

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS  
ESCOLA DE ARQUITETURA E URBANISMO  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM AMBIENTE CONSTRUÍDO E  
PATRIMÔNIO SUSTENTÁVEL**

**LÂNIA MARA SILVA**

***LÁ NO CAMINHO EU DEIXEI MEU SENTINELA: TERRITORIALIDADE E  
MOVIMENTO DE UM TERREIRO DE UMBANDA***



**Belo Horizonte**

**2018**

**LÂNIA MARA SILVA**

***LÁ NO CAMINHO EU DEIXEI MEU SENTINELA: TERRITORIALIDADE E  
MOVIMENTO DE UM TERREIRO DE UMBANDA***

Dissertação apresentada ao Programa de Pós- Graduação em Ambiente Construído e Patrimônio Sustentável da Universidade Federal de Minas Gerais, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Mestre em Ambiente Construído e Patrimônio Sustentável.

Orientadora: Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup> Maria Angélica Melendi de Biasizzo

Interlocução de Pai Ricardo de Moura

**Belo Horizonte**

**2018**

ATA DA DEFESA DE DISSERTAÇÃO DA ALUNA Lânia Mara Silva nº de matrícula 2016676706 DO PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM AMBIENTE CONSTRUÍDO E PATRIMÔNIO SUSTENTÁVEL DA ESCOLA DE ARQUITETURA DA UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS. Aos quatorze dias do mês de dezembro do ano de dois mil e dezoito, às dezesseis horas e trinta minutos, na Casa de Caridade Pai Jacob do Oriente, situada à Rua Fagundes Varela, número noventa e nove, bairro Lagoinha, na cidade de Belo Horizonte, reuniu-se a Comissão Examinadora de Dissertação para julgar o trabalho "Lá no caminho eu deixei meu sentinela: territorialidade e movimento de um terreiro de umbanda" requisito final para a obtenção do grau de Mestre, na área de concentração "Bens Culturais, Tecnologia e Território". Abrindo a sessão, a orientadora professora doutora Maria Angélica Melendi de Biasizzo, após expor as Normas Regulamentares do Trabalho Final, pediu para a aluna iniciar a apresentação do seu trabalho. Seguiu-se arguição pelos examinadores com a respectiva defesa da candidata. Logo após a comissão reuniu-se, sem a presença da mestranda e do público, para julgamento e expedição do seguinte resultado:

Aprovação

Aprovação com solicitação das revisões constantes nesta ata, no prazo de 30 dias

Reprovação

Obs:

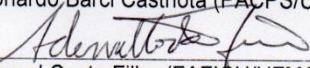
*A banca sugere a continuidade da pesquisa no doutorado.*

O resultado final foi comunicado publicamente à candidata pelo Presidente da Comissão.

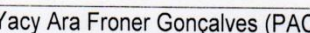
Nada mais havendo a tratar, o Presidente encerrou a reunião e lavrou a presente ata, que será assinada por todos os membros participantes da Comissão Examinadora.

Comissão Examinadora:

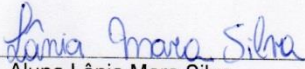
  
Prof. Dr. Leonardo Barci Castriota (PACPS/UFMG)

  
Prof. Dr. Aderval Costa Filho (FAFICH/UFMG)

Suplente:

  
Profa. Dra. Yacy Ara Froner Gonçalves (PACPS/UFMG)

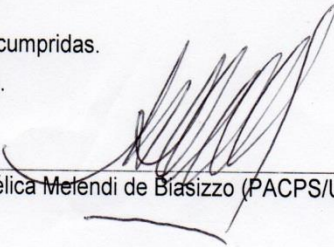
Ciente:

  
Aluna Lânia Mara Silva

Atesto que as alterações exigidas serão cumpridas.

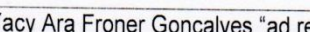
Belo Horizonte, 14 de dezembro de 2018.

Orientadora:

  
Profa. Dra. Maria Angélica Melendi de Biasizzo (PACPS/UFMG)

Homologado pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação do curso de Mestrado em Ambiente Construído e Patrimônio Sustentável em

Coordenadora:

  
Profa. Dra. Yacy Ara Froner Gonçalves "ad referendum"

*Para início, peço licença a Exu, a quem primeiro se referencia, se alimenta e se saúda. Exu que me permitiu caminhar por entre o sagrado de um terreiro, e que do seu jeito fez as ideias se moverem e chegarem! De entrada, sempre estive na ação e na intenção! A Exu destino alguns dizeres dessa dissertação, não os primeiros, que talvez assim devesse ser, mas entendo aqui que a ordem é meramente instrumental. Começo e fim não há, tudo transcorre pelos meios, pelo confluir, confundir! Exu é Mojubá! Laroiê, Exu!*

*Para minha filha Teresa, minha mãe, também Lânia, e minha avó Cacilda, mulheres matrizes, motrizes, vida-amor!*

## AGRADECIMENTOS

Chego aqui, páginas de começo feitas ao fim. Deveria estar ao fim, esse agradecer, porque diz do percurso, diz de braços e pés que navegaram comigo. Quem ler que considere a obra final desse trabalho, e mesmo o melhor dele, todas essas relações e esses afetos. A ordem é meramente instrumental, conforme as lembranças acariciavam essa mente já cansada. E aqui mais que agradecer, digo de pessoas que construíram juntas esse trabalho, em polifonias, em entusiasmos.

Primeiro agradeço a Exu, caminho de todo caminhante. Agradeço a todos os guias e entidades da umbanda e do terreiro com os quais conversei, festejei e ritualizei tantas questões. Agradeço à Iemanjá e a Xangô, mãe e pai da minha cabeça, que por ela zelaram e que apontaram veredas iluminadas por tantas luas, sons e cores. E a todos os orixás pela comunhão em orações e pelas presenças.

Agradeço ao Pai Ricardo, por cada palavra, por cada encontro, por tanta paciência com minhas questões e com meus tempos. Agradeço por ser sempre amoroso e acolhedor. Aprender com você é o maior privilégio da minha vida! Obrigada por me trazer tanto o sentido da ancestralidade e da fé, por cuidar de mim em cada momento difícil, por me orientar e rir a sua gargalhada sempre intensa e vigorosa. Recordo-me da vivência de Historicidade no começo do ano de 2018, em que tantos te abraçavam por te reconhecer pai. Reconheço-te também como meu pai. Obrigada por me trazer a casa enquanto costume que se carrega. Benção, pai! Obrigada por topar essa navegação comigo, navegação feita por tantos. Seguiremos lado a lado, para além desse trabalho, também em muitas outras possibilidades, com todo respeito, toda gratidão e toda confiança!

Agradeço à Fernanda Oliveira, presença dançante, dança de cigana, por me conduzir até a Casa de Caridade Pai Jacob do Oriente, por me situar ali, por compartilhar conhecimentos e possibilidades. Trocar com você é uma experiência muito rica! Obrigada pela amizade, pela confiança, por ventilar minhas idéias e meus passos.

Agradeço ao Gabriel Ricardo e à Michelle Araújo, por tantas trocas, tantas conversas, levezas e disponibilidades, pela paciência comigo, pelos sorrisos sempre presentes, pelas tardes suaves no terreiro. Por terem sido tantas vezes costura nesse trabalho. Sem vocês dois, nada disso teria dado linha. Sinto muito carinho por vocês dois! À Mãe Sheila, por me ensinar, mesmo em nossos raros contatos, a força de ser mulher desse sagrado. Às mais velhas da casa, que me orientavam no meu agir, mesmo com seus olhares. Grandes e sábias

mulheres! É uma dádiva ouvi-las cantar enquanto fiam contas, enquanto mantêm o sagrado aceso. À Paulinha, que faz as melhores comidas, que tem os melhores abraços e sorrisos! Ao Clauberth, por topar me conduzir a alguns dos lugares necessários para esse trabalho. A todos os filhos e filhas da casa com quem conversei, com quem sorri, com quem cruzei dentro e fora do terreiro. É um prazer conviver com vocês, e aprender, sempre. Peço benção a todos!

Agradeço à minha mãe, também Lânia, ponte segura para toda tormenta, sempre presente, sempre vida, respiro e espelho. Às minhas tias, risos seguros, mulheres mais que fundamentais em minha história. E por falar em história, agradeço à minha avó Cacilda, e todas que vieram antes, as tatas, que me trouxeram a herança do axé, elos que me fizeram viva hoje. Agradeço à minha irmã Lívia, gêmea que desde o útero me ensina sobre as diferenças e a convivência com elas. São mulheres essas que em sopro dizem: segue teu caminhar, cá estaremos em tudo para ser confiança, alentos, segurança, alimentos, raízes.

Agradeço à minha filha, Teresa. Aqui me barra a palavra, que se dissolve em água nos olhos. Teresa, minha emoção, descortinamento do mundo, mesmo e diferente de mim mesma, com quem mais aprendo, com quem mais sorrio, com quem mais sinto. Teresa, que nasceu em novembro e novembro sempre chove, há quatro anos chove. E chover é aprender a refazenda, o verde vibrante das plantas, a primavera intensa. Filha, você me embelezou um tanto, em tudo, a vida! E hoje sei mais da perspectiva das águas, da observação de insetos, dos detalhes de uma formiga que faz trilhas no nosso quintal. Em meio ao cansaço, o seu convite sempre tão certo, “te quero livre, mamãe”. E enlaça suas mãozinhas em minha cintura, dançamos a valsa que nem precisa tocar, dançamos mesmo quando há só silêncio.

Agradeço ao Nathan, companheiro dessa infância que cresce, compartilhando os aprendizados mais inesperados, compartilhando apoio, integrações, perspectivas e premissas. Agradeço a paciência com tantos humores em fogo e a coragem que traz desde a menina na barriga para encararmos o mundo, os abismos e todas as festas que se fazem pela existência daquela super juba.

À Ana Clara, amiga de sempre, irmã de risos e sonhos, que me possibilita sempre o encontro comigo mesma em liberdade e a fuga de mim quando preciso. Aos amigos Luiza, Chico, amigos de música e de intensidades; Silvinha, sempre irmã; Camilinha, dinda solar; Laís Jabace e Laís, trazendo sempre o verbo da luta; Maíra, amiga que o mestrado me deu, de tantas partilhas risonhas e gostosas; Yuri, agradeço pela disponibilidade, pela atenção sempre trocada; Cláudia Fantini, que me orientou em conversas e risos sobre a questão do patrimônio imaterial. À Renata, mulher inspiração, irmã que a maternidade trouxe, meu encontro com a

disponibilidade e com a noção de comunidade, em seus olhos e palavras. À amiga Fernanda – Fernandinha -, que chegou em singeleza e força em minha vida, trazendo meu riso solto, o retorno sempre sincero, a presença imprescindível, vontade de sempre sempre estar perto de você. Isabela Chimeli, mestre amiga, mulher que me orienta, me ensina, com quem compartilho confiança, com quem saio de tantas caixinhas racionais, com quem encontro amor pelo mundo. Gabriel, aprendiz das ervas, por cuidar dessa minha cabeça e do meu bem estar. A todo grupo Educandar, melhores momentos de minha semana, de extravasar, soltar de si e se encontrar ali mesmo. À Gabriela Diniz pela parceria na confecção do mapa, por partilhar idéias essenciais e pelo apoio. Por todas essas pessoas e outras aqui não citadas por falha da memória, meu amor imenso. Beberemos os vinhos, dançaremos e tocaremos nosso carnaval, com as intensidades dos nossos encontros!

Agradeço à minha orientadora Maria Angélica Melendi, Piti, pelas conversas sempre agradáveis, pela motivação e pela confiança! Ao Aderval Costa Filho, mais que professor e coordenador, amigo, com quem compartilho palavras sinceras, telefonemas acolhedores e perspectivas de um mundo mais amoroso. Aderval já faz parte de minha história pessoal, para além da academia, e tenho o maior carinho por esse mestre, professor, filho de Oxalá do sorriso potente. À Léa Perez, sempre mestre em minha vida, que me conduziu pelo sagrado dentro da universidade, toda admiração e carinho por ti! Aos professores do mestrado que me auxiliaram e me acompanharam com seus conselhos, em especial Myriam Bahia e Leonardo Castriota. À Cida, antiga secretária do programa de mestrado que muito me ajudou, sempre atenciosa e compreensiva. Por fim, à Capes, que me possibilitou a permanência no mestrado através da concessão de bolsa de mestrado.

Alguém um dia me disse que escrever uma dissertação é, aos poucos, ir se desbotando. No sentido figurado, desbotar é fazer desaparecer. Desbotamento que fez desaparecer em mim o que já não cabia para criar um texto, para viver uma interação. Desbotei-me nesse sentido, por fazer desaparecer qualquer construção controlada, desbotei-me do que era antes disso tudo, rebotando-me a cada escuta, a cada benção tomada, a cada palavra que encontrei. Foi preciso desbotar para me rebotar em mim mesma e no mundo de outra forma. Aqui termino *e* começo, começo *e* termino. Continuo na conjunção *e*, circulando com ela, agradecendo *e* abraçando, com “uma dúzia de rosas, cheiro de alfazema, presente eu fui levar, e nada pedi, entreguei ao mar. E nada pedi, me molhei no mar, só agradecei”.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Trecho da música *Agradecer e Abraçar*, de Maria Bethânia.

*O rio que fazia uma volta atrás de nossa casa era a imagem de um vidro mole que fazia uma volta atrás de casa.*

*Passou um homem depois e disse: Essa volta que o rio faz por trás de sua casa se chama enseada.*

*Não era mais a imagem de uma cobra de vidro que fazia uma volta atrás de casa.*

*Era uma enseada.*

*Acho que o nome empobreceu a imagem.*

*(Manuel de Barros, 2001, p.25)*

## RESUMO

Por esse trabalho se navega com o intuito de compreender de que forma os povos de terreiro concebem acerca de noções como lugar, bairro e território tradicional. A partir do terreiro de umbanda Casa de Caridade Pai Jacob do Oriente (CCPJO), de conversas com o zelador desta casa, Ricardo de Moura e de experiências próprias, pode-se perceber que a concepção de lugar é bem mais ampla, envolvendo relações múltiplas que se sobrepõem sem se excluírem. Do bairro Lagoinha, em que está localizada a CCPJO, traçou-se um percurso em que bairro, espaço físico do terreiro, história, sincretismo, ancestralidade se mesclam para demonstrar como a cosmologia afro-brasileira é distinta em suas concepções. Por fim, a navegação vai em direção aos ventos, que nos levaram a tecer o mapa do território de uso tradicional da Casa de Caridade Pai Jacob do Oriente, o que permitiu maior compreensão das noções de lugar de uso e de pertencimento deste povo de terreiro.

**Palavras-chave:** Povo de terreiro. Lugar. Cosmologia afro-brasileira. Território tradicional.

## ABSTRACT

Through this work one navigates in order to understand how the people of the terreiro conceive of notions like place, neighborhood and traditional territory. From the umbanda terreiro Casa de Caridade Pai Jacob do Oriente (CCPJO), from conversations with the caretaker of this house, Ricardo de Moura and from his own experiences, one can perceive that the conception of place is much broader, involving multiple relations which overlap without being excluded. From the Lagoinha neighborhood, where CCPJO is located, a path was traced in which neighborhood, physical space of the terreiro, history, syncretism, ancestry merge to demonstrate how the Afro-Brazilian cosmology is distinct in its conceptions. Finally, the navigation goes towards the winds, which led us to weave the map of the territory of traditional use of the Casa de Caridade Pai Jacob do Oriente, which allowed a greater understanding of the notions of place of use and belonging of this people of terreiro.

**Keywords:** Terreiro people. Place. Afro-Brazilian cosmology. Traditional territory.

## LISTA DE ILUSTRAÇÕES

### FIGURAS:

Figura 1: Estatuetas de Exu, Bahia, década de 1950.....118

### FOTOS:

Foto 1: Joaquim Camilo Filho e Maria das Dores de Moura.....33

Foto 2: Ao centro, imagem do preto velho Pai Jacob do Oriente que fica no altar da CCPJO.....34

Foto 3: Maria das Dores de Moura em retrato que fica alocado em umas das paredes do terreiro.....36

Foto 4: Pai Ricardo de Moura.....37

Foto 5: Porta de entrada da Casa de Caridade Pai Jacob do Oriente. Ao lado esquerdo, becos e vielas da Vila Senhor dos Passos; ao lado direito, as ruas principais do bairro Lagoinha.....38

Foto 6: Cartazes de alguns cursos que ocorreram na CCPJO no mês de março de 2018.....40

Foto 7: Máquina de fabricação de velas.....41

Foto 8: Altar da Casa de Caridade Pai Jacob do Oriente na última semana da quaresma, conhecida como semana das dores.....42

Foto 9: Atabaques cobertos durante todo o período da quaresma.....43

Foto 10: Pontos riscados para a Sexta-feira da Paixão na CCPJO.....44

Foto 11: Sexta-feira da Paixão na CCPJO: lugar de confluência, de ponto riscado no chão para cada orixá ao mesmo tempo em que se realiza a comunhão com o Cristo.....44

Foto 12: Altar coberto com pano roxo na Sexta-feira da Paixão, com os atabaques cobertos com pano branco ao lado esquerdo.....45

Foto 13: Altar central com as imagens dos santos visíveis após o fim da quaresma.....46

Foto 14: Piscina de Iemanjá sem a imagem durante a quaresma.....46

Foto 15: Imagens de Iemanjá na piscina após a quaresma.....	47
Foto 16: Pedreira de Xangô sem a imagem de São Jerônimo durante a quaresma, apenas imagens de caboclos e boiadeiro.....	47
Foto 17: Imagem de São Jerônimo ao centro na pedreira de Xangô, acompanhada das imagens de Santa Bárbara (Iansã) e Nossa Senhora da Conceição (Oxum). Abaixo se vê as imagens dos caboclos que na quaresma estavam na parte de cima.....	48
Foto 18: Alguns brinquedos postos em um altar lateral ao altar central que perteciam ao Erê (entidades de crianças que são incorporadas) da mãe de Ricardo de Moura.....	60
Foto 19: O tecido marrom dependurado com as guias pertenceu ao pai de Ricardo de Moura, que usava-o em suas incorporações, e é até hoje utilizado por Ricardo de Moura.....	61
Foto 20: Minha avó materna Cacilda em sua juventude.....	63
Foto 21: Trabalho para Ogum feito dentro do terreiro.....	82
Foto 22: Folhas de manga coletadas para celebração da Sexta-feira da Paixão, 2018.....	86
Foto 23: Alguns filhos e filhas da casa separando cuidadosamente as folhas coletadas para a preparação de banhos e outros rituais antes da celebração da Sexta-Feira da Paixão de 2018.....	86
Foto 24: Altar central na festa de Oxóssi/São Sebastião, realizada em janeiro, evidenciando parte da diversidade de folhas e alimentos necessários para a festa.....	87
Foto 25: Festa dos Pretos Velhos na Praça do Preto Velho, Bairro da Graça. Maio de 2018.....	94
Foto 26: Festa dos Pretos Velhos na Praça do Preto Velho, Bairro da Graça. Maio de 2018. Evidencia-se a gira de um dos terreiros presentes na celebração e preparação para os atendimentos das pessoas presentes.....	94
Foto 27: Velas de devotos acesas durante a Festa dos Pretos Velhos na Praça do Preto Velho, Bairro da Graça. Maio de 2018.....	95
Foto 28: Festa de Iemanjá no Portal de Iemanjá na Lagoa da Pampulha. Agosto de 2018.....	96
Foto 29: Altar de um dos terreiros participantes na festa de Iemanjá, no Portal de Iemanjá na Lagoa da Pampulha. Agosto de 2018.....	96
Foto 30: Algumas oferendas para Iemanjá na Festa de Iemanjá no Portal de Iemanjá na Lagoa da Pampulha. Agosto de 2018.....	97

Foto 31: Pisada de Caboclo, no Parque Lagoa do Nado. Novembro de 2017.....	98
Foto 32: Festa de Oxalá. Dezembro de 2017.....	99
Foto 33: Imagens de Exu à venda na Casa da Umbanda, loja de artigos religiosos.....	110
Foto 34: Imagens de Pombagira à venda na Casa de Umbanda, loja de artigos religiosos.....	111
Foto: 35: Imagem de uma cigana nua na CCPJO.....	112
Foto 36: Casa de Exu na entrada do terreiro Casa de Caridade Pai Jacob do Oriente.....	115
Foto 37: Altar da minha casa em março de 2017.....	120
Foto 38: Altar da minha casa em outubro de 2017.....	121

#### QUADROS:

Quadro 1: Calendário das festas da Casa de Caridade Pai Jacob do Oriente e suas relações com os lugares do território do terreiro.....	88
--	----

#### MAPAS:

Mapa 1: Religiosidade no bairro Lagoinha segundo critério de auto-declaração elaborado em pesquisa do Inventário do Bairro Lagoinha.....	22
Mapa 2: Território de uso e pertencimento do terreiro Casa de Caridade Pai Jacob do Oriente.....	74

## SUMÁRIO

<b>1 INTRODUÇÃO À PALAVRA.....</b>	<b>14</b>
<b>2 LAGOINHA: UM LUGAR COM MUITAS PERTENÇAS.....</b>	<b>18</b>
2.1 DA LAGOINHA À ENCRUZILHADA.....	26
<b>3 MEMÓRIAS DA CASA PAI JACOB DO ORIENTE.....</b>	<b>32</b>
3.1 UM LUGAR SÃO LUGARES EM EXPERIÊNCIAS.....	37
<b>4 A BATINA DO PADRE TEM DENDÊ.....</b>	<b>50</b>
4.1 BENÇÃO AOS MAIS VELHOS, BENÇÃO AOS MAIS NOVOS.....	57
<b>5 “E QUANTO MAIS REMO, MAIS REZO, PRA NUNCA MAIS SE ACABAR ESSA VIAGEM QUE FAZ O MAR ENTORNO DO MAR” .....</b>	<b>64</b>
5.1 “VOU SEGUIR O CORTEJO PELA BEIRA DO MAR ATÉ O PÉ DA IGREJA DE PAI OXALÁ” .....	72
5.2 “SALVE O POVO DA ENCRUZA, SEM EXU NÃO SE FAZ NADA” .....	107
<b>6 CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>	<b>118</b>
<b>REFERÊNCIAS.....</b>	<b>12</b>

## 1 INTRODUÇÃO À PALAVRA

O cajueiro da minha infância me deu a vontade da palavra. Poderia ser o silêncio que me exigia o pai, mas aquele cheiro de caju caído produzia tanto barulho que eu desejei traduzi-lo. Às vezes suas folhas conversavam tanto, um som amassado, que eu precisava achar palavra. E ela aparece na sola dos pés, remonta o prazer de pisar as folhas caídas. É um solavanco que nunca faz tanto sentido, e nem pretende um lugar. O mais que sei é essa tradução do que o cajueiro contava. Não cabe na norma, tampouco na expectativa - se sim, toma a forma de um túmulo. De uma tradução de nossas conversas, tirei um verbo para ruína: persistir - até que o silêncio seja generoso, até que o dizer forme o desenho de uma baleia, palavras juntadas engolindo gentes e jorrando água.

Foi ali, no toque do tronco em minhas costas, de imaginar a raiz daquela árvore que, invisível a mim, tornava-a fixa e nutrida, que desejei ter fé. A raiz, a seiva, o ar, deveriam ser representação do deus para o cajueiro, ou ele próprio inteiro era, aos meus olhos, uma parte de deus no meu quintal. Foi dizendo, como se lendo, palavras que depois Guimarães Rosa<sup>2</sup> me trouxe.

Como não ter Deus?! Com Deus existindo, tudo dá esperança: sempre um milagre é possível, o mundo se resolve. Mas, se não tem Deus, há-de a gente perdidos no vaim, e a vida é burra. É o aberto perigo das grandes e pequenas horas, não se podendo facilitar, é todos contra os acasos. Tendo Deus, é menos grave se descuidar um pouquinho, pois no fim dá certo. (ROSA, 2001, p.76).

O decorrer dessa pesquisa, se assim se pode chamar a forma textual que adquire a experiência aqui desvelada, pretende ser um encontro com a palavra a partir da experiência da fé. Aqui a palavra é jangada no mar, lança-se ao movimento e dele volta carregada de tormentas, alimentos, presenças – é o próprio fluxo. É a palavra que se revela da experiência, de onde os sentidos apuram e traduzem. “E isto, o sentido ou o sem-sentido, é algo que tem a ver com as palavras” (BONDÍA, 2002, p. 21). Que seja, tradução e desenho, palavra percurso da vontade.

Não se trata de dizer sobre o mistério, pois como nos lembra Walter Benjamin (1985, p.33) “de nada nos serve a tentativa patética ou fanática de apontar no enigmático o seu lado enigmático; só devassamos o mistério na medida em que o encontramos no cotidiano”; cotidiano dos lugares em que esse mistério circula. Essas palavras, que falam de relações sagradas de um terreiro de umbanda com a cidade, debruçam-se na experiência. Experiência

---

<sup>2</sup> Grande Sertão: Veredas.

para o qual é preciso se expôr, mais do se pôr, que se trata, como afirmou Bondía (2002, p. 21) daquilo que “nos passa, o que nos acontece, o que nos toca”. Expor-se àquilo que ocorre a nós mesmo, àquilo que se vivencia, na suspensão do juízo e da vontade de controle.

A experiência interior ou individual, se se pode usar esse termo, do sagrado é dada a partir de um objeto ou situação coletiva. Isto significa que o sagrado tem sua manifestação reconhecida coletivamente, embora a experiência dele seja interior. Aqui cabe questionar até que ponto as ciências sociais não refutam, em certa medida, tal experiência interior, relegando-a, muitas vezes, ao campo de estudos da psicologia. O que parece, em certa medida, arbitrário, uma vez que, segundo Georges Bataille (1988), não se pode separar a experiência interior das formas objetivas exteriores e nem de sua aparição histórica, ou seja, há uma relação íntima entre indivíduo e coletividade que não se pode negar ou simplesmente relevar. É nesse sentido que se deve fugir de uma objetificação que a ciência opera quando se trata da experiência do sagrado e dos estudos sobre religião.

Rita Segato (1992) apresenta a importância de a antropologia considerar a religião não através de uma racionalidade relativista, mas por meio da experiência reveladora, associando a crença não a um significante, mas a uma vivência. Assim, o antropólogo sai da busca por significante e por significado e, especialmente no campo religioso, recupera o assombro, permite estar no não resolvido criador de vivência. Tal evocação da vivência remete ao que Jeanne Favret-Saada (2005) considera como ser afetado no trabalho antropológico. Ser afetado abre a possibilidade para o não intencional, para outras comunicações que vão além da comunicação etnográfica e traz a experiência à tona, pois os afetos estão livres de representação. Tal caminho de se deixar ser afetado apresenta ao antropólogo um aspecto opaco do sujeito que, segundo a autora, deve estar no centro das análises (FAVRET-SAADA, 2005).

Para o encontro com a palavra, tantas vezes foi preciso adentrar minha própria opacidade, referente a confusões afetadas, quase delírios de conversas com muros e janelas. Nesse trabalho, a palavra assume-se encruzilhada. Aqui, a encruzilhada ultrapassa a dimensão espacial e surge como uma simbologia: estar na encruzilhada é não pretender resolver uma questão ou escolher um caminho dos muitos que se apresentam ao antropólogo no trabalho de campo, mas justamente se permitir estar nela, fazer dela o ponto a que se quer chegar, ponto da confluência das possibilidades de uma etnografia, onde é possível ser tocado, afetado e encontrado por cada uma das vias.

A palavra encruzilhada, etimologicamente, provém do latim CRUX, que significa cruz. CRUX tem algumas significações que exprimem a ideia de característica básica ou crítica, bem como o ponto mais difícil de uma escalada. A encruzilhada é o local onde dois ou mais caminhos se encontram, sendo um ponto crítico, neutro, plural. A partir de CRUX também se origina a palavra crucial, que tem sentido de decisão crítica. Sentido esse não associado à cruz como símbolo cristão, mas justamente à encruzilhada, local onde a decisão crucial deve ser tomada. Estar na encruzilhada é se permitir o incerto de uma situação, e é viver o pluralismo de movimentos.

Nesse texto que se pretende pesquisa - mas é também uma navegação -, abraça-se a teoria de José Carlos Gomes dos Anjos (2008), que apresenta como as religiões afro-brasileiras traçam outro percurso em relação às diferenças a partir da encruzilhada enquanto conceito filosófico, sendo esta a confluência de pluralidades sem que se opte por alguma unidade. Segundo o autor, a “encruzilhada como categoria por meio da qual essa formação religiosa pensa as diferenças e propõe um jogo com a alteridade, deve ser elevada a sua condição de uma das maiores expressões de filosofia das diferenças” (ANJOS, 2008, p. 81). A encruzilhada enquanto conceito filosófico é, assim, nesse navegar, uma espécie de bússola.

Ultrapassando a sua dimensão espacial, a encruzilhada surge como simbologia, lugar onde se deve estar e que possibilita pensar algumas relações do povo de terreiro<sup>3</sup>, pois é justamente o ponto em que as alteridades se tocam – o terreiro e o meio urbano, os homens e os deuses, o eu e o outro. Este trabalho pretende ser percurso que revela a experiência, individual e coletiva, das relações de povo de terreiro da Casa de Caridade Pai Jacob do Oriente (CCPIO) tanto com o lugar edificado, quanto com a cidade de Belo Horizonte, revelando relações territoriais em movimento do sagrado com o meio urbano e arredores.

A palavra que se pretende pesquisa é o encontro com aquilo que ainda está por se revelar. De um desejo de partida, que nos faz sair em busca de algo, apruma-se o olhar, e nele a observação da calmaria, quem sabe o premeditado, o dito objeto de pesquisa. E, se o olho

---

<sup>3</sup> Povo de terreiro é uma das categorias de identificação utilizada por pessoas adeptas a religiões afro-brasileiras que cultuam orixás, voduns, nksis (diferentes nomes para as divindades a depender da etnia), entre outras entidades originalmente africanas. Também são comumente chamadas, entre outras denominações, de povos de axé ou povos de santo. Convém destacar a pluralidade de religiões afro-brasileiras – umbanda, candomblé, omolokô, quimbanda, babaçue, batuque, xambá, etc. – e de denominações para seus adeptos a fim de elucidar que reduzir toda essa complexidade a uma identidade comum é praticar um reducionismo perigoso, haja vista a variedade de práticas, crenças e identificações. Dessa forma, o trabalho aqui desenvolvido utiliza a categoria de povo de terreiro apenas como forma de referenciar os adeptos a religiões afro-brasileiras, entendendo que isso não deixa de ser limitador para abranger a complexidade de alteridades. As palavras de Roger Bastide (1973, p.168) “não existe uma religião afro-brasileira, mas várias e o que é exato para uma nação deixa de o ser para outra”.

sabe ver o que busca, aprende a se deparar com rabos de baleia, convite para mergulhos mais profundos. Assim foi que, ao iniciar minha pesquisa de mestrado sobre o uso de espaços urbanos para rituais sagrados da umbanda, me deparei com um bairro recentemente tombado pela municipalidade, o bairro Lagoinha. Pensar as implicações do tombamento de um bairro nos rituais de um terreiro passou a ser o meu interesse, permeando as políticas de patrimônio em relação a terreiros de umbanda. Foi assim que conheci a Casa de Caridade Pai Jacob do Oriente, localizada no bairro Lagoinha.

No entanto, a experiência clamou outras direções. Se antes pautava compreender o uso do bairro tombado pelo povo de terreiro, em relação às políticas de patrimônio, a pesquisa se direcionou para uma noção mais ampla, a de território do povo de terreiro. Partindo do fato de que os povos de terreiro são entendidos como povos tradicionais pela legislação brasileira<sup>4</sup>, a experiência na Casa de Caridade Pai Jacob do Oriente direcionou a pesquisa em busca de compreender o território desse terreiro a partir do uso da cidade de Belo Horizonte e arredores. Foram mapeados lugares de uso sagrado e tradicional, resultando em um mapa desse território que será aqui apresentado.

Não se engane o leitor que busque nesse trabalho um território fixo, completamente delimitado e esgotado em si. Mais que se fixar e fazer um território, o povo de terreiro navega pela cidade. Não se trata de permanência, uso contínuo dos lugares, mas de movimento. E movimento que o direito territorial deve englobar. As rotas dessa navegação, desse território, são feitas e refeitas a depender das circunstâncias!

Bem me dizia o cajueiro, quando falava da água do mar que não tem domínios, só fluxos. O mar não pode ser apreendido. Por isso ele nos sopra a brisa, jeito dele de existir na observação. E para ser visto, são tantas margens, tantas que a soma é zero mais zero. Esse zero não do “nada há”, mas zero de “tudo e nada ser”. O zero repleto de conteúdos, odisséia do pensamento! Pense a química, você vai ver que a água do mar é uma solução, uma mistura de possíveis. Mas esqueça a química quando adentrar o mar. Ela se esquece de dizer que mar é água e é também peixe. E corais, caranguejos, mariscos, espumas. Água só vai. E volta. E quando volta, está indo também. Recordo-me dessa conversa tão rasteira para dizer que o território do povo de terreiro é fluxo, linhas em movimento, circulando pela ancestralidade, pela magia, pelo falar com os orixás.

---

<sup>4</sup> Decreto nº 6.040, de 7 de fevereiro de 2007. Institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais (PNCTC).

