo menos enquanto ele não alcança a sua união definitiva como o sagrado, ele suporta a monotonia do tempo ordinário esperando a inserção periódica do ritual de passagem para o tempo sagrado através de suas festas periódicas.

O homem religioso vive assim em duas espécies de Tempo, das quais a mais importante, o Tempo sagrado, se apresenta sob o aspecto paradoxal de um Tempo circular, reversível e recuperável, espécie de eterno presente mítico que o homem reintegra periodicamente pela linguagem dos ritos. Esse comportamento em relação

⁴³ Idem. *O sagrado e o profano: a essência das religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 2001, 65.

ao Tempo basta para distinguir o homem religioso do homem não-religioso. O primeiro recusa-se a viver unicamente no que, em termos modernos, chamamos de “presente histórico”, esforça-se por voltar a unir-se a um Tempo sagrado que, de certo ponto de vista, pode ser equiparado à “Eternidade” (ELIADE, 2001, p. 64).

Para o homem moderno, é difícil falar de um tempo assim, ou de um não-tempo, na medida em que ele está inserido em um tempo linear, como uma flecha temporal da qual não se sabe bem o começo e nem o fim: em se tratando da história do mundo, mas que se restringe a ordinária existência do homem, com o seu nascimento e morte. O homem da atualidade vivencia este tempo que está sempre a fugir de suas mãos (FIG. 38); ele estará sempre inseguro quanto ao seu passado, pois é nebulosa ou insignificante a sua origem, e preocupado quanto ao seu futuro, ao depois, ao amanhã, ao incerto. Nunca há tempo o suficiente e o que ele teve ou tem agora, nunca é o bastante, pois ele vivencia a angústia do amanhã que não chega nunca, pois, como escreve Octavio Paz, *“la modernidad es una tradición polemica y que desaloja a la tradición imperante, cualquiera que ésta sea; pero la desaloja sólo para, un instante después, ceder el sitio a manifestación otra tradición que, a su vez, es otra manifestación momentánea de la actualidad”* (PAZ, 1994, p.333).

Um futuro desejado e temido, por ser incerto, é onde está o centro de sua atenção, seus projetos apontam para lá. “A primeira consequência importante foi acentuar a volatilidade e a efemeridade de modas, produtos, técnicas de produção, processos de trabalho, idéias de ideologias, valores e práticas estabelecidas. A sensação de que ‘tudo que é sólido se desmancha no ar’ raramente foi mais pervasiva”(HARVEY, 1992, p. 258). Neste tempo não há espaço para o sagrado, para o transcendente, porque ele se refere tão somente a uma vivência humana, profana, e se pauta somente em suas dimensões existenciais limitadas.

E se um dia ou uma noite um demônio se esgueirasse em tua mais solitária solidão e te dissesse: ‘Esta vida, assim como tu a vives agora e como a viveste, terás de vivê-la ainda uma vez e ainda inúmeras vezes; e não haverá nela nada de novo, cada dor e cada prazer e cada pensamento e suspiro e tudo o que há de indizivelmente pequeno e de grande em tua vida há de retornar, e tudo na mesma ordem e sequência’ - [...] Não te lançarias ao chão e rangerias os dentes e amaldiçoarias o demônio que te falasse assim? Ou viveste alguma vez um instante descomunal em que lhe responderias: ‘Tu és um deus, e nunca ouvi nada mais divino!’ (NIETZSCHE, 2004, p. 179)



FIGURA 38 - Dalí, “A Persistência da Memória ou Relógios Moles”.
Fonte: DALÍ MUSEUM, [200-].

Em relação à noção do tempo para o homem a-religioso e para o homem religioso, estabelece-se, portanto, uma dicotomia de valores, onde se contrapõem passado/futuro, que, de certa forma, está na base das discussões que hoje se travam acerca da preservação do patrimônio, uma vez que nesta dicotomia encerra-se o drama vivenciado entre a tradição e a modernidade. Mas “existe na sabedoria popular a presença dos contraditórios, das coisas reversíveis e das coisas perecíveis. A tendência mais forte, porém, reside na alta probabilidade que têm as coisas de voltar. Porque nada parece definitivo na cultura do povo” (BOSI, 1989, p. 52).

No que se refere especificamente à cultura afro-brasileira, objeto de nosso estudo, poderíamos acompanhar Prandi, que cita uma filha-de-santo, que afirma, que no candomblé “o tempo parece que não passa, o ritmo das coisas pés outro, ninguém tem pressa pra nada. Nem é preciso usar relógio, porque tudo acontece na hora em que tem que acontecer” . (PRANDI, 2005, p. 19). E, de fato, naquela matriz de origem africana, a concepção de tempo vai ser bastante diferente da nossa ocidental. Para os africanos tradicionais, explica Prandi,

o tempo é uma composição dos eventos que já aconteceram ou que estão para acontecer imediatamente. É a reunião daquilo que já experimentamos como realizado, sendo que o passado imediato está intimamente ligado ao presente do qual é parte, enquanto o futuro não é nada que a continuação daquilo que já começou a acontecer no presente. Desse modo, não faz nenhum sentido a idéia do futuro como acontecimento remoto desligado da realidade imediata (...) O futuro, que se expressa na repetição cíclica dos fatos da natureza – como as estações, as colheitas vindouras, o envelhecer de cada um – é repetição do que já conheceu, viveu e experimentou: não é futuro.” (PRANDI, 2005, p. 31)

Em algumas tradições afro-brasileiras que cultuam os Orixás, Irokô, conhecido também como Loko, ou Orixá da Gameleira Branca, é tido como o Orixá do Tempo. Nestas tradições, encontra-se um ditado que diz “o tempo dá, o tempo tira, o tempo passa e a folha vira” remetendo a esta relação de dependência que o homem firma com o tempo. E qual tempo? Aquele que ele acredita ser o tempo original, matriz de todas as coisas. Nestas tradições, conta-se que seus ancestrais antes de entrar nos bosques africanos, deveriam pedir licença a Irokô, a árvore primordial que ficava a frente do bosque, e que não poderiam jamais “encarar” Irokô frente a frente, correndo o risco de enlouquecerem. Olhar o “tempo” de frente, com certeza, traz conseqüências drásticas, principalmente para o homem religioso que se sustenta em um tempo cíclico. O Tempo deve ser visto com muito respeito e até temido, pois ele se mostra como a porta que irá conduzir o homem ao sagrado, livrando-o do mundo profano, “por meio dos ritos o homem religioso pode ‘passar’, sem perigo, da duração temporal ordinária para o Tempo sagrado”(ELIADE, 2001, p.63). Mas sem os ritos, tudo está perdido, o homem enlouquece e condena a si mesmo a morte e a impossibilidade da tradição se perpetuar. Para estas culturas, o ritual prescreve uma atitude de reverência e comprometimento que deverá ser seguida sempre.

Irokô castiga a mãe que não lhe dá o filho prometido

...No começo dos tempos, a primeira árvore plantada foi Iroko. Iroko foi a primeira de todas as árvores, mais antiga que o mogno, o pé de obi e o algodoeiro. Na mais velha das árvores de Iroko, morava seu espírito. E o espírito de Iroko era capaz de muitas mágicas e magias. Iroko assombrava todo mundo, assim se divertia. À noite saía com o alugbongbo na mão, assustando os caçadores. Quando não tinha o que fazer, brincava com as pedras que guardava nos ocos de seu tronco. Fazia muitas mágicas, para o bem e para o mal. Todos temiam Iroko e seus poderes e quem o olhasse de frente enlouquecia até a morte. Numa certa época, nenhuma das mulheres da aldeia engravidava. Já não havia crianças pequenas no povoado e todos estavam desesperados. Foi então que as mulheres tiveram a idéia de recorrer aos mágicos poderes de Iroko. Juntaram-se em círculo ao redor da árvore sagrada, tendo o cuidado de manter as costas voltadas para o tronco. Não ousavam olhar para a grande planta face a face, pois, os que olhavam Iroko de frente enlouqueciam e morriam. Suplicaram a Iroko, pediram a ele que lhes desse filhos. Ele quis logo saber o que teria em troca. As mulheres eram, em sua maioria, esposas de lavradores e prometeram a Iroko milho, inhame, frutas, cabritos e carneiros. Cada uma prometia o que o marido tinha para dar. Uma das suplicantes, chamada Olurombi, era a mulher do entalhador e seu marido não tinha nada daquilo para oferecer. Olurombi não sabia o que fazer e, no desespero, prometeu dar a Iroko o primeiro filho que tivesse. Nove meses depois a aldeia alegrou-se com o choro de muitos recém-nascidos. As jovens mães, felizes e gratas, foram levar a Iroko suas prendas. Em torno do tronco de Iroko depositaram suas oferendas. Assim oko recebeu

milho, inhame, frutas, cabritos e carneiros. Olurombi contou toda a história ao marido, mas não pôde cumprir sua promessa. Ela e o marido apegaram-se demais ao menino prometido. No dia da oferenda, Olurombi ficou de longe, segurando nos braços trêmulos, temerosa, a filhinha tão querida. E o tempo passou. Olurombi mantinha a criança longe da árvore. Mas um belo dia, passava Olurombi pelas imediações do Iroko, entretida que estava, vindo do mercado, quando, no meio da estrada, bem na sua frente, saltou o temível espírito da árvore. Disse Iroko: "Tu me prometeste a menina e não cumpriste a palavra dada. Transformo-te então num pássaro, para que vivas sempre aprisionada em minha copa." E transformou Olurombi num pássaro e ele voou para a copa de Iroko para ali viver para sempre. Olurombi nunca voltou para casa, e o entalhador a procurou, em vão, por toda parte. Ele mantinha a menina em casa, longe de todos. Todos os que passavam perto da árvore ouviam um pássaro que cantava, dizendo o nome de cada oferenda feita a Iroko. Até que um dia, quando o artesão passava perto dali, ele próprio escutou o tal pássaro, que cantava assim:

"Onikaluku jeje euwre,euwre,euwre

Onikaluku jeje agutan,agutan,bolojo

Olurombi jeje Omo re,omo re a pon bi epo

Olurombi o, jan-jan Iroko, Iroko, jan-ján

(Todo mundo promete cabra. Todo mundo promete ovelha bonita. Prometeu a filha bonita, uma abiku muito linda. Olorumbi não cumpriu o prometido a Iroko. Com isso perdeu tudo)

Ouvindo o relato de uma história que julgava esquecida, o marido de Olurombi entendeu tudo imediatamente. Sim, só podia ser Olurombi, enfeitiçada por Iroko. Ele tinha que salvar sua mulher! Mas como, se amava tanto sua pequena filha? Ele pensou e pensou e teve uma grande idéia. Foi à floresta, escolheu o mais belo lenho de Iroko, levou-o para casa e começou a entalhar. Da madeira entalhada fez uma cópia do rebento, o mais perfeito boneco que jamais havia esculpido. O fez com os doces traços da filha, sempre alegre, sempre sorridente. Depois poliu e pintou o boneco com esmero, preparando-o com a água perfumada das ervas sagradas. Vestiu a figura de pau com as melhores roupas da menina e a enfeitou com ricas jóias de família e raros adornos. Quando pronto, ele levou a menina de pau a Iroko e a depositou aos pés da árvore sagrada. Iroko gostou muito do presente. Era a menina que ele tanto esperava! E a menina sorria sempre, sua expressão, de alegria. Iroko apreciou sobremaneira o fato de que ela jamais se assustava quando seus olhos se cruzavam. Não fugia dele como os demais mortais, não gritava de pavor e nem lhe dava as costas, com medo de o olhar de frente. Iroko estava feliz. Embalando a criança, sua pequeno menina de pau, batia ritmadamente com os pés no solo e cantava animadamente. Tendo sido paga, enfim, a antiga promessa, Iroko devolveu a Olurombi a forma de mulher. Aliviada e feliz, ela voltou para casa, voltou para o marido artesão e para a filha, já crescida e enfim libertada da promessa. Alguns dias depois, os três levaram para Iroko muitas oferendas. Levaram *gbò* de milho, inhame, frutas, cabritos e carneiros, laços de tecido de estampas coloridas para adornar o tronco da árvore. Eram presentes oferecidos por todos os membros da aldeia, felizes e contentes com o retorno de Olurombi...

Até hoje todos levam oferendas a Iroko. Porque Iroko dá o que as pessoas pedem. E todos dão para Iroko o prometido...

(PRANDI, 2005, p. 164-168)

3.3 Tradição e Modernidade: a dessacralização do mundo.

Como vimos, as diversas visões de mundo atribuem um lugar distinto à natureza, entendendo de forma também diferente a sua relação com o homem. Pela definição de Cassirer (1977), o homem mais que um animal “racional” vai ser um *animal symbolicum*, passando a sua própria percepção do mundo pela apropriação desse através de símbolos, sendo essa a forma pela qual o homem faz do mundo o “seu mundo”. Esta apropriação, segundo Tuan (1980), se revela para o homem quase como um “encantamento”, através de um sentimento topofílico, capaz de ligar emocionalmente o homem ao meio. Eliade (2001), por sua vez, nos fala sobre a capacidade do homem religioso ver a “sobrenatura” em tudo que for reconhecido como sagrado, e para isto, ele funda o mundo, estabelecendo o seu centro, o “umbigo” do mundo, a única coisa capaz de dar sentido ao mundo, a partir do qual ele estabelece hierofanias que o re-ligam ao sagrado. Em contraposição, o homem a-religioso vê as coisas em seu estado “bruto”: ele também decodifica o mundo em uma visão de mundo particular, mas esvaziada e desprovida de sentido sagrado. Ele almeja ver o mundo com os olhos desmistificados da razão, “nega a transcendência, aceita a relatividade da “realidade”, e chega até a duvidar do sentido da existência”(ELIADE, 2001, p.165). Se a própria existência é questionada, o espaço também é submetido por parte do homem moderno à luz ofuscante da Ciência, que vai escrutiná-lo, indagando, sob crítica acirrada e sob ares de desconfiança, dos seus “precedentes e intenções”. Fernando Freitas Fuão, arquiteto, doutor pela Escuela Técnica Superior de Arquitectura de Barcelona com a tese “Arquitectura como Collage”, em 1992, mostra a inutilidade de se perguntar sobre o sentido do espaço, sendo esta tentativa “uma tola incursão”, na medida em que, para ele, o sentido do espaço se encontraria exatamente “fora” do espaço:

O sentido do espaço só existe a partir da experiência do ‘eu’; portanto, o sentido do espaço da arquitetura não está no interior da abstração do espaço, no interior da arquitetura, na relação utilitária entre o cheio e o vazio, e tampouco nas entranhas das paredes. Qualquer sentido que se possa atribuir está fora dele, muito além de sua superfície. Está no interior de quem o vivencia, está nas pessoas que nele se deslocam constantemente. Curiosamente transportamos o sentido do espaço para qualquer lugar que formos. O espaço não é, como crê a maioria dos arquitetos, uma realidade rígida e válida para todos. Ele em si é tão plástico e imaterial como o próprio tempo, variando com os indivíduos, com os povos, com as épocas, e, principalmente, com os pontos de vistas. Não existe um espaço objetivo e autônomo do ser humano. Existem diferentes maneiras de perceber e compreender esse espaço ‘bruto’, lá fora, sem significação, a espera de minha

chegada. Por exemplo, desse mesmo espaço podemos produzir as mais diversas representações, como a do pintor, do arquiteto, do fotógrafo, do engenheiro, do médico etc. Mas certamente, a somatória deles nunca retratará a experiência de cada um, apenas ampliará seus sentidos, mostrando a existência de diversos pontos de vista.⁴⁴

Segundo Fuão, somos nós que damos valor aos objetos, aos espaços e à arquitetura. O sentido, o valor, e o significado de tudo que vivenciamos partem de nós, ou daquele que se “coloca” no espaço, referenciais que levamos conosco aonde quer vamos. Ele exemplifica esta vã tentativa de se compreender o “sentido do espaço” *per se*, citando uma passagem do filósofo Paul Foulquié⁴⁵ em *O Existencialismo*, quando ele descreve a metamorfose sofrida pelo ‘eu’ quando ele preenche e esvazia o ‘espaço’ de sentido:

Estou no jardim público da álea de castanheiros, contemplo o verde relvado em cujo centro se ergue uma estátua: tudo isso existe para mim. Mas de súbito um outro passeante detém-se a contemplar esse espetáculo que também engloba a minha pessoa. Imediatamente a minha representação que é para mim o verdadeiro mundo se desagrega e seus elementos se organizam em torno do recém chegado; agora, é para ele que tudo isto existe (...). Não só o relvado, a estátua, o banco, a sebe organizam-se em torno dele como instrumentos de seus desígnios ou como obstáculos: eu também me acho classificado entre as coisas, reduzido ao papel de meio, de representação, para realizar os fins de outrem. (FOULQUIÉ, 1995 *apud* FUÃO, s/d).

Desta forma, se somos nós que damos ou não sentido ao espaço, a um monumento, a uma pedra ou ao mundo, fica claro que a referência do sentido se refere *unicamente ao homem*, e que este dará um valor ao espaço, ou a o que quer que seja, material ou imaterial, exclusivamente de acordo com a sua visão de mundo. Um mesmo espaço pode, então, receber diferenciadas significações de acordo com aqueles que dele fazem uso. No entanto, essa visão vai ser, em tudo, diferente daquela que marca as sociedades tradicionais, nas quais o espaço visível, dotado de materialidade, parece ceder aos apelos da espacialidade imaterial vivenciada por elas no seu cotidiano.⁴⁶ Para essas tradições, a identidade, a memória e o próprio o patrimônio vão estar muito mais voltados para os valores imateriais e intangíveis, que se encontram no substrato do visível.⁴⁷

⁴⁴ FUÃO, Fernando Freitas. *O sentido do espaço. Em que sentido, em que sentido?* – 1ª parte. Disponível em : http://www.vitruvius.com.br/arquitextos/arq048/arq048_02.asp

⁴⁵ FOULQUIÉ, Paul. *O existencialismo*. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1955, p. 80-81.

⁴⁶ A este respeito, será discutido no capítulo 4: *O espaço sagrado na perspectiva afro-brasileira*.

⁴⁷ A este respeito, já foi discutido no capítulo 2: *Patrimônio e Cultura Afro-Brasileira*.

Os fenômenos podem ser percebidos pela sua materialidade através dos sentidos, entretanto, quando concebemos uma realidade a esta, conferimos uma existência puramente intelectual. A realidade intelectual não é sensível per se. Sendo assim, os qualitativos e adjetivos de um fenômeno fazem parte deste âmbito, o mundo dos atributos e da nomeação. Do mesmo modo, as realidades do mundo da existência não são intrinsecamente não sagradas. Em muitas culturas religiosas a realidade sensível é inerentemente sagrada, na medida em que faz parte do mundo da natureza. Por exemplo, na cultura religiosa zoroastriana, desde o V século a.C. até sua expressão tardia na Pérsia e Índia, os elementos da natureza, a terra, a água e o fogo são inerentemente sagrados. Nas culturas religiosas africanas, como a cultura Iorubá, os elementos da natureza possuem uma sacralidade indissociável (GIL FILHO, 2002, p.6).

Para o homem religioso, a Natureza não tem a conotação que possui hoje de “natural”, profana. Ela sempre esteve coberta com certa aura sagrada, uma relação psíquico-emocional. As hierofanias ligadas à natureza aparecem na quase totalidade das culturas tradicionais, onde surgiram deuses e deusas, protetores e enviados divinos que faziam a ligação do homem com o Mundo Divino. Nestas sociedades a Natureza é reverenciada como sagrada por ainda não ter se corrompido ao mundo profano, por ainda guardar a ponte que irá transcender sua materialidade em direção a algo sobrenatural.

É preciso não esquecer que, para o homem religioso, o ‘sobrenatural’ está indissolivelmente ligado ao ‘natural’; que a Natureza sempre exprime algo que a transcende. Como já dissemos, uma pedra sagrada é venerada porque é sagrada e não porque é pedra, é a sacralidade manifestada pelo modo de ser da pedra que revela sua verdadeira essência. É por esta razão que não se pode falar de ‘naturismo’ ou de ‘religião natural’, no sentido atribuído a estas palavras no séc. XIX; pois é a ‘sobrenatura’ que se deixa manifestar ao homem religioso por meio dos aspectos ‘naturais’ do Mundo (ELIADE, 2001, p. 100).

De modo análogo a Eliade, que mostra que para o homem a-religioso moderno o espaço seria homogêneo e neutro, o geógrafo David Harvey vai descrever o dilema enunciado por Lefébvre (LEFÉBVRE, 1974 *apud* HARVEY, 2006), da tensão existente entre “a livre apropriação do espaço para propósitos individuais e sociais e o domínio do espaço por meio da propriedade privada, do Estado e de outras formas de poder de classe e social” (HARVEY, 2006, p. 231). Assim, para ele a homogeneização do espaço traria sérias dificuldades para a concepção de lugar:

Se este último é a sede do Ser (como muitos teóricos mais tarde iriam supor), o Vir-a-Ser envolve uma política espacial que torna o lugar subserviente a transformações do espaço. O espaço absoluto gera, por assim dizer, o espaço relativo. É exatamente nesse ponto que a tensão incipiente entre lugar e espaço pode transformar-se num antagonismo absoluto (HARVEY, 2006, p. 234).

A atual crise de identidade das sociedades contemporâneas, (e, conseqüentemente, a nossa perda de memória) estaria, então, de certa forma, diretamente ligada a essa homogeneidade espacial trazida pela modernidade. De forma análoga, Fuão também enuncia que o mundo hoje seria o resultado dos fundamentos que determinaram o Renascimento e o Século da Luzes:

Foi nesta época que a pirâmide, que articulava o cosmo-mundo segundo o eixo vertical ascendente-descendente, foi derrubada. Ao se inverter a pirâmide substituiu-se o olho divino, localizado no vértice superior, pelo olho humano, colocando-o no vértice deitado. Essa seria exatamente a pirâmide visual, a veduta de Alberti, que proporcionava o efeito de profundidade na superfície da tela, ilusão da realidade, diametralmente oposta à representação e organização medieval. Esse foi o princípio de uma gramática universal das imagens que se estabelecerá nos séculos seguintes com todos os tratados de pintura e perspectiva, em outras palavras, estabelecendo as origens das imagens técnicas, da fotografia. É justamente essa orientação imposta pelas imagens técnicas estabelecidas basicamente mediante os critérios de luz, distância, e fotogenia, que norteia nossa vida atual, nossos sentidos⁴⁸.

A visão antropocêntrica levada às últimas conseqüências nos levou, segundo o teórico Garrett Hardin, ao “individualismo possessivo” e à “tragédia dos bens públicos”, consolidando um quadro que hoje é marcado pela segregação, pelo isolamento e pelo medo⁴⁹. A historiadora Françoise Choay, em *A Alegoria do patrimônio*, também aponta esta falta de referências, ou de sentido, quando sugere que o homem moderno teria perdido a sua capacidade de construir monumentos “autênticos”, o que, por sua vez, teria desencadeado uma *inflação patrimonial* e a adoção de uma *memória protética*:

Representado por um labirinto dissimulado pela superfície cativante de um espelho, o patrimônio arquitetônico e urbano, com as atitudes conservatórias que o acompanham, pode ser decifrado como uma alegoria do homem na aurora do século XXI: incerto da direção em que o orientam a ciência e a técnica, busca um caminho no qual elas possam libertá-lo do espaço e do tempo para, de forma diferente e melhor, deixar que os invista (CHOAY, 2001, p. 258).

Também Choay identificaria o início deste processo no Renascimento, tendo ele se aprofundado após a Revolução Industrial: para ela, o “projeto de conservação dos monumentos históricos e sua execução evoluíram com o tempo e não podem ser dissociados da própria história do conceito”, sendo, portanto, uma invenção ocidental

⁴⁸ FUÃO, Fernando Freitas. *O sentido do espaço. Em que sentido, em que sentido?* – 1ª parte. [200-]. Disponível em: <http://www.vitruvius.com.br/arquitextos/arq048/arq048_02.asp> Acesso em: 7 jul 2008.

⁴⁹ HARDIN, Garrett. “The tragedy of commons”. *Science*. Vol. 162, 13 december, 1968.

bem datada (CHOAY, 2001, p.25). É interessante percebermos, para visarmos o mesmo fenômeno sob outro ângulo, que vai ser exatamente a partir deste período que vai haver uma mudança de paradigma com relação à ligação do homem com a natureza: a partir daí ela vai ser dessacralizada para que possa ser dominada.

Este vai ser um ponto chave do pensamento moderno: é preciso dominar a natureza. Como entender a mudança ocorrida neste período, em se tratando da relação do homem com a natureza, em seu processo de dominação e exploração exaustiva dos recursos naturais? Para o geógrafo David Harvey, tudo isso se resumiria

ao fato hoje aceito de que o pensamento iluminista operou nos limites de uma visão “newtoniana” bem mecânica do universo, em que os absolutos presumidos do tempo e do espaço homogêneo formavam continentes limitadores do pensamento e da ação. O colapso desses conceitos absolutos sob o peso da compressão do tempo-espaço foi a história central do nascimento das formas de modernismo do século XIX e do começo do nosso século (HARVEY, 1992, p. 229).

A partir de então, a natureza passa a ser vista como “paisagem”, um outro conceito forjado na modernidade. Segundo o antropólogo Leonardo Fígoli, em *A paisagem como dimensão simbólica do espaço: o mito e a obra de arte*, a partir do Renascimento a paisagem vai ser “mais do que simples espaço exterior ao homem”, passando a constituir exatamente a maneira pela qual o homem moderno conseguiu racionalizar e ordenar o mundo, sendo então, sua própria visão de mundo:

Mais que um território que a natureza apresenta ao observador, é produto de uma maneira de ver o espaço externo, um cenário que supõe um espectador, um olhar particular sobre o mundo externo. Em suma, a paisagem é um relato, um desenho, uma representação. Território recortado por uma “janela”, apreciado desde um ponto de vista singular, freqüentemente esse ponto de vista é artístico, envolvendo uma série de técnicas particulares desenvolvidas para representá-lo e transformá-lo em imagem cultural pela atribuição de um significado (FIGOLI, 2007, p. 30).

De modo análogo, Leonardo Castriota, em *O Jardim de Goethe: A dominação da natureza externa em As afinidades eletivas*, faz uma leitura dessa relação de dominação que o homem moderno tem para com a natureza, quando ele a transforma de sujeito a objeto, “com a natureza tornando-se paisagem, objeto de contemplação”(CASTRIOTA, 1997, p.435). Com a modernidade, a natureza perderia a sua aura, passando a ser objeto de uso e exploração. Essa passagem é mostrada por Castriota naquele texto através de uma minuciosa análise da obra de Goethe, *As afinidades eletivas*, que é reinterpretada à luz dos conceitos propostos por

Theodor Adorno e Horkheimer em sua *Dialética do Esclarecimento*. Na modernidade, não haveria mais o diálogo homem/natureza: o homem não é mais capaz de falar com a natureza e nem tampouco de ouvi-la (o que explicita a dicotomia apontada por Eliade entre o homem religioso e o homem a-religioso moderno). O esclarecimento, apresentado naquela obra fundamental da Teoria Crítica, pressupõe uma dominação da natureza em seu duplo aspecto, tanto externa e interna: ao lado do domínio sobre o meio ambiente natural, o homem teria que exercer também um domínio sobre o seu “lado natural”, os instintos, facetas que são exploradas por Adorno e Horkheimer através de várias figuras ao longo do texto. Em sua análise, no entanto, Castriota está interessado particularmente no domínio da natureza externa, e na forma que esta adquire no romance de Goethe, que seria, a seu ver, característica de uma etapa específica da “Dialética do Esclarecimento”: o “embelezamento” estético do mundo natural, a sua transformação em paisagem.

Assim, nas *Afinidades Eletivas* vamos encontrar as personagens numa constante atividade de arranjo da natureza, que não visa, no entanto a fins utilitários, mas puramente contemplativos, atitude que só vai ser possível[...] quando a dominação real sobre a natureza já se encontrava bastante adiantada, quando o próprio campo já se fazia “racional” e “geométrico”. Por outro lado, parece-nos também possível afirmar que esse domínio estetizante da natureza presente no romance apenas prepara o pano de fundo para um diálogo sombrio com as éticas da racionalidade, prevalentes na época, que pressupunham uma clara dominação da natureza interna no próprio homem. Assim, no entrelaçamento pressuposto na “dialética do esclarecimento”, as *Afinidades Eletivas* também vão tematizar essa outra faceta do domínio da natureza, mostrando como a moral autônoma moderna, que rompe com as tradições, termina por recair em aporias, ao pressupor o mundo totalmente esclarecido, abrindo caminho para o retorno – virulento – do mito (CASTRIOTA, 1997, p. 429).

Castriota comenta que uma imposição dotada de violência foi necessária para fazer esta transição, ou este rompimento, que em última instância acaba por se voltar contra o próprio homem, pois, como diz o geógrafo Carlos Walter Porto Gonçalves: “a idéia de dominação da natureza é, rigorosamente, absurda, pois implica que o homem não seja, também, natureza.”⁵⁰ E é neste sentido que o homem pós-renascentista encontra o álibi histórico ideal para justificar os usos e abusos que faz da natureza, inclusive em relação à natureza mais próxima, a sua própria e a do seu semelhante. Assim, Castriota, também seguindo Adorno, interpreta outros dramas de Goethe, anteriores à obra *As Afinidades Eletivas*:

⁵⁰ GONÇALVES, Carlos Walter Porto (in) SANTOS, Milton. *Território, territórios: ensaios sobre o ordenamento territorial*. 2. ed. Rio de Janeiro: DP&A; PPGEU/UFF, 2002, p. 402.

Iphigenie e Tasso poderiam ser considerados dramas civilizatórios: tratando a humanidade a partir da experiência de sua antinomia, da separação – problemática – entre sujeito e natureza, reacusariam qualquer reconciliação imediata, no que refletiriam o “poder determinante da realidade”, frente ao qual o “Sturm um Drang” fechara os olhos, sendo, com isso, “mais realistas que aqueles, mais adequados à consciência da Filosofia da História.” (CASTRIOTA, 1997, p. 425).

Adorno, lido por Castriota (1997), apontaria, então, para o “aspecto culpado da civilização” quando esta *decide* pela exploração exaustiva da Natureza, submetendo-a a “leis usurpatórias”. No entanto, como se mostra naquele estudo, o homem (moderno) termina por pagar um alto preço adquirido pelo rompimento do diálogo homem/natureza e pela imposição do monólogo antropológico guiado pela Ciência ocidental moderna.

Correlata a essa idéia, aparece uma outra, a de progresso, que é destacada pelo matemático e filósofo Mario Bruno Sproviero, segundo o qual para esta “visão mecanicista do mundo, tipicamente moderna, na linha que une Descartes, Galileu, Bacon, Newton, Locke e Adam Smith (este na economia e Locke na concepção social)”, a idéia de progresso seria “tão co-natural que nem pensamos em discuti-la.” À idéia de progresso, como numa linha do tempo que tende a crescer infinitamente, estaria implícita nossa *visão de mundo* onde o consumismo é visto como algo natural, e por isso mesmo auto-destruidor, visto que nossas reservas de energia não são infinitas e nem tampouco isoladas e independentes.

No entanto, a noção moderna de um tempo uniforme e linear, separado das coisas, correlata à própria idéia de progresso, se depara hoje com a visão de um tempo “entrópico”, que se degrada, tendendo assintoticamente ao fim do próprio tempo, como diz Sproviero.⁵¹ Hoje em dia, postula-se que o universo, o planeta e cada organização institucionalizada ou não, constituem um sistema, um mega-sistema que interage e compreende outros sistemas que acoplam outros e outros indefinidamente:

Sistema pode ser definido como um conjunto de elementos interdependentes que interagem com objectivos comuns formando um todo, e onde cada um dos elementos componentes comporta-se, por sua vez, como um sistema cujo resultado é maior do que o resultado que as unidades poderiam ter se funcionassem independentemente. Qualquer conjunto de partes unidas entre si pode ser considerado um sistema, desde que as relações entre as partes e o comportamento do todo seja o foco de atenção. (ALVAREZ, 1990, p.17).

⁵¹ SPROVIERO, Mario Bruno. *Entropia: "Progresso" para a Destruição!* Entrevista com o Dr. Mario Bruno Sproviero, professor titular DLO-FFLCHUSP. Entrevista e edição: Jean Lauand, 10-7-01. [200-]. Disponível em: <<http://www.hottopos.com/vdletras2/mario.htm>>. Acesso em: 24 maio 2007.

Pela teoria do pensamento sistêmico não podemos compreender as partes em separado do todo, e sim focalizar o arranjo global em que ela se encontra, em suas múltiplas relações e interações possíveis entre as partes e estas com o todo. Por este pensamento, refletir sobre as relações que as unidades - sejam elas países, instituições, empresas, comunidades ou pessoas – estabelecem entre si, deve considerar crucial a relação destas com o meio, com o entorno, com a natureza e com o planeta. Neste ponto, converge a discussão empreendida sobre a dicotomia homem/natureza, ou ainda àquela existente entre o homem religioso e o homem a-religioso. Ao que nos parece, a ruptura consumada na relação do homem com a natureza, onde ele a transforma em mero objeto de consumo, é ponto chave para o entendimento dos atuais questionamentos ecológicos e de sustentabilidade.

Muito se tem falado sobre os conceito de entropia no contexto da sustentabilidade. Sproviero explica que originalmente, "entropia" (troca interior) surgiu como uma palavra cunhada do grego de *en* - em, sobre, perto de...) e *sqopg* (*tropêe* - mudança, o voltar-se, alternativa, troca, evolução...), sendo um dos princípios da Termodinâmica. A Primeira Lei da Termodinâmica fornece o aspecto quantitativo de processos de conversão de energia. É o princípio da conservação da energia e da conservação da massa, agora familiar, : "A energia do Universo é constante". Esta primeira lei formulou a base do pensamento da civilização do progresso, não colocando limitações sobre as possibilidades de transformação de energia de uma forma para outra. Já a segunda lei da termodinâmica impõe severas limitações. A Segunda Lei da Termodinâmica determina o aspecto qualitativo de processos em sistemas físicos, isto é, os processos ocorrem numa certa direção mas não podem ocorrer na direção oposta. Segundo um dos fundadores da ciência da termodinâmica, o físico e matemático alemão, Rudolf Clausius: "A entropia do Universo tende a um máximo". De modo que, com o tempo, dispomos sempre menos de energias utilizáveis, sendo que se por um lado a energia total do universo é constante, por outro lado, a entropia (a desordem) total está em contínuo aumento. Por este pensamento lógico, Sproviero salienta que “a produtividade não deveria ser medida pela maior quantidade de bens econômicos

produzida num determinado período de tempo, mas sim pela maior quantidade produzida com o menor dispêndio energético possível.”⁵²

Quando Castriota aponta, pela leitura de Adorno e Horkheimer, que na *Dialética do Esclarecimento* de Goethe está implícito um “movimento contrário”, parece-nos que essa reação poderia ser traduzida como a própria “resposta” da natureza à ação (segundo ele, violenta) do homem. A aparente imunidade e soberania do homem foi desbancada com a constatação de que o homem não está no “centro”, como quando Lévy descreve *As novas tecnologias da inteligência*, onde “o espírito humano não é um centro organizador em torno do qual giram tecnologias intelectuais, como satélites a seu serviço. Em si, não é nada além de agenciamento de satélites de todos os tamanhos e todo tipo de composições, desprovido de um sol central.”(LÉVY, 1994, p.172). Se o homem religioso é capaz de fazer a sua fundação do mundo, sacralizando como “sol central” o umbigo do mundo (sagrado), onde tudo gira ao seu redor, o homem a-religioso não tem mais essa referência. Ao escolher o esclarecimento ele abriu mão do seu eixo primordial, neste ponto Eliade não poderia ser mais claro:

O homem moderno a-religioso assume uma nova situação existencial: reconhece-se como o único sujeito e agente da História e rejeita todo apelo à transcendência. Em outras palavras, não aceita nenhum modelo de humanidade fora da condição humana, tal como ela se revela nas diversas situações históricas. O homem faz-se a si próprio, e só consegue fazer-se completamente na medida em que se dessacraliza e dessacraliza o mundo. O sagrado é o obstáculo por excelência à sua liberdade. O homem só se tornará ele próprio quando estiver radicalmente desmistificado. Só será verdadeiramente livre quando tiver matado o último Deus.[...] Mas o homem religioso descende do *homo religiosus* e, queira ou não, é também obra deste, constitui-se a partir das situações assumidas por seus antepassados. Em suma, ele é o resultado de um processo de dessacralização. Assim como a “Natureza” é o produto de uma secularização progressiva do Cosmos obra de Deus, também o homem profano é o resultado de uma dessacralização da existência humana. Isto significa que o homem a-religioso se constitui por oposição a seu predecessor, esforçando-se por se “esvaziar” de toda religiosidade e de todo significado trans-humano.[...] Faça o que fizer, ele é um herdeiro. Não pode abolir definitivamente seu passado, porque ele próprio é produto desse passado. É constituído por uma série de negações e recusas, mas continua ainda ser assediado pelas realidades que recusou e negou. Para obter um mundo próprio, dessacralizou o mundo em que viviam seus antepassados; mas, para chegar aí, foi obrigado a adotar um comportamento oposto àquele que o precedia – e ele sente que este

⁵² SPROVIERO, Mario Bruno. *Entropia: "Progresso" para a Destruição!* Entrevista com o Dr. Mario Bruno Sproviero, professor titular DLO-FFLCHUSP. Entrevista e edição: Jean Lauand, 10-7-01. [200-]. Disponível em: <<http://www.hottopos.com/vdlettras2/mario.htm>>. Acesso em: 24 maio 2007.

comportamento está sempre prestes a retualizar-se, de uma forma ou outra, no mais profundo do seu ser (ELIADE, 2001, p. 165).

Se o homem moderno se mostra carente de referências, hoje ele as procura em outras formas e representações também míticas, que, no entanto, não bastam para responder a seu anseio por referências. Para Eliade, o homem contemporâneo possuiria ainda “toda uma mitologia camuflada e numerosos ritualismos degradados” (ELIADE, 2001, p. 166). Basta nos atermos às festas e comemorações sociais de ano novo, casamento, eventos de inauguração e re-inauguração (renovação), batizados, festas de debutantes, formaturas, dentre tantos outros ritos, mesmo que eles se apresentem de forma laicizada, para darmos razão ao filósofo romeno. Não há, no entanto, que se confundir esses dois tipos de mitologias: o objetivo de Eliade foi apenas o de nos mostrar como mesmo o “homem francamente a-religioso partilha ainda, no mais profundo do seu ser, de um comportamento religiosamente orientado”.

Mas as “mitologias” privadas do homem moderno – seus sonhos, devaneios, fantasias etc. – não conseguem alçar-se ao regime ontológico dos mitos, justamente porque não são vividas pelo *homem total* e não transformam uma situação particular em situação exemplar. Do mesmo modo que as angústias do homem moderno, suas experiências oníricas ou imaginárias, ainda que “religiosas” do ponto de vista formal, não se integram, como entre *homo religious*, numa concepção do mundo e não fundam um comportamento (ELIADE, 2001, p. 171 e 172).

Uma vez dito que o homem totalmente a-religioso é exemplar raro, não importa o grau de irreligiosidade do homem, a natureza também não vai passar despercebida: haverá sempre um que de intangível e misterioso, de perfeição e encanto que nos induz à reverência e a majestade. Por isso, a Natureza é, por excelência, a ligação imediata relacionada à hierofania, sendo a própria representação do Cosmos e porta amplamente usada pelas culturas tradicionais para se alcançar o sagrado. Contudo, é preciso enfatizar, mais uma vez, que jamais assistimos a “uma total dessacralização do mundo”, e mesmo no Extremo Oriente, o que se chama de ‘emoção estética’ “conserva ainda, entre os letrados, uma dimensão religiosa”, aponta Eliade, que exemplifica:

Mas o exemplo dos jardins em miniatura mostra-nos em sentido e por que meios se opera a dessacralização do mundo. Basta que imaginemos o que uma emoção estética dessa ordem pode tornar-se numa sociedade moderna

para compreendermos como a experiência da santidade cósmica pode rarefazer-se e transformar-se até se tornar uma emoção unicamente humana: por exemplo, a da arte pela arte (ELIADE, 2001, p. 129).

Esta perspectiva abre espaço, portanto, para novas posturas que revisitam antigas concepções de mundo, antigos saberes e culturas, onde há uma maior interação entre o homem e o meio ambiente, revisitação que, segundo Gonçalves, seria “uma revolução política e cultural”, “uma contracultura”, “em que se re-significa o sentido da vida, em que a natureza cumpre um papel central.”⁵³ E, de fato, a partir dos anos 1960 surge, inicialmente, no Primeiro Mundo, o “novo ambientalismo”, que, diferentemente do que se praticava até então, entende que a depredação da natureza está diretamente relacionada com o modelo de desenvolvimento prevalecente. Em meio a tantas iniciativas que ignoram ou menosprezam o expurgo de suas atividades, como que empurrando para debaixo do tapete a sujeira, repensar as antigas tradições relacionando-as a uma matriz ambiental mais coerente e responsável, parece-nos um caminho a ser seguido como forma de possibilitar um “novo” diálogo homem/natureza, ou ainda, tradição/modernidade:

Tudo isso reforça a tese já indicada de que essas populações tradicionais têm hoje uma possibilidade histórica maior de afirmar seus direitos do que tinham até trinta ou quarenta anos atrás. Afinal, contraditoriamente, a biotecnologia, que é um setor de ponta, pressupõe o conhecimento do caboclo, do índio, do ribeirinho, do pescador, como fonte de informação de material genético. Muitos dos que falam que a informação é hoje uma mercadoria-chave têm seus olhos voltados para a mídia e para as novas tecnologias do mundo da telemática; com isso, não percebem que o que essas populações tradicionais mais dispõem é exatamente de... informação. O moderno pressupõe, como vemos, o conhecimento tradicional. Agora é possível a modernidade com a tradição e não contra a tradição, como veio se dando até aqui. O que é preciso é que caíam outros muros, além do de Berlim, como essa distinção entre o moderno e o tradicional. Hoje é possível afirmar que o saber tradicional é uma condição da modernidade (CONÇALVES, 2002, p. 398).

Mas também Eliade já nos chamava a atenção para essa relação inerente entre tradição/modernidade, pelas vias do homem dual religioso/a-religioso, de modo que para aqueles que poderiam ser classificados como homem modernos, a-religiosos, o sentido sagrado ou mítico se encontra “oculto” no seu inconsciente, estando mesmo

⁵³ GONÇALVES, Carlos Walter Porto (in) SANTOS, Milton. *Território, territórios: ensaios sobre o ordenamento territorial*. 2. ed. Rio de Janeiro: DP&A; PPGEO/UFF, 2002, p. 392.

latente e pronto para aflorar em situações cotidianas, das mais diferentes formas, em estados camuflados de situações sociais e impulsos de consumo.

É importante percebermos, mais uma vez, que vai ser durante esse período de transição valorativa da natureza, quando se debateram os conceitos de tradição e modernidade, aflorado sobretudo no final do século XIX, que o “trabalho ideológico de inventar a tradição assumiu grande importância”, pois exatamente, como nos mostra David Harvey, “essa foi uma época em que as transformações das práticas espaciais e temporais implicavam uma perda da identidade com o lugar e repetidas rupturas radicais com todo sentido de continuidade histórica” (HARVEY, 2006, p. 247). Parece-nos, assim, que da mesma forma que o homem moderno transformou a natureza em mero objeto de consumo e contemplação, num processo de estetização, ele também procurou tratar as culturas tradicionais como meros objetos, ou como relíquias de museu que precisam ser guardadas e protegidas (inclusive de seu uso), transformando-as, paradoxalmente, em “coisa”, em uma cultura *reificada*, como aponta Alfredo Bosi em “Cultura como Tradição”:

Eu acredito que deve estar no subconsciente lingüístico e social dos povos que vieram de uma estratificação colonial, ou então de uma estratificação pré-capitalista (com nobreza e povo muito diferenciados), deve estar no subconsciente dessas formações à idéia de que a cultura tem que ser vista em si, isolada e reificada. Daí, quem sabe, a idéia de Secretaria da Cultura, um Ministério da Cultura, um Palácio da Cultura. O Palácio é o lugar onde a cultura deve ser vista, apreciada em si, elogiada, sem que tenha uma relação direta com o cotidiano, aliás sem dever ter qualquer relação direta com o cotidiano, porque este não é, de fato considerado como cultura. Verifica-se, por este conceito que a cultura não pode ser democrática: o senhor é muito culto, porém muito democrático. Pelo conceito reificante as duas instâncias tornam-se exclusivas. Se nós queremos, ao contrário, construir uma sociedade democrática, acho que nesse particular, devemos repensar a fundo o conceito de cultura e destruir em nosso espírito ou, pelo menos, relativizar fortemente a idéia de que a cultura é uma soma de objetos. Porque os objetos considerados “em si”, os quadros, os livros, as estátuas, ocupam um determinado lugar no espaço, eles são sempre o *outro*. Por mais que eu contemple este quadro, na medida em que eu o considere como um *fato*, como um objeto fora de mim e fora do meu convívio, eu olharei para ele um pouco como um crente olha para o fetiche. É a idéia do fetichismo. É alguma coisa que eu não entendo, não vou entender nunca, e, aliás, é até muito bom que eu não entenda, porque isso dá ao objeto um mistério, um fascínio, uma magia, que se distancia de mim e faz com que eu o reverencie, como alguma coisa que eu não vá nunca alcançar (BOSI, 1987, p. 36).