Assim, o que se segue no texto dessa pesquisa são os caminhos até esse mapa e, a partir dele, os caminhos por qual se entende que os povos de terreiro possuem relações de uso tradicional e afetivo com alguns locais da cidade, engendrando um território amplo, complexo, que sempre está por se fazer. De onde iniciei a navegação, da Lagoinha, disponho algumas informações a fim de que sejam pontuadas algumas questões relativas à noção de lugar e sobre as políticas de patrimônio. Pretende-se tecer uma reflexão da forma como as políticas de patrimônio podem significar um estrangulamento ao não considerarem a lógica distinta de pensamento das religiões afro-brasileiras que é uma encruzilhada, que preza pela pluralidade.

Serão também desenvolvidas algumas noções singulares dos povos de terreiro no Brasil, a partir da diáspora africana, tais como a ancestralidade e o sincretismo nesse percurso histórico, chegando a uma abordagem do entendimento e do uso dos lugares. Não há conclusões, mas caminhos abertos, evocando a encruzilhada como dimensão conceitual através da qual se orienta e se busca novas possibilidades; não buscar o caminho único, mas estar justamente onde todos os caminhos se cruzam.

## **2 LAGOINHA: UM LUGAR COM MUITAS PERTENÇAS**

A Casa de Caridade Pai Jacob do Oriente está localizada no bairro Lagoinha, na rua Fagundes Varela, mais precisamente na Vila Senhor dos Passos, que foi formada em aproximadamente 1914 (FELIX, 1999). Inicialmente chamada de Buraco Quente, essa vila foi ocupada entre as ruas Além Paraíba, Alexandre Stockler, Turvo, Fagundes Varela e Pedro Lessa. Passou a se chamar Vila Senhor dos Passos na década de 1980, quando foi construída a Capela de Nosso Senhor dos Passos, que pertence à paróquia de Nossa Senhora da Conceição, localizada na Lagoinha<sup>5</sup>. O terreno onde se situa a vila era uma fazenda que pertencia a um membro da família Mata Machado que doou o mesmo para a igreja para que o terreno fosse repassado às famílias carentes.

Lagoinha é um bairro pericentral localizado na Região Noroeste de Belo Horizonte. Sua ocupação e formação remetem ao início da capital mineira, em 1897. A região da Lagoinha foi um importante local de fixação de imigrantes que não conseguiram se alojar dentro do limites da Avenida do Contorno nos anos iniciais de Belo Horizonte. Muitos dos

---

<sup>5</sup> Relato de Dona Marlene Terezinha, moradora. Disponível em: <<https://vilasenhordospassos.wordpress.com/>>.

habitantes do bairro, originalmente ocupado por imigrantes portugueses, italianos, espanhóis, libaneses, e migrantes do interior de Minas Gerais e de outros estados brasileiros, trabalharam na construção da capital (FREIRE; SALES, 2012).

Para Cíntia Freire (2012) o surgimento do bairro Lagoinha está ligado à sua localização geográfica e foi induzido pela municipalidade. Embora não haja registros oficiais que datem o surgimento preciso do bairro Lagoinha, alguns dados indicam que ele surgiu da regularização de vários núcleos suburbanos, como Carlos Partes e Américo Werneck (antigas colônias incorporadas à zona suburbana em 1910 e 1920), quando no início do século XX a municipalidade criou vilas operárias a fim de resolver as questões relativas à moradia na capital.

Em 1920, o bairro Lagoinha, que já abrigava trabalhadores da construção civil, alfaiates, entre outros, passou a servir de moradia para trabalhadores desempregados. Nas décadas de 1910 e 1920, instalou-se na região um ramal férreo, que favoreceu o surgimento de vários estabelecimentos comerciais. Tal fato contribuiu para maior sociabilidade e movimentação do bairro, o que foi um dos fatores responsáveis para o nascimento de uma zona boêmia na Lagoinha. A proximidade com a linha férrea e a Avenida do Contorno possivelmente foram atrativos para a instalação dos primeiros moradores no bairro (FREIRE, 2012).

As sociabilidades de um bairro implicam não apenas em seu cotidiano, mas, como apresenta Graça Índias Cordeiro (2001, p. 129), “produzem ainda idéias, imagens, mitos e narrativas sobre e ele e a cidade”. Lugar de várias narrativas e memórias, o bairro Lagoinha sempre foi emblemático por apresentar uma relação paradoxal: um bairro residencial e ao mesmo tempo boêmio, musical e de prostituição. Esse paradoxo, somado à presença do Cemitério do Bonfim, auxiliou no processo de estigmatização do bairro, ainda existente devido à presença mais recente de vários moradores de rua e de tráfico de drogas (FREIRE, 2012). Pode-se dizer que o lugar, o bairro Lagoinha, é uma dimensão de aproximação entre essa grande diversidade que o habita.

As interações sociais percebidas no espaço do bairro Lagoinha, de forma geral, são traduzidas como algo fragmentado ao considerarmos a diversidade de tipos sociais transitando nas ruas. O bairro não é um conjunto uniforme. Convivem, no mesmo espaço, moradores de rua, trabalhadores dos ferros-velhos, catadores de papel, pedintes, os sem-casa que chegam ao bairro à procura de abrigo, moradores antigos que nutrem sentimento de pertencimento ao lugar, moradores há pouco tempo e que não gostam do bairro ou até mesmo aprenderam a gostar dele, moradores que estão de passagem até conseguir moradia “melhor”, que vão ficando e acabam criando laços afetivos e moradores das favelas no entorno, onde o tráfico de drogas é intenso e grande responsável pela violência e pelo perigo que as assola. A Lagoinha, ao

mesmo tempo e de forma ambígua, tem o poder de atração e repulsão. (FREIRE; SALES, 2012, p.132)

A partir da década de 1940, o bairro Lagoinha começou a enfrentar várias intervenções urbanas que, intensificadas na década de 1980, auxiliaram na transformação do bairro. Demolições, abertura e ampliação de avenidas, construção de elevados e viadutos acarretaram um processo de alteração significativa do bairro. No entanto, o montante de obras para construção do complexo viário no local, com conseqüente alteração da Praça Vaz de Melo, foi engolindo o bairro pouco a pouco (FREIRE, 2012), o que revela como as intervenções urbanas podem alterar os modos de vida dos moradores, os lugares e suas relações simbólicas.

A política municipal de preservação do patrimônio cultural se inicia em Belo Horizonte em meados dos anos 1980 e se concentrou em ações de proteção de edifícios ou lugares que remetessem a história da construção da cidade, ou seja, locais dentro da Avenida do Contorno. Foram protegidos vários edifícios, arquipélagos importantes pelo seu estilo arquitetônico e pelas suas formas de ocupação. A noção de identidade vinculada ao projeto original da cidade ganhou foco na implantação da política municipal de patrimônio cultural a fim de contar a história da cidade.

No entanto, os elementos simbólicos de um bairro não dizem respeito apenas a uma localização ou apreciações estéticas, mas passam por aquilo que capta os sentidos (FORTUNA, 2001), aquilo que faz o espaço um lugar, que lhe retira a rigidez de ser visto em sua materialidade unicamente, mas também em sua dinâmica social. As políticas de preservação ganham, então, dimensões que consideram não apenas as permanências, mas também as mudanças dos modos de vida, sendo essa dimensão do lugar cada vez mais importante (ARROYO; ANDRADE, 2012).

Em seu art. 88, a Legislação de Parcelamento Ocupação e Uso do Solo trata o Lagoinha como área de importância cultural e econômica para a cidade e destina a ela proteção como patrimônio cultural, incluindo a preservação da paisagem urbana. O desenvolvimento econômico deve, portanto, privilegiar as atividades tradicionais do bairro e estimular outras compatíveis com as existentes, prevendo estímulos por incentivos fiscais. [...] Nesse sentido, cabe ressaltar as áreas de diretrizes especiais (as chamadas ADEs), criadas como instrumento de proteção, que tem como objetivo resguardar áreas de importância cultural, ambiental, social, físico-paisagístico e econômico da cidade, que deverá pautar suas ações no âmbito do patrimônio cultural, de acordo com os parâmetros urbanísticos da Lei de Parcelamento, Ocupação e Uso do Solo (Lei 7.166, de 27 de agosto de 1996). Ao todo, são 16 ADEs, sendo que a Lagoinha é ADE 12 e ainda não foi regulamentado. (FREIRE, 2012, p. 324).

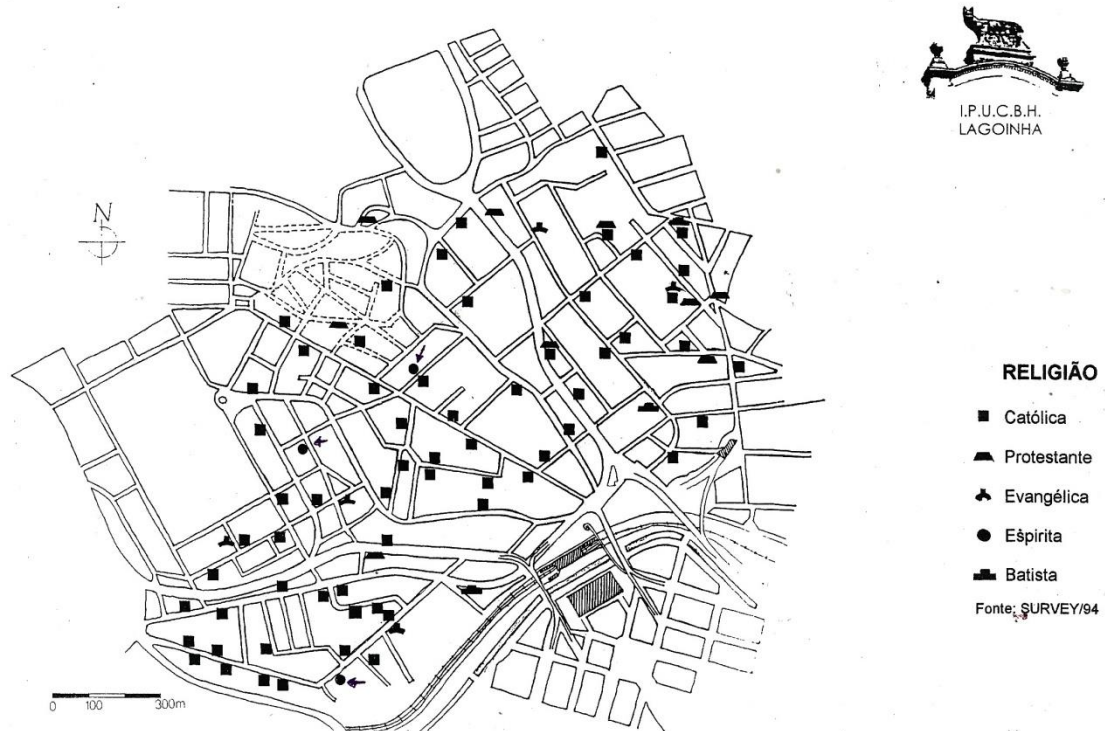
A partir de 1995, o município passou a enxergar a Lagoinha como um bairro importante para a história e memória de Belo Horizonte. Na gestão do então prefeito Patrus Ananias implantou-se o Projeto Lagoinha que se pautou nos estudos do Inventário do Patrimônio Urbano e Cultural de Belo Horizonte (IPUCBH), realizados pela Secretaria Municipal de Cultura. Tal projeto buscava revitalizar a região a partir de edificações que estavam em estado precário de conservação, revitalizar o Mercado Popular da Lagoinha, construir um elevador, recuperar praças e fazer inventários das edificações do bairro (FREIRE, 2012). No entanto, tais medidas não tiveram avanços.

Sessenta e cinco por cento de todos os moradores entrevistados desconhecem as políticas de proteção ao patrimônio da cidade. No caso dos bairros Calafate e Lagoinha, esse percentual supera os 90%. [...] No Lagoinha, é curioso observar que, mesmo sendo uma ADE, 83,87% dos moradores entrevistados não conhecem esse instrumento. (ARROYO; ANDRADE, 2012, p.78).

Cíntia Freire (2012) revela que a maioria dos moradores entrevistados em sua pesquisa apontou a religiosidade com principal característica do bairro. “Já era considerado religioso nos tempos de boemia, quando era tido como um lugar das contradições (alguns jornais se referiam a ele como lugar da tradição e da transgressão)” (FREIRE; SALES, 2012, p.133). Sobre a religiosidade ressalta-se a alteridade e a diversidade de práticas existentes no espaço: convivem na Lagoinha o catolicismo, a umbanda, omolokô, igrejas evangélicas, entre outros.

O inventário do bairro Lagoinha, realizado em 1995, apresenta raras menções aos povos de terreiro que vivem e exercem suas práticas e ritos no bairro. O mapa das religiões elaborado nesse inventário, que apresenta as religiões segundo auto-declaração dos moradores entrevistados na pesquisa é pouco significativo em representar a totalidade de terreiros e praticantes de religiões afro-brasileiras. Além disso, engessa todas essas religiões no conceito único de “espírita”, algo que não demonstra a diversidade de práticas e cultos existentes entre as religiões afro-brasileiras.

Mapa 1: Religiosidade no bairro Lagoinha segundo critério de auto-declaração elaborado em pesquisa do Inventário do Bairro Lagoinha.



Fonte: SECRETÁRIA MUNICIPAL DE CULTURA DE BELO HORIZONTE. Inventário do Patrimônio Urbano e Cultural de Belo Horizonte - IPUCBH, 1995, p.102.

Mesma simplificação ocorreu em 2003 quando à época a Secretaria Municipal de Cultura, Gerência de Promoção e Valorização do Patrimônio e Identidades Culturais, hoje Fundação Municipal de Cultura, realizou o projeto "Cultura e educação valorizando o patrimônio de Belo Horizonte". Através desse projeto, foi feito um inventário das manifestações culturais de matriz africana, mapeando e registrando as presenças da cultura afro-brasileira como Candomblé, Umbanda, Capoeira Angola, Reinado e o Samba de Roda. (REZENDE; CASTRIOTA, 2012). Foi a partir desses mecanismos que se possibilitou, por exemplo, apoio financeiro às festas de Iemanjá e do Preto Velho em Belo Horizonte, festas realizadas pela Casa de Caridade Pai Jacob do Oriente em parceria com outros terreiros. No entanto, ao se tratar das religiosidades afro-brasileiras, tal inventário cria categorias essencializantes, enrijecidas em um preconceito das práticas, não trazendo à tona a multiplicidade em jogo.

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”. (REZENDE; CASTRIOTA, 2012, p.10).

No começo de 2017 fui convidada a participar de um inventário da religiosidade afro-brasileira no bairro Lagoinha, proposto pelas lideranças de alguns terreiros. Tal inventário não teve andamento, embora tenham sido realizadas visitas e entrevistas em quatro terreiros do bairro. Três desses terreiros se declaravam como omolokô. O omolokô, *grosso modo*, parece uma interseção entre o candomblé e a umbanda, resguardando o rito iniciático de feitura do santo do candomblé, com algumas variações, e os trabalhos com as entidades da umbanda. Falar assim já apresenta um reducionismo, mas ajuda a situar as distinções. No entanto, cada um desses três terreiros de omolokô apresentava singularidades próprias. As entrevistas revelaram que, se em um ponto essas religiosidades afro-brasileiras confluem em seus sagrados, elas diferem intensamente de casa para casa, terreiro para terreiro.

Em dezembro de 2016, o Conselho Deliberativo do Patrimônio Cultural de Belo Horizonte aprovou o tombamento patrimonial dos bairros Lagoinha, Carlos Prates e Bonfim. Tal política teve a justificativa de proteção e preservação dos acervos arquitetônicos dessas regiões, entendidas como de elevada importância para a história e memória da cidade. O tombamento implica um novo olhar para esses bairros, trazendo uma percepção institucional sobre as edificações, seus usos e regras para construção e modificações. A notícia publicada no Portal PBH em dezembro de 2016 afirma a tentativa de consolidação da memória de Belo Horizonte a partir de políticas de preservação e tombamento:

O Conselho Deliberativo do Patrimônio Cultural de Belo Horizonte aprovou nesta semana o tombamento patrimonial dos bairros Lagoinha, Carlos Prates e Bonfim. A justificativa para a proposta é a proteção e preservação de regiões que guardam um acervo arquitetônico de suma relevância para a história da cidade. O tombamento de bairros protege edificações que são de extremo valor para a história da capital mineira. Há ainda a implantação de regras para as novas construções nos bairros tombados. [...] Segundo o presidente da Fundação Municipal de Cultura, Leônidas Oliveira, o tombamento pelo patrimônio histórico representa um desenvolvimento para a cidade. Ele destacou sua crença na iniciativa conjunta da população com os órgãos públicos para a proteção da memória de Belo Horizonte. Conforme previsto no projeto, os bairros escolhidos se situam nas áreas pericentrais de Belo Horizonte, não são conhecidos por sua exuberância arquitetônica, mas por preservarem histórias, muitas delas simples, porém de extremo significado para a memória da cidade. (PORTAL PBH - Publicado em 15/12/2016)

Em visitas à Casa de Caridade Pai Jacob do Oriente, estabeleci algumas conversas com o zelador do terreiro<sup>6</sup>, como se denomina Ricardo de Moura<sup>7</sup>, aqui referenciado como Pai

<sup>6</sup> Zelador é entendido como aquele que zela e encaminha o sagrado.

<sup>7</sup> Nessa dissertação, será trazida a voz de Ricardo de Moura como integrante do texto, não como citação, mas a fim de criar uma polifonia. As palavras de Ricardo de Moura aparecerão em itálico, demarcando suas palavras, tecendo juntos os percursos dessa escrita. “Entendo a polifonia como procedimento por meio do qual as múltiplas vozes que formam um domínio de enunciação são liberadas da soberania de uma subjetividade transcendental” (ANJOS, 2006, p.9).

Ricardo, pois é como é chamado por todos que frequentam o terreiro, inclusive por mim. Em várias dessas conversas, o tema do patrimônio veio à tona, revelando um incomodo por parte de alguns praticantes das religiões afro-brasileiras da Lagoinha com as ações estabelecidas no bairro. *Quando eu soube que a Lagoinha era tombada, eu pensei “uai, mas ninguém me falou nada, ninguém perguntou se eu queria”. Se a Lagoinha é tombada, eu estou tombado também? Porque esses prédios que eles vão tomar foram meus avós, meus bisavós que construíram. É história de quem?*<sup>8</sup>

Naturalmente, que a atividade de culto se insere dentro da vida do bairro, sobretudo, durante as grandes festas públicas em que há a ocorrência de grande número de pessoas, membros da comunidade religiosa e ateus que somente vão apreciar. O vestuário branco usado nessas ocasiões pela maioria das pessoas que participa dos cultos ou que frequenta as festas do terreiro, imprime aspecto *sui generis* ao cenário. Frequentemente, o bairro é identificado pela presença do terreiro ou ele é um referencial forte no bairro. (NASCIMENTO, 1989, p. 87)

Iris de Oliveira (2007) revela como a presença dos candomblés em alguns bairros de Salvador certamente contribuiu para melhorias nos bairros, uma vez que os terreiros aumentavam o contingente habitacional e a demanda por melhorias, pois muitos filhos dos terreiros iam morar perto dos candomblés, além da presença de várias pessoas influentes da cidade que eram atraídas para os cultos.

É muito comum se encontrar na literatura sobre a evolução da cidade de Salvador, a explicação de que a abertura de grandes vias de circulação, mesmo as estradas de ferro ou as grandes avenidas, são suficientes para esclarecer o processo de ocupação da cidade. Ora, não se pode negar os efeitos estruturantes dessas vias, no entanto, na maioria das vezes, quando estas foram implantadas já existia ocupação pela população pobre e negra da cidade nas áreas que normalmente são consideradas desabitadas. Assim, a partir da segunda metade do século XIX, primeiro chegava o terreiro, depois, a via planejada. (DIAS, 2003, p. 76)

Em seu estudo sobre o bairro português Alfama, entendido como bairro relevante na memória de Lisboa, Graça Índias Cordeiro e António Firmino da Costa (2003) demonstram que a memória de um bairro e de uma cidade envolve distintos discursos e narrativas.

Tal vez en ninguna otra circunstancia se observen con tal nitidez, hoy em día, los mecanismos de dominación simbólica, paradójicos a su modo, inherentes a la producción de formas usuales de identidad cultural patrimonialista, que en las acciones pedagógicas que diversos tipos de agentes –profesores, técnicos, arqueólogos, animadores culturales y otros– desarrollan con la intención de “dar a conocer a la población del barrio sus memorias” o “permitir que esa población se apropie de su pasado histórico”. (CORDEIRO; COSTA, 2003, p.775).

O que está em jogo nas relações de um bairro é a posição que suscita nos interesses imobiliários, na forma como é representado socialmente, e, especialmente, o interesse da

---

<sup>8</sup> Todas as falas nesse trabalho são transcrições integrais. As falas transcritas de Pai Ricardo se referem a várias conversas gravadas que tivemos ao longo do desenvolvimento dessa pesquisa, durante os anos de 2017 e 2018.

preservação do patrimônio cultural (FREIRE, 2012). No caso da Lagoinha, por remontar à formação da cidade, há um valor do bairro tanto para os moradores quanto para as políticas de preservação. *É isso que a gente fala. A Lagoinha foi tombada, mas por quê ela foi tombada? Pelo seu ar boêmio, não foi tombada só por causa das construções antigas não. Foi por causa do pessoal da Lagoinha que às vezes não reconhece isso. Aquela casa bonita que está lá com arquitetura antiga, ela não tem o mesmo charme se não tiver uma pessoa da Lagoinha transitando ou convivendo com aquilo, ou nem motivo para ser tombada. A gente tomba coisas materiais, mas que levaram processos subjetivos a estar ali, local, pessoas. Aquelas casas eram grandes por quê? Porque tem uma tradição, uma subjetividade de famílias grandes, com influências em territórios grandes. Então, tem muitas coisas que o equipamento não dá conta de pensar. Hoje nós temos um equipamento que é o registro imaterial das coisas. Mesmo assim, está registrando uma subjetividade separada da materialidade, quando a gente está vendo que é tudo junto. Então, vai ser difícil por pessoal dar conta disso, vai demorar um pouquinho, mas já estamos caminhando. Então, a dificuldade que a gente tem hoje de acesso, “ah, mas aqui é tombado e não pode fazer isso”, tem isso, esse tipo de proibição às vezes. Mas a relação do local, das coisas e das pessoas com o local, às vezes consegue superar isso, às vezes.*

Segundo José Reginaldo dos Santos Gonçalves (2005 apud MORAIS, 2010), verificam-se situações em que determinadas políticas de patrimônio não encontram respaldo junto a setores da população. Através dessa experiência, entende-se que um patrimônio não depende apenas da vontade e decisão políticas de uma agência de Estado; faz-se necessário uma “ressonância” junto a seu público. Os patrimônios culturais poderiam ser concebidos, segundo o autor, mais adequadamente se situados como mediadores entre diferentes domínios sociais e simbólicos, estabelecendo interações entre categorias distintas, tais como passado e presente, mesmo e diferente, deuses e homens, unidade e pluralidade.

Há que se pensar de que modo os bairros se apresentam em termos de referências simbólicas para os próprios moradores e para a cidade no geral. A partir desse ponto, se pode pensar como as políticas de proteção incorporam essas referenciais e modos de vida, e de que forma o espaço do bairro é pensado como patrimônio cultural. Por quem? *A relação nossa com o bairro ela é tão íntima que a gente não pensa se tem ou não tem o direito. A gente faz parte do bairro, não é uma questão de ter ou não poder.* Dessa forma, se faz necessário perceber em que medida uma “ressonância” entre as diferentes perspectivas e filosofias

envolvidas pode ser adquirida e as situações em que as políticas de patrimônio se tornam um conflito para esses grupos.

A ampliação do conceito de patrimônio cultural numa perspectiva de democratização das ações de reconhecimento e proteção veio acompanhada da realização de políticas públicas municipais em um processo tanto de reconhecimento da política cultural quanto da criação de instrumentos de participação da sociedade civil. Entretanto tratar dos aspectos relacionados à democratização, participação e diversidade cultural ainda se coloca como desafio na formulação e gestão das políticas de patrimônio cultural. Esse caminho não se apresenta como tarefa fácil de percorrer, considerando que a cultura, por vezes, ainda é tratada como diletantismo ou como produto a ser institucionalizado e oferecido. Falar então da cultura popular ou de modos de vida constituídos em áreas “lindeiras” ao espaço central das cidades torna-se tarefa desafiadora para as políticas municipais (ARROYO; ANDRADE, 2012, p.74).

Para Gilberto Velho (2006), entender a atividade religiosa dentro da complexidade urbana na contemporaneidade é importante para a construção e para a dinâmica desses grupos, dinâmica esta que deve ser considerada pelas políticas de patrimônio. Para o autor, o patrimônio parte de uma escolha que implica “necessariamente arbítrio e, em algum nível, exercício de poder” (VELHO, 2006, p. 246). A memória que as políticas de patrimônio pretendem ressaltar e preservar é constituída de muitas possibilidades de acesso, de visões, de caminhos que se cruzam – encruzilhadas.

## 2.1 DA LAGOINHA À ENCRUZILHADA

O espaço urbano, definido e construído por infinitas relações que nele se produzem, não possui caráter a priori. O sentido que lhe é atribuído é condicionado por uma troca simbólica e social que não é inerte, molda-se cotidianamente (AGIER, 2011). Como em qualquer espaço, a cultura é um processo criativo no qual se encontram as interações entre indivíduos e os significados dados às situações vivenciadas por meio de interpretações e de representações. Para Michel Agier (2011), o meio urbano reúne partes dispersas de culturas que se compõem como em uma *bricolage* e constituem algo novo e único. Para se pensar um bairro há que se considerar o que Agier (2011) entende como situação definida a partir das interações, retirando dessa perspectiva os limites espaciais. Dessa forma, “certos lugares podem ser plurissituacionistas em função do momento do dia e do envolvimento dos atores presentes” (AGIER, 2011, p. 75).

A memória abrangida pelas instituições e políticas diz respeito a uma parcela de referências e pertencimentos, jamais se refere a uma totalidade. Poderia se afirmar que a

memória do bairro revela sobre determinadas interações em detrimento de outras, ou sobre sociabilidades a que essa memória se vincula. Graça Índias Cordeiro (2003) afirma que o que se entende por bairro, enquanto unidade permeável e identificável, é, na verdade, algo atuante permanentemente nas narrativas que uma cidade escolhe para dizer sobre si. No entanto, os bairros não possuem fronteiras nítidas, pois se trata de sociabilidades, em que o enraizamento identitário e as demarcações sociais são feitas em relação a terceiros, sendo “mutáveis e manipuláveis, de caráter largamente circunstancial” (CORDEIRO; COSTA, 2003, p. 73).

Pierre Sanchis (2001) afirma que o mundo religioso de matriz africana no Brasil não se consolida a partir de permanência e de repetição do passado. Ao contrário, ele está em movimento, sendo recriado, dinâmica e conflituosamente, através de representações identitárias que reivindicam a tradição e outras influências presentes no espaço religioso do Brasil. O patrimônio simbólico desses grupos seria então espaço para movimentos e transformações.

É necessário estabelecer uma distinção entre espaço e lugar. Este, em geral, requer presença, memória, temporalidades e pertencimentos. Para Halbwachs (1990), lugar é suporte da memória e de modos de vida. Um espaço adquire a forma de lugar quando se revelam as relações de cooperação, comunicação, conflitos, permanência e afetividade que ali se encontram. Michel de Certeau (1994) concebe a noção de espaço praticado, no qual o movimento, ou melhor, a mobilidade se faz essencial. É o movimento que produz o lugar, o amarrando nas vestes do tempo. Lugar é multivalente, por onde se escorrem narrativas e olhares que se inter cruzam em conflitos e proximidades. Encruzilhada!

Nesse sentido, é importante também questionar como as políticas de patrimônio pensam as permanências e modificações dos lugares e seus modos de vida. “A Lagoinha sempre foi mais que espaço, incorporando os significados que lhe foram atribuídos por causa da ocupação e de seus diversos usos e apropriações” (FREIRE, SALES, 2012, p.138). Paradoxo de lugares, Lagoinha são lugares e memórias múltiplas.

Através do contraste com a filosofia das práticas políticas usuais, faz-se necessário o entendimento da filosofia política da religiosidade afro-brasileira, concebida por José Carlos Gomes dos Anjos (2008), de modo que não se corra o risco de fixar algo que se orienta pelo princípio da alteridade; que tem na encruzilhada enquanto categoria filosófica uma razão distinta de movimento, que não se esgota, é contínuo e plural. Evocando Deleuze e Guattari (2011), que procuram entender as dificuldades do pensamento ocidental em torno dos conceitos de “mesmo” e “diferente”, José Carlos Gomes dos Anjos (2008) afirma que a

religiosidade afro-brasileira sugere outra lógica de dissociação entre essas categorias conceituais, pois apresenta uma forma rizomática de pensar e trabalhar as diferenças. “A lógica rizomática da religiosidade afro-brasileira, em lugar de dissolver as diferenças, concreta o diferente ao diferente, deixando as diferenças subsistirem enquanto tal”. (ANJOS, 2008, p. 82). Isto é, a lógica rizomática das religiões afro-brasileiras traduzida na encruzilhada como conceito filosófico apresenta, segundo o autor, uma relação entre as alteridades que não é excludente nem dualista, na qual não se diz “mesmo ou diferente”, mas sim “mesmo e diferente”, permitindo que se diga de multiplicidades, que se abraça as alteridades, o que acredito ficará mais evidente situando-se tal concepção ao longo do texto.

O rizoma de Deleuze e Guattari (2011) é uma teoria das multiplicidades substantivadas, em que não importa dizer ou não dizer sobre as unidades totalizantes; melhor, em que não há unidades totalizantes. Não há dualismo nas multiplicidades. Nelas, a unidade sempre está subtraída do múltiplo. No rizoma, qualquer ponto da multiplicidade se conecta a qualquer outro e não pode ser explicado por nenhum princípio gerativo. A um rizoma corresponde então um território com diversas entradas e saídas, linhas de desterritorialização pelas quais ele escapa sem parar. A desterritorialização concebida por Anjos (2006) diz de uma sobreposição de territórios e de experiências. Através dessas linhas de desterritorialização, as multiplicidades de um rizoma conectam-se com outras e alteram sua natureza. José Carlos Gomes dos Anjos (2008) exemplifica, através da possessão, essa lógica rizomática das religiões afro-brasileiras.

A possessão pode ser assim analisada como um ritual desterritorializante, em que um sujeito residual cede o corpo e a consciência a uma entidade que não mais coincide com o eu. O sagrado enquanto alteridade é carregado para "dentro" fazendo explodir a unidade do sujeito. Trata-se de uma vivência da alteridade numa concepção de pessoa completamente diferente daquilo que a modernidade ocidental nos apresenta: o "outro" introduzido no "mesmo" fazendo explodir a mesmidade como possibilidade de pensar e ser. Que essa operação de diferenciação tem a ver com o percurso por um território de imensas possibilidades de ser, a linguagem émica o diz na expressão "se ocupar" - o santo, o exu, o caboclo "se ocupa" da pessoa, faz de seu corpo um território no qual pode cavalgar. O corpo, que é o "cavalo de santo", o terreiro é o lugar da sobreposição de territórios. (ANJOS, 2008, p. 86)

Ora, se a possessão enquanto incorporação<sup>9</sup> permite que as alteridades ocupem e existam conjuntamente, sem excluir um ou outro ponto, mas sendo múltiplos diversos, a mesma lógica poderia ser pensada para o uso dos lugares pelos povos de terreiro. Para tanto, pensaremos o lugar emblemático para o povo de terreiro: as esquinas. Na maioria das

---

<sup>9</sup> Incorporação é o termo mais utilizado na Casa de Caridade Pai Jacob do Oriente.

esquinas no meio urbano, verifica-se um fluxo de passagem de pessoas e acontecimentos, sendo raramente marcadas por nome próprio – ao contrário, representadas pelo cruzamento de duas ou mais ruas. As esquinas caracterizam início e fim, ponto de convergência do encontro, embora este seja transitório. São locais em que a confluência não estabelece unidades, mas afirma as pluralidades possíveis. Os encontros de vias, caminhos, estradas e ruas que configuram a esquina serviram como traçado urbanístico para diversas cidades do mundo; em praticamente todas é possível perceber que, através das esquinas, a cidade ganha corpo e movimento. Uma esquina encerra e inaugura a cidade, revelando, como um origami que é desfeito, pouco a pouco, novas possibilidades para a propagação e a comunicação urbana.

A propagação de movimentos que a esquina representa não se limita ao traçado urbano, mas abrange também aspectos religiosos distintos. Nos centros urbanos, os locais comuns, como ruas e esquinas, são utilizados e transformados pelos povos de terreiro, pois se tornam sacralizados, espaços de comunicação com os deuses, propícios à ritualização. Adotadas no contexto das religiões afro-brasileiras, as esquinas são entendidas como locais de comunicação e movimento, chamadas de encruzilhadas. Não por acaso, a encruzilhada é o lugar onde diferentes pontos se convergem e, a partir dela divergem-se. É onde se encontram caminhos, sendo estes, nos usos rituais das religiões afro-brasileiras, os meios pelos quais se viabiliza a comunicação e a interação entre homens e os orixás.