Pelo pensamento de Bosi, as culturas tradicionais, ao contrário do que se poderia imaginar, estariam menos adeptas ao fetichismo do que a cultura contemporânea, entendida neste contexto como *reificada*. O homem tradicional constrói sua vida no dia-a-dia, no corpo-a-corpo da história vivida e re-vivida, ancorada em um tempo cíclico que remete a um modelo

exemplar, a um mito ou a uma lenda. Fato curioso, é que o homem religioso não experiênciava o conflito que o homem moderno vê entre tradição e modernidade. Segundo Tuan, os mitos “são como esforços do homem para resolver as contradições que encontra na vida.”(TUAN, 1980, p.19): assim, o homem tradicional simplesmente admitiria a existência destas duas *Forças* antagônicas, como um *cabo de guerra* que ora tende para um lado ora para outro, mas sem nunca romper o *cabo*, aquilo que as mantém unidas e coexistindo num mesmo cosmos (e aqui frisamos: um cosmos e não um caos).

Essa não contradição entre tradição e modernidade aparece de forma muito pertinente na tradição afro-brasileira, na qual, como iremos ver mais tarde, Ogum seria o Orixá do ferro, o jovem guerreiro amante das conquistas e batalhas, da impetuosidade, do progresso, e da modernidade. É aquele que vai a frente e que possui a força inicial para se iniciar qualquer movimento. Nanã, por sua vez, seria a Orixá tida como a grande mãe ancestral, a avó dos Orixás, senhora da tradição, aquela que não tem pressa e sabe esperar. Para o homem moderno essas duas realidades não poderiam coexistir: pelo pensamento aristotélico da não-contradição ou é uma, ou outra realidade. Mas a mitologia afro-brasileira parece contornar esta dicotomia. Ali, ambas as “realidades” já seriam reconhecidas pelo homem tradicional, que, ao que nos parece, revela uma postura mais inteira, onde as dicotomias homem/natureza e tradição/modernidade convivem, se respeitam e interagem:

A rivalidade entre Nanã burucu e Ogum data de tempos. Ogum, o ferreiro guerreiro, era o proprietário de todos os metais. Eram de Ogum os instrumentos de ferro e aço. Por isso era tão considerado entre os Oriixás, Pois dele todas as outras divindades dependiam. Sem a licença de Ogum não havia sacrifício; Sem sacrifício não havia Orixá. Ogum é o Oluobé, o Senhor da Faca. Todos os Orixás o reverenciavam. Mesmo antes de comer pediam licença a ele pelo uso da faca, o obé com que se abatiam os animais e se preparava a comida sacrificial. Contrariada com essa precedência dada a Ogum, Nanã disse que não precisava de Ogum para nada, pois se julgava mais importante do que ele. “Quero ver como vai comer, sem faca para matar os animais”, disse Ogum. Ela aceitou o desafio e nunca mais usou a faca. Foi sua decisão, no futuro, nenhum de seus seguidores se utilizaria de objetos de metal. Para qualquer cerimônia em seu louvor. Que os sacrifícios feitos a ela fossem feitos sem faca, sem precisar da licença de Ogum. (PRANDI, 2001, p. 200).

4 O ESPAÇO SAGRADO NA PERSPECTIVA AFRO-BRASILEIRA

Território é, assim, o lugar marcado de um jogo, que se entende em sentido amplo como a protoforma de toda e qualquer cultura: sistema de regras de movimentação humana de um grupo, horizonte de relacionamento com o real. Articulando mobilidade e regras na base de um 'fazer de conta', de um artifício fundador que se repete, o jogo aparece como a perspectiva ordenada da ligação entre o homem e o mundo[..]

Muniz Sodré, O Terreiro e a Cidade.

Parte importante deste capítulo é ressaltar a relação de reverência que os cultos afro-brasileiros mantêm com a natureza. Recordando Eliade (2001), que define a hierofania como o ato de manifestação do sagrado em algo profano, percebemos que nestes cultos toda a Natureza é uma hierofania. Toda árvore, toda pedra, toda erva, rio ou mar traz um sentido e um valor sagrado que vai além de sua materialidade. É como se a natureza fosse um Sagrado Divino e trouxesse intrínseco em cada forma, cor, cheiro, paladares ou texturas, toda uma codificação que pudesse transcender o profano em algo sagrado. A natureza, seria então, nestes cultos, uma linguagem que Deus teria escolhido para se comunicar com os homens profanos. Desta forma, é estabelecida uma aliança indissociável na vida deste homem religioso da cultura afro-brasileira – Homem/Natureza propiciando o vínculo Sagrado/Profano.

A visão qualitativa e sagrada do espaço gera uma consciência ecológica, no sentido de que o indivíduo se faz simbolicamente parceiro da paisagem. Esta exposição é explicitada com beleza pelo cacique Seattle (tribo Duwamish, Estado de Washington) numa carta em que responde à proposta do presidente norte-americano Franklin Pierce (1885) de compra do território da tribo. Pergunta o cacique: “Como podes comprar ou vender o céu, o calor da terra? Tal idéia é-nos estranha. Se não somos donos da pureza do ar ou do esplendor da água, como, então, podes comprá-los?” E, mais adiante: “Somos parte da terra, e ela é parte de nós. As flores perfumadas são nossas irmãs; o cervo, o cavalo, a grande águia – são nossos irmãos. As cristas rochosas, o fundo das campinas, o calor que emana do corpo de um mustang, e o homem – todos pertencem à mesma família” (SODRÉ, 2002, p.67).

Desta maneira, a natureza exerce papel central para estas culturas tradicionais, sendo mesmo, o elo que liga todas as coisas a tudo e ao todo. Cabe a acertada definição que Yai (2004) definiu para esta visão de mundo, onde segundo ele *tudo está em tudo*. Segundo ele metaforiza, se trata da *realidade-rio*, onde homem, pedra, animal, casa, céu, tudo faz parte de uma só realidade. Por certo que a ancestralidade destes cultos remete a lugares de natureza quase intocáveis, remanescentes idílicos, onde se procurava a pureza inviolável do hálito de Deus a falar com os homens com a menor interferência possível. Se de fato, ancestrais são estes cultos, e se eles crescem ainda hoje, com toda a industrialização e sucateamento dos recursos naturais, há de perceber-se esta resistência como indicativo de uma possibilidade vivenciada de se ainda poder religar com o sagrado, pelas alianças ancestrais edificadas entre a Natureza e estas culturas. Se assim não fosse, estas culturas teriam se não desaparecido, ao menos

estariam em vias de se extinguir, o que diversas pesquisas não confirmam (PRANDI, 2005). Pelo contrário, é crescente o número de praticantes das doutrinas da Umbanda e do Candomblé. Frente a uma natureza dessacralizada pelo homem a-religioso contemporâneo, ainda percebemos a presença numerosa, embora dissimulada, destes cultos afro-brasileiros em nosso País.

Entendemos que a relação deste homem brasileiro, comumente designado afro-descendente, com o mundo que o rodeia se faz de forma diferenciada da relação estabelecida pelo homem a-religioso ocidental. Como disse Eliade: “o sagrado e o profano constituem duas modalidades de ser no mundo”. Procuraremos no desenvolvimento deste capítulo, tornar evidente esta distinção, tomando como principal viés a pesquisa do culto dos Orixás vivenciado no Terreiro de Umbanda Oriental DeDiCo – Despertar da Divina Consciência. Entendemos que um levantamento dos valores atribuídos aos Orixás nos dará dados para melhor compreender o modo de viver e ser desta comunidade, o que nos levará a uma melhor leitura do que realmente seria interpretado como “valor” para estas culturas e, conseqüentemente, o quê e como poderíamos categorizar o patrimônio afro-brasileiro.

Deste modo, embora o terreiro possa ser um conjunto apreendido por processos 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 “entre-lugar” – uma zona de interseção entre o visível (*orum*) e o invisível (*aiê*) – habitado por princípios cósmicos (Orixás) e representações de ancestralidade à espera de seus “cavalos”, isto é, de corpos que lhes sirvam de suportes concretos. O espaço sagrado negro-brasileiro é algo que refaz constantemente os esquemas ocidentais de percepção de espaço, os esquemas habituais de ver e ouvir. Ele fende, assim, o sentido fixo que a ordem industrialista pretende atribuir aos lugares e, aproveitando-se das fissuras, dos interstícios, infiltra-se. Há um jogo sutil de espaços-lugares na movimentação do terreiro. (SODRÉ, 2002, p. 80)

Veremos no decorrer deste estudo que o intangível sobrepõe ao tangível, o material mascara o imaterial, e que nem tudo que parece ser é, ou aquilo que o homem a-religioso entende como valor, para o homem religioso é pura dissimulação.

4.1 Candomblé e Umbanda

Inicialmente cabe tecer algumas considerações sobre as chamadas religiões afro-brasileiras, entre as quais se inclui a Umbanda, objeto de nosso estudo. Neste sentido, podemos considerar como afro-brasileiras diversas religiões que tiveram origem nas

religiões tradicionais africanas, que foram trazidas para o Brasil pelos negros africanos na condição de escravos. Da influência africana, sobretudo na contextualização do Candomblé, com seus rituais e culto aos Orixás, entende-se uma subdivisão em nações, que vieram para o Brasil na época da escravidão. São duas nações com suas respectivas ramificações: nação Sudanesa - Ijexá, Ketu, Gêge, Mina-gêge, Fom e Nagô; e nação Bantu: Congo, Angola-congo, Angola. Podemos ainda, apresentar inúmeras outras variações das religiões afro-brasileiras, inclusive regionais, apresentando-se sob a forma de “babaçuê” no Pará, “batuque” no Rio Grande do Sul, “cabula”, no Espírito Santo, Minas Gerais, Rio de Janeiro e Santa Catarina, “tambor-de-mina”, no Maranhão, entre outras, cada qual com a sua origem e conformação ritual distinta. Dentre elas, vamos destacar o Candomblé e a Umbanda, as formas mais difundidas, cabendo fazer uma breve distinção entre elas.

A Umbanda não tem um órgão centralizador, que a nível nacional ou estadual, dite normas e conceitos sobre a religião. Por isso cada terreiro segue um ritual próprio, ditado pelo guia ou chefe do terreiro, o que faz a diferenciação de ritual entre uma casa e outra. Desta forma, não segue um padrão único, no que diz respeito à forma de reverenciar a Deus e a natureza através dos Orixás. Assim, podemos falar em Umbanda Pura ou Tradicional, Umbanda Kardecista, Umbanda Branca, Umbanda Omolocô, Umbanda Esotérica e Umbanda Oriental. Por esse motivo, confunde-se a prática umbandista com a do Candomblé.

No Candomblé existe um ritual fixo de uma nação africana, de acordo com a origem de cada terreiro. Alguns autores apontam, recentemente, nos terreiros de Candomblé, um processo de resgate aos cultos africanos mais tradicionais, num processo de “africanização” (PRANDI, 2005). Assim, tem-se o uso do idioma e costumes de uma tribo específica, dependendo de sua fonte originária; vestes coloridas de acordo com a cor do orixá; altar interno, conforme o uso africano, sem o uso de imagens de santos católicos; sessões privadas, franqueadas ao público apenas em dias de festa; incorporação apenas dos orixás; preparação dos discípulos longa e secreta; complexa hierarquia espiritual e material; concepção especial da reencarnação; uso do sacrifício animal como parte do ritual; doutrina secreta divulgada apenas aos iniciados; existência da “Lei da Salva”, em que é permitido cobrar por consultas, trabalhos e leitura de búzios.

Já a Umbanda tem um ritual diverso, que varia de terreiro para terreiro; uso de idioma e costumes brasileiros, embora haja algumas denominações na língua Yorubá; vestes brancas e pés descalços (alguns terreiros usam roupas coloridas para trabalhar com as entidades e também a cor do orixá da casa); altar externo com imagens de santos católicos e Orixás; sessão franqueada ao público com finalidade de cura material e espiritual (algumas casas têm também sessões privadas); desenvolvimento mediúnico mais flexibilizada de acordo com os costumes de cada terreiro; hierarquia material e espiritual mais simples; concepção universal da reencarnação; ausência de sacrifício animal; divulgação simples e de fácil assimilação da doutrina; proibição de qualquer remuneração, já que têm como princípio básico a caridade.

O sociólogo e antropólogo, Renato Ortiz, destaca, em *A morte branca do feiticeiro negro*, uma diferença básica entre estas duas tradições, principalmente no que diz respeito à integração destas religiões na sociedade brasileira:

Esta comparação permite ressaltar as diferenças entre duas modalidades religiosas, que, embora tenham raízes comuns, encontram-se hoje em oposição. Com efeito, pode-se opor Umbanda e Candomblé como se fossem dois pólos: um representando o Brasil, o outro a África. A Umbanda corresponde à integração das práticas afro-brasileiras na <<moderna>> sociedade brasileira; o Candomblé significa justamente o contrário, isto é, a conservação da memória coletiva africana no solo brasileiro. É claro que não devemos conceber o candomblé em termos de <<pureza>> africana; na realidade ele é um produto afro-brasileiro resultante da <<bricolage>> desta memória coletiva, sobre a matéria nacional brasileira que a história ofereceu aos negros escravos. Entretanto, pode-se afirmar que para o Candomblé a África continua sendo a fonte privilegiada do sagrado, o culto dos deuses negros se opondo a uma sociedade brasileira branca ou embranquecida. Desta forma uma ruptura se inscreve entre a Umbanda e o Candomblé: para a primeira, a África deixa de se constituir em fonte de inspiração sagrada, o que é afro-brasileiro torna-se brasileiro. (ORTIZ, 1978, p.13)

Podemos falar que apesar de o Candomblé ser uma religião brasileira como a Umbanda, sua prática busca manter a tradição ancestral africana e a Umbanda tem como característica marcante a flexibilidade, ou seja, a capacidade de modificar e de agregar características de outras tradições, traduzindo assim, a forma miscigenada de sua formação.

Isso é compreensível, quando lembramos que a Umbanda não é um produto acabado, mas uma religião em processo de formação, em constante vir-a-ser. A Umbanda parece assumir, como doutrina, esse seu mecanismo de transformação permanente; tal mecanismo garante a renovação no tempo e na forma ritual. Entretanto, pensamos até que ponto uma codificação da Umbanda não significaria sua estratificação no tempo e no formalismo. Com

o significado de unidade, a Umbanda é o próprio código; como religião revelada na experiência psicológica individual, sua codificação impediria uma permanente adaptabilidade. Ao lado do sistema de classificação fundado na hierarquia cosmogônica, a Umbanda conhece outra ordenação. Enquanto os orixás significam a origem cósmica e o modelo mítico ancestral define uma tipologia de personalidade, o outro sistema de classificação leva em conta a organização e as origens etnológicas. Dessa maneira, sobreviveu na Umbanda uma memória das origens diversas. Configuraram-se as ordenações por "linhas" e "falanges". O conceito não está ainda bem estruturado e se encontram inúmeras variantes. Geralmente, consideram-se sete ou doze linhas (e/ou falanges). Esse sistema possibilitou nítida convivência das heranças africanas, ameríndias e européias. A chamada linha do Oriente, por exemplo, permite que entidades árabes, hindus, chinesas e até japonesas se incorporem em alguns médiuns da Umbanda. (LIMA, 1979, p. 221)

Se o Brasil é formado por várias crenças, culturas e povos, é natural que a Umbanda como uma religião nascida aqui também reúna estas características. Na Umbanda há uma flexibilidade em relação a outras crenças, talvez porque como o Brasil sua identidade ainda esteja em formação. O grau de flexibilidade varia de terreiro para terreiro, mas está presente em todos eles, marcando assim a diferença entre um e outro centro. Na verdade existe uma tradição consolidada convivendo com uma flexibilidade em relação a outras crenças. Desta forma, poderíamos destacar alguns aspectos Dominantes do Movimento Umbandista: o ritual, variando pela origem; as vestes, em geral brancas; o altar com imagens católicas, pretos velho, caboclos; as sessões espíritas, formando agrupamentos em pé, em salões ou terreiro; o desenvolvimento normal em corrente; se baseia no africanismo, kardecismo, indianismo, catolicismo, e orientalismo; o serviço social constante nos terreiros; a finalidade de cura material e espiritual; a prática da magia branca; presença dos rituais de batismo, consagração e casamentos.

No Candomblé, não há esta flexibilidade e mesmo sendo uma religião brasileira, não agregou ao longo do tempo a cultura brasileira, houve sim um processo inverso de resgate dos rituais de matriz africana, portanto, quanto mais tradicional é o terreiro, suas práticas e rituais, mais ele é respeitado como um verdadeiro terreiro de Candomblé.

A Umbanda surgiu oficialmente entre os anos de 1920 e 1930 no Rio de Janeiro (BIRMAN, 1986), mas podemos dizer que sua origem está na colonização do Brasil pelos europeus na escravidão africana, e na cultura indígena aqui existente, pois é com a mistura desses elementos culturais e mais tarde com a influência do espiritismo

kardecista (que chega ao Brasil no final do século XIX) e de outras culturas que chegaram aqui, é que temos a base dos fundamentos da Umbanda que é praticada hoje.

Segundo Oliveira (2007), a palavra umbanda, para os africanos, significa “sacerdote que trabalha para a cura”, e para os primeiros praticantes anteriores à fundação deste culto, o vocábulo “embanda” ou “umbanda” se referia ao chefe do terreiro ou sacerdote. Mas para muitos umbandistas, as práticas rituais da Umbanda se remetem a tempos imemoriais, onde a sua origem vem do sânscrito, sendo uma adaptação lingüística para *aum-bandha* (ombandá), que significa o limite no ilimitado.

A Umbanda nasceu junto com a miscigenação de culturas que ocorreu no Brasil desde a colonização, mas a maioria dos umbandistas consideram a manifestação do Caboclo das Sete Encruzilhadas, através do médium Zélio de Moraes como um marco oficial, como uma oficialização de uma prática já existente (FIG. 39 e 40). Para o historiador José Henrique Motta de Oliveira, este acontecimento representa o marco fundador desta religião “um divisor de águas entre a macumba – que era compreendida na época como “baixo-espiritismo” cuja prática nem sempre estava direcionada para fins elevados – e o “Espiritismo de Umbanda”, voltado para a prática do amor ao próximo”(OLIVEIRA, 2007, p. 177). Podemos dizer, contudo, que a Umbanda torna-se pública a partir daí e não que ela surge a partir deste episódio. A antropóloga Diana Brown (1985), independente se os fastos são lenda ou realidade, considera este episódio como *mito de origem* da Umbanda. Além disso, para os umbandistas, o Caboclo das Sete Encruzilhadas trouxe importantes direcionamentos que são sagrados na Umbanda como a “humildade, a simplicidade e a caridade”, características que devem ser encontradas em todas as casas de Umbanda. A anunciação do Caboclo das Sete Encruzilhadas marca, desde então, as comemorações desta religião brasileira que comemorou no ano de 2008, 100 anos de Umbanda.

Foi então, segundo Oliveira (2007), numa sessão da Federação Espírita de Niterói, no dia 15 de Novembro de 1908, que o Caboclo das Sete Encruzilhadas se manifestou no médium Zélio de Moraes. Ele tinha na época 17 anos, e sofria de perturbações nervosas, tendo procurado ajuda em médicos, psiquiatras, padres e uma benzedeira que aconselhou seus pais a levá-lo a um centro espírita para começar a trabalhar espiritualmente. Chegando à Federação, ele foi convidado a participar da seção. “Logo em seguida, contrariando as normas do culto, Zélio levantou-se dizendo

que ali faltava uma flor. Foi até um jardim apanhou uma rosa branca e colocou-a no centro da mesa”(OLIVEIRA, 2007, p. 178). Diante do estranhamento dos membros daquela casa Kardecista, ele incorporou um espírito e diversos outros médiuns daquela sessão apresentaram incorporações de caboclos e preto-velhos. Quando advertido, “a entidade incorporada no rapaz perguntou por que era proibida a presença daqueles espíritos. Outro médium, que tinha o dom da vidência, quis saber da entidade o porquê dela falar daquele modo, pois via que era um padre jesuíta e lhe perguntou o nome.”(OLIVEIRA, 2007, p. 178). A resposta não foi exatamente o que poderia se esperar, de um nome respeitado e aceito pelos padrões sociais da época, que valorizava, sobretudo, a cultura branca:

[...]se julgam atrasados os espíritos de pretos e índios, devo dizer que amanhã estarei na casa deste aparelho, para dar início a um culto em que estes pretos e índios poderão dar sua mensagem e, assim, cumprir a missão que o plano espiritual lhes confiou. Será uma religião que falará aos humildes, simbolizando a igualdade que deve existir entre todos os irmãos encarnados e desencarnados. E se querem saber meu nome que seja Caboclo das Sete Encruzilhadas, porque não haverá caminhos fechados para mim. (GUIMARÃES e GARCIA, 2002, não paginado).

No dia seguinte, no bairro de Neves, município de São Gonçalo, região metropolitana do Rio de Janeiro, o caboclo se manifestou no médium Zélio de Moraes e anunciou que “naquele momento iniciava-se um novo culto, no qual os espíritos de africanos e de índios poderiam trabalhar em benefício de seus irmãos encarnados e disse, também, que a nova religião se chamaria Umbanda” (OLIVEIRA, 2007, p. 178).

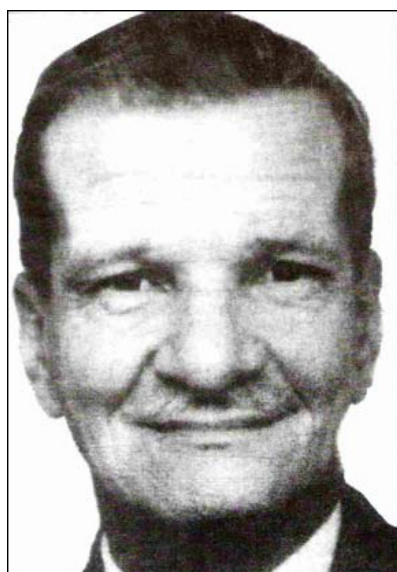


FIGURA 39 - Zélio Ferdinando de Moraes.
Fonte: OLIVEIRA, 2007, p. 180.



FIGURA 40 - Pintura mediúnica feita pelo médium vidente Jurandy (1949)
retratando o Caboclo das Sete Encruzilhadas.

Fonte: OLIVEIRA, 2007, p 182.

Este fato representa um marco fundante do Movimento Umbadista, que iria definir os princípios norteadores desta nova religião, reconhecida por muitos, como brasileira (ORTIZ, 1978, p.14).

A presença do Catolicismo no mito da “anunciação” da Umbanda pode ser observada também num quadro onde fora pintado mediunicamente a imagem do Caboclo das Sete Encruzilhadas. A pintura apresenta um indígena no primeiro plano, tendo no plano intermediário um mastro com a bandeira do Brasil tremulando e logo adiante sete caminhos unidos a um único ponto de origem e, no plano de fundo, há elementos relativos à natureza do nosso país. O quadro é simbolicamente riquíssimo, permitindo inúmeras interpretações. O que nos interessa aqui, entretanto, são os sete caminhos que o caboclo tem para percorrer no sentido de propagar a Umbanda. A união destes caminhos, a encruzilhada, lembra-nos a praça de muitas igrejas do interior, que oferece aos fiéis sete opções de trajetos para chegar até o templo. Estes caminhos fazem referência aos sete dons do Espírito Santo: Sabedoria, Entendimento, Conselho, Fortaleza, Ciência, Piedade e Temor, cujos valores, são procurados no culto ao Divino Espírito Santo. A análise desta simbologia nos sugere a interpretação de que o Caboclo das Sete Encruzilhadas seria a manifestação de um “espírito santo”, talvez um anjo, que viria “anunciar” o início de uma religião que falaria aos humildes. Portanto, totalmente distante das interpretações que qualificavam as entidades da Umbanda como demoníacas. (OLIVEIRA, 2007, p. 182)

Como anota Reginaldo Prandi, a aproximação com o kardecismo vai ser vital para a formação da Umbanda em termos ideológicos. Segundo ele, teria vindo do espiritismo de Kardec,

[...]a concepção de mundo que proporcionou a remodelação das bases éticas ou aéticas da religião afro-brasileira, fosse ela africana, ou cabocla. Era o nascimento da umbanda, de feições brancas, porém mestiça, uma nova forma de organizar e unificar nacionalmente as tradições caboclas das religiões afro-brasileiras (PRANDI, 2005, p. 132).

É interessante também que a Umbanda tenha nascido no Rio de Janeiro, “o primeiro cenário da modernização brasileira e contexto de celerada mudança e diversificação social”, sendo ela assim “plural e uniforme”, “uma espécie de linguagem comum num diversificado meio social urbano, integrando negros pobres iletrados e brancos escolarizados de classe média baixa”.

Sua capacidade de reunir em um só panteão entidades espirituais de diversas origens tornou-a representante da diversidade, ao mesmo tempo que homogeneizava os espíritos caboclos em função de seus papéis rituais. A umbanda manteve da matriz africana o culto aos orixás, o transe de possessão e rito dançado, mas suas cerimônias, oficiadas em português, são bem mais simples e acessíveis. (PRANDI, 2005, 132)

Renato Ortiz mostra a rápida difusão da Umbanda no Brasil, já anotada em fins do século XIX por João do Rio: das 96 revistas espíritas existentes no mundo, 56 seriam de tiragem européia e 19 de tiragem brasileira. O recenseamento de 1940 indicava a existência de 436.000 espíritas sobre um total de 41.236.000 habitantes; já o de 1950, 824.553 espíritas sobre 51.944.397 habitantes – “em dez anos a população espíritas duplica”. (ORTIZ, 1978, p. 41)⁵⁴ Este sucesso, a seu ver, decorreria do fato dela ser o produto de determinadas transformações sócio-econômicas que ocorriam em determinado momento da história brasileira:

A Umbanda aparece, pois, como uma solução original; ela vem tecer um liame de continuidade entre as práticas mágicas populares à dominância negra e a ideologia espírita. Sua originalidade consiste em reinterpretar os valores tradicionais segundo o novo código fornecido pela sociedade urbana e industrial. (ORTIZ, 1978, p. 44)

⁵⁴ É importante anotar aqui que até 1966, a Umbanda não era considerada pelo IBGE como uma religião, mas, nas palavras de Renato Ortiz, como um “conjunto de crenças supersticiosas”, sendo seus adeptos classificados como kardecistas. (ORTIZ, 1978, p. 50)

4.2 O TERREIRO DeDiCo

A escolha do Terreiro de Umbanda Oriental DeDiCo como estudo de caso em nossa pesquisa se justifica por vários motivos. Primeiramente entendemos que a tradição da Umbanda, embora compreenda um riquíssimo campo de estudo, ainda tem sido pouco estudado no meio acadêmico⁵⁵. Compreendemos também, que a escolha de um terreiro de Umbanda de formação ainda recente, e que conte com a média de idade de seus participantes bastante jovem (29 anos), onde o grau de instrução supera em muito os dados anteriormente analisados por Prandi (2005) a respeito do Censo, poderá possibilitar uma perspectiva relevante para o entendimento das tradições afro-brasileiras em geral, sobretudo quanto à percepção espacial. Acreditamos que o dinamismo, a flexibilidade, a modernidade, deverão encontrar neste terreiro, um par complementar não antagônico no que se refere ao conservadorismo, à permanência, à tradição. Por fim, vislumbramos nos devotos deste terreiro, uma considerável capacidade de movimentação e articulação junto a alguns seguimentos da sociedade, seja público ou privado, o que tem possibilitado importantes parcerias que apontam para uma postura sustentável diante de sua cultura.

O Terreiro DeDiCo, objeto de estudo analisado nesta pesquisa, segue a linha da Umbanda Oriental, que além das influências citadas anteriormente tem como linha mestra aspectos de religiões orientais: como do Budismo Tibetano; de mestres hindus e do livro sagrado o Bhagavad-Gitã que traz a essência do pensamento védico; da crença na Lei do Karma e do Dharma; da prática do auto conhecimento, da meditação e de mantras (a maioria dos mantras entoados são em português mas também são cantados alguns em sânscrito); e da Teosofia Oriental (representada basicamente pelo estudo de textos de Annie Besant). “A umbanda Oriental acredita nesses caminhos como fontes de auto-conhecimento e de expansão da consciência, que levaria o homem, em última instância, à prática do amor consigo mesmo e com o próximo” (FRAGOSO, 2005, p.7). Pela definição da Mãe Norma, líder espiritual do Terreiro DeDiCo:

A Umbanda Oriental visa o retorno do homem à sua essência através de sua harmonização com a Natureza. Acreditamos e confiamos irrestritamente em Deus, em Jesus Cristo, no Divino Espírito Santo, na Virgem Maria, nos nossos Guias, Mentores e em todas as manifestações de fé para alcançar o

⁵⁵ Nota-se a grande quantidade de estudos já empreendidos em outros temas afro-brasileiros em detrimento dos poucos focados na tradição da Umbanda.

despertar do deus interior que vive em cada um. Ressaltamos a importância do respeito a todas outras religiões e crenças. Como Templo Religioso, nós da DeDiCo - Despertar da Divina Consciência, buscamos não somente contemplar as verdades divinas, e sim vivenciá-las através da prática e do esforço próprio, ressaltando a capacidade de cada um alcançar seus objetivos no instante em que conquista a si mesmo. Temos um enorme respeito às Leis Divinas ou Naturais, como o Karma, o Dharma e o Livre Arbítrio que são próprias do espírito e providas por Deus. Através do entendimento destas Leis podemos alcançar a compreensão de nossas vidas de maneira mais abrangente.⁵⁶

A fundadora do Terreiro DeDiCo, Mãe Norma, declarou que ele teve início em 1998, quando ela começou a atender as pessoas no “quartinho dos fundos” de sua casa quando ainda morava em Lagoa Santa. Ela conta, que quem fundou a “Casa” na realidade foi a Cigana Mirena, uma entidade Cigana da linha Oriental que começou a aparecer para as pessoas da cidade dizendo que procurassem por ela em sua casa para que elas pudessem ser ajudadas. Mãe Norma comenta: “Eu tinha muito receio... as pessoas chegavam desesperadas, mas eu atendia porque elas estavam falando em nome da Mirena e ela estava perto de mim... e eu comecei a atender”(Apêndice A). Com o tempo foi surgindo a necessidade de um lugar maior, e segundo Mãe Norma, em 2001 ela mudou-se para Belo Horizonte onde alugou uma casa exclusivamente para o fim religioso, no Bairro Padre Eustáquio. Ali então, a “Casa de Oxum”, como era inicialmente chamada, funcionou até 2006, quando foi adquirida uma casa maior onde hoje é o Terreiro na Rua Professor Mário Casassanta, 149, Bairro Carlos Prates, em Belo Horizonte. “Era uma casa para ser mesmo a nossa casa. A gente já havia mudado o nosso nome para DeDiCo, Despertar da Divina Consciência, porque retratava melhor o trabalho que a gente faz, que é despertar a consciência divina em cada um, mas Oxum continuou sempre sendo a Mãe da casa,” comenta Mãe Norma.

Mãe Norma nos esclareceu que já faz algum tempo que quem está à frente dos trabalhos é a Mãe Bá (Sarah), e que ela tem ficado mais voltada para as atividades da DeDiCo Rural. Sarah é a segunda filha da Mãe Norma e foi criada na Umbanda. “Quando eu era bebê, minha mãe me colocava num bercinho de palha... como Obaluaiê”, conta Mãe Bá com reverência, “e cantava pontos de Oxalá para eu dormir...lá em casa, a gente brinca que ao invés de talco, eu usava pomba!” completa ela.

⁵⁶ DESPERTAR DA DIVINA CONCIÊNCIA. *Umbanda Oriental*. [2007]. Disponível em <<http://www.dedico.org.br>> Acesso em: 14 jan. 2009.

Pelo levantamento realizado (Apêndice B), o Terreiro DeDiCo possui “por volta” de 30 médiuns. Mãe Norma explica que este quadro é muito variável, por que há uma rotatividade grande de participantes naquele local. Ela diz que este fato é comum em outros terreiros também, mas que ela “conta com cerca de 20 médiuns fixos”, que, segundo ela, têm um maior comprometimento com a casa. Para levantarmos a composição do Terreiro, foi aplicado um questionário em 24 médiuns, tendo havido o extravio de dois formulários. Notou-se a presença maior de mulheres (13) do que de homens (9), fato comumente observado em outras religiões também. O tempo de prática da religião umbandista segue a mesma linha dos dados referente ao número de médiuns: os mais antigos são os mais inteirados com as práticas desta cultura.

Contudo, trata-se de uma comunidade jovem: a média de idade é de 29 anos. Talvez este fato favoreça ao dinamismo e a abertura que esta tradição parece mostrar frente às outras religiões. “A Umbanda tem esta característica, precisamos ter um tronco forte e coeso, são os nossos valores sagrados, mas também podemos nos abrir para receber outros conhecimentos que estejam de acordo com esta essência”, explica Mãe Bá, dizendo também que são passados para os médiuns textos e ensinamentos das mais variadas religiões.

Mãe Norma, fundadora do terreiro, possui um perfil bem particular e revelador frente ao que, normalmente, poderia se esperar de uma “Mãe de Santo” da tradição da Umbanda. Loira dos olhos azuis, 51 anos, advogada com pós-graduação *Latu senso* em Administração de Recursos Humanos pela Fundação João Pinheiro, advogou pela CENIBRA – Celulose Nipo-brasileira S.A., mas deixou de exercer a profissão para se dedicar à vida espiritual. Mãe Bá é branca, pedagoga formada pela UFMG, tem 24 anos e é casada. Verificou-se que grande parte dos participantes é de profissionais liberais que possuem instrução de 3o grau, sendo a maioria de cor branca ou parda. Mas este quadro se alinha com o que tem sido constatado desde Bastide (1983), como também no trabalho de Abreu sobre Brasília: “Negros? As religiões afro-descendentes têm poucos negros nos seus xirês e giras. Pouquíssimos. Cerca de 20 a 30 %. Muitos mestiços e muitos brancos. Mesmo em Sobradinho, mesmo em Taguatinga, onde a população negra é mais representativa a porcentagem não se altera” (ABREU, 2005, p. 41). Já quanto à relação religião-classe, a composição do Terreiro não confirma a interpretação de Roger Bastide, que descreve a Umbanda como uma “religião proletária” em oposição

ao kardecismo. Como anota Renato Ortiz, vários terreiros recrutam a maioria de seus adeptos e assistentes nas classes médias:

Vimos [...] que a religião umbandista nunca foi a expressão da classe proletária; desde seu nascimento, a Umbanda é o resultado de um movimento dialético de ‘embranquecimento’ e de ‘empretecimento’; neste sentido, a participação de uma liderança egressa das classes médias foi decisiva. Poder-se-ia pensar porém que elementos profissionais como advogados, engenheiros, médicos, militares, representariam somente uma elite dirigente das federações religiosas. Na verdade, encontramos na presença da religião umbandista cada vez mais forte nas camadas médias da população. (ORTIZ, 1978, p.59).

Notamos a preocupação de se desenvolver atividades culturais que valorizem suas tradições, de forma a esclarecer e ensinar a população em geral sobre a seriedade de seus cultos e um pouco sobre seus valores que, no fundo, segundo Mãe Bá, “não são tão diferentes para aquelas pessoas que priorizam o respeito à vida e a prática da caridade.” As atividades realizadas não recebem incentivos do governo, sendo realizadas com a colaboração dos próprios médiuns, doadores particulares e de algumas entidades filantrópicas: como o Centro Espírita Irmão Glaucus, que há mais de sete anos tem ajudado na distribuição de cestas básicas; os irmãos da Loja Marçom Liberdade 21, que recentemente se comprometeu em ajudar na construção da sede da DeDiCo Rural; e o Grupo Sarandeiros que este ano lançou o espetáculo *Quebranto: a dança dos Orixás*, com o apoio do Terreiro DeDiCo (FIG. 41 e 42).

Desde 2003 foi organizado o grupo de teatro *Conto de Fraldas*, com os membros do Terreiro, que tem realizado apresentações em diversos abrigos infantis e escolas públicas (FIG. 43). Paralelamente ao lançamento do livro infantil-juvenil *Orixás: Guardiões da Natureza*, de autoria de Sarah Carvalho de Melo (Mãe Bá), lançado pela editora Armazém de Idéias em 2008, foi também empreendido o projeto *Contador de histórias...* onde são contadas lendas afro-brasileiras junto com a exposição do livro (FIG. 44).



FIGURA 41- Quebranto: a dança dos Orixás. Grupo Sarandeiros.
Fonte: SARANDEIROS, [2008].



FIGURA 42 - Quebranto: a dança dos Orixás. Grupo Sarandeiros.
Fonte: SARANDEIROS, [2008].



FIGURA 43 - Apresentação do grupo de teatro *Conto de Fraldas*.
Fonte: Arquivo da DeDiCo.



FIGURA 44 - *Contador de histórias...* Livraria afro-brasileira SOBÀ no dia 14 de setembro de 2008.
Fonte: Arquivo da DeDiCo.

Avaliando o funcionamento do Terreiro, notamos que suas atividades se organizam de duas maneiras: atividades internas e externas. Os trabalhos internos se baseiam em atividades de auto-conhecimento e aprimoramento pessoal, o que justifica sua linha oriental, e de desenvolvimento da mediunidade segundo a tradição umbandista, trabalhos restritos aos membros da casa. As atividades externas são direcionadas para a ajuda ao próximo, seja de forma material ou espiritual. Em informativo publicado no site eletrônico do DeDiCo em agosto de 2008, foi dado um levantamento quantitativo aproximado das atividades já realizadas pelo Terreiro:

Foram mais de 10.000 atendimentos espirituais, mais de 500 palestras de autoconhecimento ministradas, 4.320 cestas-básicas entregues à famílias necessitadas e mais de 100.000 pratos de sopa servidos, além de peças infantis encenadas em escolas e instituições para mais de 2.000 crianças, ajudas a asilos e abrigos infantis, atendimentos psicológicos e pedagógicos e oficinas variadas oferecidas gratuitamente. Distribuição de mais de 150 enxovais de bebês, 2.400 Kits infantis.⁵⁷

Ente 2005 e 2007 os médiuns da DeDiCo mantinham atividades de assistência social em uma casa ao lado do Terreiro, chamada por eles de Casa da Paz, como descreveu a historiadora Livia Fragoso:

O Centro DeDiCo, mantém uma casa de ajuda à comunidade chamada Casa da Paz, onde são oferecidos oficinas gratuitas de artesanato, tricô e recreação infantil com construção de valores humanos; existem também atendimentos psicológicos, psicopedagógicos e reforço escolar gratuitos além de cursos para gestantes em que são distribuídos enxovais para os primeiros cuidados com o bebê. A casa distribui também um “sopão” e cestas básicas para as famílias cadastradas. Esse trabalho proporciona aos integrantes da casa a prática da caridade, que é uma das bases fundamentais da Umbanda. São feitos também atendimentos espirituais com passes e tratamentos energéticos gratuitos e abertos a toda comunidade. Esse trabalho é entendido na Umbanda também como prática da caridade. (FRAGOSO, 2007, p. 7).

Aqui cabe chamar a atenção que a concepção de mundo na Umbanda, diferentemente do modelo africano, vai ser fortemente marcada pela concepção da caridade, ou seja, “o trabalho desinteressado em prol do outro”, outro traço que mostra suas influências kardecistas, de inspiração cristã no campo dos valores.⁵⁸ E, de fato, em entrevista realizada com a líder espiritual do Terreiro DeDiCo, Mãe Bá,

⁵⁷ DeDiCo: Umbanda Oriental. Disponível em <<http://www.dedico.org.br>> Acessado em 14 de Janeiro de 2009.

⁵⁸ A caridade não se manifesta apenas em “obras sociais” na Umbanda, mas no interior do próprio rito: “O controle moral na Umbanda se estende sobre a atividade religiosa de tal modo que as entidades espirituais, os espíritos dos mortos, devem praticar a caridade, ajudando o fieis [...] A noção de que os espíritos vêm a terra para trabalhar é basilar no kardecismo.” (PRANDI, 2005, p. 133).

verificamos que as atividades sociais por ela direcionadas na Casa da Paz, tinham inicialmente, como foco principal oferecer às comunidades carentes localizadas nas proximidades (como por exemplo a da favela Carlos Prates) uma opção de apoio às principais necessidades básicas que ali foram detectadas. Em 2005 foi lançado o projeto *Obras do Amor*, que direciona todas as atividades sociais do DeDiCo, que tem como primeira prioridade a assistência à mãe e à criança carentes (FIG. 45). Contudo, o que se mostrou, no dia a dia desta casa social, é que as oficinas foram pouco a pouco perdendo a frequência das pessoas daquela comunidade, que segundo Mãe Bá, parece ter sido desmotivada pelos pastores evangélicos da região, mesmo que a postura da Casa da Paz tenha sempre sido neutra no quesito religião.



FIGURA 45 - Lançamento do *Projeto Obras do Amor* em 2006.
Fonte: Arquivo da DeDiCo.

Com a diminuição do público, foi decidido, então, que as atividades deveriam continuar em outro local, onde houvesse maior abertura e necessidade real de trabalhos sociais. Desta forma, começou-se a procura do lugar ideal, que segundo a Mãe Bá, já estava escolhido pelos Mestres daquela *egrégora*, e que só caberia a eles achar o local. Hoje, o Terreiro DeDiCo festeja a aquisição da DeDiCo Rural, que está localizada no município de Passa Tempo, MG (FIG. 46). A movimentação para arrecadar fundos para a construção da nova sede é grande, e segundo Mãe Bá,

urgente, para que o máximo de pessoas possa desfrutar dos benefícios que ali poderão ser oferecidos.



FIGURA 46 - Entrada da DeDiCo Rural no Município de Passa Tempo, MG.
Fonte: Arquivo da DeDiCo.

Apesar do Terreiro DeDiCo ter sido fundado em 1998, ele foi registrado em 2002 e o Estatuto que rege o seu funcionamento, recebeu recente atualização em 18 de Maio de 2007 para se adequar às necessidades dos trabalhos da casa (Anexo IV). Foi concedido o pedido de imunidade tributária municipal, No 059/2003, no dia 29 de Abril de 2003, Processo No 01.048067/03-04 (Anexo IV). Mãe Norma comenta que é sempre muito difícil conseguir estas documentações, porque sempre se esbarra na má vontade e no preconceito de pessoas que são responsáveis pelo processo. Mãe Norma, sendo advogada, diz que não conseguiu ainda a utilidade pública estadual e nem a isenção de IPTU, porque precisaria gastar um tempo valioso para isto. Os membros do Terreiro precisam se movimentar constantemente para conseguir arcar com os gastos gerados. Todos os tratamentos oferecidos são gratuitos, e a renda é conseguida através de doações, organização de eventos de fundo filantrópico, e recentemente através de uma cooperativa de bordados, a Divino Ponto (FIG. 47).



FIGURA 47 - Alguns eventos realizados pelo Terreiro DeDiCo para a manutenção de seus trabalhos.
Fonte: Arquivo da DeDiCo.

Percebemos aqui, que as dificuldades para se manter a tradição do Terreiro DeDiCo têm sido grandes, mas o esforço e o entusiasmo dos participantes tem as transformado em desafios que todos se orgulham de superar. Contudo, vale a pena refletir que tipo de política patrimonial seria eficaz para esta tradição, uma vez que constatamos que, mesmo o Terreiro Casa Branca, em Salvador na Bahia, primeiro tombamento realizado pelo IPHAN de templos afro-brasileiros, há mais de 20 anos, tem passado por grandes dificuldades para se manter, dado o caso ocorrido em 2008, quando o então Prefeito de município, praticante da religião evangélica, ameaçou leiloar os objetos de culto desta comunidade, pela falta de pagamento do IPTU, que segundo ele, a dívida somava R\$ 840 mil.

4.3 Do micro ao macro

Para poder apresentar a visão espacial referente à visão de mundo afro-brasileira, vamos nos deslocar do micro ao macro – do terreiro às conformações espaciais mais amplas, como a cidade e a região, investigando sempre a sua relação com a Natureza. Assim, inicialmente, parece-nos muito útil procurar compreender como um terreiro de Umbanda pode, em seu limitado e modesto limite físico, significar toda a Natureza, organizada nos reinos de Exu, Ogun, Xangô, Oxum, Yemanjá, etc. Afinal, como bem define Maria de Lourdes Siqueira, um terreiro seria “o espaço ritual, sacralizado pela presença dos Orixás ali representados pelos *assentamentos*, ao redor dos quais a comunidade se reúne, para fortificar seu *axé* através de cerimônias rituais que evocam o coletivo [...]”. (SIQUEIRA, 1998, p. 182)

Para o entendimento dessa visão, no entanto, exige-se uma mudança de paradigma, devendo necessariamente sair daquele a partir do qual nós, arquitetos, entendemos o espaço. Em um espaço cartesiano tridimensional, com largura, profundidade e altura, imerso numa dimensão temporal linear – no qual tão bem se aplicam instrumentos como o tombamento – não cabem, em absoluto, as variáveis espaciais de uma tradição como esta. Como ter Yemanjá/Mar, Xangô/Pedreira, Oxum/Cachoeira, Oxossi/Mata, Oxalá/Montanha, Nanã/Mangue, Obaluaiê/Caverna, Omulu/Cemitério, Exu/Encruzilhadas; todos esses domínios em um só local? Sem falar nos Orixás não mencionados no presente estudo por questões metodológicas, como Olokum/Fundo do Mar e Oxumarê/Arco-Íris? A resposta é simples, não cabe. Por maior que seja o terreiro, não tem como “caber” todo esse referencial. Além disso, convém lembrar as observações de Yai, segundo as quais não nos encontramos no âmbito da lógica aristotélica, podendo algo ser e não-ser ao mesmo tempo, ou algo ser X e ser Y igualmente.

Mas como isto acontece, poderíamos nos perguntar. Onde estão as referências espaciais dos terreiros, se esta tradição, por excelência lida com o espaço (natural)? Simplesmente, as referências não estão lá. Elas se encontram em rios, mares, montanhas, cachoeiras e em todo o universo da natureza, podendo estar “fisicamente” muito distantes do terreiro em si. Relembrando Eliade, esta é uma tradição que tem como foco a “sobrenatura”, o aspecto sagrado revelado pelos aspectos “naturais” do mundo. Estas tradições reverenciam o sagrado iminente no mundo profano. Em

religiões como a Umbanda e o Candomblé “pouco importa, assim, a pequenez (quantitativa) do espaço topográfico do terreiro, pois ali se organiza, por intensidades, a simbologia de um Cosmos. É uma África ‘qualitativa’ que se faz presente, condensada, reterritorializada” (SODRÉ, 2002, p.55).

Em seu interessante estudo *Agô Agô Lonan*, Maria de Lourdes Siqueira investiga a estrutura espacial dos terreiros de Candomblé de Salvador, encontrando entre os dois mil terreiros registrados junto a federação de Cultos “uma multiplicidade de formas”. Em sua pesquisa, Siqueira vai identificar, então, desde terreiros como o Ilê Axé Opô Aganju, que foi construído sob a inspiração da estrutura dos terreiros tradicionais de origem Yorubá, até terreiros montados em pequenos terrenos, mais urbanos, com estruturas completamente diferentes. Em suas pesquisas, constatou-se, então, que o espaço não influi nem na eficácia ritual, nem no valor do Terreiro.

Às vezes, em casas pequenas, pobres e pouco conhecidas, as quais cheguei a conhecer, há uma realidade que, em si mesma, tem um valor. Nesses Terreiros manifesta-se uma estrutura ritual, social e simbólica, que pés muito forte, sustentada graças a filiação religiosa de sua fundadora que lhe assegura a boa formação. (SIQUEIRA, 1998, p. 194-195).

Já no que se refere à Umbanda, existe o já clássico estudo de Renato Ortiz, *A morte branca do feiticeiro negro*, no qual o antropólogo analisa o espaço sagrado em alguns terreiros do Rio de Janeiro, mostrando como aqueles espaços parecem demonstrar claramente “as diferenças que existem entre as extremidades do continuum umbandista”, o que permite compreender “como os valores religiosos e sociais podem servir de modelo à organização espacial do culto”(ORTIZ, 1978, p. 89). O seu objeto central de análise vai ser o terreiro de Vovó Maria Conga, que representaria um pólo “menos ocidentalizado no gradiente umbandista”. Tendo se formado no Candomblé, a chefe do culto manteria em seu espaço varias das configurações espaciais daquela religião. Diferenças consideráveis, no entanto, apareceriam quando passamos para o pólo “mais ocidentalizado”, desaparecendo varias das configurações mais “africanas”. Vai ser, porém, o ambiente da celebração religiosa aquele que mais sofreria modificações: é comum o adepto se recolher em reverência silenciosa “numa atitude de ‘respeito’ às entidades do além”. Há casos, como na Umbanda Kardecista ou de Mesa, onde também desaparecem ou são minimizados os elementos estéticos que caracterizam

o lado “menos ocidentalizado” – não se dança mais, e proíbem os tambores, que são substituídos por palmas, entre outros (ORTIZ, 1978, p. 94).

O importante a ressaltar aqui, no entanto, no caso de preservação de patrimônio afro-brasileiro, é que, no que pesem essas distinções, essa visão espacial diferenciada deveria ser levada em consideração em qualquer operação de registro ou proteção. Assim, por exemplo, seria pertinente perguntar: o que, de fato, estamos protegendo quando tombamos um terreiro? Seria preciso ter em mente, que as referências espaciais nestes cultos se dão de forma muito singular, onde uma rede de significações e hierofanias interligam todo este universo à figura central da Yalaorixá ou do Babalorixá. E este “axé” só a eles pertence, ou melhor, lhes é passado por revelação, de cima para baixo, do sagrado para o profano. O Pegi, altar principal da casa onde se encontram as imagens e outros instrumentos, funciona aqui como um grande monitor onde é possível visualizar todo este universo. Por esta analogia, se quiséssemos preservar a “memória” destas tradições, nos preocuparíamos com qual parte deste sistema? Certa vez, aconteceu de um arquiteto – de grande talento e competência, mas com pouca noção sobre informática, fato comum nos arquitetos com mais de 30 anos de profissão – por ocasião de reforma no escritório, resolveu levar para casa o monitor de seu computador, como forma de assegurar os seus “dados”. Até hoje rimos sobre o assunto.

Fato é que, por muitas vezes, as condutas de proteção do patrimônio de nosso País também agem desta forma. Talvez por isso, as tantas perseguições sofridas pelos terreiros religiosos de cultura afro-descendente, não tenham calado estas tradições. Eles simplesmente atacaram, erroneamente e felizmente, o “lugar” errado. Mas se estes tempos de intolerância passaram, ou estão passando, e se é realmente nossa intenção, como profissionais do patrimônio, proteger e dar condições de igualdade a estas comunidades, cabe a nós então rompermos com este e outros paradigmas que nos tolhem a visão de enxergar, compreender, conviver e respeitar.

Estas tradições, que conjugam o duplo caráter dinâmico/conservador, pela analogia do *hardware* e *software*, implicam que por vezes, um ou outro ou ambos necessitam de atualizações para sobreviverem, seja por *upgrades*, ou incorporação ou desligamento de periféricos. Certamente que tombamentos de Terreiros sempre se mostraram como desafiadores pelo próprio amparo técnico disponível ou pela própria

definição do tombo. O Terreiro da Casa Branca, o primeiro a ser tombado no Brasil, sofreu como principal argumento pela parte dos que não eram a favor da aplicação deste instrumento numa casa de Candomblé, a justificativa de que estes cultos são mutáveis demais para serem protegidos com o tombamento.

De um teor curioso: houve tempos que este mesmo culto foi considerado muito conservador – e até uma ‘religião de conserva’. Os especialistas hoje atestam que isto não é exato... Mas daí a dizer que o Candomblé se distingue entre os cultos religiosos por uma extraordinária, insólita mutabilidade, vai um passo muito ousado... Na verdade, são descrições incorretas e preconceituosas, tanto as que vêem no rito em apreço uma mecânica reprodução de um *Kultbild* ‘congelado’, como as que lhe atribuem uma mutabilidade caprichosa, caótica. (SERRA, 2005, p. 169).

Antes de se estabelecer as diretrizes de proteção de qualquer bem, é preciso empreender, primeiramente, um esforço maior e mais profundo para o conhecimento do próprio objeto a ser protegido, para que se possa calibrar a leitura a ser feita. O mais tenaz e legítimo argumento cai por terra se não encontra ressonância na experiência vivida, na cultura como vida pensada do homem que constrói o seu dia-a-dia baseado numa visão de mundo específica de sua cultura.

Deste modo, consumando a ligação sagrado/profano, ou ainda homem/espço, podemos perceber que os cultos afro-brasileiros estabelecem uma relação de reverência com a natureza, de modo a dotá-la de uma aura sagrada, seja numa natureza selvagem – em seus redutos quase intocados pelo homem – ou numa natureza urbana – quando são feitas associações diretas com os Orixás mesmo extremamente urbanizados. É comum, entre os médiuns da Casa DeDiCo, comentários sobre as ervas, plantas ou árvores encontradas em meio à cidade, cuja ligação com os Orixás, para eles, é imediata. “Na realidade, o espaço – objeto constante de organização e de ação simbólica – confunde-se na concepção do negro, com o ‘mundo’, isto é, com o cosmo, com o próprio universo. Território (casa, aldeia, região) e cosmos interpenetram-se, completam-se” (SODRÉ, 2002, p. 66).

Paralelamente a esta relação de reverência, é também estabelecida, uma relação de dependência: a quase totalidade de seus cultos necessita de ervas específicas, minerais, água do mar, da cachoeira, entre tantos outros elementos, alguns muito raros e de difícil obtenção. E se num primeiro momento os cultos são realizados no universo

individualizado do terreiro, no micro-universo, num segundo momento, em muitas casas, muito de seus rituais necessitam estar junto aos elementos da natureza, *in locu*, ou seja, nas matas, rios, cachoeiras, mar, montanhas, encruzilhadas, etc. Contudo, a proximidade a estes ambientes é um facilitador do processo ritual, mas nunca um empecilho.

Os despachos, prática comum nesta tradição, também revelam o grau de dependência que estas tradições mantêm com a natureza. Nesta tradição, entende-se por despacho o ato de devolver para a natureza a energia manipulada, de um modo específico, dentro do terreiro. Os elementos manipulados dentro do terreiro, dotados de específico valor para os devotos, necessitam ser encaminhados para a instância maior, a Natureza, para que cumpram os seus papéis. Os elementos profanos, munidos de valores sagrados, necessitam ser deferidos pela Natureza Sacra, autoridade máxima no plano humano/profano, representante direta da Divindade/Sagrada.⁵⁹ É importante lembrar aqui, o papel das oferendas, como também explica Prandi, de forma análoga que embora o *Aie*, a Terra, esteja separada do *Orum*, a morada dos orixás, muitos *laços e obrigações* ligam os dois mundos (PRANDI, 2005, p. 72-73). Mas aqui, nos interessa ressaltar sobretudo, o valor sagrado da natureza nestas tradições, onde ela passa a ser fonte de reiteração e harmonização para os seus devotos. Desta forma os devotos, ao recorrer às oferendas reconhecem

[...]a necessidade de se proceder sobre ele a revitalização e o conseqüente equilíbrio e aprimoramento do seu sistema de cháKras. É quando ele volta a participar diretamente da correntes vibratórias da *natureza livre* em sua expansão natural dentro do Cosmos. Portanto, há que votar aos elementos da natureza natural (o *natural-naturandis*), assim como à corrente dos elementos aquosos, aéreos, térreos e ígneos. (SILVA, 1978, p. 115).

A natureza é então, vital para estas tradições, sendo que, como foi dito, o contato direto por muitas vezes não pode ser dispensado. Os rituais das oferendas se enquadram

⁵⁹ Recorre-se também ao termo oferenda, à todo material usado nos rituais: “Quando as entidades que compõem as diferentes falanges estão incorporadas, elas se prestam a aconselhar seus consulentes e a realizar alguns rituais. Nestas ocasiões, utilizam-se dos quatro elementos básicos da Natureza - ou seja, AR, TERRA, FOGO e ÁGUA. É por isso que, muitas vezes, essas entidades solicitam cigarros, bebidas, alimentos. Cada item pedido corresponde a determinados elementos naturais. Veja os exemplos: Água e bebidas não-alcoólicas: Servem para a cura, pois simbolizam a força, o remédio e o poder gerador. Bebidas alcoólicas: Pertencem ao elemento Fogo e permitem transmutar as energias. Cachimbo, charuto ou cigarro: Une o Fogo, a Água, a Terra e o Ar, sintetizando, assim, os elementos de todas as linhas.” (FONTE ESTUDO RELIGIOSO, [200-]). Para fins de comparação e uma análise mais detalhada das oferendas atribuídas a cada orixá, em especial no Candomblé, confira o estudo alentado de Claude Lepine, “Análise formal do panteão nagô”, in: MOURA, 2004, p. 21-78.

neste perfil. Elas são preparadas na cozinha do terreiro, em processo ritualístico com a orientação direta da Mãe de Santo. Todos os ingredientes são criteriosamente escolhidos. A feitura dos alimentos é acompanhada com pontos cantados e muita reza.

Todo processo, desde a escolha dos ingredientes, passando pela compra, até a entrega da oferenda, é feito em profunda aura de reverência e sacralidade. O alimento se tornando sagrado, seguindo não mais de alimento para o seu corpo/profano, mas para o seu espírito/sagrado. É neste sentido que as oferendas, nestes rituais, não alimentam o Orixá – uma vez que este, como entidade espiritual, não tem como comer – mas trazendo a sintonia de quem o fez, conjuga homem/Natureza na ligação profano/Sagrado, servindo exclusivamente de alimento intangível para parte intangível do homem. O devoto oferece a comida aos Orixás, como forma de submissão e reverência, em súplica para que eles a tornem sagrada e possa nutrir a sua alma. Em verdade, nestes rituais, os devotos acreditam que a Grande Mãe Natureza nunca “recebe” nada, simplesmente doa um pouco de sua essência sagrada para que seus filhos profanos se tornem homens sagrados.

A este respeito vale ressaltar a consciência ecológica que esses cultos procuram alcançar. Se a sobrevivência de suas tradições depende da preservação da natureza, conservá-la é um dos principais deveres de seus praticantes. Como grande parte das oferendas são feitas no ambiente natural – na mata, na cachoeira, no mar, nas encruzilhadas – e elas podem se tornar poluidores, é necessário sempre atenção para não se utilizarem materiais que possam agredir mananciais ou destruir florestas. Desta forma, as oferendas e os despachos do Terreiro DeDiCo são feitos de forma a interferir minimamente no meio ambiente, usando sempre materiais biodegradáveis. Constatamos que neste Terreiro é priorizada uma postura ecológica uma vez que eles têm na natureza um valor sagrado. Exemplo prático desta orientação, o livro infanto-juvenil *Orixás: Guardiões da Natureza* (FIG. 48). O livro foi feito na forma de uma história didática que uni ensinamentos de ecologia e cultura afro-brasileira, procurando também atender a lei 10.639 que tornou obrigatória, a partir de 2003, a presença da história da África e da cultura afro-brasileira nos currículos escolares. Segundo a autora,

A natureza é uma obra maravilhosa que um grande Ser criou. Ela nos inspira, Ela ainda ensina tudo o que há de bom: Amor, Harmonia, Paz. Com um pintor com seu pincel, Ele coloriu o mundo... tantas cores e formas diferentes, e por isso tão especiais. Nada foi esquecido... até a própria humanidade foi criada como a natureza: diversa e rica. Sim... o homem é também natureza, você que está lendo este livro, saiba que a natureza não

está a sua volta apenas, como no quintal lá fora, ou no passarinho que voa no céu... a natureza começa bem aí, dentro de você ⁶⁰.

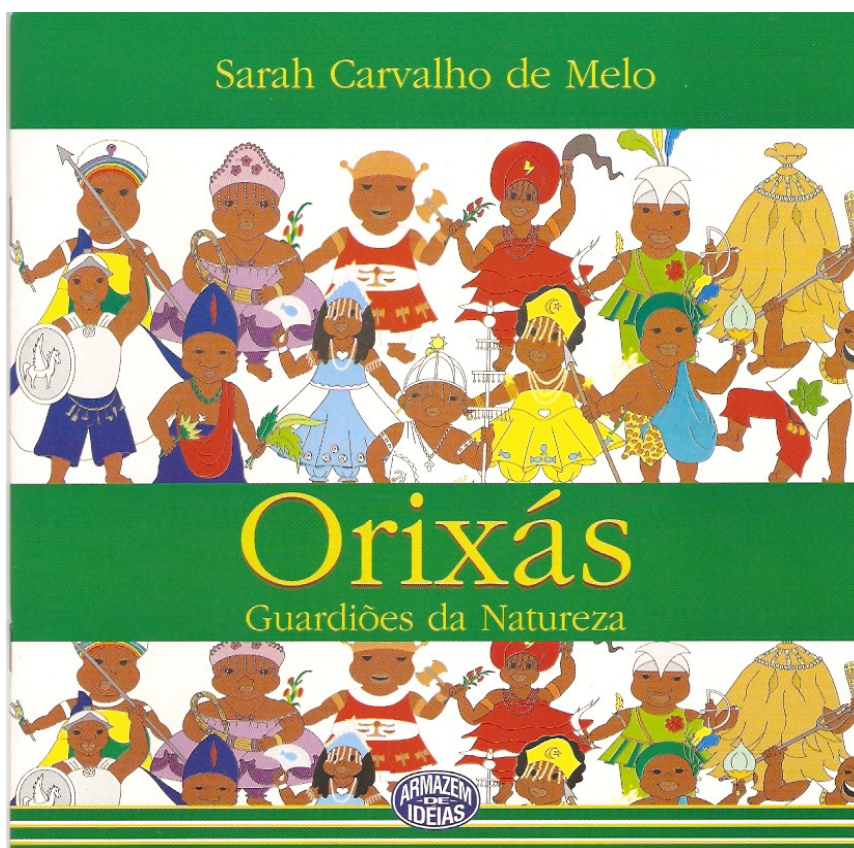


FIGURA 48 - Capa do livro *Orixás: Guardiões da Natureza*, de autoria de Sarah Carvalho de Melo.
Fonte: Arquivo da DeDiCo.

Trilhando esta mesma linha de educação ambiental a partir das tradições afro-brasileiras, a Fundação Cultural Palmares lançou a cartilha *OKU ABO* (FIG. 49), que se define como “uma ferramenta educativa criada pelo projeto OKU ABO - Educação ambiental para religiões Afro-brasileiras, com o objetivo de resgatar o saber tradicional das religiões afro-brasileiras e promover a preservação do meio ambiente a partir desse resgate.”⁶¹

⁶⁰ DeDiCo: Umbanda Oriental. Disponível em <<http://www.dedico.org.br>> Acessado em 14 de Janeiro de 2009.

⁶¹ Cartilha *OKU ABO: espaço sagrado*. Coordenação: Aderbal Ashogun. Produção: Fundação Cultural Palmares, pg. 4. Disponível em <http://www.mma.gov.br/port/sbf/dap/leisnuc.html>. Acessado em 14 de Janeiro de 2009.



FIGURA 49 - Cartilha OKU ABO: espaço sagrado. Educação Ambiental para Religiões afro-brasileiras.

Fonte: FUNDAÇÃO CULTURAL PALMARES, [200-].

Nota: Oku Abo significa “bem vindo”, termo do povo africano de língua ioruba. O terreiro de Candomblé Ilê Omiojuaro tem, com isso, a intenção de saudar o resgate da consciência ancestral das religiões afro-brasileiras por meio da educação ambiental dirigida a essas tradições religiosas.

Desta forma, o terreiro é um micro-sistema ligado a um macro-sistema, como no pensamento de Eliade, um microcosmos. Procuraremos apontar agora, o que poderíamos chamar, parafraseando Edward T. Hall, de *dimensão oculta* destes espaços religiosos, o que levantará dados relevantes para a linha de estudo desta pesquisa que poderia se enquadrar como proxêmica. Hall criou o termo *proxemia* para se “referir às

observações e teorias inter-relacionadas, relativas ao uso que o homem faz do espaço como elaboração especializada da cultura” (HALL, 1981, p.13). Neste ponto, nos interessa compreender o espaço sagrado do terreiro como templo, pois se suas referências vitais estão fora de seu espaço físico, as suas construções mascaram, dentro do contexto da visão de mundo daquela tradição, um universo a parte, uma outra dimensão. Para isso, vamos investigar não somente a estrutura física do terreiro, mas também a própria ritualista que aí se processa, e que re-significa a própria dimensão espacial.

O *Xirê* é a cerimônia de abertura dos principais rituais deste culto. Entendemos, contudo, que o Sagrado, para esta tradição, está presente em todo o Ilê, independentemente de estar sendo realizado algum ritual. O terreiro se configura como uma ruptura no espaço profano, no espaço homogêneo, para se consagrar o espaço sagrado, a partir de onde todo o universo é estabelecido (Eliade, 2001). Desta forma, os pontos cantados pelos Ogãs, que são seguidos em reverência pelos médiuns, têm papel crucial. Nestas tradições afro-brasileiras, os Ogãs são considerados como aqueles que trazem a voz dos Orixás, como comenta um dos Ogãs de Ogun da casa. Eles cantam os pontos ritualísticos e tocam os atabaques específicos para casa Ogã, estes também sagrados para cada Orixá. Destacamos aqui que o som é visto como um importante elo de ligação entre o Sagrado e o Profano. Os médiuns são normalmente organizados de forma específica obedecendo a hierarquia e a necessidade que o culto exige.

Para Eliade, o homem das culturas tradicionais não vivencia seus espaços de forma homogênea como o homem moderno a-religioso, para ele há sempre uma ruptura onde o sagrado pode se manifestar. Para estas tradições, os rituais possibilitam esta passagem do sagrado ao mundo profano, num processo de hierofania. Neste sentido, nos remetemos à palavra egrégora que provém do grego *egrégoroi* e diz respeito à força gerada pelo somatório de energias físicas, emocionais e mentais de uma comunidade. Elas seriam a projeção “virtual” do templo profano no espaço sagrado, se situando “fisicamente” acima do templo, mas em uma outra dimensão, simultaneamente ao espaço real dos lugares.⁶² Apesar da dimensão espacial ser diferente, neste espaço

⁶² Guardadas as devidas proporções e distintos fins, poderíamos, para efeito de analogia, referir-nos as realidades virtuais, criadas informacionalmente, tais como a comunidade conhecida como *Second Life*, ambiente virtual e tridimensional que simula em alguns aspectos a vida real e social do ser humano. (Cf. www.secondlife.com).

“paralelo” pode-se perceber, segundo relatos e representações feitas pelos devotos, as mesmas configurações espaciais, porém mais elaboradas e muito maiores. A designação “templo profano” pode nos causar estranheza a princípio, já que estamos acostumados a “ver” o sagrado neles. Mas será esta a materialidade que é reverenciada em “pedra e cal”, ou será que, o que pelo pensamento de Eliade é chamado de hierofania, o que realmente tem “valor” é a sua imaterialidade, o seu valor intangível?

Várias culturas tradicionais mantêm idéias semelhantes a de “*egrégora*” como *força* de instauração e validação dos seus espaços. Muitas chegaram a fazer representações do que poderia ser interpretado como a sua *visão sagrada* do espaço do *templo profano*. Poderíamos então, nos questionar como uma conduta patrimonial poderia contemplar valores de culturas tradicionais que priorizam tanto o imaterial, o intangível? Para ilustrar este conceito, sem contudo, deixar de frisar que é um recurso usado por analogia, Gil Filho (2002), procura demonstrar a dinâmica relacional do espaço sagrado na obra de Domenicos Theotokopoulos (1541-1614), ou “El Greco”, onde analisa o afresco conhecido como “O Enterro do Conde de Orgaz” de 1586 (Figura 50), que está na Igreja de São Tomé em Toledo, Espanha. Para ele, apesar deste afresco revelar a experiência do sagrado nas culturas ocidentais, as características gerais mostradas nesta trama podem ser consideradas universais. Para Gil Filho, as características do sagrado se encontram não somente em espaços reconhecidamente religiosos, pois para ele, o espaço sagrado é universal enquanto categoria analítica.

“El Greco” demonstra o seu misticismo da contra-reforma de raiz neoplatônica, trata-se de uma expressão de dinâmica religiosa permeada de representações devidamente articuladas *horizontalmente* (a imanência do sagrado) no mundo fenomênico porém impregnados de significados próprios do mundo transcendente demonstrando sua articulação *vertical* (a transcendência do sagrado). (GIL FILHO, 2002, p.8).

Assim, não é de se estranhar que certas culturas orientais tradicionais tenham mesmo certa dificuldade em assimilar o conceito patrimonial adotado até então no Ocidente. Para estas culturas assim como não existe um passado memorável uma vez que o presente é sempre ritualizado, também não existe o conceito de monumento histórico ocidental. Choay, a esse respeito comenta que para o Japão,

[...] que vivera suas tradições no presente, que não conhecia outra história senão a dinástica, que não concebia arte antiga ou moderna senão a viva, que não conservava seus monumentos senão mantendo-os sempre novos mediante reconstrução ritual, a assimilação do tempo ocidental passava pelo reconhecimento de uma história universal, pela adoção do museu e pela

preservação dos monumentos como testemunhos do passado. (CHOAY, 2001, p. 14).



FIGURA 50 - *O enterro do Conde de Orgaz.*

Fonte: GIL FILHO, 2002, p. 9.

No mundo oriental, como anota Márcia Santàнна, os objetos “jamais foram vistos como os principais depositários da tradição cultural”. A permanência no tempo das expressões materiais dessas tradições não seria o aspecto mais importante, mas sim o conhecimento necessário para reproduzi-las.

Nesses países, em suma, mais relevante do que conservar um objeto como testemunho de um processo histórico e cultural passado, é preservar e transmitir o saber que o produz, permitindo a vivência da tradição no presente. De acordo com essa concepção, as pessoas que detêm o conhecimento preservam e transmitem as tradições. (SANTÀNNA, 2003, p. 49)

Com isso, por exemplo, quando o Japão instituiu uma primeira preservação do seu patrimônio cultural o seu alvo não foram obras de arte e edificações, mas “o incentivo e o apoio a pessoas e grupos que mantêm as tradições cênicas, plásticas, ritualísticas e técnicas que compõem esse patrimônio”.

A consideração para com a dimensão intangível no campo do patrimônio faz assim com que esse campo possa começar a incorporar uma visão menos reificada da própria cultura, como é bem ilustrado por um relato de Alfredo Bosi (1989) sobre uma festa de São João em um bairro “caipira” da cidade de São Paulo. Ele descreve, com surpresa, o momento da lavagem do Santo, quando ele se deu conta que aquelas pessoas religiosas estavam fazendo o ritual mais “sagrado” da festa, sem a presença da imagem, que havia sido roubada, do aparato material que aparentemente justificaria aquele rito:

Havia um arroio, um regato no fundo do loteamento, eu nunca tinha reparado, era o riozinho deles. Este regato serviria para a lavagem de santo; no caso São João. Eles foram em procissão e eu fui atrás. Vi que a pessoa incumbida de lavar o santo até as águas estava com as mãos estendidas, as mãos espalmadas, mas vazias. E assim foi até a beira do regato. Ela se debruçou sobre o regato, banhou as mãos vazias, levantou-se, sempre cantando uma série de hinos de procissões muito antigos. Depois voltaram. Só depois de eu perguntar é que me disseram que haviam roubado o São João da capela. Mas isso não quer dizer nada, porque a cultura popular não é fetichista, ela não lida com coisas, mas com significados, e os significados estão dentro do espírito (BOSI, 1989, p. 46).

Neste sentido, poderíamos mesmo dizer, acompanhando Leonardo Castriota (2009), que a introdução dessa perspectiva vai recolocar as bases mesmas da preservação do patrimônio, o que abriria a possibilidade de que ele se acercasse inclusive da dimensão do sagrado.

Isto, a nosso ver, se dá porque a discussão que se centrava muito mais no *como* conservar – restringindo-se a idéia da conservação à sua dimensão física, onde se discutem questões como o comportamento dos materiais e sistemas estruturais, as causas e mecanismos de deterioração, as intervenções possíveis, a eficácia a longo prazo dos tratamentos – teve que se deslocar necessariamente para o âmbito do *que conservar* e do *porquê conservar*, o que coloca em cena necessariamente a questão dos valores. Se até então esta questão podia passar despercebida – ou aparecer apenas secundariamente – a partir de agora, ela tem que se explicitar: cada escolha de bens, cujo atributo principal não pode ser encontrado na sua “matéria”, no seu “estado de substância”, mas numa rede intangível de significados, tem que demonstrar seus critérios de articulação e a sua razão de ser. (CASTRIOTA, 2009, s.p.)

4.3.1 Um sistema cosmológico

Nesta visão de natureza como Mestra, consideramos cada forma de manifestação que nela encontramos um Orixá, ou seja, a mata, o mar (...). Sendo assim, no caminho de encontro com o sagrado que se manifesta de forma intacta na natureza, a Umbanda Oriental reverencia os Orixás, os diferentes domínios energéticos universais, para que essa reverência tenha como objetivo primeiro a harmonia – e sintonia – com a parte visando o aprimoramento para nos unirmos com o Todo.

Mãe Bá – Iyalorixá do Terreiro DeDiCo

Como vimos no capítulo anterior, as diversas culturas tendem a sistematizar a natureza, enquadrando-a num sistema cosmológica adequado à sua visão do mundo. Vimos também que esse esforço de sistematizar a natureza decorre da noção de ordem que o homem tradicional tem, dominada pela idéia de “correspondência”, na qual o cosmo exterior corresponderia a um cosmo interior: a harmonia externa é indispensável para a harmonia interna, sendo o homem e a natureza intrinsecamente ligados. Essas “correspondências” seriam percebidas de forma diferente pelas diferentes culturas, variando, como mostra Tuan (1980), as leituras e apropriações da natureza de acordo com o lugar e o tempo onde ocorrem. Embora certos elementos básicos possam ser sempre encontrados, em maior ou menor grau de complexidade, na maioria das culturas tradicionais (a terra, o metal, o fogo, a madeira e a água), eles carregam arquétipos distintos nas diversas culturas, organizando de forma diferenciada o mundo. Como bem aponta aquele geógrafo sino-americano, sobretudo nas culturas tradicionais, haverá sempre uma tendência de valorização ou de temor de certos atributos da natureza que são considerados vitais ou críticos a aquela cultura.

Assim, como vemos, diferentes povos vão ter preocupações diferentes com a natureza. Os yorubás, cultura da qual se origina grande parte da perspectiva das religiões afro-brasileiras, como povo da floresta, como aponta Prandi, “ pouco se interessaram pelos astros, que ocuparam posição importante nos sistemas religiosos de povos que viviam em lugares abertos e altos” (PRANDI, 2005, p. 110). Para os yorubás, as florestas e rios eram mais importantes que a Lua ou as estrelas.

Sua semana de quatro dias não tem relação com as fases da Lua que em muitos povos originou a semana de sete dias. Habitando o interior, longe do mar, faltou-lhes certamente a observação da maré associada às fases da Lua para estabelecer

um calendário lunar. Emblematicamente, o *Orum*, a morada dos orixás e dos espíritos não fica no firmamento, mas sob a superfície da terra. (PRANDI, 2005, p. 110).

Já existem vários estudos sobre a cosmovisão dos yorubás, entre os quais se destaca o estudo clássico de Roger Bastide, *O Candomblé da Bahia*, que, no início dos anos 1960, já apontava nela uma estrutura referida à natureza, um sistema de classificação, nos moldes daqueles propostos por Durkheim e Mauss em estudos de princípios do século XX. O autor francês estava convencido de que o candomblé ainda conservava os quadros do pensamento africano, tendo o “panteão do orixá” quatro grandes compartimentos, que corresponderia aos quatro elementos tradicionais da natureza: água, ar, fogo e terra.⁶³ Segundo Bastide, a lógica do Candomblé se definiria pelo princípio da *ruptura* ou princípio do *corte*, que dividiria o universo nagô em compartimentos estanques: o compartimento do trovão, de Xangô, do fogo, do carneiro; o compartimento das águas salgadas, de Yemanjá, dos peixes, da maternidade, etc. Para Bastide, funcionaria ainda entre os diversos objetos colocados no interior de cada um desses domínios o princípio da *participação* já apontado por Lévi-Bruhl : assim, entre o trovão, Xangô e o carneiro. A esses dois princípios, Bastide ainda acrescenta o princípio das *correspondências* apontado por Griaule, “que estabelece um sistema de analogias horizontais entre os objetos que se situam em compartimentos diferentes, porém num mesmo estrato do real”, que pode ser exemplificada com a possibilidade de uma correspondência entre um orixá ketu, um vodum jeje e um santo católico, com as devidas adaptações rituais. Claude Lépine comenta: “Ao contrário do pensamento ocidental, que tende para o raciocínio indutivo, subordinando-se os fatos a conceitos cada vez mais gerais, a lógica do pensamento nagô tenderia para o raciocínio por analogia: os compartimentos justapor-se-iam, mas não se encaixariam uns nos outros”. (LEPINE, “Análise formal do panteão nagô” In: MOURA, 2004, p. 22).

Entende-se que o culto aos Orixás se realiza de diferentes maneiras de acordo com a linha religiosa em questão. Mas, para um melhor entendimento da cosmovisão subjacente à Umbanda, vamos partir da concepção de Orixá vigente no terreiro de Umbanda em estudo, para então descrevermos os principais Orixás ali cultuados, com alguns dos seus principais cultos, valores e referências cotidianas vivenciadas por seus

⁶³ A esse respeito, confira o estudo clássico de Bastide (1961) e sua interessante releitura por Claude Lépine, “Análise formal do panteão nagô”, in MOURA, 2004, p. 21-78.

devotos, como forma de tentarmos entender o rebatimento “espacial” dessa cosmovisão, exemplificando com isso a hipótese lançada, de que os fieis continuam a se relacionar com o mundo, e conseqüentemente com o espaço, de forma diferenciada, mantendo a percepção de seu caráter sagrado.

Mãe Bá, nos chama a atenção para os dois modos de se entender os Orixás. Segundo ela, uma maneira é vê-lo de forma personificada, ou seja, quando um espírito que alcançou grande evolução e sabedoria, principalmente no que diz respeito aos conhecimentos ligados à Natureza, se desvincula de sua própria personalidade para passar a *ser* o Orixá, com toda sua *Força* correspondente. Lembramos que *persona* era a denominação dada à máscara que os atores do teatro grego usavam, seu significado vem do verbo *personare*, ou "soar através de". Neste contexto, o Orixá representa o momento onde se é retirada a máscara para *ser* pura essência. Exemplificando, um espírito de grande hierarquia espiritual, ao conquistar toda a sabedoria do mar, adquirindo toda a sua *Força*, deixa de ser ele mesmo para ser o mar. Entendemos aqui, que a *persona* não é mais ligada à humanidade e sim à Natureza, o que explica a representação ilustrativa dos Orixás do terreiro DeDiCo não terem rosto. Mas mesmo assim, estamos nos referindo a um espírito individual, pois só assim seria possível “descer”, ou incorporar no médium, vários Orixás da mesma linha, seja no mesmo terreiro ou em terreiros diferentes. Mãe Bá, também diz que uma outra maneira de se compreender os Orixás, se apoia na definição de que o Orixá e a *Força* da Natureza correspondente, na verdade, são a mesma coisa. Assim, o mar e Yemanjá são definições idênticas, se tratando da mesma *Força* quando remete à hierofania do homem/profano desdobrado na natureza/sagrada, segundo o pensamento de Eliade.

Reginaldo Prandi nos apresenta uma explicação semelhante, ao introduzir a cosmovisão yorubá, vista no Candomblé, chamando a atenção para o fato de que aquele povo africano, na aurora de sua civilização, acreditaria que forcas sobrenaturais impessoais, espíritos ou entidades estariam presentes ou corporificadas em objetos e forcas da natureza.

Tementes dos perigos da natureza, que punham em risco constante a vida humana, perigos que eles não podiam controlar, esses antigos africanos ofereciam sacrifícios para aplacar a fúria dessas forças, doando a própria comida como tributo que selava um pacto de submissão e proteção e que sedimentava as relações de lealdade e filiação entre os homens e os espíritos da natureza. (PRANDI, 2005, p. 102)

Com o tempo muitos desses espíritos da natureza passaram a ser cultuados como divindades, que mais tarde foram denominadas “Orixás”, “detentoras do poder de governar aspectos do mundo natural, como o trovão, o raio, a fertilidade da terra”, enquanto outros foram cultuados “como guardiões de montanhas, cursos d’água, árvores e florestas”.

Cada rio, assim, tinha seu espírito próprio, com o qual se confundia, construindo-se em suas margens os locais de adoração, nada mais que o sítio onde eram deixadas as oferendas. Um rio pode correr calmamente pelas planícies ou precipitar-se em quedas e corredeiras, oferecer calma travessia a vau, mas também mostrar-se pleno de traçoeiras armadilhas, ser uma benfazeja fonte de alimentação piscosa, mas igualmente afogar em suas águas os que nelas se banham. Esses atributos do rio, que o tornam ao mesmo tempo provedor e destruidor, passaram a ser também os de sua divindade guardiã. (PRANDI, 2005, p. 102)

Prandi nos aponta também para o processo de antropomorfização que tais entidades naturais vão ganhando com o tempo. Segundo ele, no início se atribuiria um espírito a cada entidade natural, a cada rio a cada montanha, que seriam diferentes entre si: da mesma forma que um rio é diferente do outro, seu espírito, “sua alma também tem características específicas”.

Muitos dos espíritos dos rios são homenageados até hoje, tanto na África, em território ioruba, como nas Américas, para onde o culto foi trazido pelos negros durante a escravidão e num curto período após a Abolição, embora tenham com o passar do tempo, se tornado independentes de sua base original na natureza. Foram perdendo a característica animista e assumindo aspectos de pessoas divinas, cada orixá com uma mitologia. Como Iemanjá, divindade do rio Ogum (que não deve ser confundido com o orixá Ogum), Oiá ou Iansã, deusa do rio Niger, assim como Oxum, Oba, Eua, Logum Edé, Erinlé e Otim, cujos rios conservam ainda hoje o mesmo nome de suas divindades. No Brasil, assim como em Cuba, Iemanjá ganhou o patronato do mar, que na África pertencia a Olocum, enquanto os demais orixás de rio deixaram de estar referidos a seus cursos d’água originais, ganhando novos domínios, cabendo a Oxum o governo dos rios em geral e de todas as águas doces. A referencia animista foi ficando para trás (PRANDI, 2005, p. 103.)

Com a vinda para as Américas, adicionou-se a esse processo de antropomorfização e mudança do patronato a unificação do panteão, passando Orixás de diferentes localidades a ser cultuados, no caso do Brasil, nos mesmos locais de culto, nos terrenos de Candomblé inicialmente, ocorrendo então uma maior especialização na divisão dos arquétipos dos deuses guardiões.

Assim, Iemanjá. Agora rainha do mar, é protetora da maternidade e do equilíbrio mental; Oxum ganha as águas doces e a prerrogativa de governar a fertilidade humana e o amor; Ogum governa o ferro e a guerra, mas também é

aquele que abre todos os caminhos e propicia o acesso às oportunidades sociais; Xangô, orixá do trovão, pés o dono da justiça, regulando tudo que se relaciona a empregos e contratos, burocracia e administração. E assim por diante. (PRANDI, 2005, p. 107-108).

Deste modo, podemos entender como, também dentro do sistema cosmológico da Umbanda, denomina-se *local de domínio*, o *lugar* preponderantemente conformado por certas características da natureza que são diretamente expressos pela figura do Orixá. Segundo Tuan, o homem tem a tendência de dividir e compartimentar o mundo. O *continuums* da Natureza é revelado ao homem religioso de forma decomposta, são lugares, porções do espaço que possuem delimitações e características próprias. Nesta tradição, como Mãe Bá exemplifica, é clara a percepção de que o mar é um *lugar* diferente do *lugar* da montanha, por possuírem vibrações diferentes, *Forças* distintas. Assim, são estabelecidos os Reinos dos Orixás, como um universo coeso, um cosmos que se articula de acordo com suas leis e que definem uma visão de mundo particular, a visão do homem religioso umbandista do terreiro DeDiCo. Os locais de domínio dos Orixás - as cachoeiras, as matas, as montanhas, o mar, os caminhos, as encruzilhadas, etc. – estabelecem, nesta religião, uma conexão simbólica com os valores cognitivos relacionados à força e significado de cada um. Por outro lado, também têm lugar nesse universo forças de outras naturezas, como nos mostra Lima:

Ao lado do sistema de classificação fundado na hierarquia cosmogônica, a Umbanda conhece outra ordenação. Enquanto os Orixás significam a origem cósmica e o modelo mítico ancestral define uma tipologia de personalidade, o outro sistema de classificação leva em conta a organização e as origens etnológicas. Dessa maneira sobreviveu na Umbanda uma memória das origens diversas. Configuram-se as ordenações por 'linhas' e 'falanges'. O conceito não está ainda bem estruturado e se encontram inúmeras variantes. Geralmente, consideram-se sete ou doze linhas (ou falanges). Esse sistema possibilitou nítida convivência das heranças africanas, ameríndias e européias. A chamada linha do Oriente, por exemplo, permite que entidades árabes, hindus, chinesas e até japonesas se incorporem em alguns médiuns da Umbanda. (LIMA, 1997, p. 221).

De acordo com este sistema, todo espaço vivenciado, natural ou construído, traz consigo o simbolismo de uma ou mais forças da Natureza, assim como todo indivíduo personifica, dentro de si, estes valores, descortinando afinidades, paralelos, dissonâncias e posturas ideais próprios de cada um.

Africanos e não-africanos têm em comum tendências inatas e um comportamento geral correspondente àquele de um Orixá, como a virilidade de Xangô, a feminilidade elegante e coquete de Oxum, a sensualidade desenfreada de Oiá-Iansã,

a calma benevolente de Nana Buruku, a vivacidade e a independência de Oxossi, o masoquismo e o desejo de expiação de Omulu, etc. (VERGER, 1981, p. 25).

Dentro dessa tradição, a relação do indivíduo com o espaço passa, então, por uma avaliação e uma busca da sintonia entre mundo interior e mundo exterior e sua ligação com a Natureza adquire força como forma de se colocar no mundo. “O mundo apresenta-se de tal maneira que, ao contemplá-lo, o homem religioso descobre os múltiplos modos do sagrado e, por conseguinte, do Ser. Antes de tudo o Mundo existe, está ali, e tem uma estrutura: não é um Caos, mas um Cosmos, e revela-se portanto, como criação, como obra dos deuses”(ELIADE, 2001, p. 99). É interessante percebermos que esta “projeção” da natureza para todos os espaços é encontrada também em outras culturas tradicionais, como na chinesa, através do seu sistema *Feng Shui*, que é o resultado sistematizado e metódico de observações e vivências calcadas na História Milenar da China, e que expressa espacialmente uma elaborada cosmovisão. Esse sistema vem sendo usado há séculos pela civilização chinesa, e mesmo hoje em dia é reconhecida a importância do Feng Shui no planejamento e desenvolvimento urbano do leste asiático⁶⁴. “É muita magia na China, e magia por todo canto, em todos os níveis sociais. O próprio imperador é concebido como um fazedor de chuva.”(PIERUCCI, 2003, p.120).

No caso da cultura afro-brasileira, muitos autores já realizaram sistematizações da características dos orixás e seus rebatimentos frente as categorias do mundo exterior – cores, pontos cardeais, elementos da natureza, etc. – e interior – características psicológicas e mesmo de temperamento atribuídas aos orixás. Diante da bibliografia consultada, percebe-se a pluralidade de interpretações que estes cultos possibilitam, o que não significa, contudo, que não haja um fio condutor interativo capaz de unir e interpolar os dados levantados. Transcrevemos algumas configurações estruturais de outros autores sobre os Orixás para exemplificar algumas outras diferentes formas de se organizar este universo simbólico, que conforma uma complexa cosmologia (QUADROS 5 a 7).

⁶⁴ HONG, Sun-Kee, SONG, In-Ju e WU, Jianguo. Fengshui teory in urban landscape planning. *Urban Ecosyst*, p.221-23, 2007.

QUADRO 5
As três categorias de cores atribuídas aos Orixás

Branco	Cores claras (branco + cor)	Cores fortes
forças da criação primordiais: equilíbrio	Termo médio (participam da criação e da geração dos filhos)	Dinamismo, continuidade da vida.
elemento: ar/água	Ligadas à água	Terra, fogo, cultura, natureza.
Orixá: Oxalá	Iemanjá, Nana, Oxum Eua, Oxumarê	Ogum, Oxossi, Ossâim, Iansã, Xangô, Omolu, Exu

Fonte: MOURA, 2004, p. 57.

QUADRO 6
A classificação dos orixás no espaço

Direita	Direita/Esquerda	Esquerda
Pai	Exu	Mãe, Nana, Oxum, Iemanjá Filhos, Xangô, Oxossi, Omolu, Iansã, Ossâim, Oxumarê
Oxalá (<i>funfum</i>)		

Fonte: MOURA, 2004, p. 59.

QUADRO 7
Classificação dos tipos psicológicos dos filhos dos orixás

Tipo psicológico	Imóvel Frio Paternal Majestoso	Tranquilo Frio Generoso Majestoso	Pesado Lento Frustrado Desajeitado Vingativo Cruel Agressivo Plebeu	Turbulento Impulsivo Lascivo Guloso Orgulhoso aristocrático	Rápido Vigoroso Trabalhador Plebeu	Delicado Belo Inteligente Sensível aristocrático
Elemento	Ar Água (chuva)	Água (rios, mares)	terra	Fogo trovão	Ferro cultura	Natureza selvagem
Cor	branco	Branco (cores claras)	Azul Vermelho	Vermelho	Azul	Verde
Funções	Criação Fecundação	Criação Fecundidade Gestação	Fertilidade Doença Morte	Poder Autoridade Justiça Sexo geração	Agricultura Guerra Caça Indústria	Caça Medicina Magia Adivinhação

Fonte: MOURA, 2004, p. 62.

A seguir, para fins ilustrativos, apresentamos uma tentativa de sistematização produzida por nós, na qual são relacionados os Orixás inicialmente propostos para estudo e algumas de suas variáveis espaciais que foram levantadas (QUADRO 8). Os dados foram organizados à partir da Apostila de Iniciação à Umbanda do Terreiro DeDiCo e dos

dados levantados com este estudo no que se refere à cosmologia dos Orixás cultuados nesta tradição (Apêndice C). Aqui se percebe que, embora se mantenham muitos dos referenciais produzidos no âmbito dos Orixás cultuados inicialmente no Candomblé, se juntam a esses muitos outros particulares da tradição da Umbanda. Pode-se perceber, que nestes cultos, ao que parece devido à sua característica fundadora de síntese de diferentes tradições, através do pensamento por analogia, seus devotos parecem ter sido capazes de unir as dimensões do sagrado e do profano numa complementaridade já apontada por Da Mata (2002, p.68), como num *continuum* que concebe a vida como um todo, ou como apontou Yai (2004), onde tudo está em tudo.

QUADRO 8
Variáveis analisadas no Terreiro DeDiCo Fonte: (DeDiCo, 2005)

Orixá	Local de domínio	Símbolo	Cor	Particularidade	Espacialidade*
Exu/ Bombogira	Entroncamentos				Limites
	Beira de estrada, limites	Tridente	Vermelho/	Escolhas	Nós
	Entrada de praia	Punhal	Preto	Realização	Cruzamentos
	Cemitério	Falo			
Obaluaiê/ Omulu	Porteira, tronqueira				
	Caverna	Xaxará ou	Branco/preto	Vida e morte	Introspecção
	Cemitério (Calunga pequena)	fifá (foice)	Amarelo/preto	Cura	Isolamento
	Deserto				
Ogun	Descampado, Campinas				Caminhos
	Estradas	Espada, ferramentas	Azul índigo	Força inicial	Descampados
	Linha de trem, minério de ferro	(7 tipos)			Impetuosidade
	Centro de encruzilhadas em +				
Yansã	Vento				
	Tempestade	Eruexim, Espada	Vermelho	Força em movimento	Movimentação
	Raio				Rompimento
	Queda da cachoeira				
Xangô	Pedreira	Oxé (machado de			
	Trovão	dois cortes)	Marrom	Justiça	Estabilidade
	Lava vulcânica	Balança		Força contínua	Controle
Oxossi	Matas	Arco e flecha, Erekerê	Verde	Vitalidade	Pluralidade
Oxum	Cachoeira				Suavidade
	Lagos (água doce) e rios	Abebé	Dourado	Amor	Sinuosidade
Yemanjá	Mar (calunga grande)	Espada, Kauí; Abebé	Prateado ou azul claro	Depuração	Amplitude Transparência
Nanã	Mangues, Fontes				Ornamento
	Chuva fina	Vassoura de Palha	Lilás	Limpeza	Detalhe
Oxalá	Locais altos				
	Luz do sol, céu	Opaxorô	Branco ou Branco e prata	Equilíbrio, Paz Idealismo	Inovação Harmonia

* A coluna referente à espacialização é uma interpretação nossa.