As encruzilhadas são, no uso ritual, significadas e diferenciadas pelo povo de terreiro, que atribui a elas importância de ordem sagrada para seu sistema de práticas e nas quais situam o mais controverso e fundamental orixá de seu panteão, Exu. *Os gestores e as pessoas, quando chegam numa encruzilhada de Exu, eles só consideram a parte humana. Quando eu falo de Exu na encruzilhada, a última coisa que eu penso é uma pessoa de carne e osso. E muitas das vezes eu passo por aquela esquina como uma pessoa de carne e osso, mas o meu entendimento é que eu sou de Exu o tempo todo.* Os povos de terreiro afirmam assim uma significação para o caráter de passagem das encruzilhadas que não representa apenas um princípio, mas também um lugar marcado pela presença e pela possibilidade de contato com o sagrado (VAGNER SILVA, 2012).

A esquina serve como exemplo primeiro dessa lógica rizomática, em que não se opta por uma possibilidade de ser, mas pela multiplicidade, pelo também ser. Não se trata de um uso *OU* outro, mas um uso *E* outro. Esquina e encruzilhada e cruzamento e travessia e limite e comunicação e morada de Exu e local de ritualização e... e... e... *Eu acho que ela é a esquina COM Exu, quando passo em uma esquina eu peço licença a Exu, eu peço licença a Ogum,*

*qualquer esquina. A gente não se separa, nem para ir nem para estar. Você marca um encontro comigo em uma encruzilhada, eu vou estar lá com Exu e com você. Se eu for de terreiro, eu nunca vou estar sem ele.*

Um rizoma não começa nem conclui, ele se encontra sempre no meio, entre as coisas, inter-ser, *intermezzo*. A árvore é filiação, mas o rizoma é aliança, unicamente aliança. A árvore impõe o verbo “ser”, mas o rizoma tem como tecido a conjunção “e... e... e...”. Há nesta conjunção força suficiente para sacudir e desenraizar o verbo ser. (DELEUZE; GUATTARI, 2011, p. 48).

É de extrema urgência e vitalidade questionar se a forma como o poder público atuante nas políticas públicas busca entender e preservar as manifestações das religiões afro-brasileiras condiz com a maneira como esse patrimônio é construído e pensado pelo povo de terreiro. Convém pensar de que forma as políticas de patrimônio cultural material e imaterial, ainda carregadas por um entendimento político dos espaços orientado pela lógica hegemônica ocidental, acabam por fixar e essencializar grupos e suas práticas que se orientam justamente pelo princípio do movimento e da alteridade. Movimento perceptível no poema abaixo, de autoria de Mário Cravo Júnior, em sua forma ou composição de versos, que lembram o movimento dos redemoinhos, movimento que Exu comanda, roda, tira e bota, através do qual consegue acertar o alvo de ontem com uma pedra que lançou hoje.

Não sou preto, branco ou vermelho.  
 Tenho as cores e formas que quiser.  
 Não sou diabo, nem santo, sou Exu!  
 Mando e desmando,  
 Traço e risco,  
 Faço e desfaço.  
 Estou e não vou.  
 Tiro e não dou.  
 Sou Exu.  
 Passo e cruzo.  
 Traço, misturo e arrasto o pé.  
 Sou reboliço e alegria.  
 Rodo, tiro e boto,  
 Jogo e faço fé.  
 Sou nuvem, vento e poeira.  
 Quando quero, homem e mulher.  
 Sou das praias e da maré.  
 Ocupo todos os cantos.  
 Sou menino, avô, maluco até.  
 Posso ser João, Maria ou José.  
 Sou o ponto do cruzamento.  
 Durmo acordado e ronco falando.  
 Corro, grito e pulo.  
 Faço filho assobiando.  
 Sou argamassa  
 De sonho, carne e areia.  
 Sou a gente sem bandeira.  
 O espeto, meu bastão.  
 O assento? O vento!  
 Sou do mundo.

Nem do campo, nem da cidade.  
 Não tenho idade.  
 Recebo e respondo pelas pontas,  
 pelos chifres da nação.  
 Sou Exu.  
 Sou agito, vida, ação.  
 Sou os cornos da lua nova,  
 a barriga da rua cheia.  
 Quer mais? Não dou,  
 não tô mais aqui (JUNIOR, 1933).

Diante da situação exemplar que se desenvolve na região da Lagoinha, e em várias outras que poderiam ser apresentadas nesse sentido, alguns apontamentos surgem como possibilidade de contribuir para as políticas de patrimônio; estas devem ser postas na encruzilhada, local onde podem acessar diferentes vias de entendimentos e de ação. *O tombamento desconsidera os povos tradicionais das coisas que eles possam ter uso ou necessitar para a sua tradição, enquanto o tombamento proíbe a cultura tradicional bulir naquilo. Você está tombando essa casa aí, mas para tomar essa casa, você tem que me considerar como povo tradicional. “Vou tomar essa casa aqui porque o povo tradicional entende dessa madeira”. Então, você tem que primeiro me reconhecer, eu como povo tradicional, e reconhecer minha tradição. Minha tradição que pega aquela madeira, o seu tombamento desrespeita e impede ela.* Necessário é que se faça um deslocamento da vantagem estratégica das instituições públicas sobre os outros discursos envolvidos, como o dos praticantes das religiões afro-brasileiras, de modo a fazer com que estes sejam atuantes.

Até aqui riria o cajueiro de toda essa teoria. Não um riso debochado, mas aquele riso de alguma morte, riso preocupado. É que falamos de rizomas; ele, árvore, embora uma árvore muito da estripulia que crescia seus troncos feito traço maluco, arrastava-se quase ao chão e subia e descia e subia de novo. Tão cheio de brincadeiras no solo, pretensão ser raiz em cada tronco e cada raiz ser tronco, que perigava desabar as casas e os muros. Aí que ele riria disso tudo, que ele não era dado a ser moldado, crescia no ímpeto da vontade, quase no desejo de apanhar seu próprio fruto para si. E de lá, de um tronco que fazia um ângulo quase reto, eu ficava sentada, no meio de um caminho entre ir para a copa ou arriscar algumas folhas horizontais. Última imagem nossa, acho que nem existiu isso de subir assim tão ligeira, menina cheia de timidez. Mas eu não ia nem ali nem acolá do seu tronco, eu já gostava de ficar no meio, que era onde chegava o cheiro do caju maduro e a sombra das folhas.

É o cajueiro ele próprio a partida para um encontro com o agora também. Não que fosse autoritário, mas era uma ideia plantada, presença única que não dava espaços a outras

prosperidades. A jabuticabeira não lhe desafiava a terra. Ele era meu pai, e minha mãe, e meus irmãos em uma ideia. Como então sair do que a árvore dizia e adentrar esses rizomas? O caminho não é tanto de recusa ao que o cajueiro trouxe, mas, a partir do que ele disse, explorar as diferenças dos discursos. Nós, habituados a ouvir as unidades, esse punhado de árvores que se fixam nos quintais, nas ruas, nas cabeças, partamos delas em direção a esses acessos e a essas multiplicidades possíveis. Mas digo dele desde o início porque foi o cajueiro, teimando que era árvore do mar e da fé, que me trouxe a vontade de navegar sem margens, só deixar o barco no meio, ser também mar. Ser pessoa-embarcação. Nada mais plantar, nem cenouras como idéias fixas na cabeça. Ter fé. Através dela me deixei ao movimento e alcancei esses rizomas, os deuses, a encruzilhada. Desci daquela árvore, adentrei nas multiplicidades do sagrado.

### **3 MEMÓRIAS DA CASA DE CARIDADE PAI JACOB DO ORIENTE**

Era festa de Iansã a primeira vez em que estive na Casa de Caridade Pai Jacob do Oriente. As paredes suavam num calor daquilo que se integra. Iansã girava ventos, nos abraçava em seu vermelho dendê! Foi na festa que se deu a gênese desse encontro com a palavra desenvolvido nesse trabalho. Ali conheci Pai Ricardo. Em relato desenvolvido no dia 3 de julho de 2017, Ricardo de Moura, que nasceu em 15 de agosto de 1970, no reforço da memória, traz a palavra para a história do terreiro.

Joaquim Camilo Filho, pai de Ricardo de Moura, nasceu em 1927, em um tempo pós-abolição da escravidão no Brasil em uma fazenda em que moravam seus familiares. A fazenda, localizada na região de São Domingos do Prata (MG) possuía uma casa grande e uma senzala. A família de Joaquim Camilo Filho trabalhava em esquema de plantar o meio, que significa destinar metade da plantação aos donos da terra e ficar com a outra metade. Ali aprendeu, não com um terreiro edificado, mas com a relação com a terra, com a natureza e com seus antepassados questões relativas ao sagrado de matriz africana. Pai Ricardo revela que o sagrado que ele dá seguimento hoje é algo constituído ali, já naquele tempo. Com a falência da fazenda, Joaquim Camilo Filho, com aproximadamente 17 anos, foi para o Rio de Janeiro. Lá conheceu Maria das Dores de Moura, proveniente da região de Carmo da Mata e Oliveira (MG). Maria das Dores nasceu em 1946 e era rainha de congado na região de Oliveira (MG). Seus antepassados praticavam a religiosidade afro-brasileira a partir do congado e de seus toques. Maria das Dores foi para o Rio de Janeiro a fim de cumprir

obrigação do santo, realizar o ritual de recolhimento iniciático, na Roça Ogum Xeroquê<sup>10</sup>, em Madureira.

Foto 1: Joaquim Camilo Filho e Maria das Dores de Moura.



Fonte: Exposição Confluências de Raízes: Fé, Tradição e Resistência. Lagoa do Nado, Belo Horizonte, 2018.

Na época, Belo Horizonte apresentava muitas frentes de trabalho possíveis, em sua fase de construção e consolidação como capital mineira. Joaquim Camilo Filho e Maria das Dores de Moura se mudaram então para o bairro Lagoinha. Ali começaram a frequentar o terreiro de Maria Concórdia, localizado no bairro, que estava prestes a se transferir para outra localidade. O preto velho Pai Jacob do Oriente, uma das entidades recebidas nos trabalhos de umbanda por Joaquim, pediu que abrissem um terreiro com seu nome. A Casa de Caridade Pai Jacob do Oriente foi construída em 1966, no mesmo lugar em que até hoje funciona. O lugar era uma casa alugada que lhes servia de residência e, como é comum aos terreiros, edificaram o sagrado no mesmo lugar. Tal fato revela que o sagrado, nesse caso, não é dissociável da vida dita comum, do mundo profano. A casa era de um senhor conhecido como Zé da Bota, que realizava vários trabalhos relacionados à magia, embora não tivesse nenhum

<sup>10</sup> Casa de candomblé no Rio de Janeiro.

terreiro edificado. O lugar não tinha telhado, era coberto por lona, e o altar era feito em cima de latinhas de óleo.

Foto 2: Ao centro, imagem do preto velho Pai Jacob do Oriente que fica no altar da CCPJO.



Fonte: Arquivo de registros do campo. A autoria: Gabriel Ricardo, 2018.

Havia córregos, cachoeiras e toda uma possibilidade de contato com a natureza ali mesmo no bairro Lagoinha. Os médiuns da casa eram pessoas provenientes do antigo terreiro de Maria da Concórdia, amigos da família e pessoas que participavam dos trabalhos, em geral moradores da região. Duas experiências distintas, uma confluência: Maria das Dores de Moura criada por tios coveiros, da vivência na cozinha no local onde cresceu e aprendeu a riscar ponto<sup>11</sup>, a sentir o barulho do sari<sup>12</sup> que lhe tombava o corpo, como Barravento<sup>13</sup>! Foi iniciada no candomblé, filha de Obaluaê, Iansã e Iemanjá. Joaquim Camilo Filho: feito/iniciado na vida, na história, na terra.

A necessidade de territorialização desse sagrado, através de uma edificação, se faz necessária para atender as demandas relativas a atendimento das pessoas e para a organização humana. Afora essa necessidade, o sagrado não é entendido como algo que depende de um espaço físico, mas sim circular. *O costume é circular pelas coisas que a gente considera que não tem uma coisa mais importante que a outra, estamos todos ao lado, seja em qualquer*

<sup>11</sup> Riscar ponto é interagir com o sagrado através de desenhos riscados no chão.

<sup>12</sup> Tipo de fossa ou cisterna.

<sup>13</sup> Ritmo ligado à força espiritual, que produz um barulho estrondoso.

*território que for.* O costume, a tradição sagrada, circula com as pessoas, desde a ancestralidade. Espaço e tempo são circunstâncias por onde o sagrado circula. *Quando um lugar vai deixar de existir materialmente de formas corretas, o sagrado volta para a natureza. Aqui é sagrado porque aqui foi consagrado. A energia que você tem aqui ela pode mudar aqui mesmo.* Falar em terreiro enquanto casa é algo além do espaço físico, é falar de costumes sagrados. O lugar geográfico é uma referência por onde esses costumes circulam, mas circulam também para fora do lugar edificado, como veremos mais adiante.

O terreiro fundado por eles virou referência no bairro, mais precisamente na Vila Senhor dos Passos, onde se localiza, recebendo moradores locais e pessoas de grande prestígio social de Belo Horizonte, além de promover atendimentos que os serviços públicos não conseguiam assegurar à população da cidade, como tratamentos de saúde através de ervas e chás e distribuição de alimentos. Servia também como terreiro para praticantes da umbanda de outras localidades que não tinham um espaço para trabalharem e tocarem.

Com a morte de Joaquim Camilo Filho, em 09 de agosto de 1978, a transição da liderança do terreiro se deu naturalmente. Maria das Dores de Moura assessorava, anotava e traduzia as palavras das entidades incorporadas nas sessões, por isso era uma liderança já reconhecida pela espiritualidade e assim assumiu o terreiro. Ricardo de Moura tinha quase sete anos na época, e revela que *não tinha tempo para pensar em raiz não, de onde é que veio. Tinha que continuar indo.*

Maria das Dores passou a auxiliar no trânsito do axé<sup>14</sup> local, de seu terreiro e da Lagoinha para a cidade. Participou da instalação da imagem de Iemanjá na Pampulha e do busto do preto velho na Praça do Preto Velho, no bairro da Graça. Recebia em seu terreiro pessoas de outros lugares da cidade e do Brasil (o telhado da casa foi doado por uma pessoa de Manaus-PA). Pessoas que frequentavam o terreiro saíram dali e abriram terreiros em outros bairros da cidade e pessoas consideradas de notoriedade pública da Lagoinha tinham relações com o terreiro. O que revela uma dinâmica de irradiação da religiosidade vivida na CCPJO para outros lugares da cidade.

---

<sup>14</sup> Palavra associada à energia sagrada.

Foto 3: Maria das Dores de Moura em retrato que fica alocado em umas das paredes do terreiro.



Fonte: Arquivo de registros do campo. Autoria: Lânia Silva, 2018.

Foto 4: Pai Ricardo de Moura.



Fonte: Arquivo virtual da CCPJO. Autoria desconhecida. Dezembro de 2017.

Pai Ricardo de Moura foi iniciado no terreiro de candomblé angola e de umbanda Cabana Espírita Nossa Senhora da Glória, no bairro Sarandi, além de aprender os costumes sagrados da casa de seus pais. Antes de se tornar zelador da CCPJO, trabalhou como chapista de gráfica, catador de papelão e em fábrica de roupa de couro; após a morte de Maria das Dores em 2005, encerra sua *parte civil*, como ele mesmo diz, *para se dedicar ao altar. Minha história não tem diferença de eu fora e eu dentro do terreiro*. Não se pode separar o Ricardo do zelador, o terreiro é lugar e ritmo de sua história. Ali nasceu, ali conheceu sua esposa, ali teve seu filho, ali seu tempo transcorre. Mais do que uma função, trata-se de um pertencimento, ao lugar, e mais ainda, ao sagrado. *A gente tem mais pertencimento ao lugar do que lugar ser dono da gente*.

### 3.1 UM LUGAR SÃO LUGARES EM EXPERIÊNCIAS

A Casa de Caridade Pai Jacob do Oriente se localiza no início da Vila Senhor dos Passos, mais precisamente do Buraco Quente, como ainda é chamada. É como um ponto de encontro de lugares no mesmo lugar, no mesmo bairro. Dali se distingue e se mistura o próprio bairro. O terreiro se localiza na entrada da vila, de onde pode se acessar os becos e

também as ruas principais da Lagoinha. Da sua cozinha sai o alimento que comunica, que espalha e que transita os vários lugares – alimentos que são distribuídos à comunidade local e a bairros vizinhos. Olhar o bairro a partir da CCPJO, ali de sua porta, é justo ser afetado por esse trânsito distinto de lugares do bairro, como um leque que se abre em distintas direções, todas de certa forma reunidas e possíveis naquele sagrado, ponto de encontro das alteridades, ponto de movimento. *Houve um fluxo, e acho que a Lagoinha sempre manteve esse raio, essa fogueira acesa de axé.* Fogo que se espalha e que se une, paradoxal e simultaneamente, a partir do lugar edificado.

Foto 5: Porta de entrada da Casa de Caridade Pai Jacob do Oriente. Ao lado esquerdo, becos e vielas da Vila Senhor dos Passos; ao lado direito, as ruas principais do bairro Lagoinha.



Fonte: Arquivo de registros do campo. Autoria: Michelle Araújo, 2018.

A necessidade de se falar de experiência, enquanto algo que nos ocorre, vem do fato de que o mesmo lugar, lugar de sagrado, permite uma infinidade de experiências. Da experiência da festa de Iansã, passei a frequentar as sessões do terreiro, que ocorrem semanalmente às segundas-feiras e quartas-feiras, salvo algumas exceções. Nas segundas-feiras, as sessões trabalham, em geral, com a incorporação de pretos velhos e nas quartas-feiras, em geral, incorporação de caboclos, embora isso possa variar em algumas ocasiões,

ocorrendo sessões com incorporação de exus, erês, marinheiros, boiadeiros<sup>15</sup>, etc. Essa experiência não só possibilitou outra relação com a CCPJO, como também me permitiu compreender a lógica de que o lugar não é *dono da gente*, porque a religiosidade se relaciona com o lugar edificado de formas distintas e múltiplas – encruzilhadas! Poder-se-ia dizer que o lugar é algo que nos ocorre, em experiências que se constituem e estão sempre por se fazer a depender da ocasião. Em cada experiência que me ocorreu, um lugar se constituía – um lugar de muitos lugares. A minha participação em cada ocasião era orientada por essa lógica de múltiplos lugares.

Nas festas há os médiuns e a assistência<sup>16</sup> como nas sessões, porém a cada ocasião o mesmo lugar suscita experiências distintas com ele. Na festa, recupera-se o mito, que é, como define Roger Caillois (1988), tanto um estado quanto um período, no qual não há impossibilidades de ser, nenhuma forma fixada ou regra promulgada. Instante da origem do outro, da supressão do isolamento de si, da gênese social, do qual, a partir dele, alcança-se o mundo profano cotidiano dos interditos e da vigilância para um bom estado social. Nas festas dentro do terreiro que presenciei, - Iansã, Xangô, Nanã, Obaluaê, Cosme e Damião e Oxum - em cada uma delas, o espaço do terreiro se modificava, a fim de recriar esse tempo mítico da festa. Ornamentações, comidas específicas, disposição dos assentos, vestimentas, pontos cantados<sup>17</sup>, objetos configurando formas e cores, revestiam o lugar edificado de um lugar específico preparado para aquela ocasião.

Mas, visto que a recitação ritual do mito cosmogônico implica a reatualização do acontecimento primordial, segue-se daí que aquele para quem se recita o mito é projetado magicamente *in illo tempore*, ao “começo do Mundo”, tornando-se contemporâneo da cosmogonia. Trata-se, em suma, de um regresso ao Tempo de origem, cujo fim terapêutico é começar outra vez a existência, nascer (simbolicamente) de novo (Eliade, 1992, p. 44).

Se na festa se recria o tempo mítico, o acontecimento primordial, pode-se aferir que o lugar se constitui também como lugar mítico. Em cada ocasião prevalece o desenvolvimento de distintas relações simbólicas das pessoas com o sagrado que ali se manifesta naquela ocasião. Um conjunto de preparações ritualísticas e de fundamentos transforma o lugar do sagrado das sessões para um lugar distinto nas festas. É distinto porque a experiência é também distinta, é admitir o não controle do que vai nos ocorrer, a não espera. Nada antevê a experiência que se terá em cada ocasião.

<sup>15</sup> Pretos velhos, caboclos, exus, erês, boiadeiros, marinheiros, entre outros, são entidades incorporadas nas sessões e trabalhos de umbanda. Em geral, se relacionam com o orixá, mas não são o mesmo que orixá. Referem-se também às almas, à ancestralidade, a seres que já desencarnaram.

<sup>16</sup> Público que participa das festas e das sessões.

<sup>17</sup> Canto de afirmação ou invocação das entidades e dos orixás.

Por vezes cheguei à CCPJO esperando conversar com um caboclo em uma sessão e tive outra experiência: no chão, água rolando, os meus pés em contato, recriando outra sensação corporal e de afetação com o lugar. Dessa forma, se as ocasiões fazem o lugar através de relações distintas, também fazem aquilo que se experimenta. Se o sagrado se manifesta em tempo e lugares particulares, os momentos desse sagrado imprimem tempos e lugares distintos, e, conseqüentemente, experiências distintas.

Posteriormente passei à experiência de estar na CCPJO em momentos mais cotidianos. Na cozinha, conversas sobre os mais variados temas. Na confecção de velas<sup>18</sup> algumas tardes, em que estabeleci também diálogos mais livres, a espera na sala para uma conversa com Pai Ricardo. Nessas ocasiões, o lugar sagrado se mesclava e participava do mundo profano, do trabalho, do comedimento, sem grandes dualismos. Bataille (1968) define o mundo profano como o mundo do trabalho e da razão. Era o mesmo lugar e, simultaneamente, outros lugares, outros tempos, outro ritmo, outras relações, mais voltadas ao trabalho – trabalho que serve de manutenção às necessidades do sagrado. Da mesma forma, ocorrem eventualmente alguns cursos e vivências na CCPJO que possibilitam diferentes experiências com o lugar.

Foto 6: Cartazes de alguns cursos que ocorreram na CCPJO no mês de março de 2018.



Fonte: Arquivo de registros do campo. Autoria: Lânia Silva, 2018.

<sup>18</sup> Na CCPJO há uma máquina para confecção de velas que são vendidas no próprio terreiro e utilizadas para as demandas internas da casa, como rituais, festas, sessões, etc.

Foto 7: Máquina de fabricação de velas.



Fonte: Arquivo de registros do campo. Autoria: Lânia Silva, 2018.

De um jogo de búzios realizado em uma tarde na CCPJO, passei a ter outras experiências, agora mais orientadas pelo conhecimento dos meus santos de cabeça<sup>19</sup>. Por ser filha de Iemanjá, fui convidada a participar do corte<sup>20</sup> de Iemanjá, realizado no dia 01 de fevereiro de 2018<sup>21</sup>. “Chegue à tarde, venha de branco”, foi me dito. Eu esperava a observação de pesquisadora e fui confrontada com o “papel” que deveria exercer, pois naquela ocasião não havia premissas para um pesquisador. Nos estudos em religião, se permitir ser afetado, recuperar o assombro, pois é mesmo contagioso o sagrado. Quando dei por mim, estava participando como filha da casa<sup>22</sup>, deitada com o rosto no chão, como todos os filhos da casa presentes. Marcel Mauss e Henri Hubert (2005) definem que o sacrifício é um ato religioso que modifica o estado da pessoa moral e dos objetos em questão. Assim também, pode-se aferir que modifica o espaço em que é realizado.

Uma comunhão com os animais a serem sacrificados, minha testa e as penas destes se uniram e se transmitiram. Os cantos em iorubá, o contato direto da minha respiração com o chão do terreiro - tudo isso também foi outra experiência com o mesmo lugar, que ali já não

<sup>19</sup> Cada pessoa possui orixás que seriam seus pais, que estaria presentes em sua cabeça e guiam seu modo de agir e seu percurso no mundo.

<sup>20</sup> Sacrifício de animais que se destinam como oferendas a algum orixá.

<sup>21</sup> Dia anterior à data em que se comemora o dia de Iemanjá anualmente, 02 de fevereiro.

<sup>22</sup> Os iniciados são conhecidos como filhos da casa.

era mais o lugar da sessão nem o da festa, mas algo completamente novo. No centro, aquilo que se destinava a Iemanjá em sacrifício; no entorno, vários corpos que, deitados, produziam efeitos de um mar que leva o que deve ser entregue.

Posteriormente, me deparei com o período da quaresma cristã que suscita experiências distintas no terreiro. Durante os quarenta dias da quaresma, os atabaques da Casa de Caridade Pai Jacob do Oriente, cobertos por um pano branco, não tocam. As imagens de santos católicos, assim como as imagens dos orixás, são retiradas do altar, este também coberto por um pano branco. Na última semana, semana das dores, o altar é coberto por um pano roxo. A imagem de Iemanjá não está em sua piscina, a pedra de Xangô se encontra apenas com as imagens de caboclos e o machado, sem a imagem de São Jerônimo. O mesmo ocorre com vários altares laterais e outras partes do terreiro, em que algumas imagens e objetos sagrados são recolhidos, ficando apenas alguns visíveis. As únicas imagens que ficam visíveis no altar são as imagens dos pretos velhos e dos caboclos, que sabem *filtrar as energias que circulam nesse período do ano*. Período de obrigações específicas, de restrições aos corpos, de interditos. Não há sessões de caboclos nas quartas-feiras como de costume, apenas de exus e pombagiras.

Foto 8: Altar da Casa de Caridade Pai Jacob do Oriente na última semana da quaresma, conhecida como semana das dores.



Fonte: Arquivo de registros do campo. Autoria: Lânia Silva, 2018.

Foto 9: Atabaques cobertos durante todo o período da quaresma.



Fonte: Arquivo de registros do campo. Autoria: Lânia Silva, 2018.

Na Sexta-feira da Paixão, ao chegar à Casa de Caridade Pai Jacob do Oriente, o chão com pontos riscados<sup>23</sup> para cada orixá e o canto “Bendito, louvado seja, louvado seja! Oremos a Deus para sempre, amém, louvemos a Deus para sempre, amém”. Os presentes realizam a comunhão com o corpo e o sangue do Cristo, cantam as dores da Virgem Maria, ao mesmo tempo em que afirmam e invocam os orixás e os pretos velhos. No mesmo lugar se diz amém, se diz saravá! Lugar do sincrético que nesse terreiro se compreende por confluência – histórica, étnica e religiosa.

---

<sup>23</sup> Assim como os pontos cantados são afirmação ou invocação da divindade, os pontos riscados com giz no chão cumprem a mesma função.

Foto 10: Pontos riscados para a Sexta-feira da Paixão na CCPJO.



Fonte: Arquivo de registros do campo. Autoria: Lânia Silva, 2018.

Foto 11: Sexta-feira da Paixão na CCPJO: lugar de confluência, de ponto riscado no chão para cada orixá ao mesmo tempo em que se realiza a comunhão com o Cristo.



Fonte: Arquivo de registros do campo. Autoria: Gabriel Ricardo, 2018.

Foto 12: Altar coberto com pano roxo na Sexta-feira da Paixão, com os atabaques cobertos com pano branco ao lado esquerdo.



Fonte: Arquivo de registros do campo. Autoria: Lânia Silva, 2018.

Foto 13: Altar central com as imagens dos santos visíveis após o fim da quaresma.



Fonte: Arquivo de registros do campo. A autoria: Lânia Silva, 2018.

Foto 14: Piscina de Iemanjá sem a imagem durante a quaresma.



Fonte: Arquivo de registros do campo. A autoria: Lânia Silva, 2018.

Foto 15: Imagens de Iemanjá na piscina após a quaresma.



Fonte: Arquivo de registros do campo. A autoria: Lânia Silva, 2018.

Foto 16: Pedreira de Xangô sem a imagem de São Jerônimo durante a quaresma, apenas imagens de caboclos e boiadeiro.



Fonte: Arquivo de registros do campo. A autoria: Lânia Silva, 2018.

Foto 17: Imagem de São Jerônimo ao centro na pedreira de Xangô, acompanhada das imagens de Santa Bárbara (Iansã) e Nossa Senhora da Conceição (Oxum). Abaixo se vê as imagens dos caboclos que na quaresma estavam na parte de cima.



Fonte: Arquivo de registros do campo. Autoria: Lânia Silva, 2018.

A pluralidade de experiências que faz perceber o lugar também como um lugar plural, marcado por múltiplas possibilidades, traz à tona uma concepção distinta entre mesmo e diferente: voltemos à esquina, que não é apenas uma esquina, mas é, também – conjuntamente e ao mesmo tempo – a encruzilhada, polivalência, que permite a comunicação com os orixás; o caminho em que se deve estar, onde as alteridades se tocam.

Essa lógica conceitualmente traduzida pela encruzilhada permite entender que os princípios que regem os povos de santo são distintos àqueles que orientam as instituições sociais (ANJOS, 2008). Para José Carlos Gomes dos Anjos (2008, p. 83), “o patrimônio étnico é o lugar de viagens múltiplas de seres nômades”. Nômades que recriam distintos lugares a depender das especificidades do sagrado.

Nunca a história compreendeu o nomadismo, nunca o livro compreendeu o fora. Ao longo de uma grande história, o Estado foi o modelo do livro e do pensamento: o logos, o filósofo-rei, a transcendência da Ideia, a interioridade do conceito, a república dos espíritos, o tribunal da razão, os funcionários do pensamento, o homem legislador e sujeito. É pretensão do Estado ser imagem interiorizada de uma ordem do mundo e enraizar o homem. (DELEUZE; GUATTARI, 2011, p. 48).

Pela encruzilhada filosófica, a pluralidade é a regra: uma coisa não é apenas uma coisa, mas são várias coisas, paradoxal e simultaneamente. *A casa não é só o lugar edificado.*

*A casa é tudo que você encontra dentro dela, são os costumes e a tradição.* Um lugar não é apenas um lugar, mas várias possibilidades de lugares. A geografia do terreiro impõe então gradientes de intensidades espaciais (ANJOS, 2006), de acordo com os momentos. Promove-se assim outra forma de se relacionar entre si, enquanto grupo, e com as alteridades, além de expressar outro entendimento e uso dos lugares, dos territórios e dos espaços urbanos.

Deste modo, embora o terreiro possa ser um conjunto apreendido por critérios geotopográficos (lugar físico delimitado para o culto), não se deve entretanto ser entendido como um espaço técnico, suscetível de demarcações euclidianas. Isto porque ele não se confina no espaço visível, funcionando na prática como um “entrelugar” – uma zona de interseção entre o invisível (orun) e o visível (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 do 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, 1989, p.75)

O lugar do sincrético, da confluência, da ancestralidade – passado e presente – do sagrado e do profano simultaneamente, revela essa mescla de territórios e de experiências. Michelle Araújo, filha da casa desde 2012, que frequenta a casa desde os seis anos de idade, revela como a vivência do sagrado traz à tona essa multiplicidade de experiências e lugares em um mesmo lugar.

Para mim, ele muda sempre. Toda festa eu acho que ele muda. E sessão, pra mim, eu acho que esse lugar é menor, aí dia de festa eu acho que esse lugar é maior. Aí quando tem, por exemplo o batizado, aí eu acho que esse lugar também multiplica de tamanho absurdamente. (MICHELLE ARAÚJO, 12/09/2018).

Através de suas incorporações, desterritorialização enquanto sobreposição de territórios, como concebe José Carlos Gomes dos Anjos (2008), Michelle Araújo possibilita que essa polivalência de lugares se evidencie:

Eu aprendi assim, quando era para eu incorporar eu tinha que firmar em alguma coisa. Então quando for preto velho, os pretos velhos falavam assim “agora eu vou girar você, aí você firma em uma senzala”. Aí eu firmava na senzala e aí a energia começava a vir. Então, todas as incorporações, eu acho que todo mundo tem disso, de buscar em algum lugar. Então, quando eu vou incorporar com a minha preta velha, hoje é uma coisa que não é uma senzala propriamente dita, entendeu? Quando eu fecho meu olho, eu imagino como se fosse um quilombinho à beira-mar. Eu tenho isso na minha cabeça. Eu sinto que eu vou pra esse lugar. Aí, por exemplo, quando eu vou incorporar com o caboclo de Ogum, aí eu sinto que eu estou em um descampado, sabe? Num lugar como se fosse realmente um campo de batalha assim, um lugar muito aberto. [...] Quando eu comecei a desenvolver eu não tinha muita noção de espaço, tanto que muita gente cai. Por exemplo, quando eu comecei a girar para poder incorporar com Exu, eu girava girava girava girava e não tinha noção de onde estava. A minha sensação era que eu ia cair dentro de um buraco. É como se eu visse um buraco no chão. [...] Aí vem as ekedis, né? Aí vem minha mãe e a Xana, que ensinam pra gente, que pega pela barra da saia e ensina. Leva a gente no altar,

leva a gente na pedreira, leva a gente no atabaque, leva a gente lá na porta. A gente não tem noção de lugar. (MICHELLE ARAÚJO, 12/09/2018).