Fonte: Arquivo da DeDiCo.

4.3.2 Pesquisa sócio-comportamental

No decorrer deste capítulo, procuramos estabelecer um quadro representativo da visão de mundo dada pelo ponto de vista da tradição afro-brasileira da Umbanda Oriental da Casa DeDiCo. Deste ponto em diante, apontaremos os resultados de uma pesquisa de campo, sócio-comportamental, realizada com o objetivo de reconhecer alguns aspectos relevantes desta visão de mundo, onde são levantadas algumas referências que este grupo e fiéis estudado estabelece entre o ambiente físico - seja ele urbano ou natural, numa dimensão mundial, da cidade e do terreiro – e os Orixás.

Ao descrevermos como se dão as relações sagrado/profano e cultura/natureza nessas tradições, percorremos um caminho sinuoso e por vezes não muito claro, ao esbarrar nos conceitos clássicos da produção científica, ou como quando diz Sodré que “a ordem simbólica, a cultura de *Arkhé*, contorna a lei de representação da verdade universal como condição absoluta de afirmação do ser humano”(SODRÉ, 2004, p. 177). Interessa-nos, então, um meio de se fazer esta transição de conceitos, procurando uma interface capaz de nos conduzir a uma compreensão destes dois mundos distintos e, muitas vezes dicotômicos, de modo a, contudo, manter uma linha coerente de pesquisa que foque sobretudo, na leitura do espaço edificado. No entanto, não podemos perder de vista a limitação que a própria visão científica nos impõe, de forma que da “ênfase na significação universalista pelo conceito vive a ciência, que constrói seu objeto de conhecimento em função de seu poder semantizador, da irradiação de sentido conceitual de que ele é capaz. E só se considera conceitualmente significativo aquilo que se ajusta a grade de sentido do sistema de interpretação”(SODRÉ, 2002, p. 9).

Em se tratando da percepção do espaço, parece-nos, no entanto, válido ainda relembrar as *Lições de Arquitetura* de Herman Hertzberger⁶⁵, segundo o qual seria “impossível dar receitas de como projetar, como todo mundo sabe” (HERTZBERGER, 1999, p.5), ou pelo menos deveria saber. Mas esta afirmação, poderia também nos levar a um outra, que justificaria a primeira: não existe usuário padrão. E aqui apontamos para uma das prováveis causas, os usuários são tão diferentes quanto diferentes são também os mundos onde vivem, ou como diria Eliade, as suas visões de mundo. Escolhemos algumas imagens que poderiam ilustrar e talvez validar este pensamento. Se elas não

⁶⁵ HERTZBERG, Herman. *Lições de arquitetura*; trad. Carlos Eduardo Lima Machado. São Paulo, Martins Fontes, 1999, 2ª ed..

convencerem, pelo menos poderão causar certa inquietação ou estranheza no modo como algumas pessoas parecem estabelecer sua ligação com o espaço, mesmo em se tratando de espaços não necessariamente religiosos (FIG. 51 a 57).



FIGURA 51 - O espaço habitável entre as coisas.
Fonte: HERTZBERGER, 1999, p. 176.

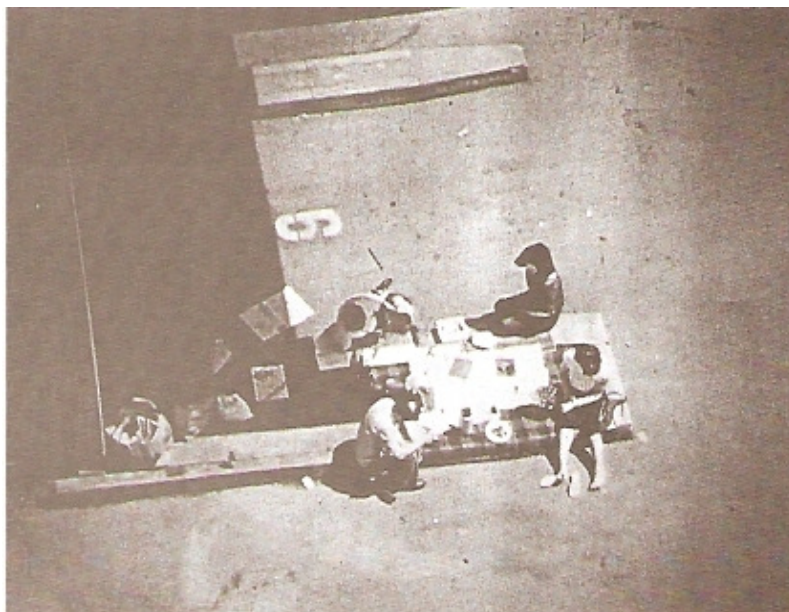


FIGURA 52 - O espaço habitável entre as coisas.
Fonte: HERTZBERGER, 1999, p. 177.



FIGURA 53 - O espaço habitável entre as coisas. Corte de Justiça, Chandigarh, 1951-55, Le Corbusier.
Fonte: HERTZBERGER, 1999, p. 179.



FIGURA 54 - O espaço habitável entre as coisas. Praça de São Pedro em Roma.
Fonte: HERTZBERGER, 1999, p. 185.



FIGURA 55 - Praça de São Pedro em Roma, por Giambattista Piranesi.
Fonte: WIKIPEDIA, [200-].



FIGURA 56 - Forma e interpretação. Universidade de Colúmbia, Nova York.
Fonte: HERTZBERGER, 1999, p. 107.



FIGURA 47 - Equivalência. Reservatório de Água, Surkej, Índia.
Fonte: HERTZBERGER, 1999, p. 267.

Perplexidade diante de um inesperado “piquenique” no maleiro ou na plataforma de embarque do ônibus; da apropriação inesperada do Brise-Soleil de Le Corbusier; da acomodação generosa das colunas imponentes da Praça de São Pedro; da negligência despudorada diante de tão nobre Biblioteca da Universidade de Colúmbia. Ou ainda, quem poderia questionar a completa adequação e sensação de acolhimento que o Reservatório de Água, Surkej, na Índia, parece causar nos frequentadores ligados àquela cultura?

Mas para reconhecermos esta *outra* leitura, seria preciso, primeiramente, aprender o seu *jogo* com as regras básicas que conformam esta linguagem, em um processo onde se quebram conceitos, desaprende-se o conhecido e se desarma o *jogo* convencional, num esforço de se fazer liso e branco, para que uma nova letra possa ser

impressa na consciência e percepção, e com isto, os olhos se abram para ver o que antes parecia não existir.

O código, sistema de funcionalidade racionalista, semantiza, semiotiza. Em outras palavras, enquadra unidimensionalmente o mundo, providenciando para que, no processo de simbolização, uma coisa ou um signo represente apenas a função estipulada pelo ordenamento do valor de troca capitalista. Não foi à toa que já se definiu (Jacques Berque) o fenômeno da colonização européia como um fato ‘semântico’, isto é, como o poder de uma visão ‘lingüística’ (e não simbólica) do mundo. A consciência de que tudo se produz, característica de uma ordem cultural com pretensões imperialistas, é a mesma segundo a qual tudo deve, semanticamente, passar pelo crivo universalista do signo, entendido como mero equivalente geral de verdades lingüísticas, como unívoco valor universal de troca para os significados (valores relativos) que os enunciados da língua (os discursos) articulam. A absolutização do universo semântico dominante implica hegemonia cultural. (SODRÉ, 2004, p.10).

Como já foi dito, nenhuma cultura é capaz de perceber diretamente a realidade. Em contraponto a uma tendência globalizante de conceitos que a sociedade moderna ocidental experiência, as sociedades tradicionais reconheciam mais enfaticamente esta impossibilidade de se alcançar o real, fazendo deste hiato, contudo, a sua própria essência.

Não que o problema da significação deixasse de ser colocado pelas ‘culturas *Arkhé*’ (ditas tradicionais ou selvagens), “[...]”Os antigos sabiam, no entanto, da resistência do real a ser significado – quer dizer, da resistência do singular à sua duplicação – e faziam deste fato a própria morada do mistério. Na estranheza do real, em sua radical impermeabilidade às interpretações que semanticamente o esgotassem, via-se nascer a *força* que movia as coisas do mundo. Força era coisa da ordem dos deuses, maior que o sentido instrumentalizado pelos homens. (SODRÉ, 2004, p.11).

Procuramos no decorrer deste trabalho, descrever a visão cosmológica da cultura afro-brasileira – e da Umbanda em particular – na qual ocupa posição de destaque os Orixás, como *forças*, que têm seus respectivos Reinos, como elementos de domínio. Mas seria também uma postura ingênua e incoerente, se perseguíssemos uma representação exata e uniforme deste universo.

Entretanto, pensamos até que ponto uma codificação da Umbanda não significaria sua estratificação no tempo e no formalismo. Com o significado de unidade, a Umbanda é o próprio código; como religião revelada na experiência psicológica individual, sua codificação impediria uma permanente adaptabilidade. (LIMA, 1979, p. 221).

A concepção do espaço para as culturas afro-brasileiras passa pela percepção da *Força*, do conhecimento, do *Axé*, do imaterial. Valores que não se definem de forma unívoca e singular, pois “sempre houve um lado irreduzível à representação, à operação intelectual de interpretação, em que se destaca apenas isto que chamamos ‘força realizadora’”(SODRÉ, 2004, p.12) .

Salientamos aqui, a importância em se re-conhecer uma outra “visão de mundo” como válida dentro do contexto da cultura em questão, e não simplesmente admitir sua existência. Reconhecer o outro, diferente e presente, com uma identidade própria. A percepção do espaço, como territorialização, sempre foi visto pelas culturas tradicionais, como afirmação de identidade, como modo de se fazer presente no mundo.

A territorialização é, de fato, dotada de força ativa. Se isto foi historicamente recalcado, deve-se ao fato de que a modelização universalista, a metafísica da representação, opõe-se a uma apreensão topológica, territorializante do mundo, ou seja, a uma relação ente seres e objetos onde se pense a partir das especificidades de um território. Pensar assim implica admitir a heterogeneidade de espaços, a ambivalência dos lugares e, deste modo, acolher o movimento de diferenciação, a indeterminação, o paradoxo quanto à percepção do real – em suma, a infinita pluralidade dos sentidos (como no espaço sagrado, onde cada lugar tem um sentido próprio). Na territorialização, apreende-se os efeitos de algo que ocorre, que se desenvolve, sem redução intelectualista aos signos.”[...]”O território aparece, assim, como um dado necessário à formação da identidade grupal/individual, ao reconhecimento de si por outros. (SODRÉ, 2004, p. 14).

A pesquisa sócio-comportamental proposta, procurou, então, levantar dados que qualificassem o grupo estudado, nos parâmetros da identidade/inclusão social em seus reflexos quanto à percepção da relação homem/natureza. Assim, a partir de um levantamento de dados primários, (idade, sexo, profissão, escolaridade e tempo de pertencimento à esta tradição), foi possível estabelecer um perfil geral do integrante do terreiro em questão. E num segundo momento, indagamos os fieis sobre os “lugares” considerados representativos para sua tradição, dentro da *força* ou domínio de alguns Orixás, propondo ainda, uma aproximação de significação gradativa, estabelecidos a nível do terreiro, da cidade e do próprio mundo (Apêndice B).

Formulamos esta avaliação como meio de registrar até que ponto a visão de mundo deste grupo, em se tratando de fieis de uma tradição, estabelece um jogo, uma grade de valores distinta, que se contrapõe à grade de valor dominante do homem moderno, a-religioso, criando como bem diz Sodré, uma lateralidade espacial ou uma flutuação do tempo social para os fieis daquela tradição.

Evidentemente, as culturas negras de modo geral pagaram o seu preço em termos de descaracterização e exporção de muitas formas originais, mas isto fazia parte das mutações no interior do grupo, dos acertos ou das negociações implícitas na luta pela continuidade simbólica da diáspora. Mas haviam ganhos 'territoriais', aproveitamento de interstícios, configurados como lugares interacionais no espaço da sociedade branca e como possibilidades de atuação da força, do axé. (SODRÉ, 2004, p. 157).

Esta avaliação possibilitaria, num sentido mais amplo, perceber até que ponto, os integrantes deste terreiro estão familiarizados com o *jogo* definido pelos valores de sua tradição, ou ainda, o quanto eles conseguiram se desvencilhar do *jogo* de valores aparentemente predominante, uma vez eles se encontram inseridos em uma sociedade ocidental moderna e grande parte destes devotos foram iniciados nesta tradição há não muito tempo, o que nos faz pensar que essas referências simbólicas já se encontravam adormecidas ou veladas por outros valores ditos convencionais da cultura moderna.

No entanto, a essas concepções espaço-temporais entronizadas – seja por meio da arquitetura/urbanismo, seja por meio dos múltiplos dispositivos capitalistas de contabilização dos tempos sociais – sempre se opuseram outros processos simbólicos, oriundos das classes ditas subalternas, em geral caudatários de simbolizações tradicionais, pertencentes a 'espaços selvagens', onde se desenvolvem culturas de *Arkqué* (populares, costuma-se dizer). As comunidades litúrgicas conhecidas no Brasil como terreiros de culto constituem exemplo notável de suporte territorial para a continuidade da cultura do antigo escravo em face dos estratagemas simbólicos do senhor, daquele que pretende controlar o espaço da cidade. Tanto para os indígenas como para os negros vinculados às antigas cosmogonias africanas, a questão do espaço é crucial na sociedade brasileira (ao lado dela, em grau de importância, só se coloca a questão da força, do poder de transformação e realização, que perpetua a dinâmica da vida). Mas esta não é uma questão exclusiva de determinados seguimentos étnicos. Para todo e qualquer indivíduo a chamada 'periferia' do mundo, a redefinição da cidadania passa necessariamente pelo remanejamento do espaço territorial em todo o alcance dessa expressão. (SODRÉ, 2004, p. 19).

Num último esforço, poderemos perceber nesta avaliação, a relação sagrado/profano se dissolver, estabelecendo não uma dicotomia dura e excludente, mas um fluxo de retro-alimentação bilateral, onde sagrado e profano se apóiam e se sustentam, de modo que o profano se preenche do sagrado, e o sagrado acolhe e vivifica o profano. Como bem anotou Da Mata (2002, 68), percebe-se um *continuum* entre sagrado e profano. Desta forma, argumentação de extrema importância para esta pesquisa é a “plasticidade da simbolização”, tema amplamente discutido por Sodré quando comenta um caso verídico vivenciado por uma autoridade do culto Nagô,

quando este estava em Londres com sua esposa, e recebe um diagnóstico médico de uma doença grave.

Na perspectiva do zelador de orixá, impunha-se uma ‘obrigação’ e uma ‘consulta’ naquele mesmo dia. Mas como encontrar com urgência, em plena capital inglesa, os materiais e o espaço necessários? À noite, num coquetel de embaixada, o zelador deparou por acaso com o primeiro material: a espátula de plástico destinada a agitar o drinque tinha a forma de espada, um dos emblemas míticos do orixá Ogun. Outros materiais ‘apareceram’ analogicamente e, mais tarde, no quarto do hotel, as penas do travesseiro fizeram as vezes de uma ave. Finalmente, o espaço-mato necessário foi ‘encontrado’ no pequeno jardim em frente ao hotel. O resultado da consulta aos deuses punha em dúvida o diagnóstico médico e aconselhava viajar a outra cidade (Paris era a seguinte no roteiro), para melhor esclarecimento da situação. Em Paris, novos exames médicos e um novo resultado, que atestava o engano do primeiro. (SODRÉ, 2004, p. 176).

Salientamos que não temos a intenção de validar os aspectos “mágicos” desta tradição, mas apenas de registrar a diferença de percepção entre o homem religioso e o a-religioso, quando este último atribui categorias distintas entre o sagrado e o profano, entre o material e o imaterial, enquanto o primeiro vê tudo sob um prisma holístico. Para o homem religioso, o sagrado está implícito no profano, assim como o imaterial confere sentido e valor ao material. Comungamos, neste ponto, com o parecer proferido em prol das culturas africanas por Olabiyi Babalola J. YAI, delegado do Benin junto ‘a UNESCO, na conferência de abertura do simpósio do ICOMOS, intitulada “Perspectivas africanas sobre o patrimônio cultural”, no qual aquele pensador problematiza a grande dificuldade que se tem em se traduzir para as línguas africanas a noção de “patrimônio cultural material” e “patrimônio cultural imaterial”. Segundo ele, para os pensadores africanos essa oposição dicotômica pareceria suspeita ou bizarra, frente a visão de mundo africana, para a qual “tudo está em tudo”: “Em outros termos”, explica, “e para traduzir o pensamento africano em termos aristotélicos, e isto como uma concessão pedagógica, porque esta linguagem é a mais familiar para a maior parte de vocês, o imaterial está no material; o material no imaterial” (YAI, 2004).

Quando os membros do terreiro DeDiCo encontram uma relação entre o cruzamento da Praça Sete (BH) e o Orixá Exú, a Praça da Estação (BH) e o Orixá Ogun, o Cristo Redentor (RJ) e o Orixá Oxalá, o Forum (BH) e o Orixá Xangô, entre outros exemplos (Apêndice B e QUADRO 9), podemos perceber claramente esta “plasticidade de simbolização” apontada por Sodré, ou ainda a inerência existente entre o material e o imaterial reclamada por YAI. Não se trata de eleger qual a matriz de valor é a “real”,

“importante”, “lógica”, ou “acessível”. O aspecto mais importante que este estudo procura ressaltar é que existem várias grades de valor adaptadas às várias visões de mundo, e que no caso do estudo da tradição da Umbanda deste terreiro, estas redes de significação, por vezes, parecem se tocar, criando interfaces entre estes dois mundos diferentes, duas realidades distintas coexistindo numa fissura espaço-tempo, por “conversão analógica”. Segundo ele, “por trás da analogia atua uma lógica do território, ou seja, de um espaço-lugar singularizado com uma coerência (uma verdade) particular, capaz de, no entanto, generalizar-se. À luz do juízo analógico, as coisas, embora diferentes, não se contradizem – são moduláveis no jogo dinâmico do conhecimento” (SODRÉ, 2004, p. 110).

QUADRO 9
Principais referências espaciais encontradas

Orixá	Local	Referência	%
Oxalá	Cristo Redentor	Mundial - Urbano	60 %
Oxalá	Serra do Curral	Local - Natural	90 %
Yemanjá	Lagoa da Pampulha e/ou imagem de Yemanjá	Local - Urbano	75%
Oxum	Lagoa da Pampulha	Local - Urbano	40%
Nanã	Fontes / Lagoa da Pampulha	Local - Urbano	35%
Yansã	Furacões (Katrina), tempestades, raios	Mundial - Natural	80%
Xangô	Tribunal de Justiça/Escola de Direito	Local - Urbano	35%
Ogun	Linha de trem/Estação de Ferroviária	Local - Urbano	80 %
Obaluaiê	Cemitérios	Local - Urbano	75 %
Exu	Praça Sete de Setembro	Local - Urbano	40 %

Fonte: Produzido pela autora.

4.2.3 Numa cidade moderna

... porque a autêntica obra de arte é aquela que consegue ressuscitar e restaurar o mito.

Leonardo Figoli

Chegamos a um ponto que parece crucial. Poderíamos mesmo dizer, pelo dito até aqui, que se trata de uma encruzilhada. O fato é que os dados coletados no mostram que os membros do Terreiro DeDiCo parecem reconhecer referências de sua tradição não somente em espaços naturais – montanhas, rios, etc. – como seria de se esperar, mas também em espaços urbanos, que foram projetados de forma racional e sem qualquer intenção explícita de se referir à natureza. Como poderíamos explicar este aparente paradoxo? Como os membros deste Terreiro conseguem visualizar características “encantadas” em espaços reconhecidamente modernos? Para tentar responder a esta questão, vamos recorrer às sábias palavras de Mãe Norma, quando foi perguntada a sua opinião sobre o tombamento de artefatos de cultos religiosos afro-brasileiros:

Se você for pensar assim, uma pedra que às vezes se usa num assentamento, é só uma pedra. A questão é qual o significado que a gente dá para os objetos, porque os objetos em si eles não trazem significados para nós, os objetos são somente objetos. Quem atribui significado, quem atribui relevância aos objetos, ao próprio espaço físico, são quem ocupa e quem está lidando com o objeto. Então a gente tem sempre que pensar, além do objeto e do espaço, nas pessoas que ali estão e naquilo que eles estão fazendo ali, que é muito mais dinâmico...mas porque o objeto não tem um valor intrínseco, as coisas, nada tem um valor intrínseco... a gente é que coloca valor nas coisas. (Apêndice A).

Assim, podemos perceber que na atribuição de referencia ‘a natureza, vai ser o usuário é que irá impregnar o espaço com o valor que melhor lhe convir. Como anota Tuan, o homem como animal “racionalizador” – e não racional como pretensamente poderíamos pensar – cria suas razões, e por este motivo, é que através do homem é que irão se estabelecer as referências espaciais. Deste modo, a questão anteriormente proposta muda de direção, uma vez que passamos a não questionar mais o *espaço em si*, mas sim o próprio homem que dele faz uso. O espaço por si só importa pouco, como também as próprias “intenções” de quem o projetou ou construiu. Só esse pensamento justificaria a dificuldade (ou incapacidade) do homem moderno ler os espaços das culturas tradicionais.

Ou aqui também caberia alguma ressalva? O arquiteto e pesquisador da UnB, Frederico de Holanda, em um estudo publicado em 2002, revela uma outra visão sobre a cidade modernista de Brasília, apontando semelhanças entre a cidade planejada pelo urbanista Lúcio Costa e as cidades de algumas sociedades antigas, como a pré-colombiana Teotihuacán, construída no século II antes de Cristo, nos arredores da atual capital mexicana, em uma área de 20 km². Segundo Holanda, o que assemelha essas duas cidades é a *forma* como estas sociedades se organizam, onde o poder e povo eram separados pelo planejamento e divisão do espaço, no que Holanda chamou de *espaços de exceção* (FIG. 58 e 59). O que ele parece ter constatado, numa visão bastante polêmica, é que podemos achar semelhanças substanciais não apenas no espaço, mas nas próprias sociedades que construíram estas cidades. Pelas palavras de Holanda,

fiquei intrigado com as marcantes semelhanças que encontrei entre inúmeros atributos da forma da capital brasileira e daqueles sítios antigos. Tinha de haver algo mais no Movimento Moderno em Arquitetura e Urbanismo, do que o suposto caráter “revolucionário” de suas proposições, como tão freqüentemente comentado pelo discurso profissional. As relações com aqueles antigos centros cerimoniais pareciam fortes demais para ser simplesmente o resultado de circunstâncias aleatórias. (HOLANDA, 2002, p. 4).

Para desenvolver sua pesquisa, Holanda se apoiou na teoria da Sintaxe Espacial, do professor Bill Hillier, da *Bartlett School of Architecture and Planning* de Londres (na época, *School of Environmental Studies*), em 1976, onde cursou o *MSc Course in Advanced Architectural Studies* (Mestrado em Estudos Arquiteturais Avançados) e que buscava “descrever a configuração do traçado e as relações entre espaço público e privado através de medidas quantitativas, as quais permitem entender aspectos importantes do sistema urbano, tais como a acessibilidade e a distribuição de usos do solo.”⁶⁶ O mais relevante desta teoria, no entanto, parece-nos ser o fato dela poder ser aplicada em sociedades bastante distintas, como observa argutamente Holanda.

Entretanto, espaços de exceção não acontecem de maneira generalizada nas sociedades. Será que eles constituiriam, independentemente das óbvias diferenças entre kraals, centros cerimoniais, castelos e capitais nacionais, uma maneira consistente e transcultural de estruturar certas relações sociais? Existirão implicações sociais particulares relacionadas com tal forma arquitetônica? Ou, para sermos mais específicos, como estará tal forma

⁶⁶ Revista eletrônica Urbanidades. Disponível em <<http://urbanidades.arq.br/2007/09/sintaxe-espacial>> Acessado em 20 de janeiro de 2009.

relacionada à democracia como valor universal a ser perseguido? Irei sugerir que sociedades que produzem espaços de exceção constituem tipos sociais que, num nível estrutural, possuem atributos similares por meio dos quais organiza-se a ação das pessoas, apesar das diferenças empíricas relativas às práticas que elas executam. Apenas para adiantar um pouco da discussão, tais atributos constituem uma vida social mais formalizada; um mais forte isolamento entre as diversas categorias de agentes sociais, sejam estas sexos, categorias da divisão técnica do trabalho, ou classes sociais; uma maior especialização das tarefas, tanto no espaço quanto no tempo. (HOLANDA, 2002, p. 4).

Nesta mesma linha, Holanda também faz uma comparação com a sociedade dos zulus, que viviam numa área de 192 mil km², antes da dominação européia, onde é hoje a África do Sul. A sociedade dos zulus tinha características extremamente “modernas” (FIG. 60). O trabalho era desenvolvido em cooperativas de pequenos grupos, onde homens, mulheres e pessoas com idades diferentes eram separadas. Os homens eram responsáveis pela parte militar e política. Na juventude, passavam vários anos longe de casa em treinamento. O Estado era dividido em unidades chamadas kraals — familiares separadas das políticas —, bem isoladas no espaço.



FIGURA 58 - Esplanada dos Ministérios, Brasília.
Fonte: HOLANDA, 2002, p. 39.



FIGURA 59 - Teotihuacan, México.
Fonte: HOLANDA, 2002, p. 39.



FIGURA 60 - Kraal zulu.
Fonte: HOLANDA, 2002, p. 41.

Não é nossa intenção nos aprofundar em tão complexo argumento, que foi construído como sua tese de doutorado apresentado em 1997 à Bartlett School of Graduate Studies da Universidade de Londres sob a orientação de Bill Hillier, e que em 1998 rendeu-lhe o Prêmio Brasileiro Política e Planejamento Urbano da Associação Nacional de Pesquisa e Pós-Graduação em Planejamento Urbano e Regional - Anpur.

Contudo, recorremos a esses exemplos porque eles nos parecem reforçar a hipótese que vimos perseguindo ao longo deste trabalho, sugerindo, como aponta Holanda, que a percepção do espaço recai no homem e na sociedade, e varia de forma considerável de cultura para cultura.

Um outro exemplo onde se evidencia este mesmo aparente paradoxo, encontra-se no livro *Os Orixás Dançam no Planalto Central*, que trata da presença das religiões de matriz africana no Distrito Federal e Entorno (FIG. 61). O livro é resultado de um trabalho de pesquisa realizado com financiamento da Fundação Cultural Palmares e elaborado por uma equipe coordenada pela jornalista Jô Abreu e composta por Walmir França, da ONG Os Negões, da Bahia e Ana Oliveira, filha de santo de Lilico da Oxum, um dos mais reconhecidos pais de santo de Brasília. Este estudo parece quer responder questões similares àquelas a que nos propomos: “Como essas religiões, trazidas tão antigamente por navios negreiros aportados na Bahia de São Salvador, chegaram ao Planalto Central onde deveriam imperar apenas a tecnoburocracia, a política dos homens do poder e a formação das regras e leis que conduzem o país Brasil ?”(ABREU, 2006, p. 15). Ou poderíamos também nos perguntar de outro modo: como pode ser “encantado” um espaço projetado de forma racional? O historiador Ubiratan Castro de Araújo, Presidente da Fundação Cultural Palmares, em apresentação do referido livro, parece dar-nos uma pista:

Nas pranchetas em que Brasília foi concebida não havia lugar para os Orixás. Afinal, o materialismo, ou funcionalismo e o futurismo não combinavam com encanto e magia. O Brasil Central haveria de ser ocupado pelas maravilhas do progresso, pelo aço e pelo concreto armado. Os geniais arquitetos nem ousavam suspeitar que Ogum e Nanã estavam nestes elementos. Para não sermos injustos, os criadores da cidade cederam a alguma religiosidade, a das púrpuras cardinalícias. Aços e vidros se ergueram em catedral para celebrar as previsões de Dom Bosco. Mas os Orixás não moravam lá. (ABREU, 2006, p. 13).

Para Araújo, a tradição dos Orixás, dos “Encantados”, se encontra “no coração e nas mentes” daqueles que construíram a cidade, e isto também já foi mencionado. A tradição afro-brasileira sobreviveu, e sobrevive, por resistência, por só encontrar pouso certo na crença dos seus devotos que trazem “dentro de si a memória de seus povos originários, a devoção aos seus ancestrais e o seu próprio Ori, a cabeça, a porção de divindade que habita em cada um de nós” (ABREU, 2006, p.13).



FIGURA 61 - A dança dos Orixás. Foto: Luiz Antônio.
Fonte: ABREU, 2006, p. 14.

Para enriquecermos esta discussão, podemos nos apoiar também no estudo *Chão de Deus*, tese de doutoramento defendida por Sergio da Mata (2002) na Universidade de Colônia, Alemanha, onde ao estudar as cidades mineiras, entre os séculos XVIII e XIX, ele questiona se, realmente, a cidade moderna derrotou a “cidade selvagem”. Ali o autor chega a sugerir uma possível ligação entre o arraial de Canudos, que teve a sua queda em 1897, e a cidade de Belo Horizonte, inaugurada também no ano de 1897. “Na visão de Euclides da Cunha, tudo em Canudos era atípico e, num certo sentido, monstruoso: a raça, mestiça; a religião, «indefinida»; o espaço do arraial, caótico. Por isso ele se refere ao arraial de Canudos com a expressão «a cidade selvagem»” (MATA, 2002, p. 263). Já Belo Horizonte era a primeira cidade planejada do Brasil, e queria representar todo um ideário modernista. “Não é mais a religião que cria a cidade, mas sim o pensamento racional, o planejamento metódico. A relativa espontaneidade das formas sucede a geometria. O espaço urbano, doravante, é algo a ser domesticado. Sua gênese não mais se associa as necessidades impostas pela fé. Ela responde a um triunfo da vontade” (MATA, 2002, p. 263). Contudo, embora estas

cidades representem duas configurações opostas: utopia mineralista versus heterotopia modernista, ele aponta um ponto em comum entre elas.

Um dos grandes paradoxos dos processos históricos reside no fato de que mesmo sob a aparência das rupturas mais espetaculares, subsiste sempre um núcleo duro que resiste a corrosão do tempo. Ora, precisamente naqueles espaços urbanos que assinalam a vitória do projeto moderno - e a desclericalização do espaço - o substrato religioso tradicional nunca foi completamente eliminado. A suspeita de que Belo Horizonte tenha surgido em terras de Nossa Senhora da Boa Viagem não foi apenas fruto da ânsia dos representantes da Igreja em garantir seu poder econômico e simbólico face a ação do Estado. Esta suspeita se baseava na probabilidade muito real de que as terras onde se situava o arraial do Curral del-Rei teriam, originalmente, feito parte do patrimônio «da Santa». (MATA, 2002, p. 263).

Esta aparente ligação antagônica, também é apontada por Mata (2002), entre Canudos e Brasília, através de uma analogia que ele chamou de “geografia mítica”, onde Brasília seria vista por muitos como a cidade onde se ganha muito e ninguém trabalha, como uma “ilha da fantasia”. Para Mata, a ruptura entre a cidade modernista e a *cidade selvagem* não seria tão radical como poderia inicialmente se pensar.

Desta forma, parece-nos que as culturas tradicionais sobrevivem em espaços modernos por estarem ancoradas no homem e não nas coisas ou no espaço, como muitos contraditoriamente acreditam. Assim, nos alinhamos com os questionamentos de Fuão, que no texto “*O sentido do espaço. Em que sentido, em que sentido?*”, defende que o sentido do espaço “está no interior de quem o vivencia, está nas pessoas que nele se deslocam constantemente. Curiosamente transportamos o sentido do espaço para qualquer lugar que formos.”⁶⁷ Ao que parece, assim aconteceu em Brasília, ou em qualquer outro lugar onde existam homens religiosos que levem consigo o *seu sentido* do espaço, *como por encanto*.

⁶⁷ FUÃO, Fernando Freitas. *O sentido do espaço. Em que sentido, em que sentido?* – 1ª parte. [200-]. Disponível em: <http://www.vitruvius.com.br/arquitextos/arq048/arq048_02.asp> Acesso em: 7 jul 2008.

5 CONCLUSÕES

*"Tudo já foi feito, tudo já foi dito, foi o que me sussurraram ao ouvido.
E Deus nem tinha criado o mundo ainda".*

Bioy Casares

A questão ambiental tem se tornado cada dia mais o foco de nossas discussões em torno do conceito de sustentabilidade. Mas será possível somente se relacionar pela dominação? Sobre-viver *contra* a Natureza ou seria plausível con-viver *com* a Natureza? Hoje entendemos ser necessária a releitura desta relação homem-natureza para a permanência humana no planeta. Mas seria realmente um “elo perdido”, um divórcio irrevogável que a humanidade assumiu em suas escolhas históricas e que estaria então condenada a passar os seus dias (ou o que resta deles) lutando pela sobrevivência, como que expulsos do Éden? Seria possível realmente separar o homem da Natureza? Segundo Gonçalves (2002), esta idéia é por si só absurda, porque implicaria que o homem não seria, também, natureza e que, em última instância implicaria no homem dominando o próprio homem. Desta forma a questão ambiental implicaria também numa discussão da relação sócio-política-cultural.

Essas religiões do corpo-a-corpo *sabem materialmente*, como diria Bachelard. Se a água, o mar, a cachoeira, assim como as florestas, as plantas, os animais e, ainda, o fogo, a terra, a rocha e o mineral, além do ar estão povoados de espíritos, isso só nos remete à idéia spinozista fundamental de que não se esgotam no pensamento nem nas palavras e que, ao mesmo tempo, os/as habitamos com nosso espírito que não se descola da matéria, embora com ela não se confunda. Afinal, os espíritos estão lá através de nós e, assim, nos ligamos, nos re-ligamos. (GONÇALVES, 2002, p. 409)

Gonçalves (2002) nos traz uma interessante reflexão sobre a relação do homem com o espaço e com a natureza e como essa relação vem se modificando de acordo com as transformações históricas na sociedade e como essas relações na atualidade, precisam se revistas, reconstruídas, modificadas para que seja uma relação de troca, de harmonia e não de dominação. Para ele, vivemos em um momento histórico em que o que é legitimado é aquilo que a ciência pode comprovar, aquilo que é racionalmente pensado e comprovado. Essa nossa cultura da racionalidade foi construída ao longo dos anos desde a Grécia antiga com a idéia do *Logos*, ou seja, da idéia logicamente ordenada e mais tarde com o Renascimento e o Século das Luzes recuperando a superioridade do pensamento lógico, a superioridade da razão. Gonçalves não nega a importância da razão e da ciência, mas nos mostra que em nome dela, deixamos de conhecer outras formas de conhecimento, outros saberes, mais práticos e simples construídos através da vivência e não da teoria. Relegamos esses saberes considerando-os inferiores e perdemos a sua riqueza.

Com toda certeza o pensamento racional trouxe grandes progressos para a humanidade; o antropocentrismo afirmado pelo Renascimento deu ao homem uma maior liberdade para agir sobre o mundo e a natureza, mas o homem centro do mundo quis dominar a natureza. E esse domínio da natureza virou sinônimo de progresso. Aliado a isso a burguesia mercantil desenvolve também um raciocínio prático de custos e benefícios, aquele com o qual se visa maiores lucros. Neste sentido, segundo Gonçalves(2002), o antropocentrismo ultrapassa o domínio do homem sobre a natureza, é também o domínio do homem sobre o homem, daquele que tem mais sobre aquele que tem menos, ou ainda, daquele que detém os meios de produção sobre aqueles que não o detém e precisam vender sua força de trabalho (Marx). A partir daí cria-se a necessidade de novos trabalhadores e novos mercados e é claro, de uma nova Lógica Territorialista associada à Lógica Capitalista. “Para isso dissolve as antigas identidades coletivas, as diferentes culturas, e cria uma outra história comum territorializada como Estado (que se faz) Nacional, negando outras culturas, outras nacionalidades no interior de seus próprios espaços”(GONÇALVES, 2002, p. 383).

Com o passar do tempo, tal lógica extremamente racionalista começa a perder os limites do bom senso e da ética e começamos a enxergar que o domínio da natureza pode nos levar à destruição de todas as formas de vida, inclusive a nossa e que a dominação do homem sobre o homem é cruel e produz atrocidades. Por outro lado, chegar a esse limite, tem um lado benéfico porque nos faz pensar sobre ele e essa crise pela qual a Modernidade está passando abre novas possibilidades de se pensar em novas matrizes de racionalidade e para outras formas de relação do homem com o homem e do homem com a natureza. Gonçalves (2002) nos mostra que alguns movimentos já estão começando a aparecer trazendo esta nova perspectiva, como a criação pelo IBAMA - Instituto Brasileiro de Recursos Naturais Renováveis, do salário-defeso. “O defeso é um instrumento de proteção de determinada espécie, quando de estabelecem limitações à pesca nos períodos de reprodução dos peixes. Com a instituição do salário-defeso, os pescadores passam a receber um salário mínimo durante todo o período do defeso”. O salário-defeso traz uma nova perspectiva porque protege não só a natureza (rios, peixes, matas), mas também o homem e sua cultura local. Este tipo de iniciativa nos mostra que tanto a natureza como as culturas locais e os saberes produzidos através da vivência são

além de ricos, necessários para que consigamos ter uma relação harmônica e inteligente com o meio ambiente.

Precisamos nos despojar dos preconceitos arraigados na nossa sociedade de que o conhecimento válido é o científico, de que o homem branco é melhor do que o homem negro, etc. Todo conhecimento é válido se sua prática torna o mundo melhor e mais ameno e homens negros ou brancos são homens, são seres humanos. “Enfim, a problemática ambiental exige uma mudança de sensibilidade para que compreendamos outras racionalidades e não as desprezemos como inferiores ou menores” (GONÇALVES, 2002, p. 409), existem muitos saberes e muitas possibilidades que farão com que os homens vivam juntos e melhor com a natureza.

Falar de preservação do meio, construído ou não, é falar de cultura. Para compreender e decifrar os atores que desencadeiam o processo de degradação, seja da natureza ou do ambiente construído pelo homem, precisamos nos reter aos valores que embasam a cultura em questão. O binômio homem-natureza revela necessariamente uma postura cultural de visão de mundo, e porque não dizer, religiosa.

Não há homem moderno, seja qual for o grau de sua irreligiosidade, que não seja sensível aos ‘encantos’ da Natureza. Não se trata unicamente de valores estéticos, desportivos ou higiênicos concedidos à Natureza, mas também de um sentimento confuso e difícil de definir, no qual ainda se reconhece a recordação de uma experiência religiosa degradada. (ELIADE, 2001, p. 126).

Direcionar o olhar tomando como foco valores relacionados à relação do homem com a Natureza parece, então, um caminho capaz de sintetizar os ícones e apropriações de nossa cultura, numa tentativa de conformar campo fértil para o entendimento do modo de concepção do espaço em nosso país. Desta forma, é possível pensar numa relação mais harmônica entre homem e natureza, re-aprendendo com as culturas tradicionais a noção de sustentabilidade. Não que precisemos com isto, “reencantar o mundo” num sentido weberiano às avessas, mas, da mesma forma que o homem religioso não concebe uma dicotomia excludente entre sagrado e profano, onde segundo Yai (2004) “tudo faz parte de tudo”, o homem moderno pode re-fazer seu jogo de significações, deixando de lado a sua pretensa posição de dominador, para assumir um papel onde ele faz parte de uma rede de atores que interagem entre si, numa rede de um sistema, como numa *realidade-rio*.

Os fenômenos podem ser percebidos pela sua materialidade através dos sentidos, entretanto, quando concebemos uma realidade a esta, conferimos uma existência

puramente intelectual. A realidade intelectual não é sensível per se. Sendo assim, os qualitativos e adjetivos de um fenômeno fazem parte deste âmbito, o mundo dos atributos e da nomeação. Do mesmo modo, as realidades do mundo da existência não são intrinsecamente não sagradas. Em muitas culturas religiosas a realidade sensível é inerentemente sagrada, na medida em que faz parte do mundo da natureza. Por exemplo na cultura religiosa zoroastriana, desde do V século a.C. até sua expressão tardia na Pérsia e Índia, os elementos da natureza, a terra, a água e o fogo são inerentemente sagrados. Nas culturas religiosas africanas, como a cultura Iorubá, os elementos da natureza possuem uma sacralidade indissociável. (GIL FILHO, 2002, p. 6).

Mata (2002) também aponta o *continuum* existente entre o sagrado e o profano, e que esta definição é por excelência espacial. Recorrendo à tradição romana onde “*sacrum* designa tudo aquilo relacionado ao local onde se realiza um rito e que, por assim dizer, pertence a um deus. Já *profanum* se refere ao que está diante da área do templo.” E indo mais adiante, a princípio, para o homem religioso tudo pode ser concebido como estando à frente do templo sagrado dos olhos de Deus. “Originalmente, *profanare* significa trazer a vítima de dentro do templo para o espaço situado diante dele (*fanum*)” (MATA, 2002, p. 68). Onde ele conclui que sagrado e profano são dimensões complementares e não excludentes.

As culturas tradicionais sabem disto, e como Gonçalves (2002) aponta, o que as culturas tradicionais mais têm é informação. Um saber precioso que o homem moderno parece ter urgência em re-aprender para garantir a própria sobrevivência. Mas para ter acesso a este saber, é necessário respeitar, compreender, para poder dialogar. As condutas patrimoniais brasileiras necessitam quebrar velhos(modernos) padrões que, embora os esforços e as mudanças estejam existindo, ainda minam uma real aproximação com os valores e a sabedoria das culturas tradicionais.

Revendo o caso estudado do tombamento do Terreiro Casa Branca, e do Terreiro estudo de caso DeDiCo, sobretudo nos depoimentos conseguidos com seus líderes espirituais, imaginamos se o IPHAN viesse a saber que aquelas comunidades poderiam dar uma “ajeitadinha” no Terreiro, para agilizar o processo e facilitar a situação, alguma coisa do tipo *para técnico do IPHAN ver*, será que os tombamentos teriam sido efetuados? Mas afinal, em si tratando do patrimônio, sobretudo imaterial, por que é mesmo que os técnicos do patrimônio precisam *ver*? Não seria melhor só se esforçar para compreender o valor para aquela comunidade?

Para vermos a dimensão do paradoxo e da complexidade desta questão,

imaginemos a situação hipotética de um profissional do patrimônio precisar fazer uma avaliação do patrimônio dos esquimós Aivilik, da ilha Southampton, ou dos pigmeus BaMbuti, que vivem na floresta equatorial do Congo, culturas tradicionais que lidam com a percepção espacial de formas completamente diferentes daquela reconhecida pelo homem moderno ocidental. Provavelmente seria pedido um “estudo”, um “levantamento” daquela cultura. Mas tomando o cuidado para não se misturar demais. É perigoso...e cientificamente não aceitável! Correria o risco de algum técnico se “perder” por lá e nunca mais voltar... Mas é o risco, que alguns destes profissionais destemidos estão expostos. Deveriam mesmo receber bônus periculosidade em seus honorários.

Como dissemos, abordar o tema do patrimônio e das estratégias de preservação sob a ótica política do exercício da cidadania, é hoje uma discussão das mais atuais. A incorporação de valores ao espaço está intimamente ligada à cultura em que os atores do processo estão inseridos. Desta forma, ser capaz de “ler” o espaço através das várias visões que as tantas culturas possibilitam, seria um desdobramento natural da efetivação de certos direitos universais do ser humano (FONSECA, 1996). Reconhecer então, uma leitura espacial pelo campo de visão das culturas tradicionais, seria um exercício de cidadania em torno do tema do patrimônio. Estas culturas são, sobretudo simbólicas e possuem uma visão cosmológica do mundo. “Mas visto que se instalar em qualquer parte, habitar um espaço equivale a reiterar a cosmogonia, e, portanto a imitar a obra dos deuses, para o homem religioso toda decisão existencial de se “situar” no espaço constitui, de fato, uma decisão religiosa” (ELIADE, 2001, p. 61).

Sacralizar o espaço e então, devolver seu significado, seria um caminho que implicaria numa postura ontológica frente ao meio. Afinal, sempre que se fala em valor, estamos nos referindo a algo atribuído, a uma informação que a princípio, vem de fora para dentro, ou ainda que estrapola o *ente* e abraça o *Ser*. O termo hierofania é introduzido por Eliade, em sua obra *O sagrado e o profano*, como o ato da manifestação do sagrado através de algo profano.

O ocidental moderno experimenta um certo mal-estar diante de inúmeras formas de manifestação do sagrado: é-lhe difícil aceitar que, para certos seres humanos, o sagrado possa manifestar-se em pedras ou em árvores, por exemplo. Mas, (...)não se trata de uma veneração da *pedra como pedra*, de um culto da *árvore como árvore*. A pedra sagrada, a árvore sagrada, não são adoradas como pedra ou como árvore, são-no justamente porque são

hierofanias. porque ‘mostram’ qualquer coisa que já não é pedra nem árvore, mas o *sagrado*, o *ganz ander*. (ELIADE, 2001, p. 100).