Cada entidade a ser incorporada, no caso de Michelle Araújo, traz consigo o lugar que é dela. Não há uma regra, cada médium tem uma busca singular desses lugares ou dessas entidades, que pode ser através de objetos, cores, etc., fazendo com que a possessão relativize a coerência e a constância, trazendo a pluralidade de formas em um sujeito (ANJOS, 2006). O exposto elucida a noção de circularidade desse sagrado. O sagrado que circula na natureza, no mar, por exemplo, circula também no terreiro, nos pontos cantados que falam do mar, nos lugares em que os médiuns acessam para incorporar entidades ligadas ao mar.

Por tudo exposto até aqui, percebe-se que o povo de terreiro carrega em seu próprio corpo, cada qual com suas singularidades, a multiplicidade dos lugares, a multiplicidade dos encontros, as multiplicidades desse sagrado. O próprio corpo é, então, posto na encruzilhada de subjetivações, “o braço se transforma na espada de Ogum, na lança de Oxóssi, se requebra e retorna ao estado de braço da mesma forma que o raciocínio vai por cascatas, hesita e bifurca em cada nível” (ANJOS, 2006, p.20).

Sobreposição de territórios, sobreposição de experiências. O sagrado não é uma coisa *OU* outra, mas uma coisa *E* outra. Não se trata de formulações distintas ou contrárias do mesmo sagrado, mas que esse sagrado possibilita singularizações em movimento e em momentos. Promove-se assim outra forma de se relacionar entre si e com as alteridades, além de expressar outro entendimento do sagrado e uso dos territórios.

#### **4 “A BATINA DO PADRE TEM DENDÊ”<sup>24</sup>**

O percurso da constituição do povo de terreiro no Brasil está relacionado à diáspora da África, onde as divindades eram cultuadas e integravam uma forma de relação com o mundo natural e social. Nesse processo, várias etnias foram trazidas ao território brasileiro para embasar o colonialismo português através da mão-de-obra negra escravizada. A população negra que sobrevivia às precárias condições de viagem nos porões dos navios provinha de vários locais do continente africano, sendo as principais etnias os bantos e os sudaneses. Segundo Vagner Silva (2005), os sudaneses eram originários da África Ocidental, onde territórios como Nigéria, Benin e Togo foram constantemente ponto de tráfico de mão-

---

<sup>24</sup> Trecho de um ponto cantado de Exu.

de-obra a ser escravizada no Brasil. Entre eles, destacavam-se os iorubás ou nagôs (queto, ijexá, egbá, etc), os jejes (ewe ou fon), e os fanti-achantis.

Essas populações tiveram que sobreviver em um novo território, em um colonialismo que pretendia isolá-las de tudo que lhes atribuía sentido de mundo, escravizadas em um regime que não lhes conferia status de pessoa e forçadas a viver em condições desumanas de vida e de trabalho. Segundo Vagner Silva (2005), uma das leis da Coroa Portuguesa e da Igreja Católica consistia em batizar o negro escravizado num prazo máximo de cinco anos depois de sua chegada ao Brasil. Dessa forma, através dos sacramentos do batismo, transformavam o que entendiam como pecadores e pagãos em novos cristãos, atribuindo-lhes novos nomes, em geral bíblicos, forçando o encobrimento de tudo que eram e de tudo que viviam em seus territórios originais. Suas práticas religiosas só eram aceitas quando entendidas como folclore ou quando vinculadas ao catolicismo europeu. Todos os aspectos mágicos das religiões africanas foram duramente combatidos.

Durante as Visitações, o Tribunal do Santo Ofício da Inquisição perseguiu e condenou muitos negros por ver seus encontros (com cantos e danças frenéticas) como envocações do demônio, espécie de orgias à semelhança dos sabás europeus. Os transe dos negros eram vistos como demonstração de possessão demoníaca e as adivinhações, sacrifícios e outras práticas mágicas eram bruxaria ou, então, “magia negra” (como se convencionou a chamar a magia feita para o mal). (SILVA, 2005, pp.35).

As religiões afro-brasileiras conseguiram se incorporar no Brasil e nos meios urbanos, apresentando seu caráter dinâmico de adaptação, mesmo que por vezes depreciadas como feitiçarias maléficas (SILVA, 2012). Determinar historicamente o início da umbanda no Brasil seria, imagino, como tentar determinar a idade de um rio. Uma pesquisa a fundo levaria a incertezas desnecessárias. Como afirma Gabriel Ricardo, filho consanguíneo de Pai Ricardo “o processo formativo da umbanda é um processo contínuo”<sup>25</sup>. Sabe-se que a umbanda tem um maior crescimento no território brasileiro nas décadas de 1920-1930. Durante o Estado Novo<sup>26</sup>, regime político que vai de 1937 a 1945, a umbanda passou a ser inserida nas páginas policiais dos jornais, uma vez que suas práticas eram consideradas caso de polícia que deveriam ser cerceadas. No entanto, nas palavras de Léa Freitas Perez (2011, p.165), “o vigor e a potência daquilo que pretende criticar, o discurso moralista e moralizador é impotente para calar o que o suplementa”.

---

<sup>25</sup> Em conversa gravada no dia 26 de outubro de 2018

<sup>26</sup> Regime político ditatorial conduzido a partir de um golpe de estado de Getúlio Vargas.

No que comumente se chama de sincretismo religioso, aparece a umbanda, religião que, segundo uma visão comum, teria surgido no movimento sincrético como sobrevivência à perseguição às práticas religiosas de matriz africana. Dessa forma, essa mesma visão entende que a umbanda é algo que se cria nesse território brasileiro. Embora tenha relação com o processo histórico dos africanos nesse território, essa visão por si só faz crer que uma árvore nasceria sem sementes. Pai Ricardo amplia essa noção do sincretismo, o entendendo mais como estratégia de resistência e de continuidade do que imposição de uma colonização. Não seria o surgimento de algo novo, a invenção da roda, *a gente tem noção que a gente não está descobrindo a roda, mas mantendo ela rodando*. O sincretismo enquanto uma estratégia, em que *cultivar sincretismo é não desprezar a matuteza<sup>27</sup> dos ancestrais. Não criou essa matuteza aqui, aqui foi onde a gente tem notícia e história da prática dessa matuteza com mais resultados incisivos na sobrevivência de nossos costumes e cultura. Meu ancião não chegou aqui e criou Tranca-rua<sup>28</sup>, ele precisou da energia dele aqui<sup>29</sup>*.

Essa perspectiva retira o véu colonizador sobre a umbanda, quando esse véu nos faz entender o sincretismo como submissão. Ter a imagem de São Jerônimo no culto a Xangô representaria resquícios de uma religião que foi colonizada? *De maneira alguma, como nada que possa estar dentro da nossa experiência de axé, como nada que possa estar dentro do nosso cotidiano de terreiro de matriz afro-indígena-brasileira, nós somos colonizados. E desde o início jamais fomos colonizados. Nós fomos escravizados. Esse sincretismo que na cabeça de todo mundo passa por apenas a parte de sobrevivência e garantia e recurso, vai pra nós, no enxergar, no transmitir, de ter esse entendimento, que Nanã vai ser realmente Sant'Ana. Lógico, isso é muito regional também, as comparações com orixá, mas a energia é única*.

Parece demasiado simplista imaginar que o sincretismo religioso, quando se trata da umbanda, seria apenas associação dos orixás aos santos católicos por ocasião da violência simbólica praticada no processo de escravidão no Brasil. Essa perspectiva retira da história os sujeitos, os colocando apenas em um lugar sem ação. Pois se a colonização portuguesa fez ressoar seus efeitos sobre o território, sobre os povos indígenas que aqui viviam e sobre as populações africanas que foram trazidas para serem escravizadas, compreender o sincretismo unicamente como efeito da colonização poderia levar a um entendimento errôneo da umbanda

---

<sup>27</sup> Palavra que traz o sentido de sabedoria e esperteza.

<sup>28</sup> Uma forma da entidade Exu.

<sup>29</sup> Falas gravadas nos dias 23, 24 e 25 de fevereiro de 2018 em vivência sobre Historicidade e cultura afro-brasileira realizada na CCPJO.

enquanto religião de colonizados. Há que se proceder uma distinção entre ser escravizado e ser colonizado.

Pois se marxismo, antropologia social ou durkheimianismo concordam, *grosso modo*, em atribuir à “base” uma precedência e um poder de determinação sobre as “representações”, o que fazer de um conjunto religioso que, ao ser arrancado, literalmente à força, de sua base, em lugar de desaparecer parece, ao contrário, insistir em se manter?” (GOLDMAN, 2011, p.412)

A resposta vem com a proposta de Roger Bastide (2001) de que não é a morfologia social que determina o mundo místico, mas o aspecto místico que domina o social. Dessa forma, as religiões de matriz africana teriam escapado da determinação infraestrutural. E aqui relembro Durkheim (1978, p. 166) “a verdadeira função da religião não é a de nos fazer pensar [...], mas de nos fazer agir, de nos ajudar a viver”.

A *matuteza* dos que chegaram dos territórios africanos em entender o momento e encontrar soluções na sabedoria da confluência. Confluência parece uma palavra mais acertada para se pensar o sincretismo da umbanda. Confluência que se dá não só dos orixás com os santos católicos, ou com o kardecismo - com seus valores de caridade - mas também com o contato com diferentes etnias indígenas brasileiras, representadas nos cultos da umbanda pelas entidades dos caboclos<sup>30</sup>, e com os povos ciganos que pelo Brasil viveram. *O povo cigano que mais trafega pelas encruzilhadas, mais que povo de terreiro, o povo cigano é nômade.*

O terreiro faz das raças e das nações um patrimônio simbólico, espaços para percursos nômades, dessencializados. [...] O que se desprende dos jogos das diferenças na religiosidade afro-brasileira é uma modalidade de não-essencialização das raças, que nem por isso deixa de se fazer como espaço de devir histórico das raças. (ANJOS, 2006, p.23).

*Teve a confluência com o povo indígena que nos levou no território, que nos mostrou o que era uma onça, o que era uma folha venenosa, o que era uma folha de comer. O que é um terreiro de umbanda cantar “defuma com as ervas da jurema”? Isso é pindorama<sup>31</sup>, isso é Brasil, é África. Aqui convém citar a importância de trabalhos que abordam a questão da relação afroindígena, pois que ultrapassa o identitarismo, e se situa no âmbito das relações, da articulação das diferenças (GOLDMAN, 2017). Relações que surgem do encontro entre grupos indígenas e africanos no território que hoje é o Brasil e que, como afirma Márcio Goldman (2017), foram tratadas, sociopoliticamente, como subordinadas a um terceiro*

<sup>30</sup> Entidade incorporada em sessões da umbanda relacionada aos espíritos indígenas.

<sup>31</sup> Nome com o qual algumas etnias indígenas se referiam ao território brasileiro.

elemento estruturante: o branco europeu. Buscando outras alternativas para se pensar a complexidade dessas relações afroindígenas, Goldman (2017, p.12, grifo do autor) propõe que esse encontro “não é apenas determinado por circunstâncias históricas particulares, mas é, sobretudo, *determinante* de tudo que acontecerá depois”

Goldman (2017) também propõe outras vias que não a homogeneização nas relações e a ideia de um encontro completamente harmonioso, pois que em determinadas situações, a mescla poderia ser desastrosa. É, então, uma relação que não apenas suscita algo novo, mas que propõe um modo possível de articular as diferenças. Trazendo a perspectiva deleuziana para pensar a relação africano *E* indígena, em que a articulação ‘*E*’ não se transforme no verbo ‘*É*’, mas no possível de ser ambas as coisas, Goldman (2017) afirma que a relação afroindígena, e todo o sincretismo, pode ser pensada através de modulações, ou de ontologias modulatórias “em que *tudo* pode aparecer de diferentes maneiras, ou melhor, em que os seres *só podem existir* aparecendo de diferentes maneiras” (GOLDMAN, 2017, p. 22, grifos do autor). Se a ontologia diz acerca do sentido de ser, as ontologias modulatórias propõem um sentido que assume as diferenças de modos de ser.

Assim se compreende que o rizoma deleuziano evoca que os contatos entre as linhas não podem ocorrer sem mutações, mas em um processo de desentendimentos produtivos, surgindo contextos criativos a partir da inserção de novas forças. Transfere-se conceitos de um domínio a outro. E daí algo surge! O próprio conceito de confluência elaborado pelo pensador quilombola Nêgo Bispo (SANTOS, 2015), revela que “nem tudo que se ajunta se mistura, ou seja, nada é igual”. Como diz Pai Ricardo, *algumas coisas são feitas ao mesmo tempo sem misturar*. É justamente a possibilidade de admitir as alteridades, deixar que elas coexistam. E aí novamente a *matuteza* daqueles que existem justamente na confluência, ou, talvez melhor, daqueles que existem e se deixam estar na encruzilhada. O sincretismo religioso “não é simplesmente um modo de incorporar a religião e os valores brancos, mas, bem ao contrário, um modo de, ao fazê-lo, ser capaz de mantê-los a uma certa distância e submetidos a uma lógica que não é a deles” (GOLDMAN, 2017, p. 18).

Na macumba, ou melhor, na linha cruzada, a noção de encruzilhada substituíra a síntese mestiça, propondo um outro equacionamento das diferenças entre as tradições religiosas. A linha cruzada constitui um território onde as diferentes linhas se cruzam sem a fusão numa síntese. (ANJOS, 2006, p.60).

*A matuteza desses caras, fenomenal. Falar assim: vocês são bobos, igualzinho tirar bala de criança. Vou rezar aqui para Iansã na frente de Santa Bárbara. Você é tão bobo que*

*você não consegue dar conta disso meu como eu dou conta disso do seu, sem tirar o meu. Tranca-rua ganhou cachaça não levou para Marabó<sup>32</sup> benzer, levou para o padre. Ele procurou uma confluência.* Confluência que lembra o poeta popular Antônio Vieira quando diz:

A nossa poesia é uma só  
 Eu não vejo razão pra separar  
 Todo o conhecimento que está cá  
 Foi trazido dentro de um só mocó  
 E ao chegar aqui abriram o nó  
 E foi como se ela saísse do ovo  
 A poesia recebeu sangue novo  
 Elementos deveras salutares [...]  
 (VIEIRA, Antônio. Acessado em: 11/04/2018).

Ainda soma-se outro fator ao sincretismo presente na umbanda que é entender o papel da personificação da divindade. Não é pela força da opressão que se diz que Iansã será Santa Bárbara, Ogum será São Jorge, se diz porque de fato assim também pode ser dito, pois a personificação em imagens é apenas uma das formas de existência da divindade, ela é muito mais uma manifestação, com imensas variações regionais e particularidades, tantos caminhos apontados de uma encruzilhada. A personificação é apenas uma das formas da realização das subjetivações dos orixás. Assim, desmonta-se a pretensão de representante do santo branco nos ritos afro-brasileiros (ANJOS, 2006). “Se o ogum é uma individualidade com referência antropomórfica no soldado romano, ele deve se multiplicar em processos de individuação que escapam a toda pretensão de unidade de uma subjetividade “o Eu como orixá”. (ANJOS, 2006, p. 84).

*Eu tenho Ogum fazendo machado, martelos, serrote, enxada e eu tenho o mesmo Ogum lançando ônibus espacial, fazendo Sputnik. Essas coisas para a nossa cultura vão para além da personificação do que a gente chama de orixá, que a gente chama de inquices, de deuses, voduns. A gente tem mais essa manifestação na realização do que na personificação. Se Oxóssi é São Sebastião não é pelo fato de imposição, mas sim porquê o é, simultaneamente, plural, assim como é também as matas, a caça – várias possibilidades de manifestação e existência, e especialmente, de alteridades. Dessa forma, “a lógica da representação como encobrimento é substituída pela representação como expressão” (ANJOS, 2006, p.80). Os meus fizeram questão de colocar aquela imagem lá não é porque só podia ser aquela imagem não, é porque aquela imagem nos representava. Para antes das imagens ou*

---

<sup>32</sup> Outra manifestação de entidade da linha dos Exu.

*dos retratos, formas de pessoas vestidas imantadas de orixá, a gente entende de energia, a gente entende do que faz.*

Esse sistema de representação que “faz a cabeça” do iniciado se recusa em conferir um rosto à presença do sagrado. A distância entre o representado e a representação é praticamente anulada no acutá. É toda a presença do orixá em sua singularização que reside nessa pedra sagrada. Restabelecendo a comparação com a hóstia, diria que na cosmologia católica se constitui um mediador simbólico entre o além a realidade visível; o mediador é propriamente o representante de uma individualidade que transcende a concretude da hóstia. No caso da cosmologia Afro-brasileira, o orixá não é uma individualidade, mas sim uma linha de repetição de singularidades na qual o acutá é um momento. (ANJOS, 2008, p. 91).

Em um momento em que discursos de purismo das religiões afro-brasileiras tecem críticas ao sincretismo de algumas delas, acessa-se aqui outra possibilidade: bendizer o percurso sincrético de uma ancestralidade em terra brasileira, em que o distinto, a alteridade e o simultâneo se confluem e se deixam estar onde se encontram os caminhos - na encruzilhada. Entender a religiosidade afro-brasileira, em suas diversas complexidades, não enquanto “essências identitárias pertencentes a indivíduos, mas territórios simbólicos de intensidades diversas, passíveis de serem percorridos por multiplicidades de raças e indivíduos” (ANJOS, 2006, p.22).

Dessa forma, é a partir da encruzilhada que se deve pensar o sincretismo, não enquanto situação crítica que precise ser resolvida. Não há resolução: posto na encruzilhada está no melhor dos lugares. É nela que os movimentos se iniciam e se convergem, morada de Exu, justamente onde se deve estar, sem se pretender uma escolha em detrimento de outras, uma experiência sagrada em detrimento de outras. *Naquele tempo eu era obrigado, e hoje? Hoje todo mundo sabe que eu não sou obrigado a louvar São Sebastião como Oxóssi, não sou obrigado. O colonizador não dá conta disso, sabe, não dá conta de eu me sentir bem em “Senhora do Rosário foi quem me trouxe aqui, a água do mar é santa, eu vi vi vi”.* Léa Perez (2011, p.162) quando escreve sobre a umbanda, diz que “mais complexidade e confusão/trânsito de personagens, de mundos, de cosmologias, impossível”. Não se trata de ver como uma situação que foi imposta, mas uma situação que ultrapassou as determinações infraestruturais, em que os aspectos místicos dominaram o social, conforme nos lembrou Roger Bastide (2001).

O ponto cantado “Tranca-rua ganhou marafa, levou para o padre benzer, sacristão saiu dizendo que a batina do padre tem dendê<sup>33</sup>” revela a noção dessa confluência que se verifica na umbanda. O fato de se afirmar que a batina do padre tem dendê quebra a lógica da opressão como causa, pois revela que é um sagrado que entende de energia e esta se manifesta e está presente em vários lugares, contextos e momentos, não estando fixada a uma representação. A batina do padre, simultaneamente, teria a água benta e o dendê! O movimento de Exu é justamente a pluralidade e a possibilidade de tudo e nada ser, simultaneamente, sem que se exclua isso em detrimento daquilo. Baita entendimento da existência concomitante das alteridades! Exu, aquele que comunica, fez o trânsito religioso. E é certo, pois sacristão sai dizendo que na batina do padre tem dendê.

#### 4.1 BENÇÃO AOS MAIS VELHOS, BENÇÃO AOS MAIS NOVOS

O sincretismo religioso no território brasileiro seria *o percurso de uma ancestralidade em terra de pindorama brasileira*, território em que essa ancestralidade teria agido. Eduardo David de Oliveira (2003) revela que na cosmovisão africana de algumas etnias iorubás não havia concepções dualistas entre sagrado e profano e o homem só podia ser pensado em relações com todo o meio natural e social que o cerca. Havia um entendimento de que a palavra era portadora da força que anima e vitaliza o mundo. O tempo não seria linear, mas um tempo mítico, que engendra retornos e re-atualizações – assim, o passado mítico orienta o presente.

O tempo mítico é reatualizado nos rituais, onde os personagens heróicos dos mitos indica os comportamentos e atitudes que os indivíduos devem tomar frente a uma determinada situação. Os indivíduos encontram nos mitos o sentido da vida e descobrem como atuar frente aos mistérios que se lhes vão aparecendo. (OLIVEIRA, 2003, p.23).

O mito é uma das mais privilegiadas manifestações da vida imaginária, na qual se aprende o psiquismo individual e as pressões mais atrozés da existência social (CAILLOIS, 1972). O conhecimento de um mito propicia um agir a ele relacionado, o que explica a necessidade de se trazer o mito para a realidade contemporânea, uma vez que ele não diz respeito unicamente ao passado, não pode ser entendido como algo passivo, mas como algo que participa de forma ativa.

---

<sup>33</sup> Tipo de azeite africano. No sentido metafórico, dendê quer dizer energia perceptível ao povo de santo. Como é uma religião que entende e trabalha com a noção de energia circulante, reconhecer o dendê na batina do padre é perceber essa energia ali.

O aspecto sagrado do mito surge quando ele é dado como poder, como possibilidade de saturamento de ser, equivalendo à realidade, àquilo que é o início e o fim, que funda e destrói o mundo a partir do momento em que fixa os limites do que Mircea Eliade (1992) entende como ordem cósmica. É eficácia e destino de vida, propiciando orientação diante de uma realidade absoluta.

A função mais importante do mito é, pois, “fixar” os modelos exemplares de todos os ritos e de todas as atividades humanas significativas: alimentação, sexualidade, trabalho, educação etc. Comportando-se como ser humano plenamente responsável, o homem imita os gestos exemplares dos deuses, repete as ações deles, quer se trate de uma simples função fisiológica, como a alimentação, quer de uma atividade social, econômica, cultural, militar, etc (ELIADE, 1992, p. 51).

Daí se conclui que a realidade mítica possui um valor e uma função exemplares para o agir e por isso é sempre reatualizada. Todas essas relações com o tempo, além de concepções sobre morte, família, produção, poder na cosmovisão africana tem a ancestralidade como orientação. Tanto a tradição nagô como a jeje e a congo-angola apresentam como fundamento o culto aos ancestrais. Ancestralidade tanto consaguínea como ancestralidade espiritual, que pode se dar através de aspectos naturais, como rios, pedras, matas, etc. As palavras “Kosi ewé, kosi orisá”, isto é, “Sem folha, sem orixá” expressam bem a concepção de uma ancestralidade ligada ao mundo natural; divindade e natureza são, pois, muitas vezes, uma e mesma coisa. Nas palavras<sup>34</sup> de Makota Valdina, do Terreiro Tanuri Junsara, localizado no bairro Engenho Velho da Federação, em Salvador:

O tempo para a cultura bantu, a cultura do Congo, é muito profundo, porque a formação de tudo, eles imaginam que muito tempo passou. O tempo, teve um tempo que não foi o nosso tempo, o tempo do humano, que aí é que é a ancestralidade. Quando a gente fala que, usando a linguagem mais conhecida, o orixá é ancestral, o nkisi é ancestral, o vodun é ancestral, é porque eles vieram antes. E aí, se a gente olha o que é a essência mesmo do orixá, do vodun, do nkisi, eles vieram antes, porque a natureza veio antes do ser humano. Quando surgiu, segundo os bantus, o protótipo do ser humano, que eles chamam de Mahungu, já existia tudo para possibilitar a vida do ser humano. Então, terra, água, planta, tudo que o homem não fez e que para a evolução e para o desenvolvimento da raça humana foi necessário, já existia. E isso é que é a essência de orixá. Todo mundo fica aí em lenda, mito. Quem quiser que fique com suas lendas e seus mitos, mas não são, nenhuma lenda e nenhum mito é essência de orixá. E no caso de nkisi que não tem nem as lendas e nem os mitos que tem aí, como tem nos iorubás. Mas tem a natureza e é onde está a essência do que a gente cultua no candomblé. E aí, porque eles chegaram antes, são ancestrais. A gente é o resultado de toda essa natureza criada antes que a gente não dá conta. A gente especula, a gente cria as culturas, as várias culturas, se criam histórias, se cria lendas para se falar desse tempo, mas ninguém tava lá para saber como foi. Então tudo é história criada. Mas é um tempo que é hoje também, aí é que ta, é que é o x da questão: esse tempo ancestral é o tempo de hoje também! Se a gente vive porque a gente precisa até do vento, que é o tempo, que é Tempo, não o

<sup>34</sup> Transcrição da fala de Makota Valdina em vídeo que faz parte do espetáculo Bença, do grupo Bando de Teatro Olodum, 2010.

tempo, mas que é Tempo. Pelo menos na minha nação angola, o tempo é o vento, o vento é Tempo. E quem é que não precisa do vento? Quem é que vive sem respirar? Ninguém! (MAKOTA VALDINA, 2010).

Pai Ricardo revela que essa ancestralidade se expressa também em saberes e em uma materialidade, o que significa que alguns objetos estariam imbuídos de ancestralidade. *Se você chegar ali e por o pé naquele toco, você toma uma pêa<sup>35</sup>. Às vezes a gente desconsidera um toco de um preto velho ancestral. Essas coisas são magnetizadas, não por ter forças mágicas e místicas só, mas porque ali encerra todo um conhecimento ancestral, todo um viver para trabalhar um toco onde o preto velho senta.* Os objetos trazem uma palpabilidade à ancestralidade e permitem a contínua atualização da presença ancestral. Objetos que como lembra Baudrillard (1973, p.82) “não é nem afuncional nem simplesmente decorativo, tem a função bem específica dentro do quadro do sistema: significa o tempo”.

*O que foi inserido ali de ancestralidade, de força, de energia, de vivência, de sacrifício, isso é ancestral.* Dessa forma, a ancestralidade perpassa todo o sagrado na umbanda, seja em memória, seja na re-atualização do tempo mítico, seja na oralidade ou na materialidade de alguns objetos. Também está em algumas relações espirituais de herança, em que uma entidade ou orixá são transmitidos entre as gerações, como é o caso do Exu Toninho Babão, entidade que Pai Ricardo incorpora e que era incorporada por seu pai quando vivo.

*Assim também são alguns objetos, alguns locais, alguns momento do tempo, são ancestrais para nós. Meu pensamento vai no primeiro atabaque da casa, no primeiro couro usado para encourar o atabaque.* Através dos objetos, a história e os conhecimentos acerca do sagrado também são transmitidos, são pois *meios de passar sabedoria, meios de continuar uma vivência.* Pode-se dizer que o culto aos deuses é um culto aos ancestrais, o que corrobora com a ideia de uma família de santo, tão presente nas religiões afro-brasileiras. *Da nossa ancestralidade, a gente consegue sentir, a gente consegue sentir por ela. E consegue entender que ela não tem um papel, ela é uma significância para a gente.* No sentido antropológico, aquilo que é *significante.*

*A nossa ancestralidade afro, a gente tem que considerar também que é a história dessa ancestralidade nessa terra de Pindorama, como diz os indígenas, ou de Vera Cruz, como quiseram empurrar, e é aceitável também. A nossa ancestralidade é de muito antes para frente.* A partir disso se entende que essa ancestralidade estaria relacionada ao processo histórico da diáspora africana no território brasileiro, onde se cultuam alguns orixás distintos

---

<sup>35</sup> Um impedimento.

dos cultuados na santería cubana, por exemplo, que evoca outro processo histórico de diáspora em outro território, conforme elucida Reginaldo Prandi (2001a). Dessa forma, o terreiro de umbanda seria um lugar de ancestralidade, onde o passado se interpõe ao presente, em que os próprios objetos ancestrais também configuram lugares distintos dentro do sagrado dessas religiões.

Foto 18: Alguns brinquedos postos em um altar lateral ao altar central que perteciam ao Erê (entidades de crianças que são incorporadas) da mãe de Ricardo de Moura.



Fonte: Arquivo de registros do campo. Autoria: Michelle Araújo, 2018.

Foto 19: O tecido marrom dependurado com as guias pertenceu ao pai de Ricardo de Moura, que usava-o em suas incorporações, e é até hoje utilizado por Ricardo de Moura.



Fonte: Arquivo de registros do campo. Autoria: Gabriel Ricardo, 2018.

Das afetações da etnografia, adentrar na ancestralidade enquanto orientadora do sagrado das religiosidades afro-brasileiras me trouxe um entendimento que é mais emoção do que razão. Foi ali naquele terreiro que reencontrei a minha avó, Cacilda. Ela que em sua destreza diante de tantas situações conturbadas da vida, me dava orientação, norte, vontade quando eu era criança. A minha avó que em algum momento de sua vida pisou o chão de alguns terreiros e que, em outros momentos, adentrou as clínicas de alguma psiquiatria. Ela que gostava tanto das palavras, debruçava-se nos dicionários no ócio. Canhota, prendiam-lhe a mão esquerda na infância para “ensiná-la” o uso da direita. Pois que em uma crise, se é que de crise se tratava, deu-me algo que era dela: um pote pequeno e delicado de porcelana azul e

branco. Sempre o guardei no fundo do meu armário. Era como se dele pudesse sair qualquer ventania, tormenta indizível. E ela se encantou, eu quase não a lembrava mais. E então sou eu quem piso o chão de um terreiro e, com algum tempo, tiro o pote do fundo do armário. Não havia nada dentro dele, apenas o desejo de ele.

Revirei as caixas da família atrás de imagens para reconstruir memórias tão incrustadas em mim que já eram silenciosas, parte integrante que nem precisava mais vir à tona. Essas memórias são alguma espécie de ritmo interno. Essa ancestralidade não me fala de destino, mas de percursos, de navegações por essa vida. Nosso DNA que traz as identificações também é justamente a presença do mesmo e do diferente. E agora lá está, o pote imbuído de nós duas, meu baú ancestral que preenchi com nomes das tias, avós, avôs, bisavós, até onde alcançou a busca. Caleidoscópio do tempo, vinculamo-nos ali. É, em alguma medida, uma conciliação!

Foto 20: Minha avó materna Cacilda em sua juventude.



Fonte: Arquivo pessoal da minha família. Não há registros do ano e da autoria.

## **5 “E QUANTO MAIS REMO, MAIS REZO, PRA NUNCA MAIS SE ACABAR ESSA VIAGEM QUE FAZ O MAR ENTORNO DO MAR”<sup>36</sup>**

Se há vela nesse navegar etnográfico, até aqui ela apontou ora o mar, ora a praia. Saímos da Lagoinha para falar do terreiro, tecendo desde compreensões mais localizadas, como a história da Casa de Caridade Pai Jacob do Oriente, até algumas mais amplas, como o sincretismo e a ancestralidade. Tudo conversa entre si, a vela colhendo os ventos, a fim de revelar as multiplicidades dessa lógica rizomática das religiões afro-brasileiras, como já demonstrado. Agora o mar se abre, faz sol e as ondas estão calmas. Vamos mais adiante da praia!

Durante todo o percurso dessa dissertação, entre falar do bairro e do terreiro – lugares -, chegamos à noção de território do terreiro, território que abrange escalas muito mais amplas do que a do bairro e do próprio lugar edificado. Desde o ano de 2013 trabalho no Programa Mapeamento de Povos e Comunidades Tradicionais de Minas Gerais, coordenado pelo Prof. Aderval Costa Filho, do Departamento de Antropologia da UFMG. Entre indas e vindas, porque é feita de movimentos a própria vida, me envolvo desde então com comunidades tradicionais do estado de Minas Gerais. Esse envolvimento revela que a maior parte dessas comunidades tradicionais passa atualmente por processos de reivindicações do território de uso tradicional.

Povos e comunidades tradicionais<sup>37</sup> são compreendidos enquanto grupos diferenciados social, cultural e historicamente. Possuem especificidades nas relações com o território, relações que vão desde a afetividade até a utilização de recursos naturais, em que o território está correlacionado aos modos de vida e à reprodutibilidade social. São grupos que possuem estreitas relações com seu território, sendo este uma concepção que extrapola suas próprias dimensões físicas, permeando significados simbólicos desenvolvidos com o lugar e no lugar, a partir das relações homem-natureza (ROCHA, 2010). Aderval Costa Filho (2015) apresenta como os povos e comunidades tradicionais têm modos de ser, fazer e viver distintos, o que faz com que esses grupos se autorreconheçam como portadores de identidades e direitos próprios.

---

<sup>36</sup> Música Timoneiro, de Paulinho da Viola

<sup>37</sup> As informações acerca dos povos e comunidades tradicionais, bem como sobre as legislações, nesse capítulo foram retiradas da Cartilha de Direitos dos Povos e Comunidades Tradicionais elaborada em 2013 pelo Programa de Mapeamento de Povos e Comunidades Tradicionais, do qual faço parte, em parceria com a Coordenadoria de Inclusão e Mobilização Social (CIMOS), do Ministério Público de Minas Gerais (MPMG).

O Brasil engloba um número complexo e expressivo de categorias acerca dos povos e comunidades tradicionais. Além dos povos indígenas, há ainda os seringueiros, ribeirinhos, pescadores artesanais, quebradeiras de coco babaçu, quilombolas, ciganos, pomeranos, geraizeiros, povos de terreiro, comunidades de fundo e fechos de pasto, faxinalenses, pantaneiros, vazanteiros, veredeiros, apanhadores de flores sempre vivas, família circense, caatingueiros, dentre outros grupos sociais tradicionais e identidades coletivas objetivas em movimento (COSTA FILHO, 2015).