No processo de conformação do espaço, o homem – de qualquer tempo, cultura, religião ou nível social – sempre procurou resgatar, de forma consciente ou não, o sentido ideal e sagrado de suas construções procurando materializar em seu mundo formal este sentimento estético ideal, como numa lembrança do Éden perdido ou da promessa do Paraíso.

O retorno às origens é uma constante do desenvolvimento do homem, e nessa questão, a arquitetura se adapta a todas as demais atividades humanas. A cabana primitiva – o lar do primeiro homem – não é, pois, uma preocupação incidental dos teóricos, nem tampouco um elemento fortuito de mitos ou de rituais. O retorno às origens implica necessariamente numa nova reflexão sobre nossas ações habituais, uma tentativa de renovar a validade dos atos e gestos cotidianos, ou simplesmente a renovação da sanção natural (ou mesmo divina), que permite repetir essas ações num período futuro. (RYKWERT, 2003, p.127).

Entender o espaço de forma simbólica contribuiria para o resgate e valorização do patrimônio? Se o homem atribui valores sagrados aos seus espaços, ele passa a estreitar sua relação com o meio, o enchendo de significados. Um sistema de leitura espacial baseado na cosmologia parece poder revelar o valor do “lugar” como espaço rico e representativo, capaz de sensibilizar pela memória, sendo esta voluntária ou não. A preservação do patrimônio se daria, então neste caso, pela re-ligação do homem com o sagrado. Poderíamos, então, analisar espaços profanos (modernos) pelo mesmo sistema de análise dos espaços ditos sagrados? Ou ainda,

[...] guardadas as devidas proporções o qualitativo de sagrado na tipologia de determinados espaços nos coloca diante de uma questão importante, a saber: o espaço sagrado é uma categoria analítica autônoma particular ou é parte de um sistema classificatório do exame espacial e como tal é universal enquanto categoria analítica?[...] Voltando ao ponto inicial, pois não se trata do espaço *per se*, [...] O par antípoda particular e universal não é uma razão de escala, mas sim uma razão de natureza. Quando discutimos sobre o sagrado apontamos a sua natureza singular e ao mesmo tempo plural. Singular na medida em que é específica e única em sua gênese, no entanto é plural e diversa em sua experiência. (GIL FILHO, 2002, p. 5).

Estamos nos deparando com questões que remetem à experiência e à vida de quem ocupa os espaços. Por este prisma, o espaço muito pouco pode dizer, a não ser sob o olhar de quem o observa e de fato o ocupa. Seria como se perguntássemos se um homem religioso pode se situar em uma cidade moderna? Pelo que vimos, temos indícios que sim, embora as condutas patrimoniais não saibam muito bem explicar como esse “estranho” fato ocorre. Por outro lado, felizmente, muitos homens religiosos não se dão conta do que as leis e teorias atestam a seu respeito, e com isso, continuam vivendo, simplesmente *fluindo como um rio...*

REFERENCIAS

ABREU, Joanisa Vieira de. *Os Orixás dançam no planalto central*. Brasília: Fundação Cultural Palmares, 2006. 70 p. : il.

ARAÚJO, Fernando César de. *O Imaginário Onírico no Campo Religioso Afro-Brasileiro*. 2002. Dissertação (Mestrado) – Escola de Sociologia, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2002.

ARAUJO, Marinella Machado ; *et al...*Aplicação da Legislação Nacional sobre Proteção do Patrimônio Cultural: Interpretação à Luz das Cartas Internacionais de Preservação. In: FERNANDES, Edésio; RUGANI, Jurema Marteleto. (Org.). *Cidade, memória e legislação: a preservação do patrimônio na perspectiva do direito urbanístico*. Belo Horizonte: IAB--MG, 2002.

ARQUIDIOCESE de Belo Horizonte. *Paróquias da Arquidiocese de Belo Horizonte*. [200-]. Disponível em: <<http://www.arquidiocese-bh.org.br/paroquias/lista.asp?l=2>> Acesso em: 18 abr. 2008.

BACHELARD, Gaston. *O Direito do Sonhar*. São Paulo: Difel, 1985.

BASTIDE, Roger. *Estudos Afro-Brasileiros*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1973.

BENJAMIN, Walter. O narrador: considerações sobre a obra de Nikolai Leskov. In: _____. *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. São Paulo: Brasiliense, 1994.

BILAC, Olavo; LAJOLO, Marisa. *Os melhores poemas de Olavo Bilac*. São Paulo: Global Ed., 1985. 152 p.

BIRMAN, Patrícia. Registrado em cartório, com firma reconhecida: a mediação política das Federações de Umbanda. In: *Umbanda e Política*. Rio de Janeiro: ISER; Marco Zero, 1985. p 80-121.

BONAVIDES, Paulo. *Teoria constitucional da Democracia Participativa por um Direito Constitucional de luta e resistência, por uma Nova Hermenêutica, por uma repolitização da legalidade*. São Paulo: Editora Malheiros, 2001.

BOSI, Alfredo. Cultura com tradição. In: FUNARTE. *Tradição e Contradição na Cultura Brasileira*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar / FUNARTE, 1987.

BOTELHO, Tarcísio R.; ANDRADE, Luciana Teixeira de. Cidade e patrimônio: o tombamento na percepção dos proprietários de imóveis em Belo Horizonte. *SOCIEDADE E CULTURA*, v.8, n.2, p.91-101, jul./dez., 2005.

BRAGA, Julio. *Religião e Cidadania*. Salvador: Ed. Salvador; OEA/Edufba, 1991.

BROWN, Diana. Uma história da Umbanda no Rio. In: *Umbanda e Política*. Rio de Janeiro: ISER; Marco Zero, 1985. p 9-42.

CAMPOFIORITO, Ítalo. Muda o mundo do patrimônio. Notas para um balanço crítico. Revista Brasil, Rio de Janeiro: Governo do Estado do Rio de Janeiro/ Secretaria de Ciência e Cultura, s/d. *Institurto Virtual de Turismo*. (200-). Disponível em <http://www.ivt-rj.net/museus_patri/antariores/mac/artigo.htm>. Acesso em: 31 jul. 2008.

CASA VIA MAGIA. *Federação*. (200-). Disponível em <http://www.viamagia.org/federacao/memoria_patrimonio_casabranca.php>. Acesso em: 20 mar. 2009.

CASSIRER, Ernst. *Ensaio sobre o homem: introdução a uma filosofia da cultura humana*. São Paulo: Martins Fontes, 1977.

CASTRIOTA, Leonardo Barci. *O Jardim de Goethe - A Dominação da Natureza Externa em As afinidades Eletivas*. In: Colóquio Internacional As Luzes da Arte, 1997, Belo Horizonte. *Anais...* Belo Horizonte: FAFICH, 1997.

_____. *As políticas da memória: identidade, arquitetura e cultura do lugar*. *Topos: Revista de Arquitetura e Urbanismo*. Belo Horizonte, v.1, n.2, p. 79-86, 2004.

_____. *Patrimônio Cultural. Conceitos, políticas, instrumentos*. São Paulo: Annablume, 2009. (no prelo)

_____. *Inventários Urbanos como Instrumentos de Conservação*, in Espaço e cidade: conceitos e leitura / organização Evelyn Furquim Werneck Lima, Miriam Roseira Maleque – Rio de Janeiro: 7Letras, 2004.

CEAO - UFBA. *Museu Afro-brasileiro*. [200-]. Disponível em: <<http://www.ceao.ufba.br/mafro/welcome.htm>>. Acesso em: 12 jan. 2008.

CEAO - UFBA. *Terreiros*. [200-]. Disponível em: <<http://www.terreiros.ceao.ufba.br>>. Acesso em: 21 jul. 2008.

CHOAY, Françoise. *A alegoria do patrimônio*. São Paulo: Editora UNESP, 2001.

COELHO, Carla Luiza. *A cada ponto um conto*. Belo Horizonte: DeDiCo, 2008.

COSTA, Ricardo da. Olhando para as estrelas, a fronteira imaginária final – *Astronomia e Astrologia* na Idade Média e a visão medieval do Cosmo, In: Dimensões - Revista de História da UFES 14. Dossiê Territórios, espaços e fronteiras. Vitória: Ufes, Centro de Ciências Humanas e Naturais, EDUFES, 2002, p. 481-501. [2002]. Disponível em: <www.ricardocosta.com/univ/astrologia.htm>. Acesso em: 17 jan. 2009.

CUNHA, Flávio Saliba. Patrimônio Cultural e Gestão Democrática em Belo Horizonte. *Varia História*. Belo Horizonte, n.18, p.83-100, nov. 1997.

DALÍ MUSEUM. *Collection*. [200-]. Disponível em <http://www.salvadoralimuseum.org/collection/collection_history.html>. Acesso em: 15 jan. 2009.

DAMÁSIO, António R. *O erro de Descartes: emoção, razão e o cérebro humano*. São Paulo: Companhia das Letras, c1994.

DESPERTAR DA DIVINA CONCIÊNCIA. Apostila de Iniciação à Umbanda. Belo Horizonte: DeDiCo, 2005.

_____. *Umbanda Oriental*. [2007]. Disponível em <<http://www.dedico.org.br>> Acesso em: 14 jan. 2009.

DEL RIO, Vicente; OLIVEIRA, Livia. (org.). *Percepção Ambiental: a experiência brasileira*. Studio Nobel: São Paulo, 1996.

DHARMANET. *Mandala, o simbolismo da arte tibetana*. [200-]. Disponível em: <<http://www.dharmanet.com.br/mandala>>. Acesso em: 17 jan. 2009.

DOCZI, Gyorgy. *O poder dos limites: harmonias e proporções na natureza, arte e arquitetura*. São Paulo: Mercuryo, 1990.

ELIADE, Mircea. *Mito e realidade*. 6. ed. São Paulo: Perspectiva, 2002.

ELIADE, Mircea. *O mito do eterno retorno: arquetipos e repetição*. Lisboa: Ed. 70, c1969.

ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano: a essência das religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

FÍGOLI, Leonardo H. G. A paisagem como dimensão simbólica do espaço: o mito e a obra de arte. *Sociedade e Cultura*, v.10, n.1, p.29-39, jan./jun. 2007.

FONSECA, Maria Cecília Londres. Da modernização à participação. A política federal de preservação nos anos 70 e 80. In. *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*. Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional; MEC, 1996. n.24.

_____. Para além da pedra e cal: por uma concepção ampla de patrimônio. In: ABREU, Regina; CHAGAS, Mário (Org.). *Memória e patrimônio: ensaios contemporâneos*. Rio de Janeiro: DP&A, 2003.

FONTE ESTUDO RELIGIOSO. *ABC de Umbanda*. [200-]. Disponível em: <<http://estudoreligioso.wordpress.com/category/povo-de-aruaanda/page/2/>>. Acesso em: 09 fev. 2009.

FOULQUIÉ, Paul. *O existencialismo*. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1955. p.80-81.

FRAGOSO, Livia Dias. *Umbanda como religião tipicamente brasileira*: o Centro DeDiCo, BH, 1998 a 2005. 2007. Especialização – PUC MG, Belo Horizonte, 2007.

FRANCISCO, Dalmir. Movimento negro, cidadania e Estado. In: POPERMAYER, Malori José (org.) *Movimentos sociais em Minas Gerais*: emergência e perspectivas. Belo Horizonte: UFMG, 1987.

FUÃO, Fernando Freitas. *O sentido do espaço*. Em que sentido, em que sentido? – 1ª parte. [200-]. Disponível em: <http://www.vitruvius.com.br/arquitextos/arq048/arq048_02.asp> Acesso em: 7 jul 2008.

FUNDAÇÃO CULTURAL PALMARES. *Brasil ganha Parque Memorial Zumbi dos Palmares em novembro*. [200-]. Disponível em: <http://www.palmares.gov.br/003/00301009.jsp?ttCD_CHAVE=232> Acesso em: 10 jan. 2008.

_____. *Publicações*. [2006]. Disponível em <http://www.palmares.gov.br/_temp/sites/000/2/publicacoes/pub-cartilhaoku.pdf> Acesso em: 14 jan. 2009.

GIL FILHO, S. F. Por uma Geografia do Sagrado. In: MENDONÇA, F.; KOZEL, S. (Org.). *Elementos de epistemologia da Geografia Contemporânea*. Curitiba: UFPR, 2002.

PORTO-GONÇALVES, Carlos Walter. A invenção de novas geografias. In: *Territórios*. Programa de Pós-graduação Em Geografia. UFF/AGB, Niterói, 2002.

PORTO-GONÇALVES, Carlos Walter. *Os (des)caminhos do meio ambiente*. 6. ed. São Paulo: Contexto, 1998. 148p.

GUIMARÃES, Lucília; GARCIA, Éder Longas. *Um pouco da História de Zélio de Moraes*. Disponível em: <<http://www.nativa.etc.br>>. Acesso em: 31 Ago. 2002.

HALL, Edward T. *A dimensão oculta*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

HARDIN, Garrett. The tragedy of commons. *Science*. v.162, 13 dec. 1968.

HARVEY, David. *Condição Pós-Moderna* : uma pesquisa sobre as origens da mudança cultural . 15 ed. São Paulo: Loyola, 1992.

HERTZBERG, Herman. *Lições de arquitetura*. 2ª ed.. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

HOLANDA, Frederico de. *O espaço de exceção*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2002.

HONG, Sun-Kee, SONG, In-Ju e WU, Jianguo. Fengshui teory in urban landscape planning. *Urban Ecosyst*, p.221-23, 2007.

IEPHA/MG - Instituto Estadual do Patrimônio Histórico e Artístico de Minas Gerais. Disponível em: <<http://www.iepha.mg.gov.br/>>. Acesso em: 15 jan. 2008.

IPHAN - Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. [2008]. Disponível em: <<http://portal.iphan.gov.br/>>. Acesso em: 12 jan. 2008.

JESUS, C. R.; LOTT, W. P. . As políticas preservacionistas da cidade de Belo Horizonte: a questão do tangível e intangível. In: XXIII Simpósio Nacional de História, 2005, Londrina. *Anais....* Londrina: Editorial Mídia, 2005. v.23. p.464-464.

_____. A construção do Outro nas políticas patrimoniais de Belo Horizonte. In: 1º Fórum Brasileiro sobre Patrimônio Cultural, 2004, Belo Horizonte. *Anais...* Belo Horizonte: EA/UFGM; EBA/UFGM, 2004. p. 58-58.

JUNG, Carl Gustav. *Os arquétipos e o inconsciente coletivo*. Petrópolis: Vozes, 2000.

KWOK, Man-Ho e O'BRIEN, Joanne; tradução de Lúcia Volpe. O caminho Chinês para a saúde, riqueza e felicidade, em casa e no trabalho, Belo Horizonte: Canela de Ema, 1997.

LEAL, Cláudio. Mãe Stella: Candomblé não é brincadeira. *Terra Magazine*. Quarta, 9 jan. [2008]. Disponível em: <<http://terramagazine.terra.com.br/interna/0,,OI2215213-EI6581,00.html>>. Acesso em: 20 jan. 2009.

LIMA, Dílson Bento de Faria F. . *Malungo: Decodificação da Umbanda: Contribuição à história das religiões*. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira S.A., 1979.

LEPINE, C. . Análise formal do panteão nagô. In: Moura, Carlos Eugenio Marcondes de. (Org.). *Culto aos orixás*. Rio de Janeiro: Editora Pallas, 2004, v. , p. 21-78.

LÉVY, Pierre. *As tecnologias da Inteligência: O futuro do pensamento na era da informática*. São Paulo: Editora 34, 1994, 1a. Edição.

LODY, Raul. *Espaço-Orixás-sociedade: arquitetura e liturgia do candomblé*. Salvador: Ianama, 1988.

LOPES, Ney. *KITABU: O livro do saber e do espírito negro África*. Rio de Janeiro: SENAC, 2005.

LOTT, Wanessa Pires; BOTELHO, Tarcísio. O patrimônio cultural na cidade de Belo Horizonte: o caso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário do Jatobá e do Terreiro de Candomblé Ilê Wopo Olojukan. In: Reunião Anual da ANPOCS, 18, 2004, Caxambu. *Anais...* Caxambu: Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais, 2004.

MAFRO - Museu Afro-brasileiro. [200-]. Disponível em: <<http://www.ceao.ufba.br/mafro/welcome.htm>>. Acesso em: 12 jan. 2008.

MANGEMATIN, Michel. *Méditation architecturale entre l'homme et la nature, Ville contre-nature, Philosophie et architecture*. Paris: Éditions la Découvert, 1999.

MATA, Sérgio da. *Chão de Deus: catolicismo popular, espaço e proto-urbanização em Minas Gerais, Brasil. Séculos XVIII-XIX*. Berlin: Wiss. Verl, 2002.

MELO, Sarah Carvalho de. *O Som Sagrado*. Belo Horizonte: DeDiCo, 2006.

_____. *A Força do Amor*. Belo Horizonte: DeDiCo, 2006.

_____. *Orixás, Guardiões da Natureza*. Belo Horizonte: Armazém de Idéias, 2008.

_____. *Sinfonia do despertar: Movimentos Sagrados*. Belo Horizonte: DeDiCo, 2004.

MENESES, Ulpiano Toledo Bezerra de. *Parecer do Processo de Tombamento nº 1.549-T – 07*. Assunto: Casa de Chico Mendes e seu acervo, Xapuri AC. IPHAN: Belo Horizonte, 15 de maio de 2008.

MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de. *O culto aos orixás, voduns e ancestrais nas religiões afro-brasileiras*. Rio de Janeiro: Pallas, 2004.

MUSEU AFRO BRASIL. *Acervo*. [200-]. Disponível em: <http://www.museuafrobrasil.com.br/index_01.asp>. Acesso em: 20 jan. 2008.

NIETZSCHE, Friedrich. *A Gaia Ciência*. São Paulo: Martin Claret, 2004.

NORBERG-SHULZ, Cristian. *Architecture: Presence, Language, Place*. Skira: Milan, 2000.

_____. *Arquitectura occidental: la arquitectura como historia de formas significativas*. Barcelona: Gustavo Gili, 1973.

_____. *Genus Loci, Towards a Phenomenology of Architecture*. New York: Rizzoli, 1980.

OLIVEIRA, Ana Gita de. *Salvaguarda do patrimônio cultural: bases para constituição de direitos*. IPHAN: Belém, 2004. Disponível em: <<http://portal.iphan.gov.br:8080/portal/baixaFcdAnexo.do?id=568>>. Acesso em: 25 jun. 2008.

OLIVEIRA, José Henrique Motta de. Eis que o caboclo veio à Terra “anunciar” a Umbanda. *História, imagem e narrativas*, n.4, a.2, abr. 2007.

OLIVEIRA, Paulo . *Rego e o Imaginário da Umbanda*. São Paulo: Dorea Book, 2001.

ORTIZ, Renato. *A morte branca do feiticeiro negro: umbanda e sociedade brasileira*. São Paulo: Brasiliense, 1991.

PAZ, Octavio. *Los hijos del limo: del romanticismo a la vanguardia*. Barcelona: Seix Barral, 1974.

PIERUCCI, Antônio F.. *O desencantamento do mundo: Todos os passos do conceito em Max Weber*. São Paulo: Editora 34, 2003.

POLÍCIA CIVIL DO ESTADO DO RIO DE JANEIRO. *Museu*. [200-]. Disponível em: <www.policiacivil.rj.gov.br>. Acesso em: 31 jul. 2008.

PRANDI, Reginaldo. *Mitologia dos Orixás*. São Paulo: Cia das Letras, 2001.

_____. *Segredos Guardados: Orixás na alma brasileira*. São Paulo: Cia das Letras, 2005.

PREFEITURA MUNICIPAL DE BELO HORIZONTE. Sistema de Gestão de Bens Culturais de Belo Horizonte/MG. [200-]. Disponível em: <<http://portal5.pbh.gov.br/fan/pesquisar.do?method=startSearch>>. Acesso em: 12 jan. 2008.

RIEGL, Alois. *El culto moderno a los monumentos: caracteres y origen*. Barcelona: Visor, 2000.

RODRIGUES, Francisco Luciano Lima. A proteção do patrimônio cultural. Competências constitucionais municipais e o direito de construir regulado pela Lei nº 10.257/01 (Estatuto da Cidade). *Jus Navigandi*, Teresina, a.6, n.58, ago. 2002. Disponível em: <http://jus2.uol.com.br/doutrina/texto.asp?id=3160>>. Acesso em: 22 jul. 2008.

RUBINO, Silvana. O mapa do Brasil passado. *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*, n.24, p. 97-105, 1996.

RYKWERT, Joseph. *A casa de Adão no paraíso: a idéia da cabana primitiva na história da arquitetura*. São Paulo: Perspectiva, 2003.

SANT'ANNA, Marcia. *A Face Imaterial do Patrimônio Cultural*. In: Abreu, Regina e Chagas, Mário (orgs.) *Memória e Patrimônio: Ensaio Contemporâneos*. Rio de Janeiro: DP&A, 2003.

SANTOS, C. N. F. dos. *A cidade como um jogo de cartas*. Niterói, Universidade Federal Fluminense: EDUFF; São Paulo: Projeto Editores, 1988.

SARANDEIROS. *Quebranto: a dança dos Orixás*. [2008]. Disponível em: <www.sarandeiros.com.br>. Acesso em: 20 jan. 2009.

SCHAMA, Simon. *Paisagem e memória*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

SCHIMITT, Fernanda. *Tombamento: Proteção do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional à Luz da Constituição Federal, Dec.-Lei n.25 de 30/11/37 e Lei n. 3.924 de 20/07/61*. UFSM, Santa Maria/RS. Disponível em: <<http://www.ufsm.br/direito/artigos/administrativo/tombamento.htm>>. Acesso em: 22 jul. 2008.

SERRA, Ordep. Monumentos negros: uma experiência. *Afro-Ásia*. Bahia, Universidade Federal da Bahia, n.33, p.169-205, 2005.

SILVA, Woodrow Wilson da Matta e. *Umbanda e o poder da mediunidade*. Rio de Janeiro: Freitas Bastos, 1978.

SIQUEIRA, M. L. . *Agô, Agô Lonan: mitos, ritos e organização de Terreiros de Candomblé na Bahia*. 1. ed. Belo Horizonte - MG: Mazza Edições, 1998. v. 1. 471 p.

SOCIEDADE INTERNACIONAL GITÃ DO BRASIL. *Estudos Avançados Sobre o Gita: Cosmologia Védica*. [2007]. Disponível em: <<http://www.gita.ddns.com.br/igs/igs.php>>. Acesso em: 17 jan. 2009.

SODRÉ, Muniz. *O Terreiro e a cidade: A forma social negro-brasileira*. Salvador: Prosa e Poesia, 2002.

SOLANO, Carlos. *Feng shui kan yu: arquitetura ambiental chinesa*. São Paulo: Pensamento, 2000.

SPROVIERO, Mario Bruno. *Entropia: "Progresso" para a Destruição!* Entrevista com o Dr. Mario Bruno Sproviero, professor titular DLO-FFLCHUSP. Entrevista e edição: Jean Lauand, 10-7-01. [200-]. Disponível em: <<http://www.hottopos.com/vdlettras2/mario.htm>>. Acesso em: 24 maio 2007.

TELLES, Antônio A. Queiroz. *Tombamento e seu regime jurídico*. São Paulo: Editora Revista dos Tribunais, 1992.

TERRA MAGAZINE. *Prefeitura admite isenção fiscal de terreiro*. (2008). Disponível em <<http://terramagazine.terra.com.br/interna/0,,OI3056503-EI6578,00.html>>. Acesso em: 20 jan. 2009.

TERREIRO de candomblé comemora 10 anos de tombamento. PBH INFORMA, n.2025, 19 abr. 2005. Disponível em: <<http://bhz5.pbh.gov.br/bhnotici.nsf>>. Acesso em: 20 jan. 2008.

TRINDADE, Diamantino Fernandes. *Umbanda e sua História*. São Paulo: Ícone, 2003.

TUAN, Yi-Fu. *Espaço e lugar: A perspectiva da experiência*. São Paulo: DIFEL, 1983.

_____. *Topofilia*: um estudo da percepção, atitudes e valores do meio ambiente. São Paulo: DIFEL, 1980.

WIKIPEDIA. *Giovanni_Battista_Piranesi*. [200-]. Disponível em <www.wikipedia.org/wiki/Giovanni_Battista_Piranesi>. Acesso em: 21 jan. 2009.

VELHO, Gilberto. Patrimônio, negociação e conflito. *Mana*, Rio de Janeiro, v.12, n.1, p.237-248, abr., 2006.

VERGER, Pierre Fatumbi. *Orixás*: deuses yorubas na África e no novo mundo. São Paulo: Corrupio, 1981

VIEIRA, Lurdes C.. *A umbanda e o tao*. São Paulo: Madras, 2004.

VOGEL, Arno; ANTÔNIO, Marco; BARROS, José. *Galinha D'Angola*: iniciação e identidade na Cultura Afro-brasileira. São Paulo: Pallas, 1993. (Série Raízes, v.3)

WEBER, Max. *Economia y sociedad*. México: Fondo de Cultura Econômica, 1977.

WEBPAGES. W.J. Bryan, Seven Questions in Dispute, NY, 1924. Prof. Dr. Francisco Diez de Velasco. *Historia de las Religiones*. [200-]. Disponível em <<http://webpages.ull.es/.../14muerte/tema14.html>>. Acesso em: 17 jan. 2009.

YAÏ, Olabiyi Babalola J. . *Odo layé - eloge de la vie-fleuve*. Perspectives africaines sur le patrimoine culturel. 14e Assemblée Générale et Symposium Scientifique de l'ICOMOS, 2004. Disponível em: <www.international.icomos.org/victoriafalls2003/papers...> Acesso em: 12 dez. 2008.

APÊNDICES

APÊNDICE A

Entrevista direcionada feita com a Iyalaorixá Norma

Entrevista direcionada⁶⁸ feita com a Iyalaorixá Norma, realizada no dia 09 de Janeiro de 2009, na sede do terreiro DeDiCo – Despertar da Divina Consciência, situado na Rua Professor Mário Casassanta, No 149, Bairro Carlos Prates, BH – MG.

1. Como você foi iniciada na tradição da Umbanda?

MÃE NORMA: Eu vim de uma família de educação católica, fiz a primeira comunhão, rezava muito o terço com minha mãe, e partir do momento que eu fui ficando adolescente eu comecei a sentir “presenças do mundo espiritual” mais fortes na minha vida... Graças a Deus! (risos)... E comecei a ter um contato maior com o plano espiritual, comecei a ter visões de espíritos... e isso foi me intrigando até que eu consegui ir num centro espírita, já com 19 anos. E a partir do momento que eu fui ser atendida lá, eu já entrei para a corrente mediúnica e comecei a desenvolver minha mediunidade, em fim, com 19 anos. Passado isso, eu fui para muitas casas, freqüentei o espiritismo kardecista primeiro antes do Umbandista, depois mais para a linha da Umbanda. Sempre continuei lendo muito, lia muito a filosofia oriental, outros livros kardecistas, romances espíritas... Então tem muito isso em minha formação... a questão da meditação... eu fazia yoga, meditação...

2. Quando e como foi formado o terreiro? Houveram mudanças de endereço? Quais?

MÃE NORMA: Em 1998, eu já cansada de tanto trabalhar, apareceu a Mirena, que era uma entidade cigana que trabalhava comigo, e falou que a gente tinha um trabalho para fazer juntas. Neste trabalho que a gente tinha para fazer juntas, ela começou a mandar pessoas para me procurar lá em casa – em Lagoa Santa na época. E as pessoas descreviam a Mirena dizendo que ela tinha mandado me procurar... e eu comecei a atender as pessoas lá na minha casa, no quatinho dos fundos... Eu tinha muito receio... as pessoas chegavam desesperadas, mas eu atendia porque elas estavam falando em nome da Mirena e ela estava perto de mim... e eu comecei a atender. Até que a Mirena junto com outros mentores falaram que eu tinha que fundar uma casa, e então eu estruturei uma casa num lugar e comecei a atender as pessoas de uma forma mais metódica.(...) Inicialmente era um quatinho nos fundos da casa que eu tinha feito quarto de oração. Esse quatinho virou o “quatinho” onde eu comecei a rezar com as pessoas, com a Mirena... era um quatinho de oração... quando eu me dispus a fazer o trabalho espiritual, foram chegando outros mentores, então eu me organizei numa casa maior. Então eu fui para um outro lugar e aluguei uma casa. Então eu fui feita Mãe de Santo, porque eu já era Mãe Pequena por que eu já fui casada com um Pai de Santo. Então em 2001 a gente mudou a sede de nossa casa para Belo Horizonte, já para uma casa maior... foi até engraçado porque os móveis que a gente tinha eram poucos para o

⁶⁸ Para o registro das informações coletadas, durante a entrevista direcionada feita com a Iyalaorixá Norma, foi utilizado um gravador de voz, para posterior anotação em documento escrito.

tamanho da casa, porque a gente achava a casa grande... na verdade não era uma casa, era um barracão, mas era maior do que a gente tinha. Então a gente fundou a Casa de Oxum, na verdade já era Casa de Oxum, mas a gente mudou para Belo Horizonte em 2001, para ter um volume maior de médiuns e de trabalhos... começamos a nos organizar... e aí já era Umbanda Oriental. (...) Então a gente mudou para Belo Horizonte... e depois teve a mudança em 2006, quando a gente adquiriu uma casa maior, fizemos uma reforma e conseguimos pensar nos espaços maiores, era uma casa melhor, mais bem estruturada. Era uma casa para ser mesmo a nossa casa. A gente já havia mudado o nosso nome para DeDiCo, Despertar da Divina Consciência, porque retratava melhor o trabalho que a gente faz, que é despertar a consciência divina em cada um, mas Oxum continuou sempre sendo a Mãe da casa.

3. A que tradição o terreiro está filiado?

MÃE NORMA: A Umbanda tem influência de vários cultos. Ela tem influência do culto Jeje, que é um culto do Candomblé. Ela tem influência do culto de Keto, que é outra nação do Candomblé. Ela tem uma influência de todas as nações do Candomblé. Ela tem influência da Igreja Católica, tem influência do Kardecismo, tem influência da linha Oriental. E por ser uma religião absolutamente brasileira, cada terreiro tem a sua forma de lidar com energia, (...) e dependendo dos Mentores do terreiro, eles priorizam uma linha de trabalho, porque a Umbanda tem sete linhas de trabalho. Então cada terreiro de Umbanda pode trabalhar em uma das sete linhas, ou nas sete, ou em três. A gente escolheu a linha Oriental.(...) A Umbanda tem várias influências, mas especificamente com relação à influência africana, o nosso terreiro pega a tradição da nação Keto, que fala a língua Yorubá.

4. Como se fundou a linha da Umbanda Oriental e quais são seus princípios gerais?

MÃE NORMA: Já era Umbanda Oriental desde o princípio, porque trazia filosofias orientais, trazia muito o princípio da meditação. Quem fundou a casa é da linha Oriental, que é a Mirena e o Mestre Fernando, que são os Ciganos na linha Oriental e os próprios Hindus. Então quem funda a casa normalmente na Umbanda, é que define a linha que a casa de Umbanda vai seguir, então como foram eles que fundaram, foi esta linha que a gente seguiu. Muito centrado no auto-conhecimento, na transformação interior, na meditação. A linha Oriental, na verdade ela trabalha com cura, e na nossa casa a gente trabalha com a cura da alma... por enquanto.

5. Porque evita-se revelar a configuração espacial do terreiro?

MÃE NORMA: Se evita falar, pela tradição do Axé... o Axé da casa seria a *Força* da casa. A *Força* da casa é forma que a gente ocupa os espaços dentro da casa... e se eu revelo como eu ocupo os espaços dentro da casa eu estou dando a minha *Força* para as outras pessoas conhecerem, e isso me deixa muito vulnerável... somente as pessoas iniciadas tem esse acesso. Não que eu esteja escondendo, mas as pessoas que querem

entrar na linha da Umbanda Oriental e que se dispõem a trilhar esse caminho, tem pleno conhecimento dos espaços da casa. Agora, pessoas que ainda não são iniciadas... primeiro que elas não precisam disso para serem bem atendidas e isso não acrescenta em nada para elas, e segundo, que é uma maneira da gente se preservar... cada centro se preserva de uma maneira, muitos não revelam os pontos que eles catam direito, outros não revelam os rituais, a gente não revela os nossos espaços. Eles estão certamente definidos, é claro que a gente tem *Pegi*, que é um lugar que toda casa tem, mas fora isso a gente realmente não revela, mas simplesmente é uma forma de eu manter o Axé, manter a tradição... Agora, para todas as pessoas que são iniciadas isto é revelado... Eu só acho que não precisa, porque não é pertinente. A doutrina da casa é imaterial, então, você falar sobre o que a gente acredita e eu querer transformar a vida de uma pessoa, eu não preciso de falar aonde está cada imagem, eu simplesmente preciso ajudar a pessoa encontrar a ela mesma.(...) Na Umbanda, cada terreiro tem os seus Mentores, e os Mentores de cada terreiro que determinam a linha e a forma que a gente vai lidar com os espaços do terreiro. Então é uma coisa muito dinâmica, porque eu posso lidar com o espaço do terreiro hoje, e daqui a um mês eu lidar com o mesmo espaço de forma diferente, se isso for trazer mais harmonia, mais paz, se isso for cumprir os objetivos da Umbanda que é Fé, Caridade e Humildade(...) no crescimento do homem como ser humano. Existe uma riqueza no culto. Então, a riqueza da sabedoria que a gente tem das ervas, a sabedoria que agente tem dos pontos cantados, a sabedoria até de realmente, utilizar o espaço a nosso favor, porque às vezes o espaço físico está ali, mas a gente sabe que um elemento da natureza que está perto de um espaço físico é melhor para um trabalho ou para outro. Então, é saber utilizar o espaço que a gente tem. Se a gente tem uma árvore, uma mangueira, o que a gente vai fazer com aquela mangueira. Saber utilizar o espaço que a gente tem a favor dos pontos de *Força* que a gente pode colocar em cada lugar. Porque cada lugar tem a vibração de um Orixá dentro de uma casa.

6. Já houveram alguns tombamentos de terreiro de Candomblé, sendo um aqui em Belo Horizonte. Mas o instrumento do registro tem sido visto como alternativa para se proteger as tradições que se embasam principalmente no valor imaterial. Em 2003, por iniciativa da Prefeitura de Belo Horizonte, foi realizado o projeto "Cultura e educação valorizando o patrimônio de Belo Horizonte" que registrou 197 manifestações religiosas tradicionais de fundo religioso: o Candomblé, a Capoeira Angola, o Reinado, o Samba de Roda e a Umbanda. No entanto, para se realizar o registro, é necessária a visita de técnicos que irão levantar e registrar os espaços e utensílios utilizados pela tradição em questão. Você veria algum inconveniente, se o seu terreiro fosse contemplado pelo instrumento do registro como forma de salvaguardar sua tradição?

MÃE NORMA: Eu posso preparar a casa pra entrar as pessoas lá, de forma que elas não vejam o espaço que eu estou ocupando com os meus pontos de *Força*, e aí não tem problema. Eu não vou revelar o espaço... o espaço físico ela vai ver... eu teria que fazer

uma preparação antes...Eu posso conseguir apresentar para eles a casa, mas certos pontos da casa de *Força* seria resguardado somente para nós. Porque a Umbanda é uma religião dinâmica... não fica ali parado. A gente funciona de acordo com as forças da Natureza. Então, seis meses eu tenho que colocar a imagem num lugar, seis meses do ano eu tenho que colocar outra imagem em outro lugar... Por quê? Por que a gente tem esse dinamismo até pra acompanhar o próprio dinamismo das estações na natureza. Pra gente seria difícil esta questão da mudança, mas com certeza, uma forma de zelar pelo patrimônio seria zelar pela nossa cultura e salvaguardar nossa liberdade de expressão religiosa... seria nossa própria doutrina, nossos pontos cantados, nossos momentos de firmeza e festividades, e isso, se eles conseguirem salvaguardar isso, eles estarão zelando pela nossa cultura, por que estaria falando do que é importante pra gente,...) seria manter um lugar que a gente possa mexer... e talvez a fachada poderia tombar.

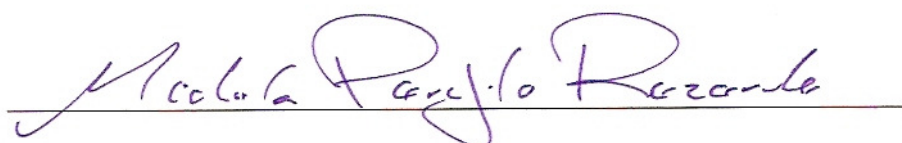
7. Os cultos afro-brasileiros sempre sofreram muitas perseguições, inclusive por parte da polícia quando eles eram considerados ilegais, quando seus utensílios de culto eram apreendidos e seus terreiros fechados, sendo impedidos de realizarem suas cerimônias. Contudo, muitos dos seus praticantes mantiveram suas tradições de modo a perpetuar sua cultura. A que você atribui esta resistência?

MÃE NORMA: A religiosidade e a cultura não estão nas prateleiras, elas estão no modo de vida das pessoas, e isto vai estar sempre... não tem como a gente tomar do outro as coisas que ele leva no coração, no cotidiano, na cultura, na forma dele viver a vida dele. Você pode tomar imagem, você pode tomar o lugar... por isso tem essa questão de ser imaterial, é o nosso próprio jeito de viver mesmo (...) Se fosse tombar, seria bom tombar a cultura e o movimento religioso, o que é diferente as vezes, do próprio patrimônio físico. (...) Seria melhor proteger a livre expressão da manifestação, porque as religiões de culto afro sempre foram muito perseguidas (...) é dar o direito à livre manifestação.

8. Os primeiros bens móveis brasileiros tombados pertenciam à Polícia de Civil do Estado do Rio de Janeiro, que segundo a lei vigente da época no artigo 157 da lei penal impunha uma forte repressão ao que era classificado "o espiritismo, a magia e seus sortilégios,...". A coleção é constituída por objetos de cultos afro-brasileiros apreendidos pela polícia no início do século XX, onde mais tarde, foi reconhecido o valor etnográfico desse patrimônio, sendo anexada ao museu e preservado até 1938, quando o Delegado Silvio Terra requereu ao IPHAN o seu tombamento definitivo. Como você vê este tombamento, dado como o primeiro tombamento de bens móveis no Brasil?

MÃE NORMA: Se você for pensar assim, uma pedra que às vezes se usa num assentamento, é só uma pedra. A questão é qual o significado que a gente dá para os objetos, porque os objetos em si eles não trazem significados para nós, os objetos são somente objetos. Quem atribui significado, quem atribui relevância aos objetos, ao próprio espaço físico, são quem ocupa e quem está lidando com o objeto. Então a gente tem sempre que pensar, além do objeto e do espaço, nas pessoas que ali estão e naquilo que eles estão fazendo ali, que é muito mais dinâmico...mas porque o objeto não tem um valor intrínseco, as coisas, nada tem um valor intrínseco... a gente é que coloca valor nas coisas.

E por ser verdade, assim firmamos



Entrevistadora: Michela Perígolo Rezende



Entrevistada: Norma Aparecida Carvalho (Mãe Norma)

APÊNDICE B

Pesquisa Sócio-comportamental- Carta Explicação, Formulário e Tabulação da Pesquisa



UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
ESCOLA DE ARQUITETURA
Mestrado em Ambiente Construído e Patrimônio Sustentável
Questionário de Avaliação Sócio-Ambiental

Carta Explicação

Caro Umbandista,

Venho através desta, solicitar o preenchimento do formulário em anexo, com o objetivo de coletar dados para pesquisa que realizo em minha monografia de mestrado. O tema central deste estudo compreende o entendimento e a valorização do patrimônio afro-brasileiro, onde a cultura dos Orixás se destaca no cenário nacional.

O conteúdo deste documento será usado para a construção de dados estatísticos onde o anonimato dos colaboradores será sempre respeitado.

É importante que as respostas sejam dadas de forma clara e precisa.

Peço cordialmente, que todo o conteúdo deste envelope mereça seu cuidado, devendo ser devolvido a mim pessoalmente ou àquele por mim determinado.

Sua colaboração é de vital importância para uma melhor compreensão desta tradição tão cara para todos nós brasileiros.

Muito obrigada,

Que a paz de Oxalá nos ilumine.

Axé.

Michela Perígolo Rezende

		UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS ESCOLA DE ARQUITETURA Mestrado em Ambiente Construído e Patrimônio Sustentável <i>Questionário de Avaliação Sócio-Ambiental</i>		Data: Jul /08	
				No: 000	
Nome do Terreiro:					
Cidade:		UF:	Sexo: ()F ()M	Idade:	
Profissão:			Escolaridade:		
Há quanto tempo é Umbandista?					
Cite lugares, no meio natural e no meio urbano, que você considera de grande valor pela sua ligação com cada um dos Orixás propostos. Justifique, em poucas palavras, sua escolha.					
Oxalá	Referência mundial	Natural			
		Urbano			
	Referência em sua cidade	Natural			
		Urbano			
Referência no terreiro					
Yemanjá	Referência mundial	Natural			
		Urbano			
	Referência em sua cidade	Natural			
		Urbano			
Referência no terreiro					
Nanã	Referência mundial	Natural			
		Urbano			
	Referência em sua cidade	Natural			
		Urbano			
Referência no terreiro					

			UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS ESCOLA DE ARQUITETURA Mestrado em Ambiente Construído e Patrimônio Sustentável Questionário de Avaliação Sócio-Ambiental		Data: Jul /08
					No: 000
Continuação					
Oxum	Referência mundial	Natural			
		Urbano			
	Referência em sua cidade	Natural			
		Urbano			
Referência no terreno					
Yansã	Referência mundial	Natural			
		Urbano			
	Referência em sua cidade	Natural			
		Urbano			
Referência no terreno					
Xangô	Referência mundial	Natural			
		Urbano			
	Referência em sua cidade	Natural			
		Urbano			
Referência no terreno					

			UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS ESCOLA DE ARQUITETURA Mestrado em Ambiente Construído e Patrimônio Sustentável <i>Questionário de Avaliação Sócio-Ambiental</i>		Data: Jul /08
					No: 000
Continuação					
Ogum	Referência mundial	Natural			
		Urbano			
	Referência em sua cidade	Natural			
		Urbano			
Referência no terreiro					
Obaluaíê	Referência mundial	Natural			
		Urbano			
	Referência em sua cidade	Natural			
		Urbano			
Referência no terreiro					
Exu	Referência mundial	Natural			
		Urbano			
	Referência em sua cidade	Natural			
		Urbano			
Referência no terreiro					

Quadro 10
Perfil socioeconômico do Terreiro DeDiCo

No	Sexo	Idade	Tempo	Escolaridade
01/a	F	24	24	3
02/a	M	45	3	3
03/a	F	26	26	3 incomp.
04/a	M	18	18	2
05/a	F	28	4	3
06/a	M	30	2,5	3
07/a	M	23	2,5	2
08/a	F	15	6	2 incomp
09/a	M	33	3	2
10/a	F	41	7	1 incomp
11/a	F	23	5	2
2/a	F	31	5	3
13/a	M	49	3	2
14/a	F	42	1 mês	3
15/a	Formulário Extraviado			
16/a	F	23	1,5	3 incomp
17/a	F	53	15	3
18/a	F	32	6,5	3
19/a	M	24	1	3
20/a	M	14	5	2
21/a	M	24	1 mês	3
22/a	F	39	8	1 incomp
23/a	Formulário Extraviado			
24/a	F	29	2,5	3

Fonte: Elaborado pela autora.

Quadro 11
Referências espaciais encontradas para o Orixá Oxalá pelos integrantes do Terreiro DeDiCo

No	Referência no Terreiro	Referência em sua cidade		Referência mundial	
		Urbano	Natural	Urbano	Natural
01/a	Pegi	Topo do Mundo	Serra do Curral	Cristo Redentor-RJ	Himalaia
02/a	Pegi	Mirante Praça do Papa	Serra do Curral	Arranha-céus	Himalaia
03/a	Jesus Cristo Pegi	Topo do Mundo	Montanhas de BH	Cristo Redentor-RJ	Andes
04/a	Pegi	Mirante Praça do Papa	Serra do Curral	Cristo Redentor-RJ	Monte Everest
05/a	Jesus Cristo Pegi	Montanha coberta de neve do Filme Senhor dos Anéis	Serra do Curral/Céu	Céu azul/Dia ensolarado/Pão de Açúcar/Cristo Redentor	Cordilheira dos Andes/Lugares altos/alto das montanhas/céu
06/a	Pegi	Estátua do Cristo no Barreiro de Cima	Serra do Curral	Cristo Redentor-RJ	Monte Everest
07/a		Mirante do Mangabeiras			Monte Everest/Andes/Serra da Piedade
08/a	Imagem de Oxalá em um altar	Imagem Jesus , Av Carlos Luz	Serra do Curral	Cristo Redentor-RJ	
			Serra do Curral/Brumas da Pampulha	Montanhas do Filme O Senhor dos Anéis 2	Monte Everest
09/a	Imagem de Jesus	Alta Vista		Serra da Piedade	Pico da Bandeira
10/a	Imagem Jesus Cristo	Prédio J.K.	Serra do Curral	Nuvens/Azul do céu	Montanhas
11/a	Oração	Céu	Horizontes	Cristo Redentor-RJ	Montanhas
12/a	Imagem de Jesus	pombas brancas	Serra da Piedade	Mirante de Belo Horizonte (Bairro Mangabeiras)	Montanhas da Noruega (Kristiansund)
13/a	Imagem de Jesus	Topo do Mundo	Topo do Mundo	Cristo Redentor-RJ	Monte Everest
14/a	Montanhas-Pegi	Mirante Praça do Papa	Topo do Mundo	Himalaia, Everest	Alto das montanhas
15/a	Imagem de Jesus cor branca, imagem de Jesus	Parque das Mangabeiras	alto das montanhas		
16/a		Serra da Piedade			
		Edifício JK, Edifício Acaiaca, Cristo Redentor bairro Milionários		Empire State Building, Cristo Redentor -RJ	Himalaia, mares de morros de MG
17/a	Imagem Oxalá no Pegi	Salão de entrada da DeDiCo	serras que circundam BH	Cristo Redentor-RJ	Cristo Redentor-RJ
18/a	Pegi		Serra do Curral	Alto da pirâmide vermelha-Egito	Himalaia
21/a	Pegi	Prédio J.K.	Serra do Curral		
		cobertura do prédio de um amigo	Serra do Curral	Pão de Açúcar	Himalaia
20/a	Pegi	Mirante	Serra do Curral	Jerusalém	Serra da Canastra
21/a	Alto das montanhas	prédios (Ed. Acaiaca)	Serra do Curral	prédios altos	Alto das montanhas
22/a		Parque das Mangabeiras, Serra do Curral			Montanhas existentes, pico do Himalaia
23/a	Jesus Cristo no altar		Serra do Curral	Cristo Redentor-RJ	
24/a	Pegi	Imagem Jesus Cristo no Pegi	alto da Serra do Curral	Cristo Redentor-RJ	Andes, Himalaia

Fonte: Elaborado pela autora.