As relações com o território desses grupos fazem com que os lugares sejam mais do que bens econômicos, apresentando dimensões simbólicas. Através do território, os povos e comunidades tradicionais acionam acontecimentos, fatos históricos, memórias, relações simbólicas, ancestrais e sagradas. Ele participa dos modos de vidas e das relações entre o grupo e o mundo. Pela experiência com vários grupos, frequentemente os territórios tradicionais ultrapassam as fronteiras e os limites municipais, estaduais e, em alguns casos, as internacionais. A distribuição no território não está, no caso de povos e comunidades tradicionais, implicada pelas definições do Estado, mas sim de sua reprodução social.

Convém destacar também que os povos e comunidades tradicionais possuem uma produção, que engloba o extrativismo, o plantio, a criação, o artesanato, etc. – orientada pelas relações sociais que lhe são próprias, destinada às práticas sociais como ritos, festas, procissões. É comum que as práticas produtivas se associem ao calendário religioso e festivo. Isto é, a produção é voltada para a garantia de realização de suas atividades sociais. São grupos que possuem expressões ligadas a mitos, ritos, ancestralidades que intermediam as relações específicas entre si, com os outros e com o território.

Uma das características dos povos e comunidades tradicionais é a relação em famílias extensas, que atende às necessidades culturais desses contextos. A família é uma noção central que organiza a vida, assim como a ancestralidade, não estando separada do território. Embora a noção de famílias extensas privilegie as relações consanguíneas, no caso dos povos de terreiro, família não se configura apenas em contexto consanguíneo, mas pelas relações entre as pessoas que possibilita a organização social e que compartilham noções, práticas, dimensões simbólicas comuns a todo o grupo.

São grupos amparados pela legislação internacional, nacional e estadual. A própria Constituição Federal de 1988 resguarda alguns direitos desses grupos, através do artigo 215 que entende que é dever do Estado proteger as manifestações culturais populares, indígenas e afro-brasileiras, além das manifestações de outros povos e comunidades tradicionais.

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 das culturas populares, indígenas e afro-brasileiras, e das de outros grupos participantes do processo civilizatório nacional [...]

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 grupos formadores da sociedade brasileira, nos quais se incluem:

I - as formas de expressão;

II - os modos de criar, fazer e viver;

III - as criações científicas, artísticas e tecnológicas;

IV - as obras, objetos, documentos, edificações e demais espaços destinados às manifestações artístico-culturais;

V - os conjuntos urbanos e sítios de valor histórico, paisagístico, artístico, arqueológico, paleontológico, ecológico e científico.

§ 1º - O Poder Público, com a colaboração da comunidade, promoverá e protegerá o patrimônio cultural brasileiro, por meio de inventários, registros, vigilância, tombamento e desapropriação, e de outras formas de acautelamento e preservação. (BRASIL, Constituição Federal, 1988 apud MINISTÉRIO PÚBLICO DE MINAS GERAIS, 2013).

No âmbito internacional, destaca-se a Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT). Tal Convenção elucida sobre terras tradicionalmente ocupadas, em que essa ocupação é orientada principalmente por fatores étnicos e no advento de novas identidades coletivas. Entende que os povos e comunidades tradicionais são grupos “cujas condições sociais, culturais e econômicas os distingam de outros setores da coletividade nacional, e que estejam regidos total ou parcialmente por seus próprios costumes ou tradições, ou por legislação especial”. Da Convenção 169, destacam-se os seguintes itens:

Artigo 7o

Os povos interessados deverão ter o direito de escolher suas próprias prioridades no que diz respeito ao processo de desenvolvimento, na medida em que ele afete as suas vidas, crenças, instituições e bem-estar espiritual, bem como as terras que ocupam ou utilizam de alguma forma, e de controlar, na medida do possível, o seu próprio desenvolvimento econômico, social e cultural. Além disso, esses povos deverão participar da formulação, aplicação e avaliação dos planos e programas de desenvolvimento nacional e regional suscetíveis de afetá-los diretamente.

PARTE II - TERRAS

Artigo 14

1. Dever-se-á reconhecer aos povos interessados os direitos de propriedade e de posse sobre as terras que tradicionalmente ocupam. Além disso, nos casos apropriados, deverão ser adotadas medidas para salvaguardar o direito dos povos interessados de utilizar terras que não estejam exclusivamente ocupadas por eles, mas às quais, tradicionalmente, tenham tido acesso para suas atividades tradicionais e de subsistência. Nesse particular, deverá ser dada especial atenção à situação dos povos nômades e dos agricultores itinerantes. (OIT, Convenção 169, 2002 apud MINISTÉRIO PÚBLICO DE MINAS GERAIS, 2013)

Em abril de 2004, o decreto presidencial nº 5.051 cria a Comissão Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais e em 2007 institui-se a

Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais através do decreto nº 6.040. Tal decreto traz considerações acerca desses grupos, afirmando que são

grupos culturalmente diferenciados e que se reconhecem como tais, que possuem formas próprias de organização social, que ocupam e usam territórios e recursos naturais como condição para sua reprodução cultural, religiosa, ancestral e econômica, utilizando conhecimentos, inovações e práticas gerados e transmitidos pela tradição (BRASIL, Decreto 6.040, art3º, §1º, 2007).

Tal política torna explícito o reconhecimento de povos e comunidades tradicionais por parte do Estado e atesta o direito à proteção de grupos culturalmente diferenciados participantes do processo civilizatório brasileiro, para além de indígenas e quilombolas. Ainda versa sobre a definição de territórios tradicionais enquanto “espaços necessários a reprodução cultural, social e econômica dos povos e comunidades tradicionais, sejam eles utilizados de forma permanente ou temporária [...]” (BRASIL, Decreto 6.040, art3º, §2º, 2007).

Esse decreto ainda versa sobre o desenvolvimento sustentável desses grupos, correlacionando-o ao uso dos recursos naturais do território como garantia de reprodução social. Os pontos norteadores da Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais são a reprodução social desses grupos através da segurança alimentar e do acesso às necessidades essenciais de povos e comunidades tradicionais, reconhecendo demandas e a auto-identificação. Dentre os objetivos específicos, destacam-se:

Objetivos específicos:

II - solucionar e/ou minimizar os conflitos gerados pela implantação de Unidades de Conservação de Proteção Integral em territórios tradicionais e estimular a criação de Unidades de Conservação de Uso Sustentável;

III - implantar infra-estrutura adequada às realidades sócio-culturais e demandas dos povos e comunidades tradicionais;

IV - garantir os direitos dos povos e das comunidades tradicionais afetados direta ou indiretamente por projetos, obras e empreendimentos;

V - garantir e valorizar as formas tradicionais de educação e fortalecer processos dialógicos como contribuição ao desenvolvimento próprio de cada povo e comunidade, garantindo a participação e controle social tanto nos processos de formação educativos formais quanto nos não-formais;

VI - reconhecer, com celeridade, a auto-identificação dos povos e comunidades tradicionais, de modo que possam ter acesso pleno aos seus direitos civis individuais e coletivos;

[...]

XIII - garantir aos povos e comunidades tradicionais o acesso e a gestão facilitados aos recursos financeiros provenientes dos diferentes órgãos de governo;

XIV - assegurar o pleno exercício dos direitos individuais e coletivos concernentes aos povos e comunidades tradicionais, sobretudo nas situações de conflito ou ameaça à sua integridade;

XV - reconhecer, proteger e promover os direitos dos povos e comunidades tradicionais sobre os seus conhecimentos, práticas e usos tradicionais;

XVI - apoiar e garantir o processo de formalização institucional, quando necessário, considerando as formas tradicionais de organização e representação locais; e  
 XVII - apoiar e garantir a inclusão produtiva com a promoção de tecnologias sustentáveis, respeitando o sistema de organização social dos povos e comunidades tradicionais, valorizando os recursos naturais locais e práticas, saberes e tecnologias tradicionais. (BRASIL, Decreto 6.040, 2007)

No âmbito estadual, foi promulgada em Minas Gerais, em 14 de janeiro de 2014, a lei nº 21.147, que institui a Política Estadual para o Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais de Minas Gerais. De acordo com a referida lei:

Art. 6º – O Estado identificará os povos e as comunidades tradicionais e discriminará, para fins de regularização fundiária, os territórios por eles ocupados, localizados em áreas públicas e privadas.

§ 1º – A regularização fundiária dos territórios tradicionalmente ocupados pelos povos e pelas comunidades tradicionais é considerada de interesse social e objetiva o cumprimento da função social da propriedade, a garantia das condições necessárias à reprodução cultural, social e econômica dessas populações e a preservação dos recursos ambientais imprescindíveis ao seu bem-estar.

§ 2º – A discriminação e a delimitação dos territórios de que trata o caput se darão com a participação das comunidades beneficiárias e respeitarão as peculiaridades dos ciclos naturais e a organização local das práticas produtivas. (MINAS GERAIS, Lei 21.147, 2014)

Destacadas as legislações acima, ainda cita-se de extrema importância a criação, através da lei nº 10.678, de 23 de maio de 2003, da Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (SEPPIR); a Convenção sobre a Proteção e Promoção da Diversidade das Expressões Culturais, assinada pelo Brasil em 2007, tendo seu cumprimento através do decreto nº 6.177, de 1º de agosto de 2007; a Convenção da Diversidade Biológica - CDB -, validada no Brasil através de Decreto nº 2.519, de 16 de março de 1998; o Estatuto da Igualdade Racial, instituído pela lei nº 12.288, de 20 de Julho de 2010; a criação da Comissão Estadual para o Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais do Estado de Minas Gerais, instituída pelo Decreto Estadual nº. 46.671/2014, na qual povos e comunidades tradicionais tem assento.

Todas essas leis, convenções e decretos asseguram direitos dos povos e comunidades tradicionais no Brasil e em quase todos é possível ver referências aos territórios tradicionalmente ocupados por esses grupos. É ideal que o acesso a direitos seja feito com a participação desses grupos. Cabe ao Estado resguardar a garantia de acesso ao território tradicional e aos recursos tradicionalmente utilizados por esses povos e comunidades a fim de garantir sua reprodução sócio-cultural.

Os povos de terreiro estão inclusos nas categorias de povos e comunidades tradicionais do Brasil e estão amparados pelas políticas que dizem respeito a esses grupos.

Das características desses povos e comunidades, pode-se dizer os povos de terreiro apresentam configuração de família, a família de santo, orientadas hierarquicamente entre os pais e mães de santo, mães pequenas, padrinhos e madrinhas, filhos de santo, embora essa conformação varie de terreiro para terreiro e entre as várias configurações religiosas, dentro do escopo de religiões afro-brasileiras. O ritual iniciático da feitura de santo ou do batismo, que é o que ocorre na Casa de Caridade Pai Jacob do Oriente, não é apenas o momento de relação subjetiva com os orixás, mas traz a tônica coletiva, de se adentrar a um terreiro, de compartilhar costumes; trata-se, pois de pertencimento, não só à religião, mas também de pertencimento familiar. Na Casa de Caridade Pai Jacob do Oriente, Ricardo de Moura é chamado de Pai Ricardo por todos do terreiro. Sua esposa e as médiuns mais velhas são chamadas de Mãe. Entre os filhos, é comum que dirijam entre si enquanto irmãos. Não é uma relação consanguínea, embora haja laços de sangue entre alguns membros, mas uma relação de compartilhamento de um costume ancestral.

Quero dizer que entre pai e filho-de-santo não temos duas pessoas autocentradas capazes de avaliar o valor da manutenção da relação e de decidirem pela ruptura ou pela continuidade da relação. O ritual de iniciação é um processo de constituição da pessoa (do filho-de-santo) numa relação com o terreiro e com o pai-de-santo que tende a tornar definitivo o laço entre os parceiros dessa relação. (ANJOS, 2006, p. 95).

A maior parte da produção da casa é destinada às práticas internas, como festas, ritos, atendimentos. Aqui se toma o exemplo da colheita de folhas que são amplamente utilizadas em rituais, sessões e festas do terreiro. Em cada festa há a entrega de lembrancinhas relacionadas ao orixá da festa. Essas lembrancinhas são delicadamente confeccionadas por muitas mãos de filhos da casa e entregues aos participantes ao fim da festa. Se entendidos como povos e comunidades tradicionais, quais são as relações territoriais que os povos de terreiro desenvolvem? Que território é esse? Foram essas questões que permearam essa pesquisa a partir de certo ponto, resultando na elaboração de uma nova rota de navegação que conflui com minha própria experiência profissional.

Pensar o território de um povo de terreiro é, no entanto, tarefa por demasiada complexa, uma vez que esse território parece não estar por inteiro facilmente delimitado. Como visto nos capítulos anteriores, as religiões afro-brasileiras traçam outro percurso em relação às diferenças e concebem a individuação de formas distintas, em que o eu e o outro subsistem. É o que José Carlos Gomes dos Anjos (2008) denominou enquanto filosofia política das religiões afro-brasileiras. “Todo rizoma compreende linhas de segmentaridade segundo as quais ele é estratificado, territorializado, organizado, significado, atribuído, etc.;

mas compreende também linhas de desterritorialização pelas quais ele foge sem parar” (DELEUZE, GUATTARI, 2011, p.25). De que modo essa lógica rizomática de pensar a si, que traz tantas desterritorializações enquanto sobreposições de territórios, pode engendrar um território de uso tradicional?

Ora, estamos falando de multiplicidades, de múltiplas possibilidades em relações com o sagrado. Onde é que esse rizoma se territorializa? Nesse sentido, chegamos ao mapa. Deleuze e Guattari (2011) recomendam que dos rizomas sejam feitos mapas, não decalques, não porções, pois o mapa não é reprodução, mas construção de si mesmo; não é competência, mas sim performance.

Ele contribui para a conexão dos campos, para o desbloqueio dos corpos sem órgãos, para sua abertura máxima sobre um plano de consistência. Ele faz parte do rizoma. O mapa é aberto, é conectável em todas as suas dimensões, desmontável, reversível, suscetível de receber modificações constantemente. (DELEUZE; GUATTARI, 2011, p.30).

A demarcação do mapa desse território tradicional, ou desse rizoma, depende então da composição das multiplicidades e das intensidades envolvidas, com fronteiras moveidças, passíveis de se alterarem a todo tempo, com múltiplas entradas e saídas e suas linhas de fuga, através das quais ele se desterritorializa (DELEUZE; GUATTARI, 2011). Esse mapa está em movimento, com alterações e permanências, onde sempre há um fluxo que conecta o mundo físico e o mundo espiritual.

Em um estudo realizado na cidade de Salvador, Iris de Oliveira (2007) faz uma reflexão sobre os espaços urbanos ocupados e utilizados nas práticas do povo de terreiro, revelando um uso distinto dos locais da cidade. Segundo a autora, pais, mães e filhos-de-santo praticavam os lugares da cidade de forma singular. Algumas regiões tidas como profanas pelos moradores que não frequentavam os terreiros da cidade eram vividas pelos povos de terreiros de forma sacralizada, trazendo sua concepção religiosa de mundo para determinados locais. “Nesse sentido, mar, lagoas, feiras, florestas e até mesmo templos católicos, compunham um universo particular para aquela Salvador dos candomblés” (OLIVEIRA, 2007, p. 21-22).

A partir de seu estudo em Salvador, Oliveira (2007) torna possível compreender que os povos de terreiros não vivem fechados em seus espaços edificadas e em suas comunidades religiosas, mas praticam a sua religiosidade em outros lugares da cidade, lugares a que são atribuídos significados singulares a partir da concepção religiosa desses grupos. Na experiência da cidade, os povos de terreiro participam dos cotidianos urbanos, dos comércios,

das festas religiosas, dos lazeres, das políticas e essa participação é, em certa medida, relacionada e marcada pela religiosidade que praticam.

O comércio de bens a serem sacralizados, assim como a visita aos mercados, também era permeado pela religiosidade, pois a esses lugares vinculam-se entidades do panteão afro-brasileiro costumeiramente convocadas por aqueles que iriam fazer compras ou por quem comercializava nas feiras. “Por essas e outras, era recomendável ir à feira sempre bem acompanhado, e para atender as dinâmicas e necessidades daquele espaço, ninguém melhor que Exu, o dono do mercado, o Olojá”. (OLIVEIRA, 2007, p.155)

A presença de adeptos do candomblé nos mercados populares da cidade de Salvador não se limitava ao ato de compra e venda de alimentos votivos. É necessário compreender que este comércio de objetos, que seriam sacralizados, oferecia uma configuração especial àqueles espaços. (OLIVEIRA, 2007, p 149).

Assim como demonstra com o uso dos mercados de Salvador, Oliveira (2007) revela que vários outros lugares da cidade eram significados pela religiosidade dos povos de terreiros, como matas, florestas, fluxos de água, ruas, becos, esquinas, e mesmo a praia e o mar. “Desta forma, naquela Salvador da década de 1930, orixás, voduns, caboclos, inquices e eguns povoavam praticamente todo o território urbano levando seus filhos a praticar, de maneira diferenciada, lagoas, encruzilhadas e templos cristãos” (OLIVEIRA, 2007, p.182). Igrejas católicas também participavam desses lugares de uso tradicional dos povos de terreiro, o que não deve chamar a atenção visto o exposto acerca do sincretismo. Mesmo em alguns conjuntos religiosos afro-brasileiros entendidos como “puros”, as igrejas católicas também são lugares para a devoção e a prática religiosa dos adeptos. Em Salvador, templos como o do Senhor do Bonfim não eram apenas visitados, mas constituíam-se enquanto território de práticas dos povos de terreiros.

## 5.1 “VOU SEGUIR O CORTEJO PELA BEIRA DO MAR ATÉ O PÉ DA IGREJA DE PAI OXALÁ”<sup>38</sup>

*Como é o lugar  
quando ninguém passa por ele?  
Existem as coisas  
sem ser vistas?*<sup>39</sup>

Há tempos essa questão do território da Casa de Caridade Pai Jacob do Oriente veio me permeando. Conversei algumas vezes com Pai Ricardo e ele topava a feitura. Mas como fazer? Depois de uma conversa com o Prof. Aderval Costa Filho após uma reunião de trabalho fui orientada carinhosamente pelo mesmo a fazer esse mapa do zero. De novo, não o zero em que nada há, mas o zero de onde tudo se desenvolve. A partir de um GPS, a ideia era acompanhar os passos de Pai Ricardo pela cidade e ir traçando esse mapa, coletando os pontos que configuram esse território.

Aqui convém explicitar minha adoção metodológica por coletar os pontos referenciados pelos passos de Pai Ricardo. Isso porque esses pontos dizem respeito às práticas mais amplamente coletivas do sagrado desse terreiro, uma vez que se referem a lugares que permitem a manutenção e a reprodução social da casa. Os filhos da casa e a própria assistência também utilizam a cidade, significando lugares a partir das concepções sagradas, realizando rituais e compras, mas em um âmbito de necessidades mais individuais, a fim de resolver demandas pessoais. Traçar o uso da cidade do maior número de filhos e adeptos seria uma missão inacabada, uma vez que há uma grande variabilidade de lugares que dizem respeito às dinâmicas das vidas dessas pessoas. Por isso, procurou-se traçar os lugares a partir dos pontos que se referem mais à lógica da organização coletiva da casa e que servem às demandas da casa como um todo.

Também convém destacar, antes da apreciação do mapa em si, que os lugares pontuados são lugares circunstanciais, referenciando-se a um período de coleta que foi de agosto a outubro de 2018. Isto significa dizer que os lugares de uso na cidade variam de acordo com as circunstâncias, com as necessidades e as demandas envolvidas e com o possível para aquele momento. Tentei traçar o máximo desse território, mesmo quando o lugar marcado no mapa não estava sendo utilizado no momento da coleta do ponto. No entanto, esse é um mapa que apenas começa. Acredito que ele nunca termine, haja vista a dinamicidade que orienta esse sagrado. Ele nunca se encerra em lugares já utilizados, mas está

---

<sup>38</sup> Trecho da música *Cortejo*, de Roque Ferreira

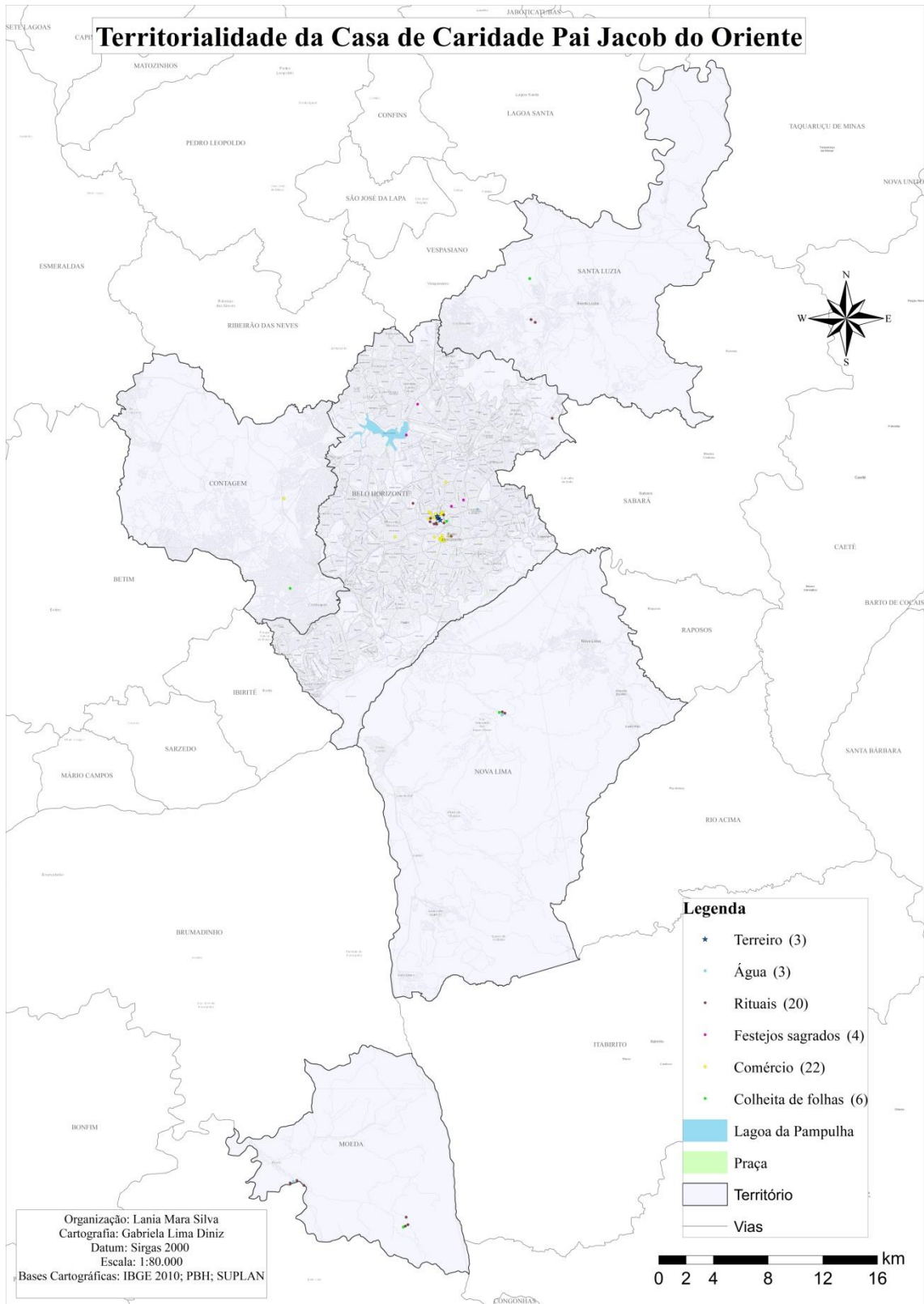
<sup>39</sup> Trecho do poema *A suposta existência*, de Carlos Drummond de Andrade.

sempre possível em outros tantos lugares, a cidade inteira quiçá! *Um poste com luz é um lugar para eu fazer alguma coisa. Abrir uma cerveja e por três moedinhas embaixo do poste iluminado. Luz elétrica.* Pois que é um sagrado que opera com energias circulantes, que rodeiam por tantos lugares quanto as multiplicidades de um rizoma.

Dessa forma, esse mapa não deve ser tratado metodologicamente enquanto um todo em si mesmo, uma vez que um mapa é também, em alguma medida, artificial, pois revela sempre uma construção social dependente das forças em jogo, em que outras possibilidades são minimizadas. Mas tratemos esse mapa, essa construção social, enquanto instrumento coletivo e político que o mapa é. Aqui recorro a uma conversa informal com Pai Ricardo em que ele disse que sempre olhava os mapas da cidade de Belo Horizonte e não se via nele, pois nada ali remetia a uma marcação de presença da religiosidade afro-brasileira. *Foi um apelo porque eu não me vi representado por mapa, lá tava assim Vila Senhor dos Passos, mais nada. Aí quando cheguei no mapa e olhei Praça da Liberdade, lá tinha a Igreja. Onde tem terreiro podia ter um atabaque. Por que eu não posso estar no mapa, sendo que eu sou um mapa?* O mapa é então uma *profundidade geográfica da história da casa, um equipamento de resistência*. Sobretudo, esse mapa é a narrativa de uma tradição que resiste. É contar de uma tradição em relação com a espacialização urbana.

Foram escolhidas seis simbologias para os lugares marcados no mapa. São lugares que se relacionam com o terreiro a fim de alimentar o sagrado que ali se pratica. A simbologia marcada com pontos em azul escuro são os pontos que se referem ao próprio espaço edificado do terreiro. Foram marcados três pontos enquanto espaço físico que se referem ao terreiro em si, a um barracão à frente ao terreiro em que armazenam vários itens e também uma casa na mesma rua do terreiro, Fagundes Varela, no bairro Lagoinha, em que também armazenam alguns objetos.

Mapa 2: Território de uso e pertencimento do terreiro Casa de Caridade Pai Jacob do Oriente



Fonte: Elaborado por Gabriela Lima Diniz, 2018. Organização de Lânia Silva e Ricardo de Moura.

A simbologia marcada em pontos amarelos revela acerca dos comércios, lugares em que compram itens essenciais para as práticas religiosas, tais como alimentos, flores, animais para os cortes, tecidos, miçangas, e outros materiais especificamente utilizados em fundamentos, como obis, dendê, etc. Embora as necessidades ou circunstâncias façam com que os lugares para compra de materiais possam variar, algo que ocorre na preparação das festas, por exemplo, os pontos marcados no mapa expressam lugares em que o comércio é mais frequente e tradicionalmente estabelecido, seja por relações de confiança e afinidades com o comerciantes, seja por benefícios recebidos dos comerciantes, como ocorre com a compra das flores em uma floricultura no bairro Santo André em que as flores a serem descartadas também são doadas ao terreiro.

Em uma tarde de agosto fui com Pai Ricardo, seu filho Gabriel e a filha da casa, Michelle, comprar galinhas para um corte para a festa de Obaluaê. Pude perceber que a tradicionalidade de comprar em determinados lugares se dá por vários motivos, tais como proximidade, preço, confiança em um bom produto, relações com os comerciantes. Pai Ricardo escolheu duas galinhas para o ritual. Saiu, observou-as com muito zelo, detalhe por detalhe, virou e mostrou que, com aquele olho, uma delas não servia. Escolheu outra. O mesmo zelo e atenção são dedicados à compra de todos os itens, revelando que, mesmo os materiais mais gerais como vegetais e frutas, apresentam traços que orientam a sua escolha.

A simbologia marcada com pontos em azul claro trata de águas utilizadas em alguns rituais e preparos, retiradas de minas d'água, cachoeiras, rios, etc. Água de mina é utilizada em algumas ocasiões de festas, como a celebração da Sexta-feira da Paixão e o batizado de novos filhos da casa, além de alguns rituais e banhos. É de suma importância a existência e a manutenção dessas minas d'água no meio urbano para as práticas de vários terreiros, bem como dos rios e cachoeiras nas proximidades de Belo Horizonte.

A outra simbologia marcada com pontos verdes aborda a colheita de folhas, que são utilizadas em vários momentos. As folhas são essenciais enquanto fundamento das religiões afro-brasileiras, sendo amplamente utilizadas em vários rituais, cerimônias, sessões, banhos, atendimentos; em praticamente todas as ações sagradas é preciso de folhas. Catar folhas é carregado de interação com as matas, e com a *macaia*<sup>40</sup>. *Algumas coisas são regras. Tem folhas que você pode catar qualquer hora, mas determinadas funções tem que ser ali, tem que ser daquele jeito, às vezes só a pessoa pode fazer. Tem folha que não pode ser queimada. Cada especificidade de folha para você acessar o valor energético espiritual e o valor de*

---

<sup>40</sup> Nome a que se referem alguns povos de terreiro a todo ecossistema completo.

*cura dela, por exemplo, quando precisa da flor de uma planta, cata na lua cheia, então a gente pega no ápice da alta da seiva, quando está com o maior poder. Isso são coisas da tradição, da observação, do saber tradicional, que nem todo saber tradicional tem que estar envolvido com orixá não, tem que estar envolvido com a observação humana também, que ao mesmo tempo está envolvida com orixá.*

Pensa numa mata. Agora pensa que você conhece tudo que é folha. Aí você chega na mata e você vai querer catar aquela folha, mas você conhece a mata mas a mata não te reconhece. Então você pode saber que o camboatá é bom para *n* coisas, que o pessoal chama de pau magro, pode saber que a gameleira é boa pra *n* coisas, pode saber que o barbatimão é bom pra *n* coisas, pode saber que o barbatimão é bom para curar ferida, pode saber que a gameleira põe na cabeça pra oxalá, pode saber que a folha santa é uma folha que vai em quase todos os banhos de santo. Você pode conhecer as folhas todas, mas se a mata não te reconhecer, ela não te mostra onde estão as folhas. (GABRIEL RICARDO, filho de Ricardo de Moura, 26/10/2018).

Para cada orixá há determinadas folhas e plantas que vibram a sua energia, além de que as folhas atendem a propósitos variados tais como cura, limpeza, abertura de caminhos, etc. “Sem folha não se faz nada” é uma expressão corriqueira na religiosidade afro-brasileira, dimensionando a importância que as folhas tem para o sagrado dessas religiões. Há alguns pontos específicos de colheita, especialmente de folhas de manga que é necessária em cada festa da casa. Embora haja também lugares variáveis nessa categoria, alguns são sempre visitados para colheita, respeitando os limites da natureza, em uma relação de sustentabilidade e de conservação de todo o meio natural. *Tudo que eu pego na natureza, eu devolvo pra natureza.*

Em conversa informal com Michelle Araújo, filha da casa, ela revela aspectos do uso desses lugares ao contar que na última colheita de folhas de manga, foram filhos mais novos e tiraram muito mais folhas do que era necessário, o que não é a regra da casa. Retira-se o quanto precisa. Há uma alternância, adequando as demandas de colheita à capacidade de retirada de cada árvore; assim, se nesse mês vão a uma árvore colher folhas, na próxima vez procuram outras árvores para que haja tempo de recuperação entre elas. Revela-se com isso que a relação com o meio ambiente se pauta numa relação de respeito, de manutenção e de sustentabilidade. A percepção do uso tradicional e sustentável da natureza difere-se do proibitivismo e do isolamento. *O que eles estão fazendo para conservar? Só não deixar frequentar? Não é conservar. Proibir não é conservar. “Ah não, essa mata aqui é protegida, não pode tirar uma folha”. Tudo bem, mas o que você está fazendo pra isso? Protegida pra quê? Porque a interação minha, de forma educativa e disciplinar e saudável com a mata, mesmo que seja para tirar uma folha, é um processo de conservação também. Ela me sustenta e eu sustento ela. Às vezes você proibir, você não está conservando.*

A quinta simbologia utilizada no mapa marcada com pontos marrons diz sobre lugares de rituais, onde ou realizam todo o ritual, ou onde o entregam<sup>41</sup>. A noção de ritual é muito mais ampla para Pai Ricardo, pois catar uma folha também é um ritual, assim como acender uma vela, mas essa categoria de rituais foi escolhida para dizer sobre lugares que se relacionam diretamente com momentos dos rituais realizados dentro do terreiro, lugares em que entregam à natureza a materialidade do ritual feito dentro do terreiro e mesmo lugares em que realizam todo o processo ritualístico. Aqui estão abrangidos como rituais as oferendas (*ebós*) aos orixás, sacudimentos, trabalhos para algum fim, limpezas, etc.; toda a sorte de rituais feitos pelo terreiro. Tudo isso é entregue à natureza para se integrar a ela, para voltar a ela. Aí se estabelece uma relação entre corpo e natureza, mundo material e mundo espiritual, pois em geral o ritual envolve homens, elementos, objetos, meio natural e a espiritualidade. Nesse sentido, é constantemente afirmado por Pai Ricardo que tudo que se entrega à natureza é o que ela dá conta de consumir, buscando sempre se orientar por objetos não poluentes e de fácil degradação, evitando-se ao máximo o uso de materiais como plásticos, vidros, etc. Isso demonstra um uso amplamente sustentável da relação com a natureza e mesmo com a cidade. Preserva-se a natureza, preserva-se a cidade, preserva-se o território, preserva-se o sagrado, assim preservando a si mesmo, uma vez que não existe umbanda sem natureza.

Nessa categoria, estão abrangidas matas, rios, pedreiras, brejos, encruzilhadas urbanas e de terra, cemitérios, igrejas, praças, trilhos de trem, toda uma imensa variabilidade de lugares. Em conversa informal com Pai Ricardo em uma tarde de agosto de 2018, minha ansiedade de que ele definisse lugares fixos para a ritualização causava-me imenso incômodo. Quando iniciei, acreditava que chegaríamos a lugares fixos e pré-estabelecidos para todas as práticas. Perguntei-lhe quais eram as encruzilhadas usadas para rituais, esperando resposta objetiva, com endereço certo. *É a que está permitida, é a que tem acesso*. Quis desistir da empreitada. Depois a gente se abre, navegando, estamos em movimento.