Quadro 12
Referências espaciais encontradas para o Orixá Yemanjá pelos integrantes do Terreiro DeDiCo

No	Referência no Terreiro	Referência em sua cidade		Referência mundial	
		Urbano	Natural	Urbano	Natural
01/a	Pegi	Yemanjá, Lagoa da Pampulha	Lagoa da Pampulha	Cidades litorâneas	Os Oceanos
02/a	Pegi	Yemanjá, Lagoa da Pampulha	Lagoa da Pampulha		Mediterrâneo
03/a	Imagem no Pegi	Yemanjá, Lagoa da Pampulha	Lagoa da Pampulha	Bahia de Todos os Santos, BA	Mares
04/a	Pegi	Yemanjá, Lagoa da Pampulha		Cidades litorâneas	Mares
05/a	Pegi de Yemanjá	Casas de adoção de crianças	Yemanjá Lagoa da Pampulha	Porto de Angra dos Reis	Praia de Ponta Negra/Praias
06/a	Pegi	Lagoa da Pampulha	Barcos na Lagoa dos Ingleses	Yemanjá, Lagoa de Salvador	Mares Caribenhos
07/a	Imagem de gesso do altar em uma sala	Imagem de Yemanjá na Lagoa da Pampulha	Mães cuidando dos filhos no Parque Municipal	Mercado Modelo-Salvador	Mar de Maceió/Salvador/Havaí
08/a	Local onde fica Imagem de Yemanjá	Imagem de Yemanjá na Lagoa da Pampulha		Imagem de Yemanjá da novela Porto dos Milagres	Prainha (Arraial do Cabo)
09/a	Imagem de Yemanjá	Estátua na Lagoa da Pampulha	Água do Pegi	Praia de Corumbau	Oceano Atlântico
10/a	Pegi	Pegi	Lagoa da Pampulha	Ondas do mar	mar
11/a	Imagem do Orixá	Imagem de Yemanjá na Lagoa da Pampulha	água salgada	Mares da Bahia	mar
12/a	Mar/alto mar/praias/Pegi	Estátua na Lagoa da Pampulha/beira da água (Pegi)	Pegi	Praias (mar) do RJ (Arraial do Cabo-Prainha)	Mar de Saint Marie del Maire (Praia do Sancho)
13/a	Imagem no Pegi	Imagem de Yemanjá na Lagoa da Pampulha	Água de tonalidade azulada ou esverdeada, areia branca e fina	Praia do Rio Vermelho (Salvador)	mar
14/a	flores brancas, guia azul claro		Conchas dos colares	Praias: Copacabana, e do Farol	mares, praias
15/a				Chafariz de Yemanjá -Itaigara (Salvador-BA)	Mar do Caribe, Praia do Forte (Cabo Frio)
16/a	Imagem do Pegi	Estátua da Lagoa da Pampulha	Lagoa da Pampulha		
17/a	Pegi	Yemanjá, Lagoa da Pampulha		Paróquia Nossa Senhora dos Navegantes (Lisboa)	Praia de Itacaré-BA
18/a	Pegi	prédio residencial Oscar Niemeyer (Praça Liberdade)	lagoa da Pampulha		
19/a		Restaurante de pescado e frutos do mar Rua Alagoas		Aquário de Ubatuba-SP	Ilha Grande-RJ
20/a	piscina do Pegi	Maternidade	Rio Arrudas	Maternidade	Praias do Caribe
21/a				Cidades litorâneas -Cabo Frio, Guarapari, Parati	Praias paradisíacas - Tailândia
22/a	Mar	Lagoa da Pampulha	Lagoa da Pampulha	Homenagens para NS navegantes na BA	Mares e oceanos
23/a	fonte do Pegi	Lagoa da Pampulha, reverências para Yemanjá	lagoa da Pampulha		
24/a	Imagem de Yemanjá, fonte do Pegi	feira de Yemanjá, Pampulha, Ano Novo	lagoa da Pampulha	Festas para NS Navegantes, homenagens na BA	Grandes mares

Fonte: Elaborado pela autora.

Quadro 13
Referências espaciais encontradas para o Orixá Nanã pelos integrantes do Terreiro DeDiCo

No	Referência no Terreiro	Referência em sua cidade		Referência mundial	
		Urbano	Natural	Urbano	Natural
01/a	Pegi	Lagoa da Pampulha	Garoa	Igreja de Santana	Mangues
02/a	Imagem de Nanã	Fontes das praças	Lagoa da Pampulha	Fontes das praças	Mangue do Porto de Galinhas
03/a	Imagem de Santa Ana	Chafariz do Parque Municipal	Fontes de água na serra	fontes	Mangues
04/a	Pegi	Lagoa da Pampulha	Garoa	mangues da BA	Mangues
05/a	Imagem de Nanã/Fonte de água	Chafariz do Parque Municipal	Fonte de água em Belo Vale	Garoa /chuva fina/São Paulo	Mangues de Corumbau -BA
06/a	Pegi	Lagoa da Pampulha	Momentos de Garoa na cidade	Igreja de Santana- Serra-BH	Manguezal de Caravelas -BA
07/a	Lama da terra quando chove				Manguezal Ilha de Itapirica -
	Imagem de gesso em uma sala	Quaresmeiras do Bairro Prado	Parque das Mangabeiras-lama	Lagoa Santa-lama	BA/Manguezais da Amazônia
08/a	Imagem de Nanã				Mangues em Santa Mônica-ES
09/a	Imagem de Nanã	Parte de lama no Zoológico	Chuva fina	Chuva fina (garoa em SP)	Mangue de Corumbau
10/a	Silêncio/simplicidade/amor	Fontes das praças	Pântano	Chuva fina	fontes nos jardins
11/a	Pegi	Quaresmeiras	Chuva fina	Nascentes	mangue
12/a				Mangue de Cabo Frio (Praia das Conchas)	Mangue do Porto de Galinhas (Morro Alto)
	Mangue/chuva fina	Chuva fina (garoa)	Pegi/quando chove		
13/a		lama formada nas margens da		cerâmica rústica, lama formada	
	Alguidar	Lagoa da Pampulha	Lodo do fundo dos lagos	pela terra solta após a chuva	manguezal
14/a	cor lilás	Filtros	Caranguejos, peixes	mangues da BA	mangues
15/a					
16/a				Casario? De Ouro Preto, portal do cemitério de Horice	Porto Seguro, mangue do rio do Cortiço
	Imagem de Nanã no Pegi	Portal do cemitério do Bonfim	Fundos da Lagoa da Pampulha		
17/a	Pegi	Chuva fina	chuva fininha		
18/a				Igreja de Santana do Sacramento-Chapada dos Guimarães	Mangue Seco-BA
	Pegi	Igreja Santana	Lagoa da Pampulha		
20/a	Quando molho as plantas e a terra, formando barro	piscina de um clube, quando nado sob chuva fina	Complexo do Parque Ecológico da Pampulha	Ubatuba-SP	Mangue de Vitória-ES
21/a	Pegi		Lagoa da Pampulha	Jerusalém	Caravelas-BA
22/a	Manguezal (conceição da Barra)	parque Municipal	Lagoa dos Ingleses	mangues	mangues
23/a					
24/a			Águas que brotam das fontes, Parque das Mangabeiras	Pegi	mangues nordestinos

Fonte: Elaborado pela autora.

Quadro 14
Referências espaciais encontradas para o Orixá Oxum pelos integrantes do Terreiro DeDiCo

No	Referência no Terreiro	Referência em sua cidade		Referência mundial	
		Urbano	Natural	Urbano	Natural
01/a	Pegi	Lagoa da Pampulha	Lagoa da Pampulha	Lagos de Lagoa Santa	Cachoeiras Serra do Cipó
02/a	Pegi	Lagoa da Pampulha	Rios de Macacos	Rio Ganges-Índia	cachoeiras
03/a	Pegi e água doce	Lagoa da Pampulha	Riachos em Macacos	Lagos de Sete Lagoas	cachoeiras
04/a	Pegi	Igreja N. S. Conceição	Rios e Lagoa da Pampulha	Lagoas em 7 Lagoas	cachoeiras
05/a	Imagem de N.S. Conceição/ Fonte de água	Propagandas de turismo em MG que mostram cachoeira	Lagoa da Pampulha	Lagoa de Furnas	Cachoeira do Tabuleiro -MG
06/a	Pegi	Lagoa da Pampulha	Rio das Velhas	Parque Barigui-Curitiba	Cataratas do Iguaçu
07/a	Água do filtro, da torneira do jardim/Imagem Pegi	Lagoa da Pampulha/piscina no clubes do Cruzeiro	Fonte de água do Parque das Mangabeiras	Rio Ganges-Índia	Rio Nilo/Rio Cipó/ Cachoeira Grande-Serra do Cipó
08/a	Local onde fica o atabaque de Oxum		Lagoa da Pampulha		Cachoeiras de Macacos
09/a	Água do Pegi	Lagoa da Pampulha	Praça de liberdade		Catarata do Nicarágua
10/a	Pegi	Rios	Lagoas/alegria das crianças	riachos	cachoeiras
11/a	Pegi	Onde tem água	Cachoeira/lagoa	sete quedas	cachoeira
12/a	rio, cachoeiras, lagos, Pegi	Lagoa da Pampulha	Riachos em Macacos	Fiords da Noruega (Oslo)	Cachoeiras da Noruega
13/a	Água que corre no Pegi e na fonte dos 4 elementos	Fonte da Praça Raul Soares, espelhos pequenos redondos	Rio Arrudas	rios, cachoeiras e lagos urbanos	rios e cachoeiras
14/a	Cor dourada, própria casa onde fica o terreiro	Lagoa da Pampulha	Cachoeiras, lagos, rios e riachos	rio Nilo	cachoeiras, lagos, rios, riachos
15/a					
16/a	Cascatinha do pegi, imagem de N.S. Graças, 4 elementos	Edifício Niemeyer (Praça Liberdade)	Rio das Velhas, Ribeirão Pampulha	Edifício Copan-SP	Cataratas do Iguaçu, cachoeiras de Carrancas-MG
17/a		Lagoa da Barragem-bairro Santa Lúcia	Sítio Água Fria-Casa Branca	Lagoa em 7 Lagoas	cachoeira
18/a	Pegi			Igreja de Saint Maire Del la Mer	
19/a	Pegi	Residencial Oscar Niemeyer	Lagoa da Pampulha		Cachoeira de Casca Danta-MG
20/a	Imagem de N.S. Conceição	Aquários no mercado central	Lagoa da Pampulha	Praça Le Concorde (Paris)	Rio São Francisco
21/a	Pegi	Paróquia NS Conceição	Lagoa da Pampulha	Paróquia NS Conceição	rio Nilo
	Cachoeiras da Serra do Cipó	Rio Arrudas	Rio das Velhas	rios que cortam as cidades: rio Tietê, São Francisco	Cachoeiras da Serra do Cipó, Canastra, Ibitipoca
22/a	Pegi	Parque das Cachoeiras	Cachoeiras	cachoeiras	cachoeira das 7 quedas
23/a					
24/a					
	Pegi	Cachoeiras	cachoeiras do Parque das Mangabeiras	quedas d'água artificiais	Cachoeiras, Foz do Iguaçu, cachoeiras de Furnas

Fonte: Elaborado pela autora.

Quadro 15
Referências espaciais encontradas para o Orixá Yansã pelos integrantes do Terreiro DeDiCo

No	Referência no Terreiro	Referência em sua cidade Urbano	Natural	Referência mundial Urbano	Natural
01/a	Pegi	Enchentes	Ventanias, chuvas fortes	Enchentes	Furacões
02/a	Imagem de Santa Bárbara	Pára Raios dos prédios	Tempestades	Pára Raios dos prédios	Sete quedas
03/a	Pegi	ventos fortes nas ruas	raios	Furacão nos EUA	Furacão
04/a	Pegi	Pára Raios dos prédios	Ventanias	Enchentes	Furacão Katrina
05/a			Parque Ecológico da Pampulha		
	Imagem de Santa Bárbara	Pára Raios dos prédios	onde venta muito	Furacão Katrina-EUA	Quedas de raios
06/a		Imagem que é exposta na Casa da Umbanda	Chuvas fortes do final de ano		Furacões no sul da Flórida
	Pegi	Ventos abundantes e fortes do bairro Serra	Flores vermelhas na Serra do Curral	Escultura de Yansã no museu-Pelourinho-BA	Furacão Katrina
08/a	imagem de Yansã				Furacão Katrina
09/a	Imagem de Yansã	Canteiro de dracena vermelha	Tempestade de verão	Bambuzal na China	Furacão
10/a	Pegi	chuvas fortes com raios	Ventanias	Raios	ventanias
11/a	Imagem do Orixá	mirante bem alto	Tempestades	Raios	ventanias
12/a		Bambuzal - Vila da Serra -		Dias de chuva grande (Berlim-Alemanha)	Ventania da beira mar (Arraial D'Ajuda)
	tempestade/Pegi	Nova Lima	dias de chuva grande		
13/a	guias vermelhas, imagem de Santa Bárbara	Bambuzal, quiabada	Raios e ventos de grande intensidade, árvores caídas	Raios vistos da janela da minha casa	Grandes furacões
14/a					Ventos, tempestades, raios, ventania
	a cor vermelha da guia	Enchentes	Ventanias, chuvas fortes	Enchentes, tufões, furacões	
15/a					
16/a	imagem de Santa Bárbara no Pegi	Escultura em frente à reitoria da UFMG	Pista de vôo livre na Serra da Moeda	Parque de energia eólica do Figueiral, ilha de Santa Maria	Praias do Ceará
17/a	Pegi	raios	raios		
18/a			Ventania em BH, bambuzal no parque Municipal	Matriz de Santa Bárbara-MG	Furacão Katrina, EUA
19/a		Centro da cidade-raios e ventanias fortes	Serra do Curral (raios caindo sobre ela)	Tornados nas cidades dos EUA	Furacões nos campos abertos nos EUA
20/a	Pegi	Cemitério da Colina	Serra do Curral	Bosque da Esperança	Cachoeira da Farofa
21/a	ventania e tempestade em cachoeiras da Serra do Cipó	ventos fortes nas ruas do centro de Belo Horizonte	Tempestades na Serra do Curral	Tsunami na Ásia	Tsunami na Ásia
22/a	Pegi	Chuvas com raios	Raios e ventanias	Ventanias	grandes tempestades
23/a					
24/a	Pegi	Raios no bairro Buritis	Tempestades, chuvas no verão	Furacões EUA	grandes tempestades da Ásia

Fonte: Elaborado pela autora.

Quadro 16
Referências espaciais encontradas para o Orixá Xangô pelos integrantes do Terreiro DeDiCo

No	Referência no Terreiro	Referência em sua cidade		Referência mundial	
		Urbano	Natural	Urbano	Natural
01/a	Pegi	Museu de Mineralogia	Pedras de cachoeira-Lagoa Santa	Museu Mineralogia	Vulcões no Havaí
02/a	Imagem de São Jerônimo	Escola de Direito UFMG	Trovões	Pedreira de Hollywood	Vulcões no Chile
03/a	Pegi	Tribunais de justiça: Fórum	Pedreiras da Serra do Curral	Ministério da Justiça	Vulcão
04/a	Pegi	Escola de Direito UFMG	Pedreiras	Grand Kennel	Pedreiras da Serra de Petrópolis
05/a	Imagem de São Jerônimo	Escola de Direito/Fórum	Rochas e Pedras em geral	Ministério da Justiça-DF	Vulcão Monte Fuji-Japão
06/a		Museu de Mineralogia-pedra na entrada principal	Pedreira localizada próximo a Usiminas (Pampulha)	Pirâmide de Quéops	Chapada dos Guimarães-BA
07/a	Pegi	Enfeite com forma de machado no Mecado Central	Pedreiras da Serra do Curral	Pão de Açúcar	Vulcões no Havaí
08/a	Pedras do jardim e imagem de São Jerônimo				Pedreiras em Moedas
09/a	imagem de Xangô	Escola de Direito UFMG	Serra do Curral	Ministério da Justiça	Serra da Canastra
10/a	Imagem de Xangô	pedreiras	Trovões em dias de chuva	Trovões	Pedreiras
11/a	Pegi	rochas	Serra da Piedade	Estradas com muitas rochas	Pedreiras
12/a	Imagem do Orixá	minas-extração mineral-Mariana-MG	Pedras das cachoeiras-Lagoa Santa	Pedreiras da Serra de Petrópolis	Pedreiras da Serra de Petrópolis
13/a	pedreira/Pegi	calçadas e escadarias de pedra,	Trovão	Pão de Açúcar	Grand Canyon
14/a	magem, machado de 2 gumes no Pegi	bancadas e móveis de granito	Serra do Curral, pedreiras	Monumentos de pedra	Pedreiras, vulcões, Everest
15/a	machado	Tribunais de justiça: Fórum			
16/a	Pegi de pedras, lugar de Xangô com pedras no Pegi	Museu de Mineralogia e Jardim Botânico da UFMG	Retiro das Pedras-Serra da Moeda	Construções da cidade de São Tomé das Letras-MG	Pedreira na praia da Azedinha? - Búzios-RJ
17/a		Bairro Cidade Jardim-próximo a ex-faculdade de Odontologia			Vulcões
18/a	Pegi	Museu de Mineralogia	Sítio Água Fria-Casa Branca	Museu Mineralogia	Serra do Trovão-MG
19/a	Pegi e Pegi de pedras	Sítio da família na Pampulha (ouvindo trovões)	Pedreira da região do Belvedere		
20/a	Pedras da parte detrás do terreiro-próximas à biblioteca	Casa com muro de pedras no bairro Cidade Jardim			Vulcões no Havaí
21/a	Pegi, pedras (Pegi)	Tribunal de Justiça	Região do Belvedere	Distrito Federal	Vulcões do Havaí
22/a	Pedreiras do rio Paraúna	Praças	Serra do Curral	Edifícios	Pedreiras de rios
23/a	Pegi	Grandes rochedos	Pedreiras e trovões	Grandes rochedos	Grandes pedreiras
24/a					
	Pegi	Pedras dos rios (?)	Grandes rochedos que as estradas cortam	Rochas que surgem durante a escavação de obras	Pedreiras

Fonte: Elaborado pela autora.

Quadro 17
Referências espaciais encontradas para o Orixá Ogum pelos integrantes do Terreiro DeDiCo

No	Referência no Terreiro	Referência em sua cidade Urbano	Natural	Referência mundial Urbano	Natural
01/a	Pegi	estrutura metálica	campinas	Torre Eifel	Montanhas de minério de ferro
02/a	Imagem de São Jorge	Trilho de trem	Minério de Ferro	Trem bala, França	Campinas
03/a	Pegi	Trilho de trem	Minério de Ferro	Coliseu	Descampados
04/a	Pegi	Praça da Estação	Descampado de Macacos	<i>High ways</i>	Descampados
05/a		Praça da Estação-Trilho de Trem	Minério de Ferro na Serra do Curral	Longas estradas retas (<i>High ways</i> EUA)	Pradarias-RS
06/a			Planta (folha de São Jorge) nos canteiros do Bairro Carlos Prates	Estação Trans-Siberiana	Paisagem de descampado do Pantanal
07/a	Pegi	Linha férrea do metrô	Minério de ferro na Serra do Curral	Armaduras medievais no museu Metropolitano-NY	Planícies extensas que vão para Salvador
08/a	espada/imagem de São Jorge	espadas no museu mineiro			
08/a	Local onde fica o atabaque de Ogum	Linha de trem de ferro bairro Nova Cintra	Pequeno descampado na Pampulha	Linha de trem de ferro em 7 Lagoas na praça da Estação	
09/a	Imagem de Ogum (São Jorge)	Estrada de ferro	Serra do Curral, minério de ferro	BR 040	Lagoa Dourada
10/a	Pegi	Campos descampados	Centros das encruilhadas	trilho dos trens	Campinas
11/a	Imagem de São Jorge	Estrada de ferro	Descampado	ferrovias	Campinas
12/a	Pegi	Estrada de ferro (urbanas)	Serra do Cipó/descampado	minério de ferro, Macacos	Beirado mar, Praia do Sancho
13/a		Torres de telefonia celular,		Ponte do Imperador que liga as cidades de Cachoeira e São Felix	Gerais do Vieira (Chapada Diamantina-BA)
14/a	Imagem de São Jorge, espadas da sala principal	construções em estrutura metálica, policial da cavalaria	lanças e espadas de Ogum, inhame, gramados ?	armaduras dos castelos medievais da Europa	Campinas, fazendas e plantações
14/a	Imagens, cantos, cumprimentos	Museus onde há exposição de ferramentas e objetos de aço	campinas, meio agrícola, metais, plantações		
15/a					
16/a	Imagem de Ogum e São Jorge no Pegi,	Obelisco da Praça 7	Parque Ecológico Francisco Lins do Rego	Obelisco no centro do Nation Mall em Washington-EUA	Museu Inhotim-Brumadinho-MG, campinas do sul do Brasil
17/a	Pegi	Retiro das Pedras	Sítio Água Fria-Casa Branca		
18/a			descampado no parque das Mangabeiras		
19/a	Pegi	Estação de metrô		Metrô de Nova Iorque	Descampado de Lavras Novas
19/a		Linha férrea sob o viaduto			
20/a	Sala	Castelo Branca			Campos Limpos Sulinos-RS
20/a	Pegi	Mannesman, trilhos do metrô	Parque da Pampulha	Serralheria Souza Pinto	Parque Mangueiras
21/a	campina com estrada de trem	metrô em BH	trilhas na Serra do Curral	Metrô no Japão	trens entre os países europeus
22/a	Pegi	trilhos do trem (linha de ferro)	Campinas	Grandes minerações	campinas
23/a					
24/a		trilhas do metrô e trens	Lua de Ogum	trilho do trem, festas S. Jorge	campinas

Fonte: Elaborado pela autora.

Quadro 18
Referências espaciais encontradas para o Orixá Obaluaiê pelos integrantes do Terreiro DeDiCo

No	Referência no Terreiro	Referência em sua cidade		Referência mundial	
		Urbano	Natural	Urbano	Natural
01/a	Imagem de Obaluaiê	Cemitério da Paz	Gruta da Lapinha	Pirâmides do Egito	Deserto de Kalahari
02/a	Pegi de Obaluaiê/Omulu	Bosque da Esperança	Grutas e cavernas	Cemitérios	Deserto do Saara
03/a	Pegi	Cemitério da Paz	Gruta	Cemitérios e tumbas	Grutas de Bonito
04/a	Pegi	Cemitério do Bonfim	Gruta de Maquiné	Cemitérios	Deserto do Saara
05/a	Pegi de Obaluaiê/Omulu	Cemitério da Paz	Gruta da Lapinha	Cemitério no RJ	Deserto de Kalahari
06/a	Imagem de Obaluaiê	Cemitério do Bonfim	Gruta da Lapinha	Mina Chico Rei-Ouro Preto	Deserto da Patagônia
07/a		Cemitério do Bonfim/Parque da Colina	Palhas? de árvores do Parque das Mangabeiras	Cemitério Lourel Hill na Filadélfia-EUA	Gruta da Lapinha/Gruta de Maquiné
08/a	Esteiras de palha Local onde fica a imagem de Obaluaiê	Cemitério da Colina			
09/a	Casa de Omulu/Obaluaiê	Cemitério da Paz	Gruta de Maquiné	Cemitério	Deserto
10/a	Pegi	Cavernas	Cemitérios	Cavernas	cemitérios
11/a	Imagem dos Orixás	Cemitério	Caverna	Hospital	grutas
12/a				Cemitério junto a igrejas na Noruega (Oslo)	
13/a	Cemitério, cavernas, Pegi imagem de Obaluaiê	Cemitério, Pegi	Gruta de Maquiné, Lapinha		Lapinha-MG Sítios arqueológicos, cavernas, grutas
14/a		Cemitério do Bonfim	Gruta da Lapinha	Cemitérios, grutas, túneis	grutas
15/a		Cemitérios e hospitais	Grutas e cavernas	Cemitérios e hospitais	Grutas, cavernas
16/a		Cemitério da Paz, cemitério do Bonfim	Sumidouro (local de escavações)	Cemitério de Horice	Deserto do Saara, gruta de Maquiné
17/a	Casa de Omulu/Obaluaiê	Gruta de Maquine	Gruta da Lapinha		
18/a	Casa de Exú	Bosque da Esperança	Gruta da Lapinha	Mano Velho-Nova Lima	Deserto do Saara
19/a	Quarto de Obaluaiê/Omulu	Museu de História Natural			
20/a	Porta de Palhas	PUC Minas	Cemitério da Paz		Deserto do Saara
21/a	Pegi	Hospital Felício Rocho	Gruta do Rei	Cemitério da Paz	gruta de Maquiné
22/a	Cavernas em Lagoa Santa	sub-solo (rede de esgoto)	sub-solo (rede de esgoto)	Rede de esgoto	Grutas no pantanal
23/a	Pegi	Cemitérios	Cavernas	Cemitérios	Cavernas
24/a	Pegi	Cemitério do Bonfim	Grutas	cemitérios	Cavernas

Fonte: Elaborado pela autora.

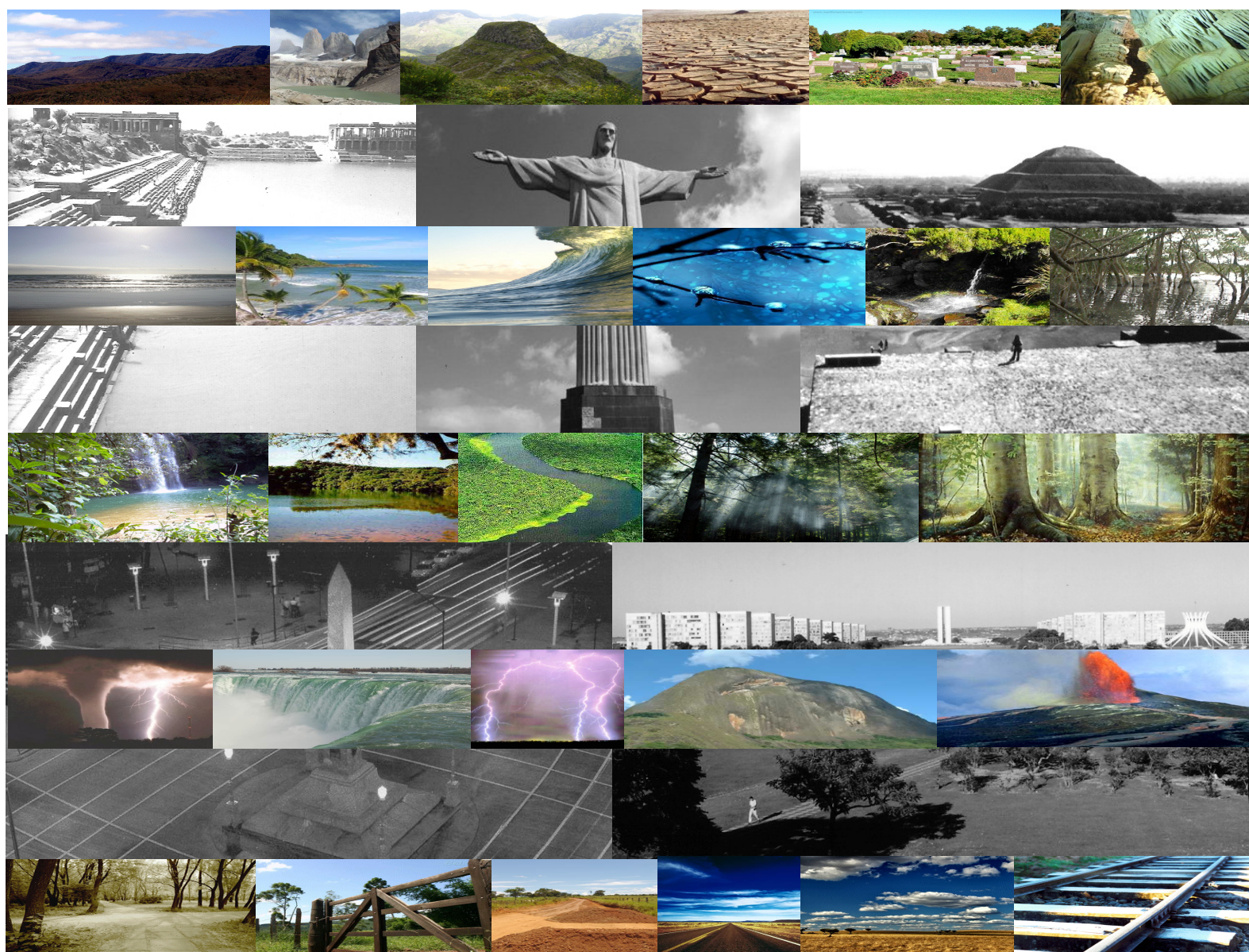
Quadro 19
Referências espaciais encontradas para o Orixá Exu pelos integrantes do Terreiro DeDiCo

No	Referência no Terreiro	Referência em sua cidade		Referência mundial	
		Urbano	Natural	Urbano	Natural
01/a	Casa de Exu	Praça 7	Estradas de Terra Vermelha	Encruzilhadas	Estradas de Terra Vermelha
02/a	Imagens de Exu	Praça 7	Pé de mamona	Encruzilhadas	Pé de mamona
03/a	Casa de Exu	Cruzamentos de avenidas	Pimenta malagueta	Encruzilhadas	Estradas de Terra
04/a	Casas de Exu	Praça 7 setembro	Limites da natureza	Beira de estrada	Estradas de Terra
05/a	Casa de Exu/Entrada da Casa	Praça 7 setembro	Estradas de Terra Vermelha	Buenos Aires-Monumento Fático	Estradas de terra em Conceição do Mato Dentro
06/a	Garfo tridente	Praça 7	Pés de mamonas nos lotes vagos do Barreiro	Cruzamento de ruas do Bairro Cidade Jardim	Trilhas da Serra do Cipó
07/a	Terra do jardim/Imagem de gesso	Lote vago na rua Mário Casassanta que possui uma área grande com terra	Cruzamento entre 2 estradas de terra na Serra do Curral	Encruzilhada na rua Belo Horizonte em Nova Almeida-ES, ela era de terra	Deserto Africano e de Las Vegas
08/a	Entrada do terreiro				
09/a	Imagem de Exu	Limite de BH com Contagem	Encruzilhada no interior	Beira de estrada	Estrada de Terra
10/a	cantos	Encruzilhadas	Encruzilhadas da mata	Encruzilhadas	Encruzilhadas
11/a	Pegi	Encruzilhadas	Pé de pimenta e de mamona	Encruzilhadas em forma de T	Terra
12/a	Encruzilhadas, Pegi	Terra vermelha, encruzilhadas	Encruzilhadas, terras vermelhas	Encruzilhadas de terra	Encruzilhadas de terra
13/a	Casa dos Exus, guias vermelha e preta, velas vermelha e preta	praça 7, fechaduras antigas com suas chaves grandes	Chão, terra vermelhas das encostas dos barrancos	Encruzilhadas, roupas vermelhas e pretas, pimenta	Encruzilhadas e os grandes portais
14/a	Terra, entrada da casa	Esquinas e encruzilhadas	Terra onde brotam as plantas	Caminhos, estradas de terra	Terra
15/a					
16/a	Casa de Exu				
17/a	Entrada da casa	Encruzilhada	Encruzilhada		
18/a	Quarto de Exu/Bombogira	Praça 7	Plantação de mamona no viaduto Santa Quitéria	Parque Ecológico da Pampulha	Encruzilhada em São Roque de Minas
19/a	Terra batida na entrada do terreiro (aos lados)	Cruzamento da Afonso Pena com Amazonas na Praça 7		Entrada da Praia de Copacabana	Entrada da Praia de Geribá-Búzios
20/a	Pegi	Contorno com Amazonas	Bairro Nacional	Praça 7	São Joaquim de Bicas
21/a	Estrada de terra em Jaboticatubas	ruas que ainda não foram asfaltadas	Parque das Mangabeiras e Municipal	Cidades históricas (Ouro Preto, Diamantina)	Deserto do Saara
22/a	Pegi	Encruzilhadas das ruas	Encruzilhadas de terra	Encruzilhadas	terra, chão
23/a					
24/a	Pegi	Encruzilhadas do bairro Buritis	Encruzilhadas de terra	Encruzilhadas das estradas, festas de São Pedro	Encruzilhadas de terra

Fonte: Elaborado pela autora.

APENDICE C

UM SISTEMA COSMOLÓGICO





“Exu não é como folha que com o vento se vai,
Exu é tronco forte, tronco forte que não cai...”
Ponto de Exu

REINO DE EXU



SINCRETISMO: São Pedro

COR: vermelho/preto

SÍMBOLO: Tridente ,punhal e falo

PETRECHO: Tridente

ELEMENTO E DOMÍNIO:

Pernas de encruzilhadas,
cemitérios, entrada de praia e limite
entre energias.



*Sou mensageiro dos Orixás. Pegue um punhado de terra
... veja como é bonita, é dessa terra que brotam as
plantas, e na terra que nos caminhamos, terra
firme. Vamos todos perceber a importância da terra ...
Onde você mora? Pode ser em uma cidade ou em outra
... você esta pisando no chão firme, na terra. Sou Exu,
guardião da terra e você é meu amigo.*

*Sarah Carvalho de Melo, Orixás – Guardiões da
Natureza, 2008.*

Exu tem casa?

Segundo a Mãe de Santo Norma, Exu está entre os lugares, sempre indo de/para. No limite das coisas, o hiato indeterminado onde uma realidade termina e outra começa. Contornando e distinguindo os diversos microcosmos que a tradição da Umbanda experiência em seus cultos. Entre a mata e a cachoeira, nos mundos de Oxossi/Oxum; entre a campina e a montanha, nos mundos de Ogun/Oxalá; entre a pedreira e o mar, nos mundos de Xangô /Yemanjá; e entre todas as segmentações do *continuuns* da natureza que o homem das civilizações tradicionais fazem para conformar sua visão do mundo (Tuan, 1980). Exu é parte essencial para esta compreensão da visão de mundo dos cultos afro-brasileiros. Uma vez que se dividiu e compartimentou o universo *continuuns* em microcosmos distintos, na hierofania máxima de instauração do cosmos sobre o caos (Eliade, 2001), como seria feita a transição e a comunicação entre estes reinos da Natureza? Como percorrer as campinas de Ogun até o seu limite e penetrar no mundo de Oxossi em suas matas? Esta transição só pode ser feita através de Exu; pois nesta transição, ele é o *Senhor dos Limites*, aquele que leva e traz. Outras culturas também reconhecem a presença do mensageiro em suas tradições, como Hermes na cultura grega, ou Shiva como dançarino cósmico que perpetua a mudança constante nos desígnios do homem hindu (um dos instrumentos encontrados invariavelmente nas imagens de Shiva, é o tridente, reconhecido nas mais antigas tradições como símbolo de sabedoria e transcendência, e também instrumento obrigatório dos Exus).

Mãe Norma esclarece que a entidade que se apresenta como Exu pode se manifestar na forma masculina ou feminina, sendo Exu ou Bombogira, respectivamente. Segundo ela, as entidades são espíritos que trabalham na vibração do Orixá, aqui no caso, do Orixá Exu. As Bombogiras então, são Exus femininos que lidam com excelência com a energia sexual de realização, do prazer em viver, da materialização dos pensamentos e planos que giram no plano das idéias e que precisam de força para se tornarem reais. Infelizmente, o tabu que algumas sociedades instituíram ao sexo, transformaram qualquer associação ao assunto como pecado e pretexto à luxúria, diminuindo e distorcendo todo o contexto que a energia sexual significa para estas culturas. Fato é que para estas tradições, a energia sexual criadora é de vital importância. Sempre à frente de um Exu, há uma Bombogira, e atrás desta há sete Exus que são seguidos por outros sete, e estes por outros sete, e assim por diante. Mãe Norma

diz que as Bombogiras possuem a força vital, a alegria por estar vivo. Nas encruzilhadas em “T” e nas entradas de praia, onde encontramos os locais de domínio das Bombogiras. O valor sagrado do corpo profano, transportado para o valor sagrado da própria vida profana, que pode ser leve e alegre, se são feitas as escolhas corretas e se dá o devido valor às coisas do mundo.

Na tradição da Umbanda estudada, Exu é tido como companheiro e guia sempre presente a te auxiliar e orientar nos caminhos e encruzilhadas da vida. Aquele quem tem permissão para percorrer todos os lugares, indo até o limite das coisas. Para estar tão próximo do humano/profano e ainda assim ser mensageiro dos Orixás/Sagrado, ele se reveste de profunda força/humildade, firmeza/compaixão e simplicidade/sabedoria. Pés descalços pisam a terra vermelha, o chão sagrado capaz de transformar o caminhar do homem profano, elevando-o da matéria para o espírito. Muitos autores defendem a idéia que Exu representa o lado profano nestas tradições. Comungamos porém, com o pensamento que alguns autores apresentam, onde Exu seria o link, a ligação possível encontrada nestes rituais, para transcender o mundo profano em algo sagrado (PRANDI, 2005). Uma ponte que estabelece suas bases em dois extremos, uma travessia entre dois mundos.

Se entendemos então que esta tradição entende a natureza de forma sagrada, e que para apreendê-la, divide o *continuun* natural nos reinos dos Orixás, passamos a entender melhor o papel de Exu em todos os seus rituais. Ele é quem vai interligar todos estes reinos e vai tornar possível o acesso do devoto a estes mundos sagrados. Por isto, em qualquer ritual da Umbanda, é obrigatório que se inicie, primeiramente, fazendo uma reverência a Exu, para que este possa encaminhar o restante do ritual aos níveis intencionados. Não se faz nada sem Exu, os devotos não têm acesso a nada sem ele. Não se pode cultuar Oxalá, ou qualquer outro Orixá, sem antes ter passado por Exu. Sobre este respeito, várias lendas são contadas àqueles que recontam as histórias como forma de ensinar aos iniciados a importância deste Orixá.

Nesta perspectiva, Mãe Norma define que as encruzilhadas são os locais de excelência dos Exus. Dois caminhos que se encontram e surge uma encruzilhada. Para onde ir? Qual caminho escolher? As respostas a estas indagações pressupõem antes, outras definições. Para onde você *quer* ir? Qual caminho você *quer* escolher? O *querer*

humano, tão mutável e infiel! É difícil escolher ir para o Norte sabendo que por isso não poderá ir para o Sul e, ainda assim, permanecer na escolha.

Para Mãe Norma, contudo, é preciso distinguir o querer de um homem religioso, um devoto, do querer de homem a-religioso. O querer de um devoto é um dever divino; acima de sua vontade humana/profana estão os desígnios divinos/sagrados. O único e primeiro querer que só dependerá dele mesmo é o desejo de servir a Deus; à partir deste, todos os outros já estarão definidos, pois seguirão a vontade divina. O querer de um homem a-religioso, porém, vem de uma única fonte, o seu desejo pessoal. Os caminhos e escolhas devem ser seguidos de modo a favorecer seus interesses individuais.

Neste ponto, assegura Mãe Norma, se faz necessária a distinção entre Exu Mojubá, ou Coroado, Exu Di e Exu de Esquerda, entendendo porém, que este estudo não pretende esgotar o tema, mas simplesmente, estabelecer um parâmetro mínimo que justifique a linha de estudo pretendida. Nesta tradição, Exus Mojubás, ou Coroados, representam o arquétipo daqueles que fizeram e fazem de sua única escolha, servir a Deus. Nesta tradição, eles guardam a sabedoria de que o melhor caminho é aquele que respeita as leis Divinas, muitas vezes em detrimento a uma vontade pessoal baseada numa visão limitada. Como Senhor dos Limites, estas entidades, têm livre acesso a todos os lugares e têm a sabedoria de transmutar energias para ajudar a encaminhar aqueles que pedem seu auxílio, mas sempre respeitando o seu livre-arbítrio. Mãe Norma esclarece, que Exus Di são aqueles que embora procurem servir a Deus, ainda “vacilam” com escolhas passionais, se aproximando muito, deste modo, com as características humanas/profanas, quando se faz aquilo que lhe é pedido, independente se isto ferirá o livre-arbítrio de alguém. Se assemelha a própria imagem do homem, ainda imaturo e passional, mas procurando aprender a escolher o melhor caminho. São entidades normalmente encontradas nos terreiros de Quimbanda, onde a ligação com o Sagrado ainda se faz por caminhos por vezes tortuosos e incertos. Em força contrária, contra a correnteza, os Exus de Esquerda, trazem o arquétipo dos “anjos caídos”. Aqueles que se rebelaram contra a Lei Divina e se mobilizaram para afrontá-la.

Mãe Norma é categórica em dizer que a *Lei de Umbanda* é clara e soberana. Frente a um Exu Mojubá de igual hierarquia, todo Exu Di ou de Esquerda se curva e obedece. Desta forma, o sagrado sempre subjuga o profano e o cosmos reintegra o caos.

Nestas tradições, onde há um Exu Mojubá, a *Lei de Umbanda* prevalece e o profano se torna sagrado.

Um dos rituais mais tradicionais das casas de Umbanda é a festa de Exu, que também pode ser feita para as Bombogiras com as devidas alterações. Em ambos os casos, porém, se trata de um importante momento de comunhão fraterna, entre os devotos desta comunidade e os Exus. Os Exus da casa são recebidos pelos médiuns de incorporação, por invocação dos pontos cantados. Com a devida reverência, a farofada é trazida para que os Exus sacramentem o alimento, fazendo a transformação profano/sagrado. Neste ritual, acredita-se que a ingestão do alimento sacralizado irá dar maior energia a quem o consome, por ele permanecer no seu organismo por no mínimo 24 horas, diferentemente do passe mediúnico que irá se dissipar em até 2 horas. Todos os participantes se sentam no chão, incluindo os Exus (no caso da farofada de Bombogira, é colocado um tapete e almofadas para que elas se acomodem melhor) e comem com a mão o alimento que é oferecido a todos de forma equânime. Segundo a Mãe Norma, a festa de Exu traz os princípios básicos da Umbanda, preconizados pelo Caboclo das Sete Encruzilhadas. Todos sentados no chão como irmãos, com simplicidade e humildade, para ouvir as orientações que são passadas pelos Exus Mojubás, que se colocam como companheiros e irmãos, e acima de tudo, servos do Cristo em Deus. Mesmo sendo priorizado o “clima” de igualdade, o respeito e a reverência são mantidos em observância da hierarquia e disciplina, vistos nesta tradição, como meios de se alcançar um objetivo comum. A “comida” da farofada pode ser feita de várias formas, mas a farinha branca de mandioca e a pimenta são elementos constantes.

Mãe Norma diz que as lendas são a forma de se manter a tradição e de se passar o Axé. Ela lembra a lenda de como o Orixá Exu ganhou as encruzilhadas.

Exu ganha o poder sobre as encruzilhadas

Exu não tinha riqueza, não tinha fazenda, não tinha rio,
 não tinha profissão, nem artes, nem missão.
 Exu vagabundeava pelo mundo sem paradeiro.
 Então um dia, Exu passou a ir à casa de Oxalá.
 Ia à casa de Oxalá todos os dias.
 Na casa de Oxalá, Exu se distraía,
 vendo o velho fabricando os seres humanos.
 Muitos e muitos também vinham visitar Oxalá,
 mas ali ficavam pouco, quatro dias, oito dias, e nada aprendiam.

Traziam oferendas, viam o velho orixá,
 apreciavam sua obra e partiam.
 Exu ficou na casa de Oxalá dezesseis anos.
 Exu prestava muita atenção na modelagem
 e aprendeu como Oxalá fabricava
 as mãos, os pés, a boca, os olhos, o pênis dos homens,
 as mãos, os pés, a boca, os olhos, a vagina das mulheres.
 Durante dezesseis anos ali ficou ajudando o velho orixá.
 Exu não perguntava.
 Exu observava.
 Exu prestava atenção.
 Exu aprendeu tudo.
 Um dia Oxalá disse a Exu para ir postar-se na encruzilhada por onde
 passavam os que vinham à sua casa.
 Para ficar ali e não deixar passar quem não trouxesse
 uma oferenda a Oxalá.
 Cada vez mais havia mais humanos para Oxalá fazer.
 Oxalá não queria perder tempo
 recolhendo os presentes que todos lhe ofereciam.
 Oxalá nem tinha tempo para as visitas.
 Exu tinha aprendido tudo e agora podia ajudar Oxalá.
 Exu coletava os *ebós* para Oxalá.
 Exu recebia as oferendas e as entregava a Oxalá.
 Exu fazia bem o seu trabalho
 e Oxalá decidiu recompensá-lo.
 Assim, quem viesse à casa de Oxalá
 teria que pagar também alguma coisa a Exu.
 Quem estivesse voltando da casa de Oxalá
 também pagaria alguma coisa a Exu.
 Exu mantinha-se sempre a postos
 guardando a casa de Oxalá.
 Armado de um *ogó*, poderoso porrete,
 afastava os indesejáveis
 e punia quem tentasse burlar sua vigilância.
 Exu trabalhava demais e fez ali a sua casa,
 ali na encruzilhada.
 Ganhou uma rendosa profissão, ganhou seu lugar, sua casa.
 Exu ficou rico e poderoso.
 Ninguém pode mais passar pela encruzilhada
 sem pagar alguma coisa a Exu.

(PRANDI, 2001, p. 40)



“Filho de pemba bebe água no rochedo,
Filho de Ogun corre campo e não tem medo...”
Ponto de Ogun

REINO DE OGUN



SINCRETISMO:

São Jorge

COR: Azul índigo

PETRECHO: Espada,
ferramentas (7 tipos)

ELEMENTO E

DOMÍNIO: Planícies,
campinas, centro das
encruzas, imã, pirita,
minério de ferro.



Sou guardião do metais , do ferro e do aço, muitos agricultores me reverenciam, pois os ensino a fazer as ferramentas para lidar com a terra, as armaduras, espadas e escudos. Mas já vou logo avisando: não gosto de guerras que acontecem hoje, gosto de paz. Dos guerreiros tenho a coragem e a força de fazer amigos. Defendo a união entre povos que podem ser diferentes nisso ou naquilo, mas são iguais na vontade de Amar. Saber amar e a vitória que todos devem procurar, e essa e a minha bandeira. Gosto da liberdade de correr pelos campos e largas estradas.

Sarah Carvalho de Melo, Orixás – Guardiões da Natureza, 2008.

Mãe Bá diz que Ogum é o Orixá do Ferro, grande guerreiro que forjou a primeira espada. Aquele que vai a frente (até mesmo de Exu), que possui a maior força, a força inicial para se iniciar qualquer movimento. A soberania da força, mas não uma força qualquer. A estrada de ferro é seu elemento de domínio – o minério transformado em puro ferro – a força sob controle, direcionada. Clareza, auto-controle, objetividade, coragem e movimento são atributos reconhecidos no Orixá Ogum. Os grandes descampados, palco das maiores batalhas, ainda presentes no inconsciente coletivo. Guerreiros, destemidos e valentes! Capazes de dar a vida por um ideal... por um desafio! E que maior desafio não teria o homem de encarar a si próprio? Olhar-se frente a frente e ter a coragem de se desarmar. O arquétipo do grande guerreiro é reconhecido em muitas culturas, quando devido à sua grande força, ele é capaz de se desarmar. Mãe Bá relembra a *Força* de Ogum em uma lenda:

Ogum recusa a coroa de Ifé

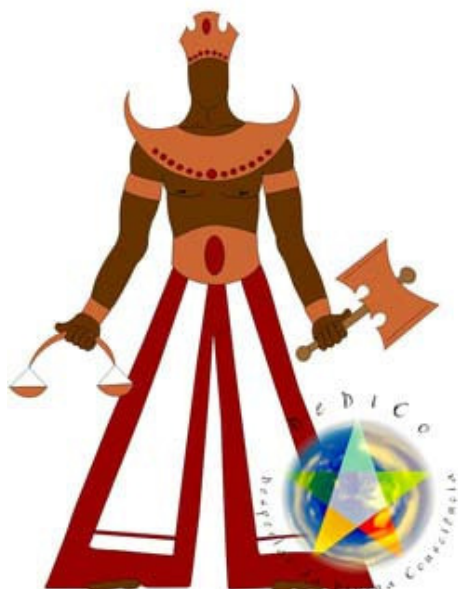
Quando o mundo era apenas um charco,
Ogum costumava descer do Céu pelas teias de aranha,
sempre que vinha aqui caçar.
Mais tarde, nesse mesmo lugar, Orixanlá criou a Terra
e desceu com os outros orixás ao novo mundo para completar a Criação.
Orixanlá, porém, tinha dificuldade de andar na densa floresta,
pois seus instrumentos de bronze não cortavam o mato.
Somente Ogum tinha um instrumento de ferro
capaz de abater as árvores e moitas e abrir caminho.
A pedido dos orixás, que lhe prometeram recompensa,
concordou em ajudar Orixanlá.
Por isso, quando eles construíram a cidade de Ifé,
fereceram a coroa a Ogum. Mas Ogum a recusou, pois não desejava ter
súditos.
não queria governar, preferindo caçar e guerrear.
muito tempo viveu sozinho no alto de uma colina, onde podia vigiar a terra
e observar suas presas, quando, finalmente, desceu à cidade para visitar os
orixás,
eles não o receberam,
porque suas roupas estavam manchadas de sangue, desgostoso, tirou as
roupas sujas,
vestiu-se com folhas novas de palmeira
e foi viver, sozinho, nunca permanecendo muito tempo num mesmo lugar,
sempre a caminhar pelas estradas.

(PRANDI, 2001, p.149)



“Dizem que Xangô mora na pedreira,
mas não é lá sua morada verdadeira.
Xangô mora na cidade da Luz
onde mora Santa Bárbara,
Oxum Marê e Jesus.”
Ponto de Xangô

REINO DE XANGÔ



SINCRETISMO: São Jerônimo

COR: Marrom

PETRECHO: Oxé (machado de
dois cortes)

ELEMENTO E DOMÍNIO:

Pedreiras, trovões e lava vulcânica



A pedra é o que eu acho mais bonito na natureza, elas trazem toda a historia da Terra, pois estão aí há muitos e muitos anos. Da justiça eu sou um defensor. Por isso sou conhecido como um juiz e a justiça que cumprio e aquela vinda das leis do Universo, do coração de Deus. A força da justiça exige também muito equilíbrio, por isso uso sempre uma balança para ser justo em minhas decisões e um machado para relembrar a firmeza e a bravura de um rei. Que você conquiste os seus sonhos, com muita vontade, perseverança e firmeza! O que faz um rei e seu caráter e compromisso com a Verdade ... e cada um de vocês pode ter um coração de rei ou rainha.

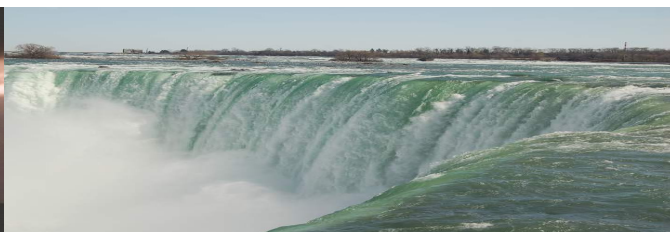
Sarah Carvalho de Melo, Orixás – Guardiões da Natureza, 2008.

Reino de Xangô. Justiça, estabilidade, soberania. Coroa da nobreza, Afirma Mãe Bá. A própria pedreira, forte e latente, força ígnea estável e duradoura. Realeza dos justos e sábios. Guardião da Lei Maior Divina, onde todos são iguais e respondem à mesma lei. A imparcialidade aliada à imensa misericórdia dos Justos. Não há a verdadeira justiça sem a misericórdia. O Som do Trovão, como o próprio verbo Divino a sentenciar as suas Leis. A presença forte e respeitável de um vulcão. Xangô remete à responsabilidade dos nossos atos, à colheita obrigatória e segura daquilo que se planta, e às possibilidades de escolha frente às nossas ações. Tenha consciência e assuma as conseqüências, Mãe Bá comenta. Faça as suas escolhas e construa o seu reinado, mas a Lei será sempre cumprida e será sempre uma só. Mãe Ba, relembra uma lenda para ilustrar a justiça e a misericórdia de Xangô.

Xangô é reconhecido como o orixá da justiça

Xangô e seus homens lutavam com um inimigo implacável.
Os guerreiros de Xangô, capturados pelo inimigo,
eram mutilados e torturados até a morte, sem piedade ou compaixão.
As atrocidades já não tinham limites.
O inimigo mandava entregar a Xangô seus homens aos pedaços.
Xangô estava desesperado e enfurecido.
Xangô subiu no alto de uma pedreira perto do acampamento
e dali consultou Orunmilá sobre o que fazer.
Xangô pediu ajuda a Orunmilá.
Xangô estava irado e começou a bater nas pedras com o *oxé*,
bater com seu machado duplo.
O machado arrancava das pedras faíscas,
que acendiam no ar famintas línguas de fogo,
que devoravam os soldados inimigos.
A guerra perdida foi se transformando em vitória.
Xangô ganhou a guerra.
Os chefes inimigos que haviam ordenado
o massacre dos soldados de Xangô
foram dizimados por um raio que Xangô disparou no auge da fúria.
Mas os soldados inimigos que sobreviveram
foram poupados por Xangô.
A partir daí, o senso de justiça de Xangô
foi admirado e cantado por todos.
Através dos séculos,
os orixás e os homens têm recorrido a Xangô
para resolver todo tipo de pendência,
julgar as discordâncias e administrar justiça.

(PRANDI, 2001, p.245)



“Yansã tem um leque de pena
Pra abanar em dias de calor.”
Ponto de Yansã

REINO DE YANSÃ



SINCRETISMO: Santa Bárbara

COR: Vermelho

PETRECHO: Eruexim (rabo de
cavalo), espada

ELEMENTO E DOMÍNIO:

Ventos, raios e tempestades



Chego com o sopro dos ventos! Sou guardiã dos raios e tempestades. Uma grande guerreira. Encontro a liberdade nos movimentos do vento. Gosto muito de sentir minha saia balançando na ventania. As tempestades, os raios e ventanias são muito importantes para o equilíbrio do planeta. A descarga elétrica de um raio é super necessária - além de ser linda. Mas durante uma tempestade - se protejam. Gosto de passear com os ventos, vou para muitos lugares diferentes ... uma hora estou no Brasil, depois vou para a México e chego até a Ásia. Sou muito valente e corajosa. Gosto da vida, mais que isso, gosto de viver

Sarah Carvalho de Melo, Orixás – Guardiões da Natureza, 2008.

Mãe Norma explica que Yansã é a Orixá Senhora dos Ventos, Raios e Tempestades. Orixá Guerreira e Indomável. Quem pode controlar o vento? Yansã reina soberana nas Tempestades incontroláveis, nos raios impetuosos e na fúria dos tufões. Yansã domina o incontrolável. O Movimento cortante e instável. Por um momento, o vento está aqui e num piscar de olhos, atravessa o oceano. Imprevisível, inconstante, onde passa nada fica como antes. Revolução, mudança. Orixá que revela a harmonia onde aparentemente reina o caos. Equilíbrio instável, força em movimento, renovação criadora. Nada fica parado na presença de Yansã. Tudo passa, tudo muda. Mãe Norma, relembra uma lenda para ilustrar como a *Força* de Yansã pode ser tão mutável.

Yansã ganha seus atributos de seus amantes

Yansã usava seus encantos e sedução para adquirir poder.
 Por isso entregou-se a vários homens,
 deles recebendo sempre algum presente.
 Com Ogum, casou-se e teve nove filhos,
 adquirindo o direito de usar a espada
 em sua defesa e dos demais.
 Com Oxaguiã, adquiriu o direito de usar o escudo,
 para proteger-se dos inimigos.
 Com Exu, adquiriu os direitos de usar o poder do fogo e da magia,
 para realizar os seus desejos e os de seus protegidos.
 Com Oxóssi, adquiriu o saber da caça,
 para suprir-se de carne e a seus filhos.
 Aprimorou os ensinamentos que ganhou de Exu
 e usou de sua magia para transformar-se em búfalo,
 quando ia em defesa de seus filhos.
 Com Logum Edé, adquiriu o direito de pescar
 e tirar dos rios e cachoeiras os frutos d'água
 para a sobrevivência sua e de seus filhos.
 Com Obaluaê, Yansã tentou insinuar-se, porém, em vão. Dele nada conseguiu.
 Ao final de suas conquistas e aquisições, Yansã partiu para o reino de Xangô,
 envolvendo-o, apaixonando-se e vivendo com ele para a vida toda. com Xangô,
 adquiriu o poder do encantamento, o posto da justiça e o domínio dos raios.

(PRANDI, 2001, p. 254)



“Eu vi minha Mãe Oxum na cachoeira
sentada na beira do rio
colhendo lírios, lírios eh
colhendo lírios, lírios ah
colhendo lírios pra enfeitar o seu congá.”
Ponto de Oxum

REINO DE OXUM



SINCRETISMO: Nossa Sra da
Conceição, Nossa Sra das Graças,
Nossa Sra Aparecida.

COR: Dourado

PETRECHO: Abebé

ELEMENTO E DOMÍNIO:
Cachoeira, lagoas (água doce), rios.



*Minhas águas levam vida por onde passam.
Cuido das mulheres grávidas e sou responsável pela
fertilidade. Sou dona do ouro e no fundo dos meus rios
há muitas pedras preciosas. O dourado da minha saia e
para lembrar o reflexo dos raios do sol nas minhas
águas. que muitas vezes tem um lindo brilho dourado.
Sou muito alegre, estou sempre correndo em direção ao
mar, as vezes sou calma, quando estou em uma lagoa,
ou mais audaz, quando desço em uma grande queda de
cachoeira. Com as águas doces o que vocês podem
aprender? Se fossem um rio por um dia o que
sentiriam? A água é flexível, se adapta aos relevos e
curvas, ela corre como um canto doce em seus riachos e
serve de fonte de vida sem cobrar coisa alguma,
qualquer um pode beber em minhas margens, navegar,
pescar ...*

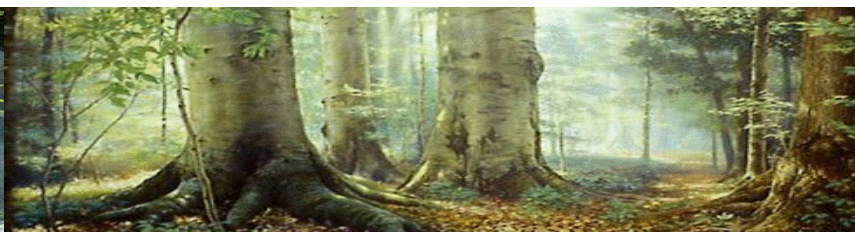
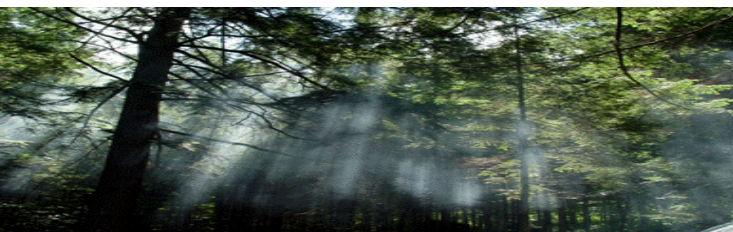
*Sarah Carvalho de Melo, Orixás – Guardiões da
Natureza, 2008.*

Mãe Norma explica: Doce Oxum. Ventre materno. Senhora das águas doces. Mãe Rio que corre para o mar, percorrendo vales, entrecortando pedreiras, matas e despenhadeiros. Sempre seguindo, às vezes tranqüila com suas águas serenas, às vezes geniosa com suas águas caudalosas. Obstáculos contornados, barreiras intransponíveis sutilmente dribladas. Quem resiste aos encantos de Oxum? Sua maior força é sua camuflada fragilidade. A água, tão doce, pura e inofensiva, te envolve e abraça suavemente te persuadindo a abrir mão de qualquer direção que não seja aquela por ela determinada. Afinal, seria tolice nadar contra a correnteza! Sedução! Curvas sinuosas, que mais dissimulam do que mostram. Águas que refletem o brilho dourado do sol, tesouros escondidos, correntezas de ouro como ornamento. Cachoeiras que desenhavam na água mantos dourados, borbulhantes em rendas e bordados. Feiticeira respeitada por todos os Orixás, capaz de transformar mundos. A água, doce, feminina, atraente e amorosa. Sempre chega aonde quer pelas vias do amor puro com sua persistência suave de quem, acima de tudo, ama a vida com todos os seus encantos. Mãe Norma fala de uma lenda onde Oxum consegue tudo que quer, a sua maneira:

Oxum faz as mulheres estéreis em represália aos homens

Logo que o mundo foi criado,
 todos os orixás vieram para a Terra
 e começaram a tomar decisões e dividir encargos entre eles,
 em conciliábulos nos quais somente os homens podiam participar.
 Oxum não se conformava com essa situação.
 Ressentida pela exclusão, ela vingou-se dos orixás masculinos.
 Condenou todas as mulheres à esterilidade,
 de sorte que qualquer iniciativa masculina
 no sentido da fertilidade era fadada ao fracasso.
 Por isso, os homens foram consultar Olodumare.
 Estavam muito alarmados e não sabiam o que fazer
 sem filhos para criar nem herdeiros para quem deixar suas posses,
 sem novos braços para criar novas riquezas e fazer as guerras
 e sem descendentes para não deixar morrer suas memórias.
 Olodumare soube, então, que Oxum fora excluída das reuniões.
 Ele aconselhou os orixás a convidá-la, e às outras mulheres,
 pois sem Oxum e seu poder sobre a fecundidade
 nada poderia ir adiante. Os orixás seguiram os sábios conselhos de
 Olodumare
 assim suas iniciativas voltaram a ter sucesso.
 As mulheres tornaram a gerar filho e a vida na Terra prosperou.

(PRANDI, 2001, p. 281)



“Oxossi é Rei no céu
Oxossi é Rei na terra
Ele não desce do céu sem coroa
sem suas muambas de guerra...”
Ponto de Oxossi

REINO DE OXOSSÍ



SINCRETISMO: São Sebastião
COR: Verde
PETRECHO: Arco e flecha,
erekerê (chicote feito com o rabo
de cavalo)
ELEMENTO E DOMÍNIO:
Matas, fauna e flora.



A mata é vida, é verde, é movimento! Protejo os animais! E na mata são tantos animais! Desde uma formiguinha até o tigre e os pássaros ... todos são importantes para mim! Os caboclos e os índios são meus amigos e vivem comigo na mata, sabem o valor de cada pedacinho dela e a respeitam muito. Caçam, colhem os frutos, pegam as madeiras, mas só o necessário para sobreviverem de maneira muito simples. Eles sabem que se a mata acabar, a vida deles também acabará.

Sarah Carvalho de Melo, Orixás – Guardiões da Natureza, 2008.

Orixá das matas, do verde e da vida, afirma Mãe Bá. É considerado um Orixá completo por ter em seus domínios, quase todos os elementos. Na mata encontramos rios, pedreiras, grutas, cachoeiras, caminhos, campinas. A própria vida em toda sua diversidade. Oxossi é a própria mata, ele fala com ela e por ela. Os sons da mata, cada canto, as folhas secas no chão, o vento nas folhagens, tudo descortinando um silêncio aveludado de Oxossi. Olhos que vêem os indescritíveis verdes, ouvidos que sabem de uma folha que caiu no chão. Oxossi é conhecido como grande caçador de uma flecha só. Perspicaz, extremamente observador, ágil, silencioso, preciso. Não é necessário uma segunda flecha – não se pode errar na mata. Os caboclos da Umbanda chegam através da Linha de Oxossi, cada um com sua saudação particular que é sua marca registrada, como um grito de guerra. A cultura indígena foi grandemente incorporada aos cultos Umbandistas, o que fez dos Caboclos uma Linha de frente na Umbanda, juntamente com a Linha dos Exus e a dos Pretos Velhos.

Considerado marco legitimador da Umbanda, o Caboclo das Sete Encruzilhadas trabalhou com o médium Zélio de Moraes à partir de 1908 no RJ. Os Caboclos trazem o arquétipo do índio nativo brasileiro, caracterizado sobretudo pela sua imensa simplicidade e sabedoria de lidar com as coisas da terra. E nesta tradição, se configura uma das diferenças mais marcantes entre o Candomblé e a Umbanda, uma vez que no primeiro, é prática comum o uso do sacrifício em seus rituais, enquanto que este último, os rituais são alimentados pelo sangue verde da Umbanda, a seiva das folhas.

Uma intenção pura tendo o Axé como respaldo, pode, segundo a tradição da Umbanda, alcançar os objetivos almejados nos rituais. Muitos já adotaram a figura do índio como imagem do nacionalismo brasileiro. Os Caboclos trazem a força singular da Umbanda. Os rituais das Cabocladadas – onde são oferecidos frutas e alimentos específicos na chegada dos Caboclos que dançam, doutrinam e dão passes, numa associação direta à Pajelança – são práticas comuns encontradas nos terreiros de Umbanda. Ela traz na linha dos Caboclos, trazidos através do Orixá Oxossi, a identidade da Umbanda fundada pelo Caboclo das Sete Encruzilhadas. São oferecidas oferendas aos Caboclos, feitas com alimentos típicos e frutas silvestres, além do milho com mel e coco, que por vezes, os médiuns têm permissão para “comer junto” com as entidades. Quando isto acontece, este ritual busca o mesmo objetivo da farofada, que irá permanecer no corpo dos médiuns por 24 horas, só que neste caso, com a energia dos

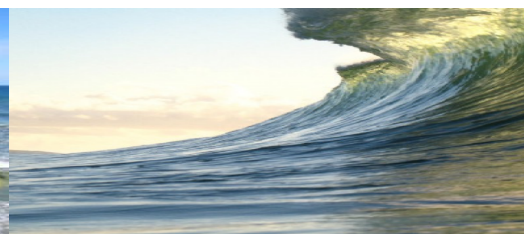
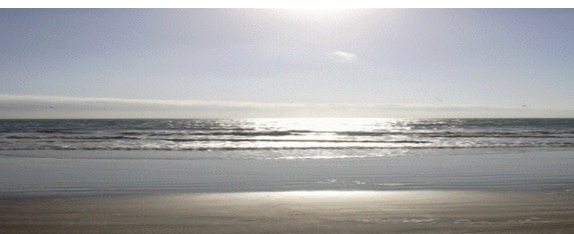
Caboclos. Nesta tradição, os Caboclos trazem vida, o vigor do verde das matas, o frescor da terra úmida do solo das florestas, além de toda a multiplicidade de animais, aves, folhas e frutos presentes ali. Quando chamados através dos pontos cantados pelos Ogãs, os Caboclos chegam se anunciando, por vezes por “Gritos de força”, se movimentando bastante com muita agilidade e ritmo.

Mãe Bá, diz que na Caboclada, são invocados os Caboclos dos médiuns que possuem Caboclos firmados para o trabalho, enquanto o restante dos médiuns são atendidos individualmente pelos Caboclos que passam a tratá-los em corpo e espírito, além de orientá-los com sua doutrina. Ela lembra uma lenda que fala da *Força* certa de Oxossi:

Oxóssi mata o pássaro das feiticeiras

Todos os anos, para comemorar a colheita dos inhames,
o rei de Ifé oferecia aos súditos uma grande festa.
Naquele ano, a cerimônia transcorria normalmente,
quando um pássaro de grandes asas pousou no telhado do palácio.
O pássaro era monstruoso e aterrador.
O povo, assustado, perguntava sobre sua origem.
A ave fora enviada pelas feiticeiras, as lá Mi Oxorongá, nossas mães
feiticeiras, ofendidas por não terem sido convidadas.
O pássaro ameaçava o desenrolar das comemorações,
o povo corria atemorizado.
E o rei chamou os melhores caçadores do reino para abater a grande ave.
De Ido, veio Oxotogum com suas vinte flechas.
De More, veio Oxotogi com suas quarenta flechas.
De Ilarê, veio Oxotadotá com suas cinquenta flechas.
Prometeram ao rei acabar com o perverso bicho, ou perderiam suas próprias
vidas. Nada conseguiram, entretanto, os três *odes*.
Gastaram suas flechas e fracassaram.
Foram presos por ordem do rei.
Finalmente, de Irem, veio Oxotocanxoxô, o caçador de uma só flecha. Se
fracassasse, seria executado junto com os que o antecederam.
Temendo pela vida do filho, a mãe do caçador foi ao babalaô
e ele recomendou à mãe desesperada
fazer um *ebó* que agradasse às feiticeiras.
A mãe de Oxotocanxoxô sacrificou então uma galinha.
Nesse momento, Oxotocanxoxô tomou seu o/á, seu arco,
apontou atentamente e disparou sua única flecha.
E matou a terrível ave perniciosa. O sacrifício havia sido aceito.
As lá Mi Oxorongá estavam apaziguadas.
O caçador recebeu honrarias e metade das riquezas do reino.
Os caçadores presos foram libertados e todos festejaram. Todos cantaram em
louvor a Oxotocanxoxô. O caçador Oxô ficou muito popular.
Cantavam em sua honra, chamando-o de Oxóssi,
que na língua do lugar quer dizer "O Caçador Oxô é Popular".
Desde então Oxóssi é o seu nome.

(PRANDI, 2001, p. 87)



“Yemanjá é a Rainha do mar
E o povo d’água é linha de força maior.”
Ponto de Yemanjá

REINO DE YEMANJÁ



SINCRETISMO: Nossa Senhora dos Navegantes, Nossa Senhora da Glória, N. Senhora do Rosário
COR: Prateado ou azul claro ou azul claro e branco
PETRECHO: espada, Kauí; Abebé (adorno)
ELEMENTO E DOMÍNIO:
Mar (água salgada)



Quando vocês estão junto do mar, o que sentem? O que o mar pode ensinar? Vou dar somente algumas idéias ... mar tem uma característica de mãe, de cuidado, talvez porque abraça toda a Terra. Quando olhamos o mar, sentimos a imensidão do seu horizonte. As minhas águas também lavam, limpam, purificam! Depois de um banho de mar vocês se sentem renovados! Os pescadores precisam muito do mar e muitas vezes me dão flores brancas para agradecer e pedir proteção, pois eles vivem da pesca e passam dias no embalo das águas do mar e cantam lindas canções para mim.

Sarah Carvalho de Melo, Orixás – Guardiões da Natureza, 2008

Imperatriz do Mar, Mãe Bá afirma. Dona dos oceanos. Grande Mãe que com seu abraço amoroso e desprendido abraça e depura toda a terra. Majestosa Rainha dos seios fartos e colo acolhedor que toma para si todos os filhos. Yemanjá é tida como a mãe de todos os Orixás. Se o cemitério é a calunga pequena, o mar é a calunga grande, de onde todos vieram e voltarão um dia. É associada a ela grande poder de depuração pelas suas águas salgadas. Horizonte aberto que une céu e mar. Na praia, tudo se vê e é visto. Nos sentimos pequenos diante da imensidão do mar, desnudos e indefesos, como o implorar os braços da mãe em um choro aliviado de quem sabe estar sendo ouvido e acalentado. Grande Mãe que ensina a se expor sem limites na doação, sem esperar qualquer resultado. A Virgem Maria, na Imagem de Nossa Senhora dos Navegantes, foi tomada como sincretismo de Yemanjá pelos pescadores que têm no mar a sua primeira casa. Aos olhos da mãe ninguém se esconde. Pela transparência das águas prateadas, o mar burila o mais belo dos vestidos, com suas imensas saias adornadas de conchinhas, estrelas-do-mar e algas marinhas, sem deixar de falar das rendas de espumas borbulhantes que brincam na areia com o vai e vem das saias de Yemanjá. Mãe Bá, fala de uma lenda onde Yemanjá é colocada como grande mãe:

Yemanjá dá à luz as estrelas, as nuvens e os orixás

Iemanjá vivia sozinha no Orum.

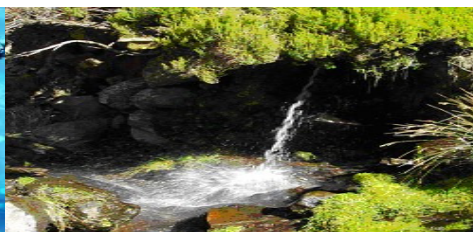
Ali ela vivia, ali dormia, ali se alimentava. Um dia Olodumare decidiu que Iemanjá precisava ter uma família, ter com quem comer, conversar, brincar, viver.

Então o estômago de Iemanjá cresceu e cresceu e dele nasceram todas as estrelas.

Mas as estrelas foram se fixar na distante abóbada celeste, Iemanjá continuava solitária.

Então de sua barriga crescida nasceram as nuvens. Mas as nuvens perambulavam pelo céu até se precipitarem em chuva sobre a terra, Iemanjá continuava solitária. De seu estômago nasceram então os orixás, nasceram Xangô, Oiá, Ogun, Ossaim, Obaluaê e os ibejis. Eles fizeram companhia a Iemanjá.

(PRANDI, 2001, p. 321)



“Na coroa de Zambi eu vi Nanã

Auê eu vi Nanã.”

Ponto de Nanã.

REINO DE NANÃ



SINCRETISMO: Sant'Ana

COR: Lilás

PETRECHO: Vassoura de palha, pedra ametista ou pedra do mar.

ELEMENTO E DOMÍNIO:

Fontes, mangues, chuva fina



O mangue é um pedaço de terra muito antigo e cheio de vida. Lá moram caranguejos e diversas espécies animais e vegetais. O mangue é considerado um grande berçário natural, pois muitas espécies de aves, moluscos, peixes e crustáceos encontram nele as melhores condições para se reproduzirem e continuar o ciclo maravilhoso da vida. Naquela água barrenta, entre as raízes de plantas, sou fonte de vida e realizo um importante trabalho: filtro e purifico a natureza ao meu redor. Sou cultuada como uma mãe ancestral, antiga, pois cuido do barro, do pântano, da água parada e sei os segredos da diversidade da vida.

Sarah Carvalho de Melo, Orixás – Guardiões da Natureza, 2008

Segundo Mãe Norma, Nana é a grande mãe ancestral tida como avó dos Orixás. Seu culto vem da tradição matriarcal Jeje, sendo um dos mais antigos da África. Foi incorporada ao Panteão Yorubá por algumas tradições. Seu local de domínio são os mangues, as fontes, e a chuva fina. Casa de vó, onde os costumes e a tradição são respeitados e valorizados. O detalhe, a renda e o laço pacientemente cuidados e dispostos para mostrar a história vivida e revivida a cada instante. Raízes à mostra, o manguê exige o respeito à tradição. Para visitar a casa da Avó é preciso saber se portar, lidar com as xícaras minuciosamente pintadas e toalhas generosamente bordadas. É preciso respeito para saber ouvir, e ouvir até mesmo o silêncio que parece testemunhar um tempo que não vivemos. Chuva fina na janela. O tempo pode esperar! No fim das contas, tudo volta a ser como antes. O tempo cíclico das culturas tradicionais aqui é evidente (Eliade, 2001). Mas é preciso ter vivido para saber destas coisas... a fonte nunca seca para quem sabe o valor do tempo!

Nana fornece a lama para a modelagem do homem

Dizem que quando Olorum encarregou Oxalá
de fazer o mundo e modelar o ser humano,
o orixá tentou vários caminhos.
Tentou fazer o homem de ar, como ele.
Não deu certo, pois o homem logo se desvaneceu.
Tentou fazer de pau, mas a criatura ficou dura.
De pedra ainda a tentativa foi pior.
Fez de fogo e o homem se consumiu.
Tentou azeite, água e até vinho-de-palma, e nada.
Foi então que Nana Burucu veio em seu socorro.
Apontou para o fundo do lago com seu *ibiri*, seu cetro e arma,
e de lá retirou uma porção de lama.
Nana deu a porção de lama a Oxalá,
o barro do fundo da lagoa onde morava ela,
a lama sob as águas, que é Nana.
Oxalá criou o homem, o modelou no barro.
com o sopro de Olorum ele caminhou.
com a ajuda dos orixás povoou a Terra.
Mas tem um dia que o homem morre
seu corpo tem que retornar à terra,
voltar à natureza de Nanã Burucu.
Nanã deu a matéria no começo
mas quer de volta no final tudo o que é seu.

(PRANDI, 2001, p. 335)



“Que Luz é aquela que brilha no céu
É a estrela de meu Pai Oxalá.”
Ponto de Oxalá.

REINO DE OXALÁ



SINCRETISMO: Jesus Cristo
COR: Branco leitoso para Oxalufã,
Orisalá e Oxalobá - branco prata
para Oxaguiã
PETRECHO: Opaxorô
ELEMENTO E DOMÍNIO:
Locais altos, céu, sol



Chego com o brilho do sol e meus braços são tão largos quanto o azul do céu. Sou o guardião dos lugares altos: do alto das montanhas, dos picos e do céu. Gosto muito de branco - já me disseram que o branco e a união de todas as cores . . acho muito bonito as pessoas se unirem. A Paz é o que sinto nos picos mais distantes e sei que todos podem senti-la bem de pertinho - é só ficar um minutinho em silêncio ... respirando.

Sarah Carvalho de Melo, Orixás – Guardiões da Natureza, 2008

Ele é o Senhor do Branco, da Paz e da Harmonia, afirma Mãe Bá. Reina nos locais altos, no pico das montanhas e onde a Luz do Sol é abundante. No Panteão Yorubá, Oxalá é o Pai de todos os Orixás. Aquele que do alto zela por todos os seus filhos, trazendo a coesão, a paz e a harmonia entre eles. Se a cultura afro-brasileira compartimentou a Natureza para melhor compreendê-la e apresentá-la, como é comum em todas as culturas tradicionais (Tuan, 1980), Oxalá representa a coesão deste universo, tendo importância singular na harmonização de todas as linhas. Oxalá traz a referência, o marco de união. Seu cajado, o Opaxorô, pode ser associado ao *Axis mundi* do universo Umbandista (Eliade, 2001).

Luz de sabedoria que dissipa toda escuridão da ignorância e da discórdia. Amor de Pai; bom pastor que traz o sincretismo de Jesus Cristo. Esta associação é tão forte, que é comum, praticantes do Candomblé e do Catolicismo Bahiano, se referirem ao Nosso Senhor do Bonfim com o nome de “Velhão”, mesmo Jesus tendo morrido com 33 anos (Ortiz, 1991).

Obatalá separa o Céu da Terra

No início não havia a proibição de se transitar entre o Céu e a Terra. A separação dos dois mundos foi fruto de uma transgressão, do rompimento de um trato entre os homens e Obatalá. Qualquer um podia passar livremente do Orum para o Aiê. Qualquer um podia ir sem constrangimento do Aiê para o Orum. Certa feita um casal sem filhos procurou Obatalá implorando que desse a eles o filho tão desejado. Obatalá disse que não, pois os humanos que no momento fabricava ainda não estavam prontos. Mas o casal insistiu e insistiu, até que Obatalá se deu por vencido. Sim, daria a criança aos pais, mas impunha uma condição: o menino deveria viver sempre no Aiê e jamais cruzar a fronteira do Orum. Sempre viveria na Terra, nunca poderia entrar no Céu. O casal concordou e foi-se embora. Como prometido, um belo dia nasceu a criança. Crescia forte e sadio o menino, mas ia ficando mais e mais curioso. Os pais viviam com medo de que o filho um dia tivesse curiosidade de visitar o Orum. Por isso escondiam dele a existência do Céu, morando num lugar bem distante de seus limites. Acontece que o pai tinha uma plantação que avançava para dentro do Orum. Sempre que ia trabalhar em sua roça, o pai saía dizendo que ia para outro lugar,

temeroso de que o menino o acompanhasse.
Mas o menino andava muito desconfiado.
Fez um furo no saco de sementes que o pai levava para a roça
e, seguindo a trilha das sementes que caíam no caminho,
conseguiu finalmente chegar ao Céu.
Ao entrar no Orum,
foi imediatamente preso pelos soldados de Obatalá.
Estava fascinado: tudo ali era diferente e miraculoso.
Queria saber tudo, tudo perguntava.
Os soldados o arrastavam para levá-lo a Obatalá
e ele não entendia a razão de sua prisão.
Esperneava, gritava, xingava os soldados.
Brigou com os soldados,
fez muito barulho, armou um escarcéu.
Com o rebuliço, Obatalá veio saber o que estava acontecendo.
Reconheceu o menino que dera para o casal de velhos
e ficou furioso com a quebra do tabu.
O menino tinha entrado no Orum!
Que atrevimento!
Em sua fúria, Obatalá bateu no chão com seu báculo,
ordenando a todos que acabassem com aquela confusão.
Fez isso com tanta raiva que seu *opaxorô*
atravessou os nove espaços do Orum.
Quando Obatalá retirou de volta o báculo,
tinha ficado uma rachadura no universo.
Dessa rachadura surgiu o firmamento,
separando o Aiê do Orum para sempre.
Desde então, os orixás ficaram residindo no Orum
e os seres humanos, confinados no aiê.
Somente após a morte poderiam os homens ingressar no Orum.

(PRANDI, 2001, p. 380)



“La vem São Lázaro
com as chagas em luz...”
Ponto de Obaluaiê

REINO DE OBALUAIÊ/OMULU



SINCRETISMO: São Lázaro
(Obaluaiê), São Roque (Omulu)
COR: preto/branco - preto/amarelo
SÍMBOLO: Xaxará ou fifá (foice)
PETRECHO: Xaxará
ELEMENTO E DOMÍNIO:
cavernas, cemitério (calunga
pequena), mangues.



O guardião da terra, das grutas e cavernas. Sou protetor dos doentes e trabalho pela saúde. Ensino que os limites físicos podem ser superados alçando vôos em nossos pensamentos e coração. Com eles aprendemos a dar maior valor à vida e podemos realizar muitos sonhos com força, alegria e fé. Celebro a vida e a cura. Cuido das feridas e chagas do corpo, mas digo que a maior ferida é a que alguns carregam no coração como a raiva, as magoas e tristezas ... Por isso sou o Orixá do perdão, do amor e da misericórdia ... pois essa é a cura maior.

Sarah Carvalho de Melo, Orixás – Guardiões da Natureza, 2008

Obaluaiê e Omulu são manifestações diferentes do mesmo Orixá, esclarece Mãe Norma, existindo também outras denominações menos usadas como Xapanã. Assim como Nanã, vem da antiga tradição Jeje, tendo sido incorporado à tradição Yorubá. É exigida uma enorme seriedade e reverência no culto deste Orixá, sendo reservado a poucos médiuns os trabalhos e os cultos referentes a ele. Lida com a sutil e tênue energia que distingue vida e morte, sendo por isso, o Orixá da cura.

Em todas as manifestações ele vem com a mesma aparência, sempre coberto de palha portando o seu *xaxará* como instrumento de trabalho. É considerado por excelência o Orixá da misericórdia. Traz o corpo coberto de chagas como referência à compreensão das dores e mazelas do homem. Na forma de Obaluaiê, tem como local de domínio as cavernas, grutas e o deserto. A primeira casa do homem foi estabelecida nas cavernas, quando o medo do mundo exterior e a extrema fragilidade humana o levava a se fechar em um mundo próprio, cheio de dúvidas, inseguranças e medos. Representa o inconsciente do homem em seu estado primeiro, o medo que se tem de olhar para dentro de si mesmo com todas suas fraquezas e sombras. Também na imagem do deserto, Obaluaiê revela sua sabedoria. Árido, solitário, humanamente impossível. Obaluaiê ensina sobre a fragilidade do homem e à necessidade de se voltar para o alto para se conseguir êxito, com humildade, esforço e disciplina. A imagem de São Lázaro foi tomada como sincretismo de Obaluaiê e Omulu, dada às suas chagas e extrema humildade. Quando na forma de Omulu, o Orixá tem como local de domínio os cemitérios e tumbas, a calunga pequena. O que se pode guardar nos cemitérios, quantos segredos? Omulu lidera a falange de Exus do cemitério onde o desenlace espiritual é efetuado. Mãe Norma fala de uma lenda onde a *Força* de Obaluaiê vence todas as doenças do corpo e do espírito:

Obaluaê desobedece à mãe e é castigado com a varíola

Obaluaê era um menino muito desobediente.
Um dia, ele estava brincando perto de um lindo jardim
repleto de pequenas flores brancas.
Sua mãe lhe havia dito que ele não deveria pisar as flores,
mas Obaluaê desobedeceu à sua mãe e pisou as flores de propósito
Ela não disse nada, mas quando Obaluaê deu-se conta
estava ficando com o corpo todo coberto por pequeninas flores brancas
que foram se transformando em pústulas, bolhas horríveis.
Obaluaê ficou com muito medo.
Gritava pedindo à sua mãe que o livrasse daquela peste, a varíola.
A mãe de Obaluaê lhe disse que aquilo acontecera

como castigo porque ele havia sido desobediente,
mas ela iria ajudá-lo.
Ela pegou um punhado de pipocas e jogou no corpo dele
e, como por encanto, as feridas foram desaparecendo.
Obaluaê saiu do jardim tão bom como quando havia entrado.

(PRANDI, 2001, p. 54)

ANEXOS

ANEXO A
Sistema de Gestão de Bens Culturais de BH-MG - Manifestações Religiosas e Formas de
Expressão

QUADRO 20
Manifestações Religiosas registradas em BH

Denominação	Manifestação Religiosa	Bairro	Regional
ASSOCIAÇÃO ESPÍRITA TEMPLO DE OXOSSI, OXUM E YEMANJÁ	Umbanda	SÃO TOMAZ (NORTE)	NORTE
CABANA DE CARIDADE SÃO FRA. DE ASSIS	Umbanda	CACHOEIRINHA	NORDESTE
CABANA ESPÍRITA DE UMBANDA COSME E DAMIÃO	Umbanda	SÃO BERNARDO	NORTE
CABANA ESPÍRITA DE UMBANDA PAI CIPRIANO	Umbanda	CASA BRANCA	LESTE
CABANA ESPÍRITA NOSSA SENHORA DA GLÓRIA	Candomblé, Umbanda	SARANDI	PAMPULHA
CABANA ESPÍRITA UMBANDISTA CABOCLO PENHA AZUL	Umbanda	INSTITUTO AGRONÔMICO	LESTE
CABANA ESPÍRITA UMBANDISTA CABOCLO FLECHA DOURADA	Candomblé, Umbanda	JARDIM AMÉRICA	OESTE
CABANA ESPÍRITA UMBANDISTA OGUM BEIRA MAR	Umbanda	CASTANHEIRA	LESTE
CABANA MÃE MARIA CONGA	Umbanda	POMPEIA	LESTE
CABANA PAI TOMÉ DE ARUANDA	Umbanda	LAGOINHA	NOROESTE
CABANA UMBANDISTA NOSSA SENHORA SANT'ANA	Umbanda	POMPEIA	LESTE
CABANA UMBANDISTA RAINHA IANSÁ	Candomblé	JOÃO PINHEIRO	NOROESTE
CANDOMBLÉ YEMANJÁ E OXÓSSI	Candomblé	UNIÃO	NORDESTE
CASA DE CARIDADE MÃE TEREZA	Umbanda	SÃO CRISTÓVÃO	NORDESTE
CASA DE CARIDADE OGUM BEIRA MAR	Umbanda	SÃO GERALDO	LESTE
CASA DE CARIDADE PAI JACOB DO ORIENT.	Umbanda	LAGOINHA	NOROESTE
CASA DE CARIDADE PAI JOSÉ DA GUIA	Umbanda	SANTO ANDRÉ	NOROESTE
CASA DE CARIDADE SANTO EXPEDITO	Umbanda	HORTO	LESTE
CASA DE ORAÇÃO NOSSA SENHORA APARECIDA	Umbanda	INDEPENDÊNCIA	BARREIRO
CASA DE ORAÇÃO VÓ CATARINA	Umbanda	NOVA YORK	VENDA NOVA
CASA DE ROXINA DE OGUM	Umbanda	SANTO ANDRÉ	NOROESTE
CASA DE TABALADÉ D'OGUM	Candomblé	SAGRADA FAMÍLIA	LESTE
CASA UMBANDISTA CABOCLO LEÃO DO NORTE	Umbanda	VILA SANTA RITA DE CÁSSIA	CENTRO-SUL
CENTRO CULTURAL AFRO-BRASILEIRO LOGUM EDÉ	Candomblé	TIROL	BARREIRO
CENTRO CULTURAL E RELIGIOSO SÃO SEBASTIÃO	Candomblé	VILA SANTA RITA DE CÁSSIA	CENTRO-SUL
C. DE IRRADIAÇÃO UMB. CABOCLO REI DAS MATAS CARANDAÍ	Umbanda	RIO BRANCO	VENDA NOVA
CENTRO DE PARAPSIKOLOGIA SÃO COSME E DAMIÃO	Candomblé	DONA CLARA	PAMPULHA
CENTRO DE UMBANDA A CABANA DE PAI BENEDITO	Candomblé, Umbanda	CEU AZUL	VENDA NOVA
CENTRO DE UMBANDA NANÁ E XANGÔ	Candomblé, Umbanda	FLÁVIO MARQUES LISBOA	BARREIRO
CENTRO DE UMBANDA PAI MATUZALÉM	Umbanda	TUPI	NORTE
CENTRO ESPÍRITA CASA DE DEUS DA INFINITA BONDADE	Umbanda	INCONFIDÊNCIA	NOROESTE
CENTRO ESPÍRITA DE UMBANDA PAI JOBINO DA BAHIA	Umbanda	MARIA GORETTI	NORDESTE
CENTRO ESPÍRITA DE UMBANDA PAI JOSÉ DE ARUANDA	Umbanda	POMPEIA	LESTE
CENTRO ESPÍRITA DE UMBANDA PAI JOSÉ DO PARAÍSO	Candomblé	UNIVERSITÁRIOS	PAMPULHA
CENTRO ESPÍRITA DE UMBANDA SÃO JERÔNIMO E S. BÁRBARA	Umbanda	SAGRADA FAMÍLIA	LESTE
CENTRO ESPÍRITA DE UMBANDA XANGÔ DE OURO	Candomblé, Umbanda	VERA CRUZ	LESTE
CENTRO ESPÍRITA FLORIANO PEIXOTO	Umbanda	PROVIDÊNCIA	NORTE
CENTRO ESPÍRITA JESUS DE NAZARÉ	Candomblé, Umbanda	SÃO BERNARDO	NORTE
CENTRO ESPÍRITA JESUS MÉDICO	Umbanda	BARREIRO	BARREIRO
CENTRO ESPÍRITA MÃE CAMPINA	Umbanda	JARDIM MONTANHES	NOROESTE
CENTRO ESPÍRITA MÃE MARIA DO BALAI	Umbanda	PALMEIRAS	OESTE
CENTRO ESPÍRITA MÃE MARIA DO PARAÍSO	Umbanda	LAGOINHA	NOROESTE
CENTRO ESPÍRITA NOSSA SENHORA DA GUIA	Umbanda	CALAFATE	OESTE
CENTRO ESPÍRITA OGUM BEIGE	Umbanda	CAIÇARA	NOROESTE
CENTRO ESPÍRITA OGUM DE RONDA E COSME DAMIÃO	Umbanda	VERA CRUZ	LESTE
CENTRO ESPÍRITA OXÓSSI VERDADE EM CRISTO	Umbanda	FLORAMAR	NORTE
CENTRO ESPÍRITA PAI CAMBINDA DE GUINÉ	Umbanda	SANTA EFIGÊNIA	LESTE
CENTRO ESPÍRITA PAI CIPRIANO	Umbanda	HAVAI	OESTE
CENTRO ESPÍRITA PAI JOÃO DE ARUANDA	Candomblé, Umbanda	JOÃO PINHEIRO	NOROESTE
CENTRO ESPÍRITA PAI JOAQUIM DE ARUANDA	Umbanda	COQUEIROS	NOROESTE
C. ESPÍRITA PAI JOAQUIM DE ARUANDA VIRGEM DA CONCEIÇÃO	Umbanda	COQUEIROS	NOROESTE
CENTRO ESPÍRITA PAI JOAQUIM E ESCRAVA ANASTÁCIA	Umbanda	SANTA MÔNICA (VILA)	VENDA NOVA
CENTRO ESPÍRITA PAI REI CONGO	Umbanda	ESPLANADA	LESTE
CENTRO ESPÍRITA SANTA BÁRBARA	Candomblé	FLORAMAR	NORTE
CENTRO ESPÍRITA STA BÁRBARA E OGUM ROMPE MATO	Candomblé	PARAÍSO	LESTE
CENTRO ESPÍRITA SANTA JOANA D'ARC	Candomblé	ALTO DOS PINHEIROS	NOROESTE
CENTRO ESPÍRITA SANTO ANTÔNIO DE PÁDUA	Umbanda	JARDIM EUROPA	VENDA NOVA
CENTRO ESPÍRITA SÃO FÉLIX	Umbanda	VILA OESTE	NOROESTE

Continua...