Quando ele diz que a encruzilhada do ritual é a que se permite, ele não está dizendo que possa ser qualquer uma. Há algumas regras que orientam o uso das encruzilhadas e de todos os lugares de ritual. *A primeira regra é respeito. Cada lugar tem o seu código, pra entrar e pra sair. O que é feito em cada lugar depende do que cada casa, cada zelador, cada povo tradicional entende do uso dos lugares. Na prática, as encruzilhadas são lugares determinados de entregas a Exu, Exu e Pombagira. Os orixás não tem limites e eles não tem*

---

<sup>41</sup> Fazer uma *entrega* é literalmente entregar o ritual realizado ao lugar de destino. A *entrega* se relaciona ao ato de entregar a própria materialidade do ritual. É comum se referir aos itens e materiais depositados em um lugar enquanto entrega, despacho, e de uma forma por vezes pejorativa como macumba.

*uma questão proibitiva. Os orixás tem as questões respeitadas. Xangô pode chegar e pedir licença a Exu e a Ogum e energizar ou fazer alguma coisa na encruzilhada. Em algumas entregas, não podem ser feitas em encruzilhadas próximas ao terreiro. Em alguns sentidos também se observa o formato das encruzilhadas. Tem algumas encruzilhadas urbanas que a gente prioriza nos trabalhos de abertura caminho, de movimento de coisas de comércio.*

A encruzilhada que está permitida é a que está mais possível dentro de um escopo imenso de possibilidades, observando-se as regras necessárias. De toda forma, há ainda assim algumas encruzilhadas que são mais amplamente utilizadas por Pai Ricardo e são elas que estão pontuadas nesse território. O mesmo ocorre com o uso ritualístico de igrejas católicas, praças, jardins, cemitérios, matas, rios para rituais. Os cemitérios mais comumente utilizados e pontuados nesse mapa são o do Bonfim e o Cemitério da Paz.

Nesse mapa tentou-se buscar os lugares mais expressivamente utilizados, mas isso não significa que outros não sejam possíveis. Outras encruzilhadas, outras igrejas, outros cemitérios, outros mercados, por vezes são também utilizados. *Então, essas coisas são muito de um pouco de facilidade de acesso a elas. Por exemplo, ali na Usiminas tem uma mata linda atrás da Usiminas. Eu preciso pôr uma coisa na mata da Usiminas, se eu não criar relação com o porteiro, com o diretor, da minha tradição até lá, eu não vou acessar. Como, se ela é toda cercada, vigiada? “Ah, pai, mas isso aí se a gente não bater de frente”. Então eu vou pular o muro, arriscar tomar um tiro. Hoje a gente tem um lugar específico que coloca isso. A gente coloca lá em Moeda, que a gente tem um espaço lá e tem uma mata e na mata tem uma árvore que tem um assentamento. A árvore veio e fez uma mesa assim e depois continuou descendo. É só você chegar e arriar comida em cima, cortar em cima. Tanto é que alguns cortes para Ossanha, Katendê, até para Oxóssi também, a gente faz lá. A gente corta aqui em casa, leva o que está aqui pra lá e ainda leva pra cortar lá na mata.*

É importante destacar que tanto os lugares de comércio e os lugares de colheita fazem interseções com os lugares de rituais. Todos os lugares dialogam entre si, como os pontos de um rizoma que se conectam. Para um ritual, é preciso de folhas e objetos comprados. Embora haja compras e colheitas que não se destinam à realização de rituais, para um ritual é necessário dispor de uma série de materiais que serão utilizados, além de folhas. Além disso, ir até uma mata fazer uma entrega de um ritual é a possibilidade também de apanhar folhas naquele lugar. Em uma visita a um dos lugares de entrega de rituais, em São Sebastião das Águas Claras, distrito do município de Nova Lima, município vizinho a Belo Horizonte, pude observar que durante o percurso, as folhas que permeavam as estradas eram

observadas e classificadas, algumas sendo coletadas para banhos. Dessa forma, se para um ritual sempre há necessidade de folhas específicas, ir até uma mata realizar um ritual possibilita também a colheita de folhas que surgirem pelo caminho. Assim também sempre há a necessidade de comprar alguns itens no comércio para realizar o ritual. Tais materiais permitem que o ritual seja ação, acessem e possibilitem a intenção ritualizada.

No entanto, essa ação não é uma ação consequente de uma crença, ela está imbricada ao sagrado assim como a própria ideia da divindade. *Eu levo essa ação conforme minha tradição, conforme minha formação, conforme meu território.* Ação de acesso, de comunicação, de orientação da vida humana perante o mundo espiritual e, principalmente, de interação. Ritualizar não é apenas comunicar-se com os orixás ou entidades, uma vez que essa comunicação pode ser feita mesmo sem que haja o ritual. *O sagrado existe sem ritual. O sagrado não é um ritual, o ritual é sagrado, o ritual é a prática para o sagrado.* É uma ação eficaz que participa da cosmologia em questão. “Como sistemas culturalmente construídos de comunicação simbólica, os ritos deixam de ser apenas a ação que corresponde a (ou deriva de) um sistema de idéias, resultando que eles se tornam bons para pensar e bons para agir - além de serem socialmente eficazes” (PEIRANO, 2000, p.11).

O ritual é essa ação que pode ser tomada enquanto um fim em si mesmo e revelada também enquanto um meio, para lembrar Victor Turner (2005). Ação em que homens e divindades participam a fim de realizar uma intenção. Dessa forma, o poder não é algo que concerne somente aos deuses; em alguma medida, os indivíduos que realizam o ritual participam desse poder. Não se trata de uma transferência, mas de uma ação que coloca as intenções dos sujeitos em interação com os orixás e entidades. É um meio pelo qual se realiza a intenção. Através de um ritual se limpa, se purifica, se alcança os objetivos. E é um fim em si mesmo na medida em que faz interagir homens e orixás e essa interação é um próprio fim a ser buscado em um ritual. O sacrifício ritual, por exemplo, é um fim também de reverência aos ancestrais, tão importantes na religiosidade afro-brasileira.

É essa a simples razão do sacrifício: alimentar a família toda, inclusive os mais ilustres e mais distantes ancestrais, alimentar os pais e mães que estão na origem de tudo, os deuses, numa reafirmação permanente de que nada se acaba e que nos laços comunitários estão amarrados, sem solução de continuidade, o presente da vida cotidiana e o passado relatado nos mitos, do qual o presente é reiteração. (PRANDI, 2001b, p. 49)

Com o ritual, mas não só através dele, acessa-se a energia presente nos lugares, isto é, acessa-se os orixás e entidades. *É uma interação, mais que comunicação. Se eu quiser me*

*comunicar com orixá não preciso estar in loco na natureza não. É uma interação. Se você acabar com a natureza, acaba com a gente. Ao falar dos lugares de ritual falamos então de energias localizadas nesses lugares. E aqui não se trata de uma relação de transcendência, mas de imanência. Nesses lugares, a divindade está imanente. Por exemplo, a gente vai até uma linha de trem, pede Ogum a abertura de caminhos de trabalho, de tudo, está lá já a energia, não a levei lá. Eu fui lá acessá-la. É com feijão preto, é com frango, é com cerveja, com vela, com cantiga, levei as coisas que acessam aquilo que está lá.*

Pode-se dizer que as forças naturais que os orixás representam se cristalizam em determinados momentos, se singularizam em certos elementos, especiais por suas peculiaridades “naturais” que vão de encontro a momentos mitológicos. A presença do orixá na rocha é concebida como anterior à sua coleta por uma mão humana, assim como qualquer ser humano carrega a presença de uma divindade em sua cabeça antes mesmo de um processo de iniciação. Mas deve-se dizer que essa presença é latente, passiva. Sem passar por ritual, essa presença sagrada não se desenvolve. (ANJOS, 2006, p. 77).

Um lugar não serve apenas para se comunicar ritualisticamente com o orixá ali presente. Um rio não serve apenas para acessar Oxum. Esta pode ser acessada de outras tantas formas, pois que sua energia se manifesta em multiplicidades, como elementos naturais, objetos materiais, imagens, etc. Um rio pode ser lugar para muitos outros tipos de trabalho que não necessariamente envolvam o orixá Oxum. São lugares desterritorializados dentro de um território, ou as linhas de desterritorialização ou de fuga que falam Deleuze e Guattari (2011). Aqui convém explicitar a noção de desterritorialização trazida por Anjos (2006, p. 33) em que se trata de um “fenômeno no qual dois territórios se sobrepõem no tempo”. O mesmo lugar de ritualização, como, por exemplo, o rio, engendra uma multiplicidade de atos, de acessos, de entregas. São nesses lugares de rituais, mesmo que fixados nesse mapa, em que as fronteiras se dissolvem, alcançando-se as multiplicidades que se metamorfoseiam, que se entranham e se alongam.

Porém, meu universo de referência empírica levanta uma terceira série de problemas com relação à identidade do grupo: o próprio território está sujeito a processos que, a partir de Deleuze e Guattari (1980), chamo de desterritorializantes. Se a noção de território é algo mais do que a definição de um espaço físico delimitado é na medida em que as fronteiras lhe são traçadas por ‘uma relação intrínseca com a subjetividade que o delimita’ (ANJOS, 2006, p.42).

O movimento pelo território e por esses lugares de ritualização se dá a partir de referenciais simbólicos em jogo em dado momento. Nesses lugares de rituais, o território se amplia. Neles, entra em jogo a relação entre mesmo e diferente, em que as diferenças se sobrepõem sem se excluírem. Voltemos ao rio. Ali se acessa o orixá Oxum, bem como algumas entidades como pretos velhos, ali se faz trabalhos de limpezas, e... e... e... *Tem ações*

*que tem que ser na beira da praia, independente que seja para orixá. Às vezes nem é para orixá, mas é na beira da praia, que é trabalho. Eu posso pôr uma comida pra preto velho na beira do rio e não é Oxum. Eu posso fazer uma limpeza de algumas coisas e por na água, na beira do rio, na água corrente pra levar e não tem nada a ver com guia nenhum, é um trabalho de limpeza.*

A linha de fuga marca, ao mesmo tempo: a realidade de um número de dimensões finitas que a multiplicidade preenche efetivamente, a impossibilidade de toda a dimensão suplementar, sem que a multiplicidade se transforme segundo esta linha; a possibilidade e a necessidade de achatar todas essas multiplicidades sobre um mesmo plano de consistência ou de exterioridade, sejam quais forem suas dimensões. (DELEUZE; GUATTARI, 2011, p. 25).

*Você pode sim arriar uma comida para Xangô na beira da praia. Só que essas moradas, esses territórios identificados e territorializados para o orixá assim, eles tem a essência desse orixá. Tem algumas coisas que são incoerências, lógico que tem algumas regras, senão é um vale tudo. Tem ações que tem que ser naquela encruzilhada. Essa territorialização do orixá aqui dita, que diz que a pedreira é lugar de Xangô, as matas de Oxóssi, o mar de Iemanjá, e por aí vai, é uma segmentação que também compartilha a multiplicidade. O mar de Iemanjá é também lugar de muitas outras possibilidades de trabalho que não envolvam a relação direta ou mesmo indireta com o orixá ali territorializado. Uma limpeza, realmente, é para a natureza levar aquela coisa toda. Cada coisa tem uma função. A farinha de mandioca com dendê passado no seu corpo, recolhido e botado lá, tem uma função. Essa comida ao passar no seu corpo, aquela carga negativa, aquele peso, agarra na comida, vem se alimentar naquele alimento, você coloca isso na natureza, a natureza transforma o que é nocivo em remédio, em alguma coisa.*

O que é interessante observar é que, em geral, os rituais são feitos dentro do terreiro, e depois depositados, ou melhor, entregues, despachados, nesses lugares. *Quando você chega na parte da entrega, já aconteceu umas coisas de fundamento antes da entrega.* Assim, esses lugares representam a expansão dos rituais feitos dentro do terreiro, configurando-se como pontos extremamente importantes para o que se pratica dentro da casa. Todavia, há também rituais realizados inteiramente fora do terreiro, principalmente em matas, rios, cachoeiras mais distantes do centro urbano. Feitos dentro ou fora do terreiro edificado, os rituais permitem a circulação entre o mundo espiritual e o físico. O ritual é então ação em que participam esses mundos a partir da manipulação de objetos e energias. *A obrigação montada para aquilo ali acabou. A destinação da entrega é mais importante do que o começo dela. Cartesianamente tudo tem um começo e tem fim, circularmente tudo tem hora. Todas as festas, a entrega tem*

*um ritual. Se faz o ritual aqui, quando chega na beira da lagoa, você canta pra Nanã, põe sal, açúcar, prepara a terra e arreja tudo que tava aqui, ali. Oxóssi eu faço um corte, para Oxum a gente canta, acende vela, trata da água, põe o balaio na água. Da Iemanjá faz aqui e faz o ritual lá. Do preto velho, faz aqui e faz o ritual lá.*

Foto 21: Trabalho para Ogum feito dentro do terreiro.



Fonte: Arquivo de registros do campo. Autoria: Lânia Silva, 2018.

As entregas e oferendas nos lugares não podem ser entendidas como fim fixo, o ritual se encerra nesses lugares, mas de lá circula pelos mundos, dos homens e dos orixás, circula pelo òrun e pelo àiye<sup>42</sup>, na medida em que se consome. *A gente tem toda uma metodologia, uma preparação para essa entrega, né? Não faz o trem e vai. Aquele negócio que eu falei com você, a entrega ela começa muito antes, a entrega começa na preparação do ebó, do trabalho. Desde pensar o lugar que aquilo vai ser colocado e até o que vai ser colocado naquele lugar. A entrega de um ritual se inicia já na escolha de objetos e itens que não sejam de difícil degradação ao meio ambiente e que serão utilizados no ritual, bem como na separação cautelosa daquilo que vai ser entregue.*

Como dito acima, o nome “rituais” para essa categoria de lugares foi escolhido por terem relação direta com os rituais feitos no terreiro, mas a noção de ritual dentro da Casa de Caridade Pai Jacob do Oriente é mais ampla. Ritual é um processo contínuo com momentos e

<sup>42</sup> Òrun se refere ao mundo das divindades; àiye se refere ao mundo dos humanos.

atos específicos. Assim, a entrega de um ritual diz também de um ritual que segue antes, durante todo o caminho até o local, durante o ato da entrega, e após ele. *Vamos trocar o nome do ritual para ato. O ato tem um início e um fim, o ritual é contínuo. O ato às vezes se encerra na entrega, mas o ritual continua. Quando você vai para casa, a ação continua. Por exemplo, uma obrigação. Você começa ela no terreiro? Não. Ela dá partida desse lugar que é o terreiro. Tem um ato que é buscar folha, que é uma obrigação. Chega lá, toma benção para Katendê, aí no ato de tomar benção começa o ato de catar folha. Umas pegam mais pra cima, outras mais pra baixo, mais de dia, mais de noite, mais de tarde. Aí você volta com isso. O ato de buscar folhas acabou, continua o ritual, macerar folha, buscar água de mina, água de chuva, colocar ali, esfregar uma folha na outra. Acabou o ato de macerar folha. Começa o banho. Aí no final, vamos supor, da obrigação toda, tem o ato de levar, depois que acabou aqui tem o ato de fazer entrega. Aí você foi lá, fez o ato da entrega, acabou. Acabou aquela obrigação, aquela reverência. O ritual é composto de vários atos, cada ato realmente tem um começo e tem um fim. Esse ato de entrega em local sagrado tal qual o terreiro, quando a gente deixa de estar ali e vai embora, você entregou para a ação da natureza que é superior à gente. Fisicamente está ali tudo que você colocou de subjetividade, de pedido, de fé, de agradecimento que você colocou na materialidade. Aquilo o que a natureza faz? Decompõe, vira comida pra natureza e volta em remédio pra nós. Volta oxigênio, a transição, a transformação da matéria. Da subjetividade, entreguei na pedreira o que eu tenho de mais importante que é a minha fé, o que me mantém vivo. O que me mantém vivo materialmente não é comida? Não é energia? Então entreguei com a minha energia. Quem somos nós para alimentar a natureza! A gente consegue confluir com ela. Quem sou eu para dar comida para orixá! Eu lhe agradei com aquilo que tinha de pertencimento conforme a tradição. Na tradição nossa o que a gente sempre teve é um prato de comida, e a fé. E de natural que a natureza consome. Certas coisas que são entregas são certas especificidades de cada orixá que ele se sente contemplado, que ele se sente agrado, que ele se sente interado a um ser, não só pela comida, mas pelo ato de você reconhecer as coisas dele. E ele reconhecer que se reconhece as coisas dele.*

Em visita ao lugar de entrega em São Sebastião das Águas Claras, distrito do município de Nova Lima, Minas Gerais, todo o caminho de ir e voltar participa da entrega. Dentro do carro, devidamente separadas cada entrega a ser feita. Ao chegar lá, a primeira entrega a Exu. O local onde Exu come não foi uma escolha completamente aleatória; há na frente do rio uma árvore denominada garra de diabo, cujas folhas são associadas a Exu. Dessa

forma, não se poderia dizer que o lugar de escolha para a entrega seja aleatório; é claro, depende das facilidades de acesso, mas mesmo assim, existem orientações por vezes naturais, míticas, diretas. Andar pela natureza com o povo de terreiro é perceber um conhecimento em determinar pontos em que diferentes energias vibram. Naquele ponto cheio de árvores, há um ponto em que vibra a energia de Exu, onde está a garra do diabo.

Depois a entrega para Katendê em um lugar mais afastado do rio, na entrada da mata, e para todas as outras entregas, o rio como lugar de destino e de fluxo. Para cada entrega, pontos cantados, o zelo em cada ato. E eis que borboletas azuis começam a rodear as oferendas. “Foi tudo aceito!”, disse um dos filhos da casa que estava responsável por aquelas entregas. Retornamos e ao fim da estrada, precisamos pagar a Ogum com algumas moedas na estrada.

Chegamos até o terreiro com duas pedras que Gabriel, filho de Ricardo de Moura, recolheu no rio. Esses lugares de rituais são uma continuidade do espaço do terreiro, assim como neste é possível acessar esses lugares através de elementos naturais localizados dentro do terreiro. Dentro do terreiro há inúmeros objetos e elementos desses lugares, tais como pedras, plantas, água, conchas. Quando se vai à natureza, se volta com ela. Esses elementos não estão ali meramente como composição figurativa, mas são em si mesmo a confluência de vários lugares dentro de um, onde podem acessar toda a territorialidade de uma tradição. No entanto, isso não significa que seja suficiente para as práticas religiosas. *“Oh pai, porque você tem essas coisas aqui dentro do terreiro?”*. *Porque dentro do terreiro eu tenho elementos desses lugares, eu tenho fundamentos desses lugares, dessas energias. Agora, tem práticas que são locais.*

Como disse Pai Ricardo em uma conversa informal, ao se fazer um ritual com galinhas que necessite que estas sejam soltas para seguirem, caminharem, se isso for feito dentro do terreiro, para onde iriam esses animais? Não teriam para onde caminhar. *Por quê eu consigo interagir com o orixá aqui nesse espaço? Porque eu tenho a natureza aqui, eu tenho água da mina que eu busquei. Quando eu deixo uma coisa na natureza, eu volto com alguma coisa. Toda vez que eu vou na natureza, eu volto com ela. Por mais que eu deixe alguma coisa lá para ela interagir, eu estou voltando com ela. E não quer dizer que eu fui sem ela não. O orixá não está num lugar.* Terreiro e os lugares desse território são, portanto, entrelaçados, sempre meio por onde o sagrado circula.

A última simbologia desse mapa marcada em pontos rosa trata dos lugares urbanos em que realizam alguns festejos sagrados em espaços públicos, como a festa de Iemanjá no

Portal de Iemanjá, na Lagoa da Pampulha, a Pisada de Caboclo no Parque Lagoa da Pampulha, a festa dos Pretos Velhos na Praça do Preto Velho, no bairro da Graça e a festa de Nossa Senhora do Rosário na Guarda de São Jorge, na qual Pai Ricardo é Rei de Congo. Mesmo que a festa possa ser compreendida enquanto ritual também, fizemos essa distinção entre as simbologias para evidenciar a singularidade de uso desses lugares de festejos. No entanto, vale dizer que essas não são as únicas festas relacionadas à Casa de Caridade Pai Jacob do Oriente; há outras festas que são realizadas dentro do terreiro. Como estamos falando de uso de lugares na cidade, essa categoria de pontos no mapa diz apenas dessas festas que são realizadas fora do espaço do terreiro.

Sobre as festas, é importante dizer que elas também se relacionam amplamente com todas as categorias de lugares. Para cada festa é necessário comprar alimentos específicos do orixá, itens para as oferendas, animais para os cortes que antecedem cada festa, bebidas, itens singulares que dizem respeito à energia do orixá da festa, materiais para enfeitar o terreiro, entre outras coisas. Para cada festa são distribuídas lembrancinhas relacionadas ao orixá, mas que variam de ano para ano, o que faz com que por vezes eles acionem lugares não pontuados no mapa para comprar algum item específico. A relação entre festa e comércio também se apresenta quando, em conversa informal com Sheila Ricardo – Mãe Sheila –, esposa de Ricardo de Moura, ela revelou que alguns pontos de comércio já absorveram as demandas do povo de terreiro. Como exemplo, citou a época da festa de Oxóssi em que em alguns comércios abundam itens na cor verde associada ao orixá, além de itens específicos de Oxóssi. Também durante as festas de Pretos Velhos, algumas lojas de tecido oferecem maior diversidade de tecidos específicos para a festa.

As festas também se relacionam com a colheita das folhas, pois para cada festa há a necessidade de uma enorme diversidade de folhas para a cerimônia, para os rituais e os banhos dos filhos da casa. Da mesma forma, para algumas celebrações há a necessidade de água de minas, de cachoeiras e/ou de rios para rituais e banhos. Por fim, em cada festa há oferendas para o orixá da festa que serão entregues em lugar em que vibre sua energia.

Foto 22: Folhas de manga coletadas para celebração da Sexta-feira da Paixão, 2018.



Fonte: Arquivo de registros do campo. A autoria: Lânia Silva, 2018.

Foto 23: Alguns filhos e filhas da casa separando cuidadosamente as folhas coletadas para a preparação de banhos e outros rituais antes da celebração da Sexta-Feira da Paixão de 2018.



Fonte: Arquivo de registros do campo. A autoria: Lânia Silva, 2018.

Foto 24: Altar central na festa de Oxóssi/São Sebastião, realizada em janeiro, evidenciando parte da diversidade de folhas e alimentos necessários para a festa.



Fonte: Arquivo virtual da CCPJO. Autoria e ano desconhecidos.

Assim, o calendário festivo é muito importante para o terreiro, não só por aproximação com os orixás e entidades das festas, mas também porque organiza o tempo, as atividades e estabelece constância ao uso da cidade. A seguir está disposto o calendário das festas e as principais vinculações com o comércio, a colheita de folhas, as águas e os rituais, salientando que se trata de quadro mais geral, sem as abordar as especificidades que uma festa pode adotar em um ano ou outro<sup>43</sup>:

Quadro 1: Calendário das festas da Casa de Caridade Pai Jacob do Oriente e suas relações com os lugares do território do terreiro.

<b>FESTA</b>	<b>COMÉRCIO (COMPRAS ESSENCIAIS)</b>	<b>FOLHAS E ÁGUAS</b>	<b>LUGARES DE RITUAIS</b>	<b>FESTEJO EM ESPAÇO PÚBLICO</b>
20 de Janeiro: Oxóssi	Cabaça, frutas variadas, abóbora, espigas de milho, vinho branco, charutos, animais para corte ritualístico, farinha de mandioca, dendê, mel, azeite doce, cachaça, vinho branco, pimenta, cigarro, açúcar mascavo, outros materiais de fundamentos, tecido, ganchos e redes para as frutas.	Enorme variedade de folhas para cerimônia, para banhos dos filhos da casa e para os cortes.	Mata em terreno de um dos filhos da casa, em Moeda, município de Minas Gerais.	Não
02 de Fevereiro: Iemanjá	Animais para corte ritualístico, ingredientes para comida para Iemanjá que varia, podendo ser arroz doce, manjar ou arroz com peixe.	Folhas de manga, para banhos dos filhos da casa e para os cortes.	Água corrente em Macacos, distrito do município de Nova Lima/MG.	Não
Quarta-feira de cinzas	Velas de cera, pano branco para o altar	Várias folhas.	-	Não
Sexta-feira da Paixão	Pemba de riscar, velas de cera, vinho tinto, pão de forma, vela de 12 horas,	Várias folhas para banhos dos filhos da casa, para a	-	Não

<sup>43</sup> Alguns itens são comprados para todas as festas, como refrigerantes e papéis de seda, além de defumadores, carvão, flores, acaçá e folha de bananeira. Em geral, antes das festas é feito cortes para Exu e cortes para o orixá da festa, caso a festa seja para um orixá. Nesse caso, para todo o corte de Exu necessita-se de farinha de mandioca, dendê, mel, azeite doce, cachaça, vinho branco, pimenta, cigarro, além de animais. Pela repetitividade, não foram citados nesse quadro, embora sejam essenciais. Em toda festa também há a necessidade de folhas para a cerimônia e folhas para os banhos dos filhos da casa, além de folhas específicas para os rituais.

	pratos e copos descartáveis, bacalhau, legumes, verduras, arroz, suco, lanches, mirra, benjoim, incenso de igreja, carvão.	celebração, para feitura do chá da cura feito por Pai Ricardo (chá oferecido antes da cerimônia). Água de mina para os banhos e para lavar os pés durante a cerimônia.		
23 de Abril: Ogum	Animais para corte ritualístico, materiais de fundamento específicos, feijão preto, ingredientes para o eran (cará barbado), mariwô (palha de dendê), ingredientes de feijoada, tecido, vela espada, fita e medalha para a lembrancinha, cerveja, charutos.	Folhas de manga, folhas de espada de São Jorge, folhas de lança de Ogum, folhas de peregun, folhas para banhos dos filhos da casa e para os cortes.	Linha de trem próximo ao município de Sabará/MG ou no município de Moeda/MG.	Não
Próximo ao dia 13 de Maio: Pretos Velhos (Noite da Libertação)	Animais para corte para Exu. Tecido para as roupas, ingredientes para tropeiro e para broa de fubá, café em pó, cachimbo, anakanan, noz moscada, amônia, açúcar mascavo, canela em pó, sal grosso, cachaça, fósforo, materiais impressos para divulgação, vinho tinto, areia, material elétrico, pétalas de flores, biscoito de polvilho, rapadura, grão de café, milho, saco de lixo, álcool, papel higiênico, pedra sanitária, vassoura, copos e pratos descartáveis.	Folhas de guiné, folhas de café, folhas de manga, folhas para os banhos dos filhos da casa e para o corte.	Macacos, distrito do município de Nova Lima/MG.	Sim, na Praça do Preto Velho, no bairro da Graça, Belo Horizonte/MG.
24 de Junho: Xangô	Animais para corte	Folhas de manga,	Pedreira em Moeda,	Não

	ritualístico. Orobô, quiabo, ingredientes para caruru, uvas, camarão, dendê, agrião, ingredientes para rabada, ingredientes para canjica doce, velas vermelha e branca, ingredientes para bolo para os erês, balas, enfeites para a bandeira de São João, velas de Erê.	folhas de Xangô, folhas para banhos dos filhos da casa folhas para os cortes.	município de Minas Gerais.	
26 de Julho: Nanã	Animais para corte ritualístico, ingredientes para canjiquinha, costelinha, berinjela, canela em pau, búzios, melão, pétalas de flores, pipoca, alguidar.	Folhas de dinheiro em penca, folhas de hortelã, folhas de manga, folhas para banhos dos filhos da casa e para os cortes.	Brejo em Macacos, distrito do município de Nova Lima/MG.	Não
Próximo ao dia 15 de Agosto: Iemanjá (Encontro com Iemanjá)	Animais para corte ritualístico, ingredientes para arroz doce ou manjar, peixe, material impresso para divulgação, som, material elétrico, isopor para o barco, ojás, linhas, flores, água de cheiro, quartinhas de louça, champanhe, pétalas de flores, charutos, fósforo, saco de lixo, álcool, papel higiênico, pedra sanitária, vassoura, copos e pratos descartáveis.	Folhas de alfazema, folhas de guiné, folhas para banhos dos filhos da casa e para os cortes.	Lagoa da Pampulha e água corrente em Macacos, distrito do município de Nova Lima/MG.	Sim, no Portal de Iemanjá, na Lagoa da Pampulha, Belo Horizonte/MG.
18 de Agosto: Obaluaê	Animais para corte ritualístico, feijão preto, cravo vermelho, abacaxi, banana da terra, coco seco, vela preta e branca, pétalas de flores, embalagens para as pomadas feitas pelo pai de santo Wesley, pipoca, pé	Folhas de sabugueiro, folhas de manga, barbatimão, folhas de canela de velho, folhas santas, folhas para banhos dos filhos	Macacos, distrito do município de Nova Lima/MG.	Não

	de moleque, palha da costa, linhas.	da casa e para os cortes.		
27 de Setembro: Cosme e Damião (Erês)	Balas e toda diversidade de guloseimas, saquinhos para embalar as lembrancinhas, ingredientes para bolo, velas de Erê, animais para corte para Exu, ingredientes para arroz doce, maçã, chup-chup, brinquedos, balão, chupetas, guardanapos.	Folhas de manga, folhas para banhos dos filhos da casa e para o corte.	Macacos, distrito do município de Nova Lima/MG.	Não
12 de Outubro: Batizado dos novos filhos da casa	Ingredientes para ebós para todos os orixás, animais para corte, champanhe, bife de fígado, bife de boi, cigarrilha, charutos, cigarros, alimentação para os filhos que ficam recolhidos, banana, maçã, mamão, melão, pêra, frutas em geral, mel, ovo, ingredientes para afurá (farinha, água, pedra de carvão), milho de canjica branca, milho, repolho, vagem, quiabo, moranga, abobrinha, cará cabeça, couve, velas de ebó, pólvora, morim branco (tecido), esteiras, lençóis brancos, velas de cera, grande quantidade de tecidos, papel para certificados, miçangas, palha da costa, contra-eguns, lírios, peixe, arroz, batata, pratos e copos esmaltados, algodão, sal, azeite, obis, âmbar em resina mole, açúcar.	Várias folhas para banhos dos filhos da casa, para cerimônias, para rituais, para abô (preparo para banhos em que as folhas ficam imersas), para os cortes, espinho de flor de laranjeira. Água de mina, água de sete procedências.	Macacos, distrito do município de Nova Lima/MG ou Moeda/MG.	Não

Novembro: Pisada de Caboclo (data variável)	Frutas variadas, batata doce, mandioca, charutos, aluá, tamarindo, tecidos, chitas, animais para corte para Exu.	Folhas variadas.	Macacos, distrito do município de Nova Lima/MG ou Moeda/MG.	Sim, no parque Lagoa do Nado, em Belo Horizonte/MG.
04 de Dezembro: Iansã	Animais para corte ritualístico, ingredientes para acarajé, milho, manga, maçãs, palmas vermelhas ou rosas, borboletas, ieruexin, pétalas de flores.	Folhas de manga, folhas de pára-raio, folhas para banhos dos filhos da casa e para os cortes.	Bambuzal em Moeda/MG.	Não
08 de Dezembro: Oxum (Festa das Ayabás)	Animais para corte ritualístico, feijão branco, ovo, banana ouro, melão, maçã, batata doce, quindim, ingredientes para docinhos, balaios para flores, ingredientes para ebó para todas as ayabás, cigarros.	Folhas de manga, folhas de colônia, folhas para banho feito pela entidade marinheiro, folhas para banhos dos filhos da casa e para os cortes.	Rio em Moeda/MG.	Não
Dezembro: Oxalá	Animais para corte ritualístico, ingredientes para canjica, frutas, melão, uva verde, pêra, banana prata, trigos, acaçá para distribuir, pombos que serão soltos na procissão, materiais para andor para procissão, pano branco.	Folhas de manga, folhas de manjerição, folhas de hortelã, folhas de colônia, folhas para banhos dos filhos da casa e para os cortes.	Macacos, distrito do município de Nova Lima/MG.	Não, embora haja uma procissão pelo bairro Lagoinha, mais precisamente pela Vila Senhor dos Passos.
31 de Dezembro: Exu (Festa da Virada do Ano)	Animais para corte ritualístico, ingredientes para farofas de Exu, frutas, champanhe, vinho, cigarros, cigarrilhas, charutos, tecido para roupas.	Folhas variadas.	Moeda, município de Minas Gerais.	Não

Fonte: Pesquisa de campo, conversas com Pai Ricardo, com Gabriel Ricardo, filho de Ricardo de Moura, e com Michelle Araújo, filha da casa, outubro de 2018.

Como dito acima acerca das lembrancinhas de cada festa que variam a cada ano, o que faz com que por vezes sejam comprados itens em lugares outros não marcados nesse mapa, as festas também possuem uma dinamicidade em sua organização, em seus rituais – antes, durante e depois. Antes porque há um período antes da festa em que são feitos todos os

preparativos, desde a confecção das lembrancinhas, compra de materiais, colheita de folhas, quanto rituais como cortes para o orixá e para Exu.

Apesar de serem observados aspectos comuns, uma festa de Xangô nunca é igual a outra festa de Xangô de outros anos, o mesmo ocorrendo com todas as festas. Não só pelos objetos adquiridos para a festa, ou pela caracterização do terreiro durante as festas, mas também pelos pontos cantados, pelas entidades que “descem”. Tudo varia, e aí se poderia dizer de uma repetição sempre singular. Uma conversa com a filha da casa, Michelle Araújo<sup>44</sup>, revela a complexidade da organização e a singularização de cada festa a cada ano.

**Michelle:** O corte acontece no meio da organização da festa. [...] Mas o negócio dos cortes eu sempre eu acho muito emocionante, de qualquer orixá, é a hora que você estar ali pedindo pra festa ser boa, vendo se o orixá está, por exemplo, a festa de Obaluaê foi uma festa mais tensa assim, sabe? Obaluaê que é dono do ano esse ano, ele deixou um monte de obrigação pra gente fazer ao longo do ano [...] e aí foi mais tenso porque Obaluaê custou a responder e isso aí também mexe com a gente, sabe?

**Lânia:** Mas como assim, custou a responder?

**Michelle:** Ah, porque lá hora ficou faltando um monte de coisa pra acontecer na festa, que ele pediu que acontecesse. Então você estava com uma festa planejada até aqui, e aí Obaluaê falou assim “não, eu quero mais isso, isso e isso”. Aí no dia da festa tem que correr com um monte de coisa para a festa acontecer porque Obaluaê mandou acontecer daquele jeito.

**Lânia:** Então cada festa que vocês fazem varia de ano pra ano?

**Michelle:** Varia, de acordo com o santo, com o orixá, com o que aquele santo pede. Não é só fazer. E muita gente não tem noção disso [...]. E na festa de Obaluaê, os únicos orixás que desceram foram Nanã, Obaluaê e Oxalá, mas nenhum santo passou. Na festa de Nanã, todos os orixás viraram.

Dessa forma, as festas realizadas ao longo do ano estabelecem diálogo com o mapa, com o território desse terreiro no meio urbano. Há algumas festas, no entanto, em que esse diálogo não é apenas na preparação ou no pós-festa, mas também durante, sendo realizadas na rua a céu aberto em lugares fora do espaço físico do terreiro. A festa dos Pretos Velhos, também denominada Noite da Libertação, é realizada desde 1981 na Praça do Preto Velho, no bairro da Graça, região Nordeste de Belo Horizonte. Durante a festa, reúnem-se vários terreiros e celebram as entidades dos pretos velhos, em data próxima à data que marca o fim legal da escravidão no Brasil (13 de maio). A cada terreiro é destinado um lugar na praça, dispendo-se todos de forma circular, onde realizam as giras<sup>45</sup> e os atendimentos das pessoas presentes. A festa também conta com a participação de atrações culturais, distribuição de alimentos – broas de fubá e feijão tropeiro são os mais comuns – e rituais. Na semana

<sup>44</sup> Conversa realizada no dia 12 de outubro de 2018.

<sup>45</sup> Gira é o nome dado à conformação dos médiuns dos terreiros para incorporação das entidades. Em geral, os médiuns dispõem-se em forma circular e rodam batendo palmas e cantando os pontos.

seguinte à realização da festa na praça, é realizada uma festa para os pretos velhos no espaço físico do terreiro<sup>46</sup>.

Foto 25: Festa dos Pretos Velhos na Praça do Preto Velho, Bairro da Graça. Maio de 2018.



Fonte: Arquivo de registros do campo. Autoria: Lânia Silva, maio de 2018.

Foto 26: Festa dos Pretos Velhos na Praça do Preto Velho, Bairro da Graça. Maio de 2018. Evidencia-se a gira de um dos terreiros presentes na celebração e preparação para os atendimentos das pessoas presentes.



Fonte: Arquivo de registros do campo. Autoria: Lânia Silva, maio de 2018.

<sup>46</sup> Para mais informações, sugiro o filme documentário Preto Velho na Lagoinha, de direção de Célio Dutra e produção de Fernando Libânio, de 2016.

Foto 27: Velas de devotos acesas durante a Festa dos Pretos Velhos na Praça do Preto Velho, Bairro da Graça. Maio de 2018.



Fonte: Arquivo de registros do campo. Autoria: Lânia Silva, maio de 2018.

Semelhante disposição ocorre durante a festa de Iemanjá realizada em agosto. São celebradas duas festas para Iemanjá, uma no dia 02 de fevereiro, data em que é amplamente celebrada nacionalmente, com sincretismo com Nossa Senhora dos Navegantes, e no dia 15 de agosto, em que é sincretizada com Nossa Senhora da Boa Viagem. A festa de agosto é realizada em lugar intitulado Portal de Iemanjá, na beira da Lagoa da Pampulha. É realizada desde 1957 e também conta com a presença de vários terreiros, sendo um momento de entrega de oferendas a Iemanjá, depositadas na lagoa. Cada terreiro faz suas cerimônias, canta seus pontos em sua gira, e faz atendimentos às pessoas presentes que desejem tomar passe<sup>47</sup>. Tanto a festa de Iemanjá quanto a de Pretos Velhos são celebradas na rua desde o tempo em a mãe de Ricardo de Moura era a liderança da CCPJO. Ambas as festas estão em processo de registro municipal enquanto patrimônio imaterial de Belo Horizonte.

---

<sup>47</sup> Para mais informações, ver o documentário Encontro com Iemanjá: para além dos olhos, de 2017, produzido pela Associação da Resistência Cultural Afro-Brasileira Casa de Caridade Pai Jacob do Oriente, com direção do próprio Ricardo de Moura.

Foto 28: Festa de Iemanjá no Portal de Iemanjá na Lagoa da Pampulha. Agosto de 2018.



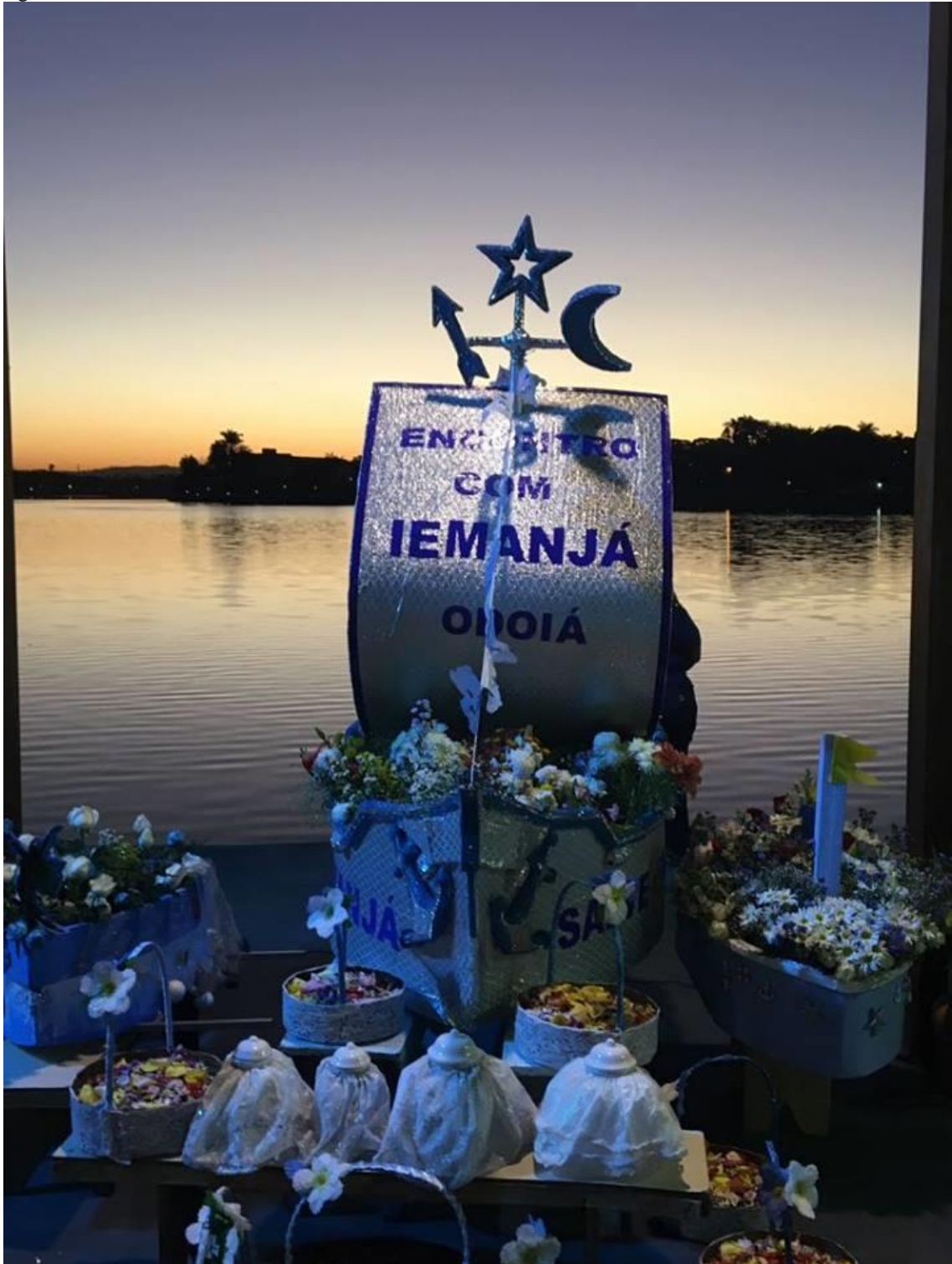
Fonte: Arquivo virtual da CCPJO. Autoria: Lett Sousa, agosto de 2018.

Foto 29: Altar de um dos terreiros participantes na festa de Iemanjá, no Portal de Iemanjá na Lagoa da Pampulha. Agosto de 2018.



Fonte: Arquivo de registros do campo. Autoria: Lânia Silva, agosto de 2018

Foto 30: Algumas oferendas para Iemanjá na Festa de Iemanjá no Portal de Iemanjá na Lagoa da Pampulha. Agosto de 2018.



Fonte: Arquivo virtual da CCPJO. Autoria desconhecida. Agosto de 2018.

A Pisada de Caboclo é realizada desde 2017 no Parque Lagoa do Nado, em Belo Horizonte e conta com a presença de várias etnias indígenas, momento em que se celebra a confluência afro-indígena. Além disso, algumas festas que ocorrem no espaço físico do

terreiro tem ido de encontro com a rua e o bairro devido ao alto número de pessoas que vão prestigiar. Dessa forma, em algumas delas há momentos em que os médiuns incorporados e os atabaques são levados para a rua à frente do terreiro, onde cantam e dançam por algum momento e retornam para dentro do terreiro.

A festa de Xangô ocorre dentro do terreiro, mas ao final os médiuns incorporam erês e saem para rua onde é levantada a bandeira de São João menino. E há também a festa de Oxalá em que há uma procissão pelo bairro, mais precisamente pela Vila Senhor dos Passos, e os filhos da casa soltam pombos brancos simbolizando a paz. Há, por fim, que se falar da festa de Oxum, em dezembro, celebrada no terreiro, mas que, no momento em que a procissão da Igreja Católica de Nossa Senhora da Conceição passa pelo terreiro, é feita uma saudação conjunta na rua. A festa, então, realizada no terreiro, se encontra com a rua nessa saudação de confluência, sincretismo, multiplicidade.

Foto 31: Pisada de Caboclo, no Parque Lagoa do Nado. Novembro de 2017.



Fonte: Arquivo virtual da CCPJO. Autoria: Julia Lanari, novembro de 2017.

Foto 32: Festa de Oxalá. Dezembro de 2017.



Fonte: Arquivo virtual da CCPJO. Autoria desconhecida. Dezembro de 2017.

Uma questão importante é que os lugares utilizados para rituais, as águas, a colheita de folhas e, em menor escala, os lugares de comércio variam por conta do processo de urbanização que acaba por inviabilizar ou modificar o uso de determinados lugares. *A gente é de um costume de religiosidade de natureza, com as coisas bem naturais, de natureza. Então a gente depende muito da mata, da macaia, do ecossistema todo. Da mata, da folha, do pau, da formiga, do marimbondo, da abelha, do mel. A gente depende dos rios. Então, essas coisas, a gente tinha mais perto da gente, urbanamente falando. Então, com a especulação imobiliária e o desornamento, o que ficou de natureza perto do centro urbano está cercado e proibido do povo de terreiro de tradição utilizar, porque o preconceito, a discriminação falam que aquilo é macumba, que ali não é lugar disso. E a gente entende que todo lugar é nosso, inclusive a parte urbanizada, os prédios, as encruzilhadas de asfalto, essas coisas todas, as lagoas, os parques dentro desse espaço urbano. Porque eles que adentram o nosso território, vamos dizer assim.*

A especulação imobiliária que acaba arrendando parcelas da cidade, a crescente verticalização, as transformações e obras urbanas, junto ao desordenamento das construções faz com que muitas vezes o povo de terreiro tenha que procurar lugares mais afastados, estabelecendo novas relações com lugares que antes não eram utilizados. *Mas as coisas que a*

*gente precisa da natureza, hoje a gente tem andar bastante porque o crescimento, edificações, acimentação de tudo, não nos permite mais ter as ervas, o ecossistema que a gente precisa. Então, às vezes, tem que andar 100, 150, 80, 90 km. E essas construções alteram climaticamente algumas coisas, que onde tinha uma coisa, não tem mais, mesmo que ali tenha uma macaia. Vamos supor, você construiu aqui onde tinha abelha e a abelha sai desse território para outro, então quando você acaba com uma coisa aqui, você interfere no outro também. E vai essa cascata. Então hoje a gente tem que andar muito para estar nesses lugares e isso implica em gasto, de gasolina, de carro, de necessidades e tudo que influem diretamente no axé. O que o axé tem a ver com o pneu? Se eu tenho que andar aí 90, 100 km, às vezes três vezes por mês. Eu tenho o Parque Municipal ali que tem algumas coisas, mas é um parquezinho miúdo, com acesso, com outras coisas, com outras diversidades, com outras pessoas que ainda estão no processo de colonização, de discriminação, que tem o processo racista, que “pai, mas pode ir lá”. Eu posso, mas até eu bancar essa briga toda.*

Aqui o que se discute então é o direito à cidade enquanto território essencial para a movimentação, comunicação, fundamentação e permanência da religiosidade afro-brasileira. Não se diz apenas de uso dos lugares, mas também de pertencimento aos lugares, em uma relação em que os lugares sustentam a prática dessa religiosidade e esta, por sua vez, também sustenta esses lugares. Sustentabilidade! Diz também de tradicionalidade de uso, de um processo histórico de uso e de pertencimento. A partir da historicidade é possível compreender as redefinições desse território que se movimenta não apenas por princípio e fundamento, mas também por pressão externa. *Eu já lavei a escadaria do banco Bemge, na Praça Sete, onde é o Psiu hoje. Então assim, nós vamos sair pelas encruzilhadas. Santa Luzia a gente vai em um lugar que era mata-encruzilhada. Hoje é mais encruzilhada e pouca mata. Antes era encruzilhada de terra, beleza, bacana, fazer uma certa coisa na encruzilhada de terra. Hoje lá é mais encruzilhada de asfalto. Bacana. Só que está construindo muita casa. Só que eu não quero mais agredir. Então, onde era uma encruzilhada que eu usava, ou uma mata que eu usava e virou uma encruzilhada. Depois essa encruzilhada virou encruzilhada de asfalto, agora já virou moradia. Então, na minha educação de não querer agredir o outro, eu estou sempre recuando. Vai chegar uma hora que se não tiver um processo, vai colidir. “Ah pai, e se a gente brigar para criar um parque grandão, só pra nós fazermos despacho?”. Bacana, mas o cara pensa, amanhã quando ele me vê colocando um negócio na Praça Sete, vai dizer “seu lugar não é aqui não, é lá no parque”. Mas meu lugar também é na Praça Sete.*

Fica evidente que apesar de algumas continuidades, os espaços utilizados pelo povo-de-santo na realização de seus rituais foram se modificando com os anos. Regiões antes admiradas por grande riqueza natural, degradaram-se com o tempo ou foram invadidas pela violência urbana. Alguns pontos da cidade passaram a sofrer com a especulação imobiliária, o que transformou completamente o ambiente. Outros lugares, transmutaram-se em cartões postais, com um grande apelo às práticas religiosas que ali eram realizadas, mas não atraem os terreiros para a entrega de presentes e outras obrigações. Tudo isso contribui para a perspectiva apontada ao longo da pesquisa, ou seja, compreender a cidade a partir dos espaços que compunham as práticas religiosas, que não foram entendidos como palco no qual se desenrolavam os ritos. Por isso, ao mudar as práticas, se modificaram os espaços em que estas se desenvolviam; o contrário também era possível, a mudança de território poderia levar a algumas alterações nos rituais. (OLIVEIRA, 2007, p.168)

Conforme explicitado por Pai Ricardo, não apenas os processos de urbanização interferem no uso e pertencimento da cidade, mas o estigma, o preconceito e a discriminação também. *Porque a gente também não quer causar, sabe? Eu posso pôr, eu botei aqui na porta da sua casa, tem uma encruzilhada na sua casa, botei ali, pertinho. Em frente à sua casa tem uma água, botei ali um ebó bonitinho, e aquele ebó é pra riqueza, pra fartura, pra fortuna. Você vai sair e bater de frente com aquilo ali, você vai ficar assombrada, “botaram um feitiço pra me matar”. E eu não quero causar isso em você. Eu te respeito, respeito a pessoa também que não entende daquilo. Então a gente tem esses cuidados com a colocação das entregas em espaço urbano. Até a gente quebrar isso, publicitar, a gente tem que continuar na escondida. Mas às vezes tem que fazer.*

*Às vezes tem que fazer* diz de uma prática que não se perpassa apenas pelo mundo humano, mas que está em constante diálogo com o mundo espiritual. *Às vezes tem que fazer é* compreender a importância das relações energéticas e espirituais que orientam a trajetória pela cidade. *Sim, mesmo se nascer uma delegacia ali, vai ser ali. Não é sempre que vai precisar disso, tem certas coisas que vai ter que ser ali. Se pegar fogo, vai ter que ser ali.* Para Haesbaert (2004, p. 97), “territorializar-se, desta forma, significa criar mediações espaciais que nos proporcionem efetivo “poder” sobre nossa reprodução enquanto grupos sociais”.

A isso remete à pesquisa de Simone Carneiro Maldonado (1993) em que buscando apreender a territorialidade marítima dos pescadores, por si só uma territorialidade flutuante, afirma que a noção de lugar para a atividade pesqueira encontra respaldo na etnologia francesa<sup>48</sup>, quando esta se refere a lugar enquanto conjugação do tempo, do espaço e do sentimento. Pensando a territorialidade, Maldonado (1993) afirma que ela é transmitida enquanto tradição de uma geração a outra, desenvolvendo-se através do tempo. Através do

---

<sup>48</sup> Verdier (1979), Petonnet (1979) e Fravet-Saada (1979).

território, os espaços são imbuídos de significados simbólicos, transformando-se em lugares. A territorialidade diz respeito ao uso ou posse que um grupo estabelece em lugares, transformados em recursos de acordo com os interesses do grupo e sua ação sobre eles.

Esses territórios tanto podem corresponder a realidades geográficas concretas quanto a representações que frequentemente se estendem às relações sociais, na medida em que a territorialidade humana engloba amplo leque de dimensões como status, identidade e prestígio, não raro podendo constituir-se em ordenações simbólicas em cujo bojo se dão relações de poder e dominação, eventos de linguagem e ideologia. (MALDONADO, 1993, p. 35).

Parece correto afirmar que a territorialidade do povo de terreiro é ordenada pelo uso e pelo pertencimento em orientação ao sagrado. Esse sagrado que ultrapassa o espaço físico do terreiro e é também exercício, atuação, ação nos lugares. Para Maldonado (1993, p. 36) “a representação do espaço é uma expressão fundamental da organização social, fornecendo referenciais que propiciam a ocorrência de outros comportamentos”. Para a autora, através da relação com os lugares e com a natureza, os homens podem pensar-se e pensar as alteridades, as relações sociais e o mundo que lhe cerca.

Para o povo de terreiro, os lugares não são apenas práticas sagradas, mas são especialmente manifestações energéticas, de entidades e deuses que povoam o mundo espiritual. Pensar os lugares é pensar sobre si mesmo, enquanto subjetividade e coletividade, e também pensar a própria cosmologia afro-brasileira. Dessa forma, parece óbvio que mesmo quando opera a lógica do lugar para ritual ser o lugar que está permitido, algo muito mais intenso orienta o uso e o pertencimento a esse território que flutua como mar. *Tradição. Tradicionalmente lá você vai ter mais força que em qualquer lugar, porque quanto de energia já foi depositada ali, quanto já foi ensinada.* E aqui trazemos a palavra de Mauss (1974, p. 241): “uma organização moral, jurídica e religiosa é necessária junto com o meio natural, para que o homem possa viver em sociedade”.

Os pactos, acertos e formas de mediação implicados nas diversas formas sociais de apropriação da natureza se viabilizam, na visão de Godelier, em primeira instância por uma interpretação, certa percepção intelectual que cada sociedade tem do mundo que a rodeia, sendo possível combinar esses elementos com os meios materiais e os acordos sociais necessários para atuar sobre a natureza, pondo-a a serviço da sua reprodução física e social. (MALDONADO, 1993, p. 38).

Voltemos ao mar, em busca de perceber o movimento desse território aqui disposto. É um território que flutua, que se move, que navega a cidade, tal qual o território dos pescadores em sua atividade marítima. No mar, as noções de tempo e espaço se entrelaçam de forma que não se pode perceber com exatidão qual noção orienta a organização social dos pescadores (MALDONADO, 1993). O tempo humano nesse território que flutua transcorre de

acordo com a temporalidade da natureza, com o movimento dos cardumes e do próprio mar, enquanto no barco os pescadores vivenciam o tempo de acordo com determinações próprias e hierarquizadas, tais como tempo das jornadas, tempo da mestrança, tempo da marcação – tempos que orientam sua atividade.

A percepção e a experiência do tempo pelos pescadores se distinguem das categorias dicotômicas das práticas da terra, em que “à pesca de geral se impõe a temporalidade determinada também pela articulação do movimento das espécies (o tempo de cada peixe)” (MALDONADO, 1993, p. 42). No mar, os pescadores encontram expressões outras para as noções de espaço e tempo. É o tempo do mar, da pescaria, tempo de outra configuração com o espaço marítimo, em que este e os pescadores se relacionam de modos singulares. A relação entre o mar e a terra não é uma relação dicotômica ao que parece, ou mesmo antagonista; o mar orienta as atividades na terra, as relações e os modos de vida dos pescadores quando em terra. Mar e terra são assim um contínuo de um território que flutua.

Sem adotar posturas adaptativas com relação aos diferentes modos de presença do homem, pode-se dizer que entre os pescadores estudados as noções de *segredo* e de *territorialidade* e os fenômenos que se expressam, decorrem em grande medida da construção da sociedade em termos dos recursos e dos imperativos do meio natural com que o homem interage e que encontram eco na vida social. (MALDONADO, 1993, p. 42).

Um paralelo pode então ser estabelecido com o território aqui demonstrado do povo de terreiro. As relações com os espaços da cidade e com o tempo participam da própria organização social desses grupos, trazendo referências para relacionarem entre si e com as alteridades. “Linha cruzada, encruzilhada fechada, encruzilhada aberta, cruzamento de praia, assentamento, ir ao chão, isolar, cruzar são parte de uma série de noções espaciais por meio das quais o religioso afro-brasileiro constrói toda uma cartografia” (ANJOS, 2006, p.17). Além disso, os lugares de uso e pertencimento do território do povo de terreiro são essenciais para as relações que estabelecem com o sagrado e com as divindades, fazendo com que homens e deuses participem do mesmo território. Não se trata apenas de comunicação, mas de vivência conjunta de homens e deuses, em noções de tempo e espaço singulares. Nos lugares se manifesta também a divindade, nos lugares se pode acessá-la.

Contrastando com o território em movimento dos pescadores, o que se pode dizer é que os itens, elementos e objetos de um lugar flutuam, como as encruzilhadas de terra em processo de virar asfalto e moradias, fazendo com que acessem outros espaços na cidade no caso dos povos de terreiro, da mesma forma como no mar no caso dos pescadores. Mas mesmo

em movimento, e mesmo quando entramos nas noções de *segredo* praticados nesse território, deve-se aferir direitos a lugares de uso e pertencimento, mesmo que em dado momento os peixes, as encruzilhadas, as folhas, ou o quer que se busque já não esteja mais ali. *Mas a diferença que tanto o território do pescador que ele é flutuante, ele é estático cardialmente. Às vezes flutuante pelas coisas que você consegue catar ou pescar, mas cardialmente, o mar cardialmente, o mar é território do pescador. E assim, assim pra nós. Igualzinho, eu fui lá hoje, as coisas que eu às vezes precisava, tinha outras coisas lá. As coisas que eu precisava, de algumas coisas que eu precisava, tinham andado, mas eu precisava fazer ali naquele território, que era ali antes. Por isso eu bati o pé, em frente aos prédios, porque tinha que ser ali, cardialmente. As coisas materiais flutuaram, mas a subjetividade necessária para a situação continua. É só para não passar o entendimento, deixar de passar o entendimento que todo lugar é lugar nosso, apesar do território ser flutuante. As coisas nossas flutuam, nossos direitos não.*

Como dito ao início desse capítulo, acredito que esse mapa não se encerre. Aqui, por questões de tempo para feitura, foi delimitado um escopo que diz dessas simbologias de lugares abordados acima: lugares para comércio, lugares para colheita de folhas, lugares de águas de mina d'água e outras, lugares de festejos sagrados em espaços públicos e lugares para rituais. Escolhi abordar essas categorias por acreditar que elas revelam acerca da tradicionalidade de uso e pertencimento ao território e trazem à tona práticas que servem à propagação e à manutenção do sagrado desse terreiro.

Esses lugares por si só revelam que o terreiro, lugar de muitos lugares, como já descrito, conflui com lugares da cidade, isto é, as práticas religiosas não se atrelam apenas ao lugar edificado do terreiro. No caso das políticas de patrimônio para terreiros do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN), muitas vezes se recorre ao tombamento, em casos em que há inclusive ameaça ao lugar edificado do terreiro por conta de especulação imobiliária, e ao registro enquanto patrimônio imaterial. O decreto 3.551 de 4 de agosto de 2000 do IPHAN institui o registro de bens culturais de natureza imaterial, criando para tanto os livros de registro nas categorias de Saberes, Celebrações, Formas de Expressão e Lugares, podendo ser criados outros livros de registro a depender das especificidades do bem cultural. Pensando a definição para registro de lugar apresentada no próprio site do IPHAN, nesse livro

são inscritos os mercados, feiras, santuários e praças onde se concentram e/ou se reproduzem práticas culturais coletivas. Os Lugares são aqueles que possuem sentido cultural diferenciado para a população local, onde são realizadas práticas e atividades de naturezas variadas, tanto cotidianas quanto excepcionais, tanto vernáculas quanto oficiais. Podem ser conceituados como lugares focais da vida

social de uma localidade, cujos atributos são reconhecidos e tematizados em representações simbólicas e narrativas, participando da construção dos sentidos de pertencimento, memória e identidade dos grupos sociais. (INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL, LIVROS DE REGISTRO, 2018).

A partir dessa definição, compreende-se que os lugares são concebidos a partir de aspectos simbólicos mais amplos que as determinações geográficas. O que é preciso evidenciar é que ao se falar de cultura, especificamente de cultura de povos e comunidades tradicionais, e aqui pensando nos terreiros, há que se compreender os lugares em diálogo uns com os outros, em que a tradicionalidade afere um sentido de território a esses lugares e que alterações em um lugar pode significar modificações fundamentais para as práticas e manifestações do grupo social.

Para os anos de 2013 a 2015, foi desenvolvido pela Secretaria Nacional de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (SEPPIR) o Plano Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana, que define como iniciativas a garantia de direitos dos povos e comunidades tradicionais de matriz africana e cita a importância da definição de território para a reprodutibilidade social desses grupos. Em 19 de novembro 2015, através da portaria nº 489, o IPHAN instituiu o Grupo de Trabalho Interdepartamental para a Preservação do Patrimônio Cultural de Terreiros (GTIT), que desde então visa promover políticas de preservação e de salvaguarda adequadas a terreiros. Para tanto, após o exposto nesse trabalho, percebe-se que é de extrema importância que tais políticas se direcionem pensando o terreiro para além de suas paredes. Quando instituições desejem pensar o terreiro enquanto um lugar, que não sejam consideradas apenas as relações simbólicas ali, mas é vital considerar que esse lugar participa de um território amplo e que se aprofundem nas discussões e nas garantias de direitos a esse território.

*Isso depois de pronto, eu queria que fosse multiplicador.* Esse mapa continua para além daqui, com a intenção de que sejam traçados também pontos que dizem respeito às relações políticas e institucionais do terreiro. A Casa de Caridade Pai Jacob do Oriente desenvolve várias ligações, diálogos e construções em espaços políticos e institucionais da cidade, desde os tempos em que era liderada pela mãe de Ricardo de Moura. Relações que tem se intensificado nos últimos anos, com ampla atuação da Associação da Resistência Cultural Afro-Brasileira Casa de Caridade Pai Jacob do Oriente.

Também seria interessante observar que esse território dialoga com dimensões subjetivas do zelador e dos filhos da casa, dimensões que dizem dos espaços na cidade onde

os filhos da casa vivem, bairros de moradia e trabalho, e também das escolhas subjetivas dos lugares para realização das práticas. Há também relações com terreiros da cidade e com quilombos urbanos e rurais, além de relações com etnias indígenas, como os Maxacalis, que não foi possível trazer para esse momento do mapa. E dizer momento do mapa parece uma ótima definição para descrever essa construção que apenas se iniciou com essa dissertação, mas que deseja alcançar outros momentos e multiplicações, em que a complexidade desse mapa aumenta, ganha novos ritmos, não para de crescer e, acredito, não alcança um ponto final. Percebe-se então que pensar o território de um terreiro possibilita várias abordagens, várias marcações, o que traz à tona a complexidade e a multiplicidade de que se trata o terreiro, em uma “apropriação nômade do território, que é, simultaneamente, a mais territorializante” (ANJOS, 2006, p. 39).

De minha parte, vejo no nomadismo das formas afro-brasileiras a possibilidade de organização política sem os riscos da asfixia burocrática por fixação demasiadamente mecânica numa identidade essencializada. Existe uma forma desterritorializada de se fazer grupos e política que não deixa de reivindicar direitos e territórios, mas o faz de um modo essencialmente diferente da forma tradicional de se constituir enquanto grupo político: trata-se do que chamaria, num paralelo com a ecologia, de grupo político de identidade sócio-degradável. A pessoa e a identidade corporada inicial não param de desestruturar seus parâmetros básicos para se conectarem em novos processos de identidade (infra-pessoal, sexual, de parentesco, étnico, religiosa, etc.). (ANJOS, 2008, p. 92).

Da nossa jangada, repouso a vista no horizonte, já não mais em aflição de quem tenta apreender ou compreender algo. Permito-me apenas dizer do que me chegou, sem formulações por demasiadas conceituais, embora em algum momento houvesse a tentativa. Mas é que há no mar por onde navegamos algo de material e algo de sentimento de navegar. Ou sentimento do mar e sentimento de território. Não é o sentimento de incertezas, mas um sentimento de meio do mundo. Pois que dizer desse território é dizer do que está no meio, não entre dois mundos, mas no meio de um mundo habitado por homens, mulheres, exus, pretos velhos, caboclos, orixás – encantados e encantamentos. É esse território que os coloca no meio entre as coisas e para as coisas. E “as coisas não tem significação: tem existência”, diria Alberto Caeiro. Dessa existência das coisas, falemos agora do movimento e do que comunica, do que corre, percorre, habita e encarna a cidade, do que leva e traz, encaminha e caminha, toma conta e presta conta, o meio das coisas, Exu.

## 5.2 “SALVE O POVO DA ENCRUZA, SEM EXU NÃO SE FAZ NADA”<sup>49</sup>

São vários os motivos para trazer Exu a esse texto, nesse encontro com a palavra. O primeiro vem de uma quebra interna, ou o rompimento de um véu da minha criação cristã, em situar Exu em alguma ideia oposta à de divindade. Foi aos poucos, primeiro na vontade de conversar com Exu, depois no fascínio, ainda permanente, que Exu me causa. O paradoxo sempre me encantou, as interseções, os arrebóis. E se antes tentava localizar Exu em algum lugar, descobri que pretendia uma tarefa tola. Exu está na entrada do terreiro, na encruzilhada, na macaia, no trânsito das coisas, no gás carbônico que se inverte em oxigênio. É a ida e a volta, verso e inverso das coisas. Segundo Vagner Silva (2012), ele representa o não lugar através de sua ambivalência, porque não se pode fixar o lugar para aquilo que é um princípio, isto é, para aquilo que representa todo o movimento. Não há um lugar fixo para Exu, assim como não há para os outros orixás, há multiplicidade de lugares, há multiplicidade de ações. E para Exu muito se destina a ação de comunicação.

Uma coisa leva a outra e a outra e volta e vai. Exu, no verbo comunicar, aparece aqui porque falar de rua, de movimento, de circulação implica em falar de Exu. Os praticantes das religiões afro-brasileiras conseguiram se propagar e ocupar os mais diversos espaços nas cidades, propondo usos mais amplos e carregados de simbologia.

A utilização das encruzilhadas para a realização de práticas religiosas afro-brasileiras era uma das formas, quiçá a mais importante, de apropriação constante da cidade de Salvador pelo povo-de-santo o que, evidentemente, provocava diversas tensões entre diferentes grupos. (OLIVEIRA, 2007, p.144).

Em se estudo realizado na cidade de Salvador, Iris Oliveira (2007) também revela como a construção do uso das encruzilhadas nas práticas religiosas do povo de santo está ligada ao orixá Exu, orixá intimamente ligado à dinâmica urbana, “aquele que espalhava o povo-de-santo por diferentes territórios urbanos e deste modo parecia incentivar a ocupação dos mais variados espaços citadinos” (OLIVEIRA, 2007, p. 140). Sob um ponto de vista religioso, a imagem de Exu revela toda a dinâmica dos locais de passagem, pois se encontra justamente nesses espaços de transição e de movimento, como as encruzilhadas.

Se falamos de Exu enquanto esse que espalha, recorreremos aqui a algumas noções mais amplamente construídas acerca desse orixá, a fim de reconstruir a imagem de Exu no Brasil, em que foi amplamente demonizado. Exu representa a ambivalência do sagrado,

---

<sup>49</sup> Trecho de um ponto cantado de Exu

encerra em si mesmo a regra e sua transgressão. Transgride o rosto do santo católico, estabelecendo em si mesmo as linhas pelas quais o próprio sincretismo escapa de si.

Entre o vermelho e o marrom, as estatuetas do exu não param de multiplicar os signos de fuga ao processo de rostidade na representação do poder sobrenatural. Não existe nenhum modelo de oposição à “cara de santo”, nenhum padrão, apenas uma série de linhas de fuga. (ANJOS, 2006, p.85).

Enquanto chamado de diabo, Exu brinca com os cornos e gargalha alto, esfumace-se em seu falo imenso, vai comer antes dos outros orixás. De qualquer associação, faz um jogo de distâncias e proximidades; Exu diabo é a possibilidade da distância em que o homem branco católico temente não bulirá, afirmação das diferenças e da proximidade entre elas, fazendo da rua, do sexo, da carne ações de uma divindade. Em trecho do documentário *A Boca do Mundo: Exu no candomblé*<sup>50</sup>, a fala de Adailton Moreira, baba egbe<sup>51</sup> do Ilê Axê Omi Oju Arô, terreiro de candomblé em Nova Iguaçu, Rio de Janeiro:

Mas em dado momento foi preciso que nós disséssemos que Exu também simbolizava o mal, o próprio demônio, que é uma forma também de nós nos preservarmos contra os abusos da senzala, do chicote. Fazer com que o feitor tivesse medo da magia de Exu, do poder de Exu. Então, se em dado momento, Exu era o mal, Exu poderia também nos proteger contra o mal do outro. (ADAÍLTON MOREIRA, 2009).

Exu é diverso e dinâmico. Vai à frente, risca o caminho, todo o caminho. E não se prende aos rostos, usa-os para transgredi-los, e, em sua transgressão, fazer acontecer toda a gira de umbanda. Trazendo a interseção dos mundos humanos e divinos, Exu se faz e se mescla nas multiplicidades, não se fixa a nenhum rosto, tampouco se esconde por detrás alguma culpa, rompendo com a visão judaico-cristã de bem e mal. Da mesma forma, Pombagira é em si o rompimento com a noção de pureza feminina no sagrado (ANJOS, 2006).

O ocidente criou o rosto como o lugar de expressão de uma subjetividade que reside além dessa manifestação, na interioridade do indivíduo. O processo de rostidade se caracteriza pela individuação do representante, de sua interioridade. A cada cara correspondente uma subjetividade intangível. A interioridade escavada sob a superfície de expressão, o rosto. A linha dos exus pode ser lida como o revirar da forma rosto, a exposição de uma subjetividade que perdeu a interioridade. O rosto se desfaz sob a caveira descarnada, assim como a pombagira expõe a pureza recatada das “santas de igreja” sob os longos mantos de linho. Assim como o rosto não sustenta mais um padrão de humanidade, vestes não garantem a pureza feminina. (ANJOS, 2006, p.86).

<sup>50</sup> Direção de Eliane Coster, ano 2009. Documentário disponível no youtube.

<sup>51</sup> Em resumo, cargo no candomblé responsável por lidar com as questões comunitárias.

Rodopia sua capa e vai até onde todo homem está, resolvendo toda sorte de problemas humanos. Exu conhece a linguagem dos homens. *O tridente de Exu não é o garfo do capeta, é um símbolo de força. O falo é um símbolo de virilidade, de força, de continuidade. Exu é muito próximo da gente e a gente não faz nada sem Exu. É uma coisa de tradição que a gente aprende isso, entendeu? Exu é o cara mais político, mais reformador que tem. A incompreensão é de quem está acessando, não é uma falha do orixá ou do guia.* Exu e Pombagira exteriorizam o sem fundo das subjetividades, sem mais um interior a se revelar, a cara exposta sem pudor, (ANJOS, 2006), tintura para qualquer desenho do regime de desejo humano.

O exu é a maximização dessa ausência de fundo, de interioridade. O exu de exposição do que está em degradação. Daí porque a subjetividade dos cruzeiros é rarefeita, perigosa, a ponto de se anular numa exterioridade absoluta, terra nua, sem referenciais simbólicos que demarquem as individualidades umas das outras, um não-território. [...] Sem-rostos ou com o rosto em fuga por um par de “guampas”, o exu é a subversão completa ao regime cristão de representação do sagrado. A cara de cristo se desmorona, o homem branco, médio, qualquer, deixa de ser o padrão ou uma medida de humanidade, já que por todos os lados se afirma o simulacro do rosto. (ANJOS, 2006, p. 87).

Foto 33: Imagens de Exu à venda na Casa da Umbanda, loja de artigos religiosos.



Fonte: Arquivo de registros do campo. Autoria: Lânia Silva, 2018.

Foto 34: Imagens de Pombagira à venda na Casa de Umbanda, loja de artigos religiosos



Fonte: Arquivo de registros do campo. Autoria: Lânia Silva, 2018.

Foto: 35: Imagem de uma cigana nua na CCPJO.



Fonte: Arquivo de registros do campo. A autoria: Gabriel Ricardo, 2018.

Traçando movimentos e caminhos ao infinito, falar de cidade e território é falar de Exu. Enquanto íamos caminhando até os lugares de marcação do mapa, Exu já havia ido a nossa frente, circulando em simultâneos tempos, em simultâneos espaços. Mas Exu não é um lugar, ele é todos os lugares, ele é a passagem, a travessia, o não-lugar dos lugares, o não-território de um território. É que em Exu se sobrepõem várias possibilidades de acesso, encruzilhadas. Sem Exu não se faz nada, sem Exu não há território, não há cartografia, pois sem ele não há caminho e tampouco trânsito. “Exu é o elo. É você conseguir ligar as coisas. Exu é parte vital das coisas, tanto que os órgãos de Exu são os órgãos que reproduzem a vida. O ato da reprodução é o ato de Exu” (GABRIEL RICARDO, filho de Ricardo de Moura, 26/10/2018).

Ele é a boca do mundo, por onde se alimenta os corpos e o sagrado. *Mojubá é ter caminho. Exu tem tudo desses lugares. Comércio começa pela comunicação, pelo trânsito de ir e vir de dinheiro, de mercadoria. É o cara que abre os caminhos para isso. É todo o movimento. Exu vai na frente quando eu ando pela cidade. É muito importante falar com Exu. Nós somos de uma infinidade de pessoas de vários lugares, nós não somos só de um lugar. Esses lugares estáticos são lugares de passagem.*

Em suma, Exu é a desordem que garante a ordem, pois transgredindo o próprio rosto, mantém a ordem possível dos outros orixás, pois Exu “situa-se no começo de todo processo de agenciamento da subjetividade afro-brasileira” (ANJOS, 2006, p.17). Não há uma gira que comece sem Exu, não há um trabalho em que não seja preciso ao menos lhe pedir licença. Para todo trabalho, para toda oferenda, Exu deve comer primeiro, ser referenciado primeiro, para que assim as coisas cheguem a seu devido lugar. *Exu pra nós é a comunicação. Exu pra nós é o fundamento, a palavra, a transição, a força da condução, é a força de transporte. Então eu preciso de Exu para falar com o orixá. Eu posso até soltar direto para meu orixá, mas eu tenho que ter respeito para a pessoa dessa função que é Exu, para a condição de Exu. Não só pela função, mas pelo respeito que ele tem e magnitude que ele vai fazer isso. Eu não sou melhor para falar com meu orixá do que meu Exu não. O orixá tem essa respeitabilidade em Exu, essa confiabilidade em Exu. Eles não tem medo de Exu, eles tem respeito. É Exu quem movimenta a vida e o sagrado, o homem pela religiosidade afro-brasileira, pois também é o orixá mais próximo do ser humano e é através dele que se pode comunicar com as outras divindades. Dessa forma, se relaciona à dinâmica da vida. Exu é o movimento fecundo; enquanto dança e gargalha, circula criando e destruindo.*

Mas talvez o que o distinga de todos os outros deuses é seu caráter de transformador: Exu é aquele que tem o poder de quebrar a tradição, pôr as regras em questão, romper a norma e promover a mudança. Não é pois de se estranhar que seja considerado perigoso e temido, posto que se trata daquele que é o próprio princípio do movimento, que tudo transforma, que não respeita limites e, assim, tudo o que contraria as normas sociais que regulam o cotidiano passa a ser atributo seu. (PRANDI, 2001b, p. 50)

É ele quem comanda o crescimento, a transformação, a comunicação. Sem que seja a origem, Exu é o meio e é do meio que se acessa a origem e o fim. Com sua dupla face, olha para frente e para trás, controla o movimento e os caminhos. A partir dele, o movimento se propaga, como ocorre com a encruzilhada. Sem Exu não se faz nada, não há umbanda, não há renovação, não há ar, não há fertilidade. *Exu está na ação. Comunicação. Exu é que chega primeiro, Exu é que cuida da segurança da gente, Exu é que cuida dos caminhos, não só das encruzilhadas, mas dos caminhos, do caminho do dinheiro. Nas relações mais humanas, Exu está presente; na comunicação do humano com o Orixá, Exu está presente. Sem Exu não se faz nada, nada. Mas Exu não é tudo. Ele tem algumas ações no plano material, humano e algumas vezes até na subjetividade. Exu é orixá, Exu é tão orixá quanto Ogum, quanto Oxóssi. E é tão guia quanto o preto velho e o caboclo.*

No candomblé, como na África, Exu é concebido como divindade múltipla, o que também ocorre com os orixás, que são reconhecidos e venerados através de diferentes invocações, qualidades ou avatares, cada qual referido a um aspecto mítico do orixá, a uma sua função específica no patronato do mundo, a um acidente geográfico a que é associado, etc. Sendo o próprio movimento, Exu se multiplica ao infinito, pois cada casa, cada rua, cada cidade, cada mercado, etc. tem seu guardião. Também cada ser humano tem seu Exu, que é assentado nominado e regularmente propiciado, ligando aquele ser humano ao seu orixá pessoal e ao mundo das divindades (PRANDI, 2001b, p.54).

Desconheço qualquer terreiro, seja de umbanda ou candomblé, que não tenha em sua entrada a casa destinada a Exu. É o primeiro que se saúda ao entrar em um terreiro, na interseção entre a rua que fica para trás da porta e a casa que se adentra a partir de Exu. Essa interseção parece-lhe característica; na Casa de Caridade Pai Jacob do Oriente, em que há dois andares, na lateral de uma das escadas que dão ao segundo andar estão as imagens e objetos do povo cigano, que nessa casa vibram na mesma linha de Exu. A escada, também interseção por onde os andares se conectam, passagem de um lugar a outro, escada que não é nem primeiro andar, nem segundo andar, mas justamente meio.

Foto 36: Casa de Exu na entrada do terreiro Casa de Caridade Pai Jacob do Oriente.



Fonte: Arquivo de registros do campo. A autoria: Gabriel Ricardo, 2018.

Se antes havia o desejo de compreender o que fosse de Exu, não ultrapasso algumas compreensões superficiais. Movimento, comunicação, trânsito, encruzilhada são noções já bem desenvolvidas por vários autores acerca de Exu. Quase como configurando clichês, que é o que a vista dá conta. Para uma noção mais ampla, um dos mitos mais conhecidos de Exu traz a medida do quão é fundamental a comunicação em Exu.

Dois camponeses amigos puseram-se bem cedo  
a trabalhar em suas roças,  
mas um e outro deixaram de louvar Exu.  
Exu, que sempre lhes havia dado chuva e boas colheitas!  
Exu ficou furioso.  
Usando um boné pontudo,  
de um lado branco e do outro vermelho,  
Exu caminhou na divisa das roças,  
tendo um à sua direita  
e o outro à sua esquerda.  
Passou entre os dois amigos  
e os cumprimentou enfaticamente.  
Os camponeses entreolharam-se. Quem era o desconhecido?  
“Quem é o estrangeiro de barrete branco?”, perguntou um.  
“Quem é o estrangeiro de barrete vermelho?”, questionou o outro.  
“O barrete era branco, branco”, frisou um.  
“Não, o barrete era vermelho”, garantiu o outro.  
Branco. Vermelho. Branco. Vermelho.  
Para um, o desconhecido usava um boné branco,  
para o outro, um boné vermelho.  
Começaram a discutir sobre a cor do barrete.  
Branco.  
Vermelho.  
Branco.  
Vermelho.  
Terminaram brigando a golpes de enxada,  
mataram-se mutuamente.  
Exu cantava e dançava.  
Exu estava vingado. (PRANDI, 2001a, 48).

Dizer de Exu me faz recordar o conto A Terceira Margem do Rio, de Guimarães Rosa, pois a mim parece que Exu é este que se localiza entre a notícia fixa das casas das margens e a velocidade da correnteza no abandono. Cria em si mesmo outra margem de observação e se faz margem terceira, multiplicando a vivência com o rio daqueles que em terra ficam. O que se conta é visão de quem fica em uma das margens, localizável em suas angústias e emoções; a terceira margem é incompreendida porque rompe seus rótulos e se posta ao meio e como meio. Terceira margem, no entanto, sem margens. Terceira margem que não vai nem fica, permanece sem estar, sem terra que lhe valha fixar, mas sendo em seu próprio corpo terra em movimento no meio do rio, ali onde adquire velocidade. Verdadeira multiplicidade; não à toa associa-se às encruzilhadas como lugar, como simbologia, como filosofia. Meio do mundo e meio das coisas! “Se a encruzilhada é um ponto ambíguo na

religiosidade afro-brasileira é certamente porque ali tanto ser o começo, a abertura de um fluxo, quanto o fim de um território existencial” (ANJOS, 2006, p. 19).

É que o meio não é uma média; ao contrário, é o lugar onde as coisas adquirem velocidade. *Entre* as coisas não designa uma correlação localizável que vai de uma para outra e reciprocamente, mas uma direção perpendicular, um movimento transversal que as carrega uma e outra, riacho sem início nem fim, que rói suas duas margens e adquire velocidade no meio. (DELEUZE; GUATTARI, 2011, p.49)

Em uma ocasião na Casa de Caridade Pai Jacob do Oriente tive o prazer de conhecer o Exu Toninho Babão, entidade que Pai Ricardo incorpora. Começamos a nos experimentar, na troca dos cigarros, no compartilhamento dos sopros que nos animam. Exu foi verdadeiro estado de alegria, de potência, de arder os olhos. Exu é odara, que quer dizer tudo de bom. Ficar odara com Exu, em estado de ouro, reluzindo.

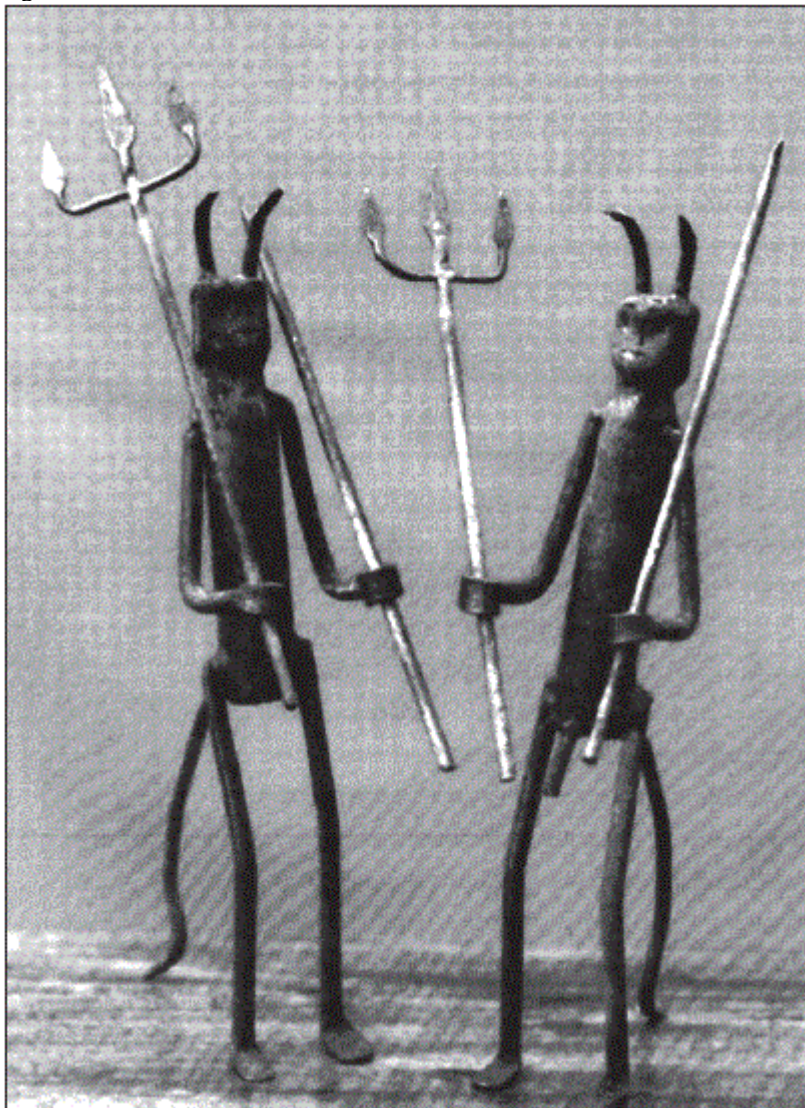
Retorno aos paradoxos, fascínios de uma vida inteira que me levaram a querer falar de Exu desde antes mesmo de pensar em mapas e em territórios. Ânسيا de dizer para quem sabe sair dos meus próprios paradoxos, ou dar-lhe lugares em meu corpo. Não há que ter lógica cabível, nem há lugar fixo. Mãe Beata de Iemanjá (2009), babalorixá do Ilê Axê Omi Oju Arô afirmava que “Exu é meu riso, é minha lágrima, é minha insônia. É tudo que eu trabalhei, tudo que eu adquiri, as amizades que eu tenho”.<sup>52</sup> Exu está na minha circulação sanguínea, levando o movimento que nasce nos ossos aos músculos. Assim como o sangue é fluência da vida, Exu também é, vermelho-Exu.

A cor do arrebol, o som da gargalhada. A cor da passagem, dos crepúsculos e dos ocasos, onde a questão não é se é dia ou se é noite, mas justamente a passagem, o caminho nascido da interseção; dia e noite, simultaneamente. E na passagem, a gargalhada; Exu é a gargalhada dentro do corpo, solta em seu próprio poder. E de gargalhar, troco a palavra do paradoxo pela palavra encruzilhada, traçando o próprio infinito de possibilidades. São Exus; são eus, *ao mesmo tempo*, mesmo que tenha que arcar com alguma dose de contradição ou incompreensão. Já não me resta falar de Exu, mas sim falar com Exu. “Muito antes de existir escrita, muito antes de existir contrato, o que vale é a palavra, o que vale é Exu” (Gabriel Ricardo – 26/10/2018). Nesse trabalho que se pretendia o encontro com a palavra, acredito que a encontramos. Palavra é Exu! Laroiê!

---

<sup>52</sup> Fala disponível no documentário A Boca do Mundo: Exu no candomblé, de Eliane Coster, ano 2009.

Figura 1: Estatuetas de Exu, Bahia, década de 1950.



Fonte: PRANDI, 2001b.

## 6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

*Retira a jangada do mar  
Mãe d'água mandou avisar  
Que hoje não pode pescar  
Pois hoje tem festa no mar<sup>53</sup>*

Enquanto navego por essa dissertação, equilíbrio-me na fé aos orixás, e o que não me falta é fé. Há nesses dias um medo que teima em repousar em meus pulmões. Um longo vento de inverno se anuncia, talvez tenha sempre vivido à sombra de um passado praticamente

---

<sup>53</sup> Ponto de Iemanjá

negado em tantos olhos que não recordam que essa terra de Brasil nasceu também da violência. A violência já vivida pelos ancestrais de tantos nós varrida por debaixo do tapete, deixando a aparência de casa limpa para o fascismo que já está em nossas soleiras. Brasil da festa e do futebol, tecendo o mito da cordialidade e amansando a violência. Pois que para muitos a violência está na gênese e durante todo o caminho, sentida em tantos corpos.

No Tarot de Marselha há uma carta que apresenta crise, talvez a maior das crises, a carta A Torre. Nessa carta, uma torre se rompe e os homens que viviam nela caem no solo. A carta se associa à Torre de Babel, em que após o dilúvio, enclausurados na Arca de Noé, os homens poderiam se espalhar, se multiplicar, circular pelo externo, pelo fora, pela alteridade. Mas preferiram ficar dentro, construindo uma torre que chegasse até o céu, até Deus, onde todos poderiam morar. Como consequência, os homens começaram a falar línguas diferentes e já não podiam mais se entender, fazendo com que a torre se rompesse. Na carta da Torre, tudo que não tem estruturas para se manter, desaba. E os homens são convidados a saírem, a explorarem o que está fora de si, ocupando os mais diversos lugares. Onde não há memória do enclausuramento, aí falha a comunicação. Aliás, sintomático que tamanho turbilhão político desse ano tenha se dado através da comunicação. Acredito que todo esse processo vivenciado politicamente no Brasil tenha a ver também com a relação com as diferenças, em uma tentativa de negação das alteridades. A ação então é romper com a pretensa ideia de unidade, a verticalização que se fixa apenas sob um ponto, e explorar as múltiplas possibilidades do fora, virar rizoma que se espalha, que deixa vivos os corpos em suas alteridades, fecundando a terra.

Nesses tempos, navegar tem sido em mar revolto, ondas extremas que se anunciam e fazem os peixes recuarem. Nesses tempos, encontrar a Casa de Caridade Pai Jacob do Oriente tem me proporcionado o sentido de que temos o necessário para virar essa tempestade. A casa enquanto noção ampla, de um lugar que é mais que um lugar, é um costume que se carrega, como modo de vida, para qualquer lugar. *Ilê*, que significa casa em iorubá. O barulho do *Ilê* ecoa por toda cidade. Em minha vida, ecoa mesmo quando lá não estou. Fez confluência com meus lugares de passagem e permanência. Nas conversas com as plantas, com as águas e com as pedras. Em meu trabalho, o barulho chega às estradas que passo, quando Exu nos pede que retornemos, nos ensina observar uma folha, nos ensina a reverenciar as nossas passagens. Em minha casa, o altar antes miúdo, ampliou as possibilidades de acesso e interação com o sagrado. *Altar é direcionamento humano da sua subjetividade, que a gente é humano tem que materializar tudo.*

Foto 37: Altar da minha casa em março de 2017.



Fonte: Arquivo pessoal. Autoria: Lânia Silva, março de 2017.

Foto 38: Altar da minha casa em outubro de 2017.



Fonte: Arquivo pessoal. Autoria: Lânia Silva, outubro de 2017.

O barulho ecoa em toda cidade. Aqui nesse trabalho tentou-se demonstrar como a relação com os lugares está pautada por um uso singular em que esses lugares estabelecem

uma relação de fluência, de continuidade, de multiplicação do terreiro. As divindades e as entidades que ocupam o território na cidade, e o povo de terreiro, levam esses lugares ao terreiro, e, ao mesmo tempo, levam o terreiro a esses lugares; dito de outra forma, dentro do terreiro estão esses lugares de uso, assim como neles se faz uma extensão do terreiro. Aqui por fim convém explicitar que todo o posto aqui se trata do sagrado de um terreiro, o que não deve ser levado a generalizações tão perigosas quando se trata da religiosidade afro-brasileira, *porque a academia tem esse costume de desconsiderar umas coisas, e umas coisas só são verdade, inclusive nossas, inclusive nós*. Também convém explicitar, mais uma vez, que esse território é bem mais amplo do que apresenta o mapa. O mapa é apenas um momento de construção dele. Acredito que as relações que ele pode abarcar são muito mais complexas e abrangentes. Mas por enquanto ficamos com esse momento.

Esse território se dá pela relação que essa religiosidade estabelece com a ancestralidade. Está no culto, na tradição e na reverência ancestral todas as relações aqui traçadas. E aqui ancestralidade é termo amplo, acredito que não termine em suas possibilidades. Ancestralidade consanguínea, ancestralidade de costumes, ancestralidade mítica e ancestralidade de natureza. A natureza, a *macaia*, é matriz dessa religiosidade. Sem ela não existe orixá, não existe humanidade, não existe religião. Os povos de terreiro apresentam outro equacionamento entre a relação natureza x cultura, relação em que muitos antropólogos já se situaram. Se há na antropologia uma relação de oposição entre esses dois termos, há também nesse mesmo campo, com Marshall Sahlins<sup>54</sup> e outros autores, a concepção de que não existe natureza como a conhecemos sem sua relação com a cultura.

Na religião afro-brasileira, esses dois conceitos são ainda mais imbricados. Não só não há um sem o outro, como um participa do outro enquanto intensidades de todo processo de subjetivação. “A sacralização de determinadas dimensões da natureza está correlacionada a um processo de circulação de perspectivas por corpos” (ANJOS, 2006, p. 119), em que essas perspectivas são momentos em que o orixá se singulariza. A subjetivação se dá por momentos, não existem individualidades totalizadoras, pois “no caso da cosmologia afro-brasileira, o orixá não é uma individualidade, mas sim uma linha de repetição de singularidades”. (ANJOS, 2006, p. 79).

O orixá que está na cabeça de uma pessoa é uma singularização, assim como o que se acessa em determinado lugar da natureza. Iemanjá na cabeça de um filho ou filha é a Iemanjá que é mar, mas é a Iemanjá-mar em um momento junto a todos os próprios processos de

---

<sup>54</sup> Para mais, sugiro o livro *Cultura na Prática*, de Marshall Sahlins.

subjetivação desse filho ou filha. O que faz com que a Iemanjá na cabeça de um filho seja diferente da Iemanjá que está na cabeça de outro. Além disso, “o orixá é feito na casa do pai-de-santo com as características singularizantes do processo de construção da entidade neste momento, por este pai-de-santo” (ANJOS, 2006, p. 75).

O processo de subjetivação não termina quando se para de dizer “Eu”, como desenvolve José Carlos Gomes dos Anjos (2006, p. 33) a partir da teoria deleuziana, em que “as identidades tendem a se sobrepor e a se dissolverem para se reconstruírem momentaneamente mais adiante”. Diz-se “Eu” *em relação com o meu orixá e em relação com meus guias e em relação com* minhas entidades, assumindo uma “pluralidade de formas de um sujeito residual” (ANJOS, 2006, p. 109). Sendo o orixá também natureza, pode-se dizer “Eu” *em relação com a natureza*.

Para a representação, é preciso que toda individualidade seja pessoa (Eu) e que toda singularidade seja individual (Eu). Logo, onde se pára de dizer Eu, pára também a individuação; e onde pára a individuação, pára também toda a singularidade possível. De outro modo, o pensamento da diferença trabalha um mundo de individuações impessoais e de singularidades pré-pessoais, é este o mundo do Se ou do “eles”, que não se reduz a banalidade cotidiana, mas que ao contrário, é o mundo em que se elaboram os encontros e as ressonâncias [...] (DELEUZE, 1988, p. 436).

A própria natureza participa dos processos individuação dos povos de terreiro, promovendo intensidades ao que se diz “Eu”. *Quando eu vou para o rio, para Oxum, não quer dizer que Oxum só estava lá não. A Oxum foi comigo dentro de mim. A gente não se separa, por mais que a gente vá para nós mesmos, eu não me separo de mim para ir para mim. Eu sou filho de Oxóssi, eu tenho Oxóssi na minha cabeça aqui. Quando eu vou na mata e vejo um pé de ingá, nossa, meu pai Oxóssi está aqui, eu abraço Oxóssi fisicamente. Porque aquele pé de ingá é Oxóssi, mas eu não estou com um pé de ingá dentro da cabeça. Mas é a mesma energia.*

Porém, na proximidade constitutiva de cada iniciado, seu orixá é uma entidade singular. É isso! Nem geral, nem individual; o orixá passa por um processo singularizante no sentido de Deleuze. [...] Um mesmo nome “xangô” percorrendo diversas “passagens”, singularizando-se numa multiplicidade de momentos. (ANJOS, 2006, p. 76)

A relação com a natureza é fundamental. Sem natureza não há axé, sem natureza não há umbanda. E através do sagrado a natureza se preserva, preservando-se a si mesmo enquanto sagrado. Estar junto ao terreiro, nesse momento, é aprender outra forma de se pensar, de pensar a natureza e de viver com ela, fazer dela parte de nossa própria existência. São muitas aprendizagens. Ao fim dessa dissertação, me sinto mais próxima da palavra, não para trazê-la mais aqui, mas para fazer dela vida e caminho. Aprender com quem sempre

resistiu nessa terra brasileira, desde antes de chegar já resistiam, em porões, em meio ao mar, navegando e resistindo. Fazendo do quilombo uma tecnologia ancestral potente, fazendo da magia verdadeiro poder em ação. “E o povo vem resistindo em confluência com o povo indígena, e resistindo, resistindo, resistindo, graças a Exu. Sempre primeiro. Porque dentro da tradição, sem Exu não se faz nada” (Gabriel Ricardo. 26/10/2018). Aprendendo especialmente com quem tece percursos distintos em relação à diferença, às alteridades, trazendo-as para si enquanto intensidades de ser.

Da mesma forma, a tradição de um povo está intimamente ligada ao território, este é inteiramente fundamental para sua existência e continuidade. Território, que é também lógica de resistência ancestral, orientado pela lógica rizomática em que a encruzilhada é o conceito filosófico da cosmologia afro-brasileira, (ANJOS, 2006), em que as diferenças e as sobreposições se tocam, fazendo do caminhar pelo território uma verdadeira dança com a *macaia*, fazendo do território sentido amplo, de lugar e lugares, uso e pertencimento. Território com que os lugares confluem com a religião, com a ancestralidade, com a própria vida. “Muito além de uma simples metáfora entre a vida e os caminhos, temos, creio eu, um pensamento que faz da vida um território” (ANJOS, 2006, p. 19).

E Guimarães Rosa que esteve ressoando sua escrita em meus passeios aqui me parece dizer algo importante na maioria de seus livros: o movimento dos personagens, por onde passam, o próprio caminho é um personagem fundamental. Sem ele não se conta a história. Trago esse território da Casa de Caridade Pai Jacob do Oriente, em que todos os caminhos são tão importantes quanto de onde se vai e aonde se chega. *Daqui até ali, tem uma intenção de porquê caminhar aqui. Não é só ir até ali, é um processo geográfico de caminhar. A coisa do caminho é subjetiva. Se andar a pé, eu cato alguma coisa que eu preciso. E por que eu tenho que catar essa folha, eu não posso pedir alguém para trazer? Porque nesse lugar ainda bate esse sol, nesse lugar a terra ainda é vermelha, aí entram as questões geográficas do lugar. Nesse lugar, a mineradora ainda não passou o arrastão, ainda é montanha, geograficamente falando. Eu preciso pôr um entrega pra Xangô no alto de uma pedreira, as pedreiras estão ficando ralinhas, tão virando buraco, já vi pedreira que é buraco. Então é isso que me leva a atravessar isso tudo, esse é meu caminho, tenho que colocar para Xangô no alto, então não é a estrada, o motivo é o caminho.* Caminho é fluência de histórias, de memórias, de tradição.

A cartografia desse território poderia também ser pensada enquanto método etnográfico-cartográfico, em que a orientação desse trabalho não se deu por regras já prontas,

sendo o desafio “o de realizar uma reversão do sentido tradicional de método – não mais um caminhar para alcançar metas prefixadas (metá-hódos), mas o primado do caminhar que traça, no percurso, suas metas” (PASSOS; BARROS, 2015, p.17). Fizemo-nos em conjunto, no caminho, pesquisadora e pesquisa, mapa e escrita. A rede que levei para a navegação é feita de tantos retalhos quanto possíveis, retalhos