CENTRO ESPÍRITA SÃO JOÃO BATISTA	Umbanda	JOÃO PINHEIRO	NOROESTE
CENTRO ESPÍRITA SÃO JOÃO BATISTA	Umbanda	SANTO ANDRÉ	NOROESTE
CENTRO ESPÍRITA SÃO JORGE DE RONDA	Umbanda	UNIAO	NORDESTE
CENTRO ESPÍRITA SÃO SEBASTIÃO E PAI JOÃO CARRERO DE ...	Candomblé	MINAS CAIXA	VENDA NOVA
CENTRO ESPÍRITA SEARA PAI MIGUEL	Umbanda	NOVA CINTRA	OESTE
CENTRO ESPÍRITA SENZALA DO PAI TOMAZ	Umbanda	PARQUE RIACHUELO	NORDESTE
CENTRO ESPÍRITA SILMO GUERREIRO	Umbanda	BOA VISTA	LESTE
CENTRO ESPÍRITA UMBANDA PAI GERÔNIMO E NANÁ BUREKÊ	Umbanda	OLHOS D'ÁGUA	BARREIRO
CENTRO ESPÍRITA UMBANDISTA PAI TOBIAS DE EMBAÉ	Umbanda	GLÓRIA	NOROESTE
CENTRO ESPÍRITA UMBANDISTA SANTA CATARINA	Umbanda	ALTO VERA CRUZ	LESTE
CENTRO ESPIRITUAL DE IRRADIAÇÃO N. SENHORA DO ROSÁRIO	Umbanda	TIROL	BARREIRO
CÍRCULO DE ASSISTÊNCIA E ESTUDOS ESPIRITUAIS IORIMÁ	Umbanda	SÃO SALVADOR	NOROESTE
COMUNIDADE DANGUALUNDA KISSIMBE KEVAMAZI.	Candomblé, Umbanda	NOVO DAS INDÚSTRIAS	BARREIRO
FILHOS DO BATE FOLHINHA	Candomblé	MILIONÁRIOS	BARREIRO
GRUPO DE FRATERNIDADE ESPÍRITA MÃE NADJA	Umbanda	FLORAMAR	NORTE
GR. ESP. ESTRELA DO ORIENTE/ CASA RAIZ DO BATE FOLHINHA	Candomblé	NOVA VISTA	LESTE
GRUPO ESPÍRITA PAI JEREMIAS	Umbanda	CONJUNTO BETÂNIA	OESTE
IALAXÉ DE OXUMARÉ	Candomblé	SÃO GERALDO	LESTE
ILÊ ALAKETU YA OXUM	Candomblé	SANTA CRUZ	NORDESTE
ILÊ ASCHE OMÓODÉ	Candomblé	SANTA CRUZ	NORDESTE
ILÊ AXÉ AYRÁ ALAFIN OYÁ	Candomblé	CAIÇARA	NOROESTE
ILÊ AXÉ DE OXALÁ (ILÊ AXÉ TATETO LEMBA)	Candomblé, Umbanda	EYMARD	NORDESTE
ILÊ AXÉ DE OYÁ	Candomblé	MIRAMAR	BARREIRO
ILÊ AXÉ DE OYÁ KUNLIEJY	Candomblé	BONSUCESSO	BARREIRO
ILÊ AXÉ ODÉ	Candomblé	LETÍCIA	VENDA NOVA
ILÊ AXÉ ODE OMIN	Candomblé	VILA SANTA RITA	BARREIRO
ILÊ AXÉ OMON OYÁ	Candomblé	PIRATININGA	VENDA NOVA
ILÊ AXÉ OYA CURUJESSI	Candomblé	SANTA EFIGÊNIA	LESTE
ILÊ AXÉ SHAPANÁ	Candomblé	PARAÍSO	LESTE
ILÊ DE GURUCEMA WULLA	Candomblé	SÃO GABRIEL	NORDESTE
ILÊ DE ODÉ	Candomblé	LAGOINHA	NOROESTE
ILÊ DE OIÁ (CASA DE IANSÁ).	Candomblé	BOA VISTA	LESTE
ILÊ DE OXÓSSI	Candomblé, Umbanda	BARREIRO DE CIMA	BARREIRO
ILÊ DE OXUM KARÊ	Candomblé, Umbanda	IPIRANGA	NORDESTE
ILÊ DOS ORIXÁS DO OBALUAYÊ	Candomblé	BOA VISTA	LESTE
ILÊ ODARA	Candomblé	APARECIDA	NOROESTE
ILÊ WOPO DE NANÁ DAKONO DAVINKI	Candomblé	PARAÚNA	VENDA NOVA
INSTITUIÇÃO DE CARIDADE NOSSA SENHORA DA GUIA	Umbanda	CACHOEIRINHA	NORDESTE
LUNZO ATIM OZAZY IYA OMIN	Candomblé	SANTO ANDRÉ	NOROESTE
NÚCLEO DE ASSIST. ESPIRITUAL CABOCLO SETE LIRAS DO MAR	Umbanda	CARLOS PRATES	NOROESTE
OGUMJÁ	Candomblé	SANTA CRUZ	NORDESTE
OGUN'ILÊ	Candomblé	TIROL	BARREIRO
RECANTO DE VOVÓ CHIQUINHA ILLÊ DOS ORIXÁS	Candomblé	PALMEIRAS	OESTE
REUNIÃO ESPÍRITA DENTRO DA ORDEM E CARIDADE - REDOC	Umbanda	ALTO DOS PINHEIROS	NOROESTE
ROÇA BRANCA DO OXÓSSI	Candomblé	FLORAMAR	NORTE
ROÇA BRANCA TERREIRO DE CANDOMBLÉ	Candomblé	FLORAMAR	NORTE
ROÇA DE CANDOMBLÉ ALDEIA DE JUPIARA	Candomblé	SÃO GERALDO	LESTE
ROÇA DE CANDOMBLÉ ÓRUM YLÊ ODÉ AGUÊ	Candomblé	JARDIM EUROPA	VENDA NOVA
ROÇA DE CANDOMBLÉ POÇO AYOQUÊ	Candomblé, Umbanda	MARIZE	NORTE
RUMPAYME AYNO JEBONI	Candomblé	SÃO GERALDO	LESTE
SEARA DE PAI PAULINO DE UMBANDA	Umbanda	BOA VISTA	LESTE
SEARA ESPÍRITA PAI JOSÉ DE ANGOLA	Umbanda	RIO BRANCO	VENDA NOVA
SEARA ESP. UMB. PAI JOSÉ DE ARUANDA E CABOCLO COBRA ...	Umbanda	PARAÍSO	LESTE
SEZALA DE PAI BENEDITO	Candomblé	SANTA EFIGÊNIA	LESTE
SOCIEDADE ESPÍRITA SAO SEBASTIAO	Umbanda	SAGRADA FAMÍLIA	LESTE
TEMPLO CABLOCO GUINÉ	Umbanda	VERA CRUZ	LESTE
TEMPLO DE UMBANDA PAI JOÃO DAS MATAS	Umbanda	EYMARD	NORDESTE
TEMPLO ESPÍRITA NETOS DO BATE FOLHINHA	Candomblé	SANTO ANDRÉ	NOROESTE
TEMPLO UMBANDISTA PAI JOSÉ DE MOÇAMBIQUE	Umbanda	BOA VISTA	LESTE
TEMPLO UMBANDISTA RAINHA	Candomblé, Umbanda	PIRATININGA	VENDA NOVA
TENDA DE UMBANDA CABOCLO TUPINAMBÁS	Umbanda	JARAGUÁ	PAMPULHA
TENDA ESPÍRITA CABOCLO SULTÃO DAS MATAS	Candomblé	CACHOEIRINHA	NORDESTE
TENDA ESPÍRITA CIGANA SALOIY	Umbanda	ERMELINDA	NOROESTE
TENDA ESPÍRITA DE UMBANDA CABOCLO DAS MATAS	Umbanda	SANTO ANDRÉ	NOROESTE
TENDA ESPÍRITA DE UMBANDA PAI CIPRIANO DAS ALMAS	Umbanda	SÃO BERNARDO	NORTE
TENDA ESPÍRITA DE UMBANDA SETE FORÇAS DIVINAS	Umbanda	BRASIL INDUSTRIAL	BARREIRO
TENDA ESPÍRITA ESTRELA DE AIMORÉ	Umbanda	BOA VISTA	LESTE
TENDA ESPÍRITA PAI GUINÉ DA CARIDADE	Umbanda	STA RITA DE CÁSSIA	CENTRO-SUL
TENDA ESPÍRITA S SANTANA DE NAZARÉ	Umbanda	ALTO VERA CRUZ	LESTE

Continua...

TENDA ESP. UMB. DE CULTOS AFRO-BRASILEIROS N. S. R.	Umbanda	GRAÇA	NORDESTE
TENDA ESPÍRITA UMBANDISTA OBAXAIN	Umbanda	BOA VISTA	LESTE
TENDA ESPÍRITA UMB. SÃO JORGE GUERREIRO E S. SEBASTIÃO	Umbanda	IPIRANGA	NORDESTE
TENDA MANÉ BOIADEIRO SENHOR DAS MATAS VIRGENS	Umbanda	VILA SÃO TOMAZ	NORTE
TERREIRO CANDOMBLÉ DANDALUNDA Q AMEÂN	Candomblé	INSTITUTO AGRONÔMICO	LESTE
TERREIRO DE CANDOMBLÉ ILÊ AXÉ D'OMIM	Candomblé	BANDEIRANTES	PAMPULHA
TERREIRO DE UMBANDA CABOCLO PENÁ DOURADA.	Umbanda	BETÂNIA	OESTE
TERREIRO MUTACALOMBÔ (TENDA ESPÍRITA PAI LAÇO LIGEIRO)	Candomblé	FERNÃO DIAS	NORDESTE
UNZÓ ATIM ODÉ OMIM	Candomblé, Umbanda	SANTA TEREZINHA	PAMPULHA
YLÊ AXÉ OINIYÁ NASSÔ ODÊ	Candomblé	FLORESTA	LESTE
CONGREGAÇÃO DE NOSSA SENHORA DO ROSÁRIO	Reinado,	CARDOSO	BARREIRO
GUARDA DE CONGO DE SANTA IZABEL E N. SENHORA DA SAÚDE	Reinado	ACABA MUNDO - (VILA)	CENTRO-SUL
GUARDA DE CONGO FEMININA N. S. DO ROSÁRIO DO APARECIDA	Reinado,	APARECIDA	NOROESTE
GUARDA DE CONGO N. S. DO R. E PATRONO S. SEBASTIÃO	Reinado,	PIRAJÁ	NORDESTE
G. DE CONGO S. BARTOLOMEU DO REINO DE N. S. DO ROSÁRIO	Reinado,	CONCÓRDIA	NORDESTE
GUARDA DE CONGO SÃO BENEDITO E N. SENHORA DO ROSÁRIO	Reinado,	NOVA GAMELEIRA	OESTE
GUARDA DE CONGO S. JORGE DO REINO DE N. S. DO ROSÁRIO	Reinado,	CONCÓRDIA	NORDESTE
GUARDA DE MARUJOS SÃO COSME E DAMIÃO.	Reinado	SÃO PEDRO	CENTRO-SUL
GUARDA DE MOÇAMBIQUE DE SANTA EFIGÊNIA.	Reinado,	SANTA EFIGÊNIA	LESTE
G. DE MOÇAMBIQUE DO DIVINO E. S. DO REINO DE S. BENEDITO.	Reinado,	APARECIDA	NOROESTE
G. DE MOÇAMBIQUE E CONGO TREZE DE MAIO DE N. S. DO R.	Reinado,	CONCÓRDIA	NORDESTE
G. DE MOÇAM. N. S. DO ROSÁRIO DO ALTOS DOS PINHEIROS	Reinado,	DOM CABRAL	NOROESTE
G. DE MOÇAMBIQUE NOSSA SENHORA DO ROSÁRIO E SÃO JOSÉ	Reinado,	SÃO JOSÉ	NOROESTE
G. DE MOÇAM. NOSSA SENHORA DO ROSÁRIO JOÃO PINHEIRO	Reinado,	JOÃO PINHEIRO	NOROESTE
G. DE MOÇAM. NOSSA SENHORA DO ROSÁRIO NOVA GRANADA	Reinado,	NOVA GRANADA	OESTE
G. DE MOÇAM. N. SENHORA DO ROSÁRIO SÃO JOÃO BATISTA	Reinado	SANTO ANDRÉ	NOROESTE
GUARDA DE MOÇAMBIQUE SAGRADO CORAÇÃO DE JESUS	Reinado,	APARECIDA	NOROESTE
GUARDA DE MOÇAMBIQUE SÃO BENEDITO	Reinado,	FLORAMAR	NORTE
GUARDA DE MOÇAMBIQUE TRÊS COROAS N. SRª. DO ROSÁRIO	Reinado	SAGRADA FAMÍLIA	LESTE
GUARDA DE NOSSA SENHORA AUXILIADORA	Reinado,	NOVA CINTRA	OESTE
GUARDA DE NOSSA SENHORA DO ROSÁRIO	Reinado	PADRE EUSTAQUIO	NOROESTE
GUARDA DE N S DO ROSÁRIO DE POMPEIA	Reinado	SAGRADA FAMÍLIA	LESTE
GUARDA DE SÃO BENEDITO E NOSSA SENHORA DO ROSÁRIO	Reinado,	CAFEZAL - (VILA)	CENTRO-SUL
G. DO CONGO VELHO DO ROSÁRIO DO BAIRRO OLHOS D'ÁGUA	Reinado,	OLHOS D'ÁGUA	BARREIRO
GUARDA DOS CABOCLINHOS DO DIVINO ESPÍRITO SANTO	Reinado,	NOVA CINTRA	OESTE
G. N. S. DA PROVIDÊNCIA-REINO DE N. SENHORA DO ROSÁRIO	Reinado,	PROVIDÊNCIA	NORTE
IRMAN. DE CONGO E MOÇAM. DE N S DO R. E S. BENEDITO	Reinado	VILA SANTA RITA DE CÁSSIA	CENTRO-SUL
IRMAN. DE MOÇAMBIQUE N. S. DO R. DO NOVA GAMELEIRA	Reinado,	NOVA GAMELEIRA	OESTE
IRMANDADE DE NOSSA SENHORA DO ROSÁRIO DO JATOBÁ	Reinado,	ITAIPU	BARREIRO
IRMAN. DE NOSSA SENHORA DO ROSÁRIO DO SANTO ANDRÉ	Reinado	SANTO ANDRÉ	NOROESTE
ORDEM TEMPLÁRIA DA CRUZ DE SANTO ANTÔNIO DE PÁDUA	Reinado	JARAGUÁ	PAMPULHA
ABASSÁ DE LOGUM EDÊ	Outros	UNIÃO	NORDESTE
ASSOCIAÇÃO ESPÍRITA JACUTÁ DE IANSÁ	Outros	ÁLVARO CAMARGOS	NOROESTE
CABANA ESPÍRITA DE UMBANDA PAI GERÔNIMO	Outros	UNIÃO	NORDESTE
CASA PAI FRANCISCO DE ARUANDA	Outros	DOM BOSCO	NOROESTE
CENTRO DE IRRADIAÇÃO ESPÍRITA UMBAN. MÃE MARIA CONGA	Outros	CÉU AZUL	VENDA NOVA
CENTRO DE IRRAD. ESPÍRITA UMBAN. PAI JOAQUIM DA BAHIA	Outros	CÉU AZUL	VENDA NOVA
CENTRO ESPÍRITA CABOCLO SERTANEJO	Outros	SÃO MARCOS	NORDESTE
CENTRO ESPÍRITA DE UMBANDA A CAMINHO DA LUZ	Outros	NOVA VISTA	LESTE
CENTRO ESPÍRITA DE UMBANDA YÁOBACAÊ	Outros	SANTA EFIGÊNIA	LESTE
CENTRO ESPÍRITA DISCÍPULOS DO PAI ETERNO	Outros	HORTO	LESTE
CENTRO ESPÍRITA D AUGUSTO SILVA	Outros	VALE DO JATOBÁ	BARREIRO

Continua...

CENTRO ESPÍRITA OGUM NARUÊ	Outros	CONJUNTO BETÂNIA	OESTE
CENTRO ESPÍRITA PAI JOÃO CONGO E MÃE MARIA CONGA	Outros	CIDADE NOVA	NORDESTE
CENTRO ESPÍRITA PAI JOÃO DE ARUANDA	Outros	LETÍCIA	VENDA NOVA
CENTRO ESPÍRITA SÃO FRANC. DE ASSIS	Outros	SANTA EFIGÊNIA	LESTE
CENTRO ESPÍRITA SÃO SEBASTIÃO E SEUS TRABALHADORES	Outros	ALÍPIO DE MELO	NOROESTE
CENTRO ESPÍRITA UMBANDISTA NANA E IEMANJÁ.	Outros	SAGRADA FAMÍLIA	LESTE
CENTRO ESPÍRITA UMBANDISTA NOSSA SENHORA DA SAÚDE	Outros	CONCÓRDIA	NORDESTE
CENTRO ESPÍRITA UMB. XANGÔ AGANJÚ	Outros	ALTO VERA CRUZ	LESTE
CENTRO ESPÍRITA VOVÔ TEREZA DE ARUANDA	Outros	JARDIM LEBLON	VENDA OVA
GRUPO EVANGÉLICO DE ESPERANÇA, LUZ E VERDADE	Outros	TEIXEIRA DIAS	BARREIRO
ILÊ AXÉ PENA DOURADA	Outros	PEDRA BRANCA	VENDA NOVA
ILÊ OMIN OSSÉ AGBO	Outros	SÃO LUCAS	CENTRO-SUL
OKANLÊ AYÁ OLOXÁ	Outros	CACHOEIRINHA	NORDESTE
TEMPLO ESPÍRITA N. S. DAS CANDEIAS CABOCLO ESTRELA AZUL	Outros	VISTA ALEGRE	OESTE
TENDA ESPÍRITA PAI XANGÔ E IANSÁ	Outros	NOVA YORK	VENDA NOVA
TENDA ESPÍRITA PENA BRANCA	Outros	LAGOINHA	NOROESTE
TENDA ESPÍRITA SÁSHARÁ DIY OBALUAIÊ	Outros	JARDIM MONTANHÊS	NOROESTE
TENDA ESPÍRITA XAPANÁ	Outros	SANTA INÊS	LESTE

Fonte: PREFEITURA MUNICIPAL DE BELO HORIZONTE, [200-].

Quadro 21
Formas de Expressão Registradas em BH.

Denominação	Forma de Expressão	Bairro	Regional
ASSOCIAÇÃO CULTURAL EU SOU ANGOLEIRO	Capoeira angola	CENTRO	CENTRO-SUL
ASSOCIAÇÃO DE CAPOEIRA ANGOLA DOBRADA	Capoeira angola	SAGRADA FAMÍLIA	LESTE
GRUPO DE CAPOEIRA ANGOLA CAMUJERÊ	Capoeira angola	PLANALTO	NORTE
GRUPO DE CAPOEI. ANGOLA MENINOS DE PALMARES	Capoeira angola	ALTO VERA CRUZ	LESTE
INSTITUTO DE CAPOEIRA ANGOLA DE MINAS GERAIS	Capoeira angola	HORTO	LESTE
IÚNA	Capoeira angola	SAUDADE	LESTE
GRUPO FALA TAMBOR	Samba de roda	POMPÉIA	LESTE
TENDA ESPÍRITA XAPANÁ	Outros	SANTA INÊS	LESTE

Fonte: PREFEITURA MUNICIPAL DE BELO HORIZONTE, [200-].

ANEXO B
Documentação do Terreiro DeDiCo

DeDiCo - Despertar da Divina Consciência
CNPJ 05.132.751/000185



ESTATUTO DA DEDICO - DESPERTAR DA DIVINA CONSCIÊNCIA, COM AS ALTERAÇÕES REALIZADAS ATRAVÉS DA ASSEMBLÉIA GERAL EXTRAORDINÁRIA, REALIZADA NO DIA 20 DE DEZEMBRO DE 2002, ASSEMBLÉIA GERAL ORDINÁRIA DO DIA 17 DE JUNHO DE 2006 E ASSEMBLÉIA GERAL EXTRAORDINÁRIA DO DIA 18 DE MAIO DE 2007.

CAPÍTULO 1
NOME, SEDE, OBJETIVO E DURAÇÃO

Art. 1º - A DeDiCo - Despertar da Divina Consciência, entidade civil religiosa, sem fins lucrativos, será regida por este estatuto e pela legislação aplicável.

Art. 2º - A Entidade tem sede e domicílio na cidade de Belo Horizonte, Estado de Minas Gerais, na Rua Professor Mário Casassanta, nº 137 e nº 149, Bairro Carlos Prates.

Art. 3º - A Entidade tem por objeto o aprimoramento espiritual de seus freqüentadores, através do estudo metódico e sistemático do espiritismo em seus aspectos científico, religioso e prático, especialmente na linha da Umbanda Oriental.

§ 1º - Entende-se como linha da Umbanda Oriental o ramo do espiritismo que tem por meta básica resgatar os antigos valores de culto a natureza, objetivando a harmonia do homem no mundo, seu desenvolvimento pessoal, auto-conhecimento e o amor a si mesmo e ao próximo.

§ 2º - Para a consecução de seus objetivos estatutários a entidade desenvolverá as seguintes atividades:

- a) Estudo, prática e divulgação da Umbanda Oriental, como religião, filosofia e ciência;
- b) Reunião fechada e reunião aberta de estudo da doutrina da Umbanda Oriental e seus aspectos filosóficos, culturais e religiosos;
- c) Reunião de orientação e assistência espiritual pública que se destina à explanação da doutrina, aplicação de passe e atendimento aos freqüentadores através do diálogo;
- d) Reunião fechada de desobsessão que se destina ao auxílio de desencarnados e encarnados em desajustes vibratórios, prestando serviços de orientação e assistência doutrinária a ambos;
- e) Reunião fechada de desenvolvimento mediúnico que se destina ao desenvolvimento e preparação dos associados que quiserem trabalhar mediunicamente;
- f) Assistência social, distribuição de alimentos e roupas como prática da caridade, como dever, princípio da moral cristã e exercício pleno da solidariedade e respeito ao próximo;
- g) Assistência a gestante e sua família;
- h) Assistência psico-pedagógica e psicológica;

Rua Prof. Mário Casassanta, 149 - Bairro Carlos Prates- Belo Horizonte - MG

[Handwritten signature and initials]

DeDiCo – Despertar da Divina Consciência
CNPJ 05.132.751/000185



- i) Educação infantil, primeira etapa da educação básica, para crianças tendo por finalidade o seu desenvolvimento integral em seus aspectos físico, psicológicos, intelectual e social, complementando a ação da família e da comunidade;
- j) Oficinas para adultos.

§ 3º - As atividades desenvolvidas pela entidade serão realizadas sempre gratuitamente, vedada à cobrança por qualquer de seus membros.

Art. 4º - A duração da Entidade será por prazo indeterminado.

Parágrafo Único - O presente Estatuto somente poderá ser alterado ou reformado, no todo ou em parte, por decisão tomada em Assembléia Geral, especialmente convocada para esse fim.

CAPÍTULO II
DOS ASSOCIADOS

Art. 5º - A Entidade será composta por número ilimitado de associados, sem distinção de nacionalidade, cor ou sexo, porém, maiores de 18 (dezoito) anos que adotando os princípios da Umbanda Oriental, a ela se associem, com aceitação das obrigações decorrentes deste ato.

§ 1º - Os associados entre 14 (quatorze) e 18 (dezoito) anos incompletos só poderão freqüentar a Entidade mediante autorização dos pais ou responsável.

§ 2º - Os associados não respondem quer solidária ou subsidiariamente pelas obrigações contraídas pela Entidade.

§ 3º - A Entidade não responde por atitudes ou atividades externas dos associados, realizadas em seu nome, exceto se estas forem autorizadas em reunião de Diretoria.

§ 4º - Os associados exercerão as atividades da Entidade sempre gratuitamente.

Art. 6º - A Entidade terá duas categorias de associados:

- a) Associados Contribuintes;
b) Associados Beneméritos.

Art. 7º - São Associados Contribuintes aqueles que contribuem com o trabalho espiritual realizado na Entidade e também financeiramente, dividindo as despesas mensais existentes, permitindo assim o sustento da Entidade.

Rua Prof. Mário Casassanta, 149 - Bairro Carlos Prates- Belo Horizonte - MG

DeDiCo – Despertar da Divina Consciência
CNPJ 05.132.751/000185



Art. 8º - São deveres dos Associados Contribuintes:

- a) Participar da diretoria quando eleitos;
- b) Contribuir com uma mensalidade para a manutenção e desempenho da Entidade;
- c) Zelar pela prática dos ensinamentos espirituais;
- d) Aceitar as incumbências propostas;
- e) Pautar os seus atos dentro dos preceitos da Umbanda Oriental.

Art. 9º - São direitos dos Associados Contribuintes:

- a) Votar na Assembléia Geral;
- b) Votar e ser votados para membro da Diretoria;
- c) Cumprir e fazer cumprir o presente mandato.

Art. 10º - São Associados Beneméritos àqueles que, pessoa física ou jurídica, contribuem com doações, de forma concreta para a Entidade.

§ 1º - O título será outorgado pela Diretoria.

§ 2º - O Associado Benemérito não terá participação na Diretoria da Entidade e tampouco nos trabalhos espirituais que ela realiza.

CAPÍTULO III DOS ÓRGÃOS DA ADMINISTRAÇÃO

Art. 11º - A Assembléia Geral, órgão soberano da Entidade, será constituída de todos os sócios contribuintes que estejam em pleno gozo de seus direitos sociais, cabendo a eles eleger e destituir a Diretoria e Conselho Fiscal, admitir e demitir sócios, aprovar as contas da Associação e declarar sua extinção.

Art. 12º - A Assembléia Geral funcionará com metade mais um dos associados, em primeira convocação, ou com qualquer número, trinta minutos após a primeira convocação, caso não tenha atingido o número necessário da primeira.

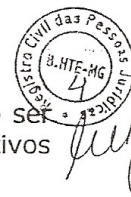
§ 1º - A convocação se fará por aviso afixado em local visível ou no quadro de aviso ou outros meios de comunicação.

§ 2º - A Assembléia Geral poderá se reunir extraordinariamente quando convocada pelo Presidente, maioria da Diretoria ou por convocação da maioria dos associados.

Art. 13º - A Entidade será administrada por uma Diretoria composta por um Presidente, um Secretário e um Tesoureiro, eleitos pelos Associados Contribuintes da Entidade.

Rua Prof. Mário Casassanta, 149 - Bairro Carlos Prates- Belo Horizonte - MG

DeDiCo – Despertar da Divina Consciência
CNPJ 05.132.751/000185



Art. 14º - A Diretoria será eleita por um prazo de 2 (dois) anos, podendo ser reeleita e permanecendo em exercício até a investidura dos respectivos sucessores.

Art. 15º - A Diretoria não será remunerada para o exercício de suas atribuições.

Art. 16º - Compete à Diretoria:

- a) Cumprir e fazer cumprir o presente Estatuto;
- b) Administrar a Entidade dentro dos seus objetivos e suas convicções religiosas;
- c) Contratar, rescindir contratos e remunerar pessoal especializado para cumprimento das atividades sociais;
- e) Representar a Entidade ativa e passivamente, em Juízo ou fora dele; ✕
- f) Representar a Entidade na assinatura de convênios, contratos e demais acordos, assinando documentos de qualquer natureza para bem representá-la.

Art. 17º - O Conselho Fiscal, com atribuições e poderes que a lei lhe confere, compor-se-á de 3 (três) elementos, eleitos anualmente.

Parágrafo Único – A eleição do primeiro Conselho Fiscal da Entidade se dará quando da sua primeira prestação de contas.

Art. 18º - O Conselho Fiscal reunirá, ordinariamente, uma vez por ano e, extraordinariamente, quando convocado pela Diretoria.

CAPÍTULO IV
DO EXERCÍCIO SOCIAL

Art. 19º - O exercício social da Entidade será encerrado a 31 de dezembro de cada ano, data em que se levantará o Balanço Geral e será elaborado relatório, submetendo-o aos associados contribuintes.

CAPÍTULO V
DA LIQUIDAÇÃO

Art. 20º - A Entidade entrará em liquidação nos casos previstos em lei, cabendo à Diretoria determinar o modo de liquidação.

Art. 21º - Os bens porventura existentes serão doados a outra entidade similar, na forma da legislação em vigor.

Rua Prof. Mário Casassanta, 149 - Bairro Carlos Prates- Belo Horizonte - MG

DeDiCo - Despertar da Divina Consciência
CNPJ 05.132.751/000185



CAPÍTULO VI
DAS DISPOSIÇÕES GERAIS

Art. 22º - Os casos omissos neste Estatuto serão resolvidos pelo Presidente.

Art. 23º - Para todos os fins e efeitos de direito, passam a integrar este Estatuto, no que for aplicável, todas as disposições legais.

Belo Horizonte, 18 de maio de 2007.

Michela Perigolo Rezende
Michela Perigolo Rezende
Presidente

Cristiane Flávia Caiafa de Arantes
Cristiane Flávia Caiafa de Arantes
Secretária

Livia Dias Fragoso
Livia Dias Fragoso,
Tesoureira

REGISTRO CIVIL DAS PESSOAS JURÍDICAS
Av. Afonso Pena, 732 - 29 andar - Belo Horizonte - MG - Telefax: 3224-3878
DEDICO - DESPERTAR DA DIVINA CONSCIÊNCIA.

AVERBAÇÃO(A) sob o nº 11 no registro 111.469, no Livro A, em 20/06/2007.
Belo Horizonte, 20/06/2007.

Oficial: Dr. José Nadi Néri ()
Escritores Substitutos: Dr. Anibal Skackauskas D. Silva ()
Ana Paula Néri Silveira ()
Emolumentos: R\$1,59 - Taxa Fiscalização: R\$0,50 - Total: R\$2,09



Rua Prof. Mário Casassanta, 149 - Bairro Carlos Prates- Belo Horizonte - MG

DeDiCo – Despertar da Divina Consciência
CNPJ 05.132.751/000185



ATA DA ASSEMBLÉIA GERAL ORDINÁRIA REALIZADA AOS 15 DIAS DO MÊS DE JUNHO DE 2007.

Aos quinze dias do mês de junho de dois mil e sete, às onze horas, na cidade de Belo Horizonte, Estado de Minas Gerais, Brasil, na Rua Professor Mário Casassanta, 137 e 149, Bairro Carlos Prates, realizou-se a Assembléia Geral Ordinária da DeDiCo – Despertar da Divina Consciência, com a presença absoluta dos seus sócios. Assumindo a direção dos trabalhos, na forma estatutária, a Senhora Presidente da sociedade, Michela Perígolo Rezende, declarou regularmente instalada a Assembléia, convidando a mim, Cristiane Flávia Caiafa de Arantes, para secretariá-la. Abrindo os trabalhos, a Senhora Presidente submeteu à apreciação do plenário à eleição e posse do Conselho Fiscal, com mandato de 1 (um) ano, com duração até 16 de junho de 2008, e que após discussão e votação ficou assim constituído: Thais Carvalho de Melo, brasileira, solteira, residente e domiciliada na Rua Bueno do Prado, 525, Bloco C, Aptº 401, Bairro João Pinheiro, na cidade de Belo Horizonte, MG, CPF 060.238.886-40; Luciane Curi Soares de Oliveira, brasileira, solteira, residente e domiciliada na Rua Teixeira Leite, 100, Aptº 1106, Bairro João Pinheiro, na cidade de Belo Horizonte, MG, CPF 026.161.426-60; Leandro de Barros Campos, brasileiro, solteiro, residente e domiciliado na Rua Desembargador Barcelos, 431, Bairro Nova Suíça, na cidade de Belo Horizonte, MG, CPF 029.968.896-81. Abrindo a palavra dela ninguém fez uso. Agradecendo então a presença de todos, o Senhor Presidente declarou encerrados os trabalhos, suspendendo a sessão, foi a presente ata lida, achada conforme e assinada pelos membros da mesa e por todos os sócios. Belo Horizonte, 15 de junho de 2007. Michela Perígolo Rezende – Presidente. Ass. Michela Perígolo Rezende. Cristiane Flávia Caiafa de Arantes – Secretária. Ass. Cristiane Flávia de Arantes. Lívia Dias Fragoso – Tesoureira. Ass. Lívia Dias Fragoso. Conselho Fiscal: Thais Carvalho de Melo. Ass. Thais Carvalho de Melo. Luciane Curi Soares de Oliveira. Ass. Luciane Curi Soares de Oliveira. Leandro de Barros Campos. Ass. Leandro de Barros Campos. Norma Aparecida Carvalho. Ass. Norma Aparecida Carvalho. Maria Cristina Guedes. Ass. Maria Cristina Guedes. Eunice Marília Carneiro de Oliveira. Ass. Eunice Marília Carneiro de Oliveira. Rodrigo Diniz Marques Gontijo. Ass. Rodrigo Diniz Marques Gontijo. Fábio Pontes de Albuquerque Júnior. Ass. Fábio Pontes de Albuquerque Júnior. Anderson Magalhães de Jesus. Ass. Anderson Magalhães de Jesus. Paulo Dias de Albuquerque. Ass. Paulo Dias de Albuquerque. Vanessa Pontes de Albuquerque. Ass. Vanessa Pontes de Albuquerque. Gláucia Rogéria Coelho. Ass. Gláucia Rogéria Coelho. Cláudia Cássia Coelho. Ass. Cláudia Cássia Coelho. Maria da Páscoa Coelho. Ass. Maria da Páscoa Coelho. Márcia Rosália Dias de Albuquerque. Ass. Márcia Rosália Dias de Albuquerque. André Marcos Batista Dattoli. Ass. André Marcos Batista Dattoli. Márcia A. Santos. Ass. Márcia A. Santos. Rodrigo Diniz Marques Gontijo. Ass. Rodrigo Diniz Marques Gontijo. Sarah Carvalho de Melo. Ass. Sarah Carvalho de Melo. Helvécio Vieira. Ass. Helvécio Vieira. Artur de Albuquerque Rocha. Ass. Artur de Albuquerque Rocha. Sônia Maria de Lima Leite. Ass. Sônia Maria de Lima Leite. A presente cópia foi fielmente extraída da Ata lavrada em livro próprio. Belo Horizonte, 17 de julho de 2007.

Cristiane Flávia Caiafa de Arantes
Cristiane Flávia Caiafa de Arantes – Secretária



PREFEITURA MUNICIPAL DE BELO HORIZONTE

SECRETARIA MUNICIPAL DA COORDENAÇÃO DE FINANÇAS

SECRETARIA MUNICIPAL DE ARRECADAÇÕES

GERÊNCIA DE LEGISLAÇÃO E CONSULTORIA

PROCESSO Nº 01.048067/03-04

REQUERENTE: CASA DE OXUM

PEDIDO DE RECONHECIMENTO DE IMUNIDADE TRIBUTÁRIA nº 059/2003

Senhor Gerente,

Trata-se de pedido de reconhecimento de imunidade avariado pela **CASA DE OXUM**, entidade que se dedica à prática do culto religioso conforme o disposto em seus estatutos.

O benefício a que alude a peticionária encontra amparo na norma contida na alínea "b", inciso VI, do art. 150 de Constituição federal, segundo a qual é vedado à União, aos Estados, ao Distrito Federal e aos municípios instituir impostos sobre os templos de qualquer culto.

De acordo com informações do representante legal da igreja, a mesma não é proprietária do imóvel que ocupa para realização do culto religioso.

PARECER

O § 4º e a letra b, inciso VI, do artigo 150 da Constituição Federal de 1988, que trata de imunidade tributária, assim dispõe:

"Art.150 – Sem prejuízo de outras garantias asseguradas ao contribuinte, é vedado à União, aos Estados, ao Distrito Federal e aos Municípios:

(...)

VI) instituir impostos sobre:

(...)

b) templos de qualquer culto;

DECLARADO NO "DOM"

07, 05, 03

PG(S) 03

(...)

§ 4º – As vedações expressas no inciso VI, alíneas b e c, compreendem somente o patrimônio, a renda e os serviços, relacionados com as finalidades essenciais das entidades nelas mencionadas.”

Do texto constitucional supra, verificamos que a imunidade tributária para os “templos de qualquer culto”, refere-se ao “patrimônio, à renda e os serviços” dos mesmos, desde que vinculados às suas atividades essenciais. (§ 4º)

Se analisarmos o pedido da requerente, apenas sob o ponto de vista do “patrimônio”, opinaríamos pelo indeferimento do mesmo, já que o imóvel utilizado para realização do culto não é próprio, e como patrimônio de terceiros não está contemplado pela imunidade tributária.

No entanto, o dispositivo constitucional refere-se “à renda e aos serviços”, demonstrando que a imunidade ali inserida para os “templos de qualquer culto”, estende-se além da simples edificação, aplicando-se àquelas atividades inerentes à realização do culto religioso.

O abalizado tributarista Aliomar Baleeiro ao discorrer sobre o tema, afirma: “O ‘templo de qualquer culto’ não é apenas a materialidade do edifício, que estaria sujeito tão-só ao imposto predial do Município, ou de transmissão inter vivos, se não existe a franquia inserta na Lei Máxima. Um edifício só é templo se o completam as instalações ou pertencas adequadas àquele fim, ou se o utilizam efetivamente no Culto ou prática religiosa” (Limitações Constitucionais ao Poder de Tributar, 5ª edição, pág. 175)

O mesmo entendimento manifesta muitos dos estudiosos no assunto, como o professor Celso Bastos: “questão de grande alcance é a de precisar quais as espécies de atividades que ficam imunizadas em decorrência da proteção tributária dada aos templos. É que não se pode deixar de estender a imunidade tributária além da propriedade física do templo. Do contrário, só ficariam os templos imunes aos impostos territoriais e prediais e é evidente que este não foi o intuito constitucional. Seria esvaziar, amesquinhar por inteiro a proteção constitucional dada aos templos de qualquer culto” (Revista de Direito Tributário nº 5 pág. 223)

Gostaríamos de ressaltar, que no caso específico do município de Belo Horizonte, as entidades imunes estão isentas da Taxa de Fiscalização de Localização e Funcionamento por força do inciso II, do art. 14 da Lei 5.839, de 28 de dezembro de 1990.

O não reconhecimento do benefício, no que se refere aos serviços dos templos religiosos, afastariam da referida isenção tais entidades. O que no nosso entendimento, pelas razões acima expostas, não estaria correto de acordo com a legislação pertinente.

Dessa forma, concluímos pelo deferimento do pedido da requerente com fulcro no § 4º e alínea "b" do inciso VI do artigo 150 da Constituição Federal, observando que o benefício alcança apenas os serviços e o patrimônio vinculados às finalidades essenciais do templo, não abrangendo, portanto, os imóveis de propriedade da entidade vagos ou ocupados no exercício de outras finalidades, bem como aqueles que, embora utilizados no exercício do culto, sejam de propriedade de terceiros.

Cabe ao Gerência de Tributos Imobiliários verificar a realização de cultos religiosos, por parte da entidade.

O período a que se refere o benefício deve abranger os exercícios relativamente aos quais forem demonstradas as atividades de templo religioso, podendo prevalecer para os exercícios posteriores desde que mantidas as condições atuais apuradas pelo fisco.

As taxas são devidas exceto a Taxa de Fiscalização de Localização e Funcionamento (TFLF) e a Taxa de Fiscalização Sanitária (TFS), isentas por força da legislação municipal, art. 14 da Lei 5839/90, incisos II e III.

À consideração superior

GELEC, 29 de abril de 2003.

BM Bahia
Belkiss Maria Bahia Gontijo
Auditor Fiscal de Tributos - BM: 47671-8

DESPACHO

De acordo com o parecer supra que acolho e tendo em vista o disposto na alínea "b" do inciso VI do artigo 150 da Constituição Federal **DEFIRO** o pedido formulado para reconhecer à **CASA DE OXUM** a imunidade relativamente dos impostos municipais incidentes sobre os serviços e o patrimônio vinculados às finalidades essenciais do templo.

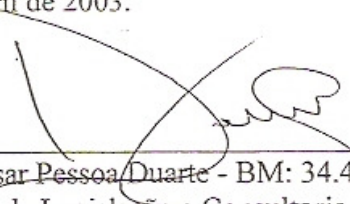
Cabe à Gerência de Rendas Imobiliárias (GETI), quando da aplicação do benefício, verificar a atividade do Templo.

O período a que se refere o benefício deve abranger os exercícios relativamente aos quais forem demonstradas a realização de cultos religiosos, podendo prevalecer para os exercícios posteriores ao da verificação fiscal, desde que mantidas as condições apuradas pelo fisco.

As taxas são devidas, exceto a TFLF (Taxa de Fiscalização de Localização e Funcionamento) e TFS (Taxa de Fiscalização Sanitária), contempladas pela legislação municipal com isenção.

Publicar, registrar, dar ciência à requerente. Em seguida, à Gerência de Cadastro (GECADAS), à Gerência de Auditoria Fiscal de Tributos Mobiliários (GEATM), à Gerência de Crédito (GECRE), à Gerência Geral de IPTU (GIPTU) e à Gerência de Preparação de Cobrança da Dívida Ativa (GECDA), para as providências cabíveis. Após, à Gerência de Arquivo (GERARQ).

GELEC, 29 de abril de 2003.



Fernando César Pessoa Duarte - BM: 34.444-7
Gerente de Legislação e Consultoria

PREFEITURA MUNICIPAL
DE BELO HORIZONTEDML
DOCUMENTO
MUNICIPAL DE LICENÇAEXERC.
2006NÚMERO
22598

LICENÇA

ALVARA/LICENÇA
LOCALIZAÇÃO E FUNCIONAMENTO

VALIDADE

DADOS DO CONTRIBUINTE
DEDICO DESPERTAR DA DIVINA CONSCIENCIARUA PROFESSOR MARIÓ CASASSANTA
NRO 149
BAIRRO CARLOS PRATES
CEP 30710-410 BELO HORIZONTE

CNPJ 05.132.751.0001/85 TIPO 001

PREFEITURA MUNICIPAL
DE BELO HORIZONTEDML
DOCUMENTO
MUNICIPAL DE LICENÇAEXERC.
2006NÚMERO
22598

IDENTIFICAÇÃO

154166

DADOS ADICIONAIS

ZONEAMENTO INDICE IPTU
ZAP 105078 030 001

VIA: LOCAL FAIXA: A

PROCESSO AREA UTILIZADA
01 146277 06-43 125,00REGIONAL DATA CONCESSAO
22 NOROESTE 27.11.2006CARTORIO JERO OLIVA
NRO.000000111469 DE 18.06.2002

INFORMAÇÕES COMPLEMENTARES

ATIVIDADES

5040-CONGREGACAO RELIGIOSA.

DADOS DA LICENÇA

RESSALVAS OU RESTRICOES

- DEVERAO SER ATENDIDAS PARA SEU FUNCIONAMENTO AS NORMAS SANITARIAS, AMBIENTAIS E DE SEGURANCA.

- QUALQUER ALTERACAO NOS DADOS CONSTANTE DESTA DOCUMENTO, DEVERA O MESMO SER SUBSTITUIDO.

- NAO VALE PARA APARTAMENTO, CASA GEMINADA, VAGA DE GARAGEM DE CONDOMINIO E PILOTIS.

- ATIVIDADE SUJEITA AO CUMPRIMENTO DO DISPOSTO NA LEI 8.574 DE 23 DE MAIO DE 2003(ACESSIBILIDADE).

- FINDO O PRAZO DE VALIDADE DESTA ALVARA, O MESMO SERA DECLARADO CADUCO

RESPONSÁVEL

DATA DE EMISSAO 28.11.2006

ALVARA EMITIDO CONFORME I.S.
SCOMURBE/SCOMF N.001/2003 E TERMO
DE RESPONSABILIDADE ASSINADO PELO
REQUERENTE.

DOU FE.

GERENTE DE PROTOCOLO
E EXPEDICAO

MENSAGEM

ALVARA CONCEDIDO A TITULO PRECARIO, COM VALIDADE ATE: 27.11.2011
OBS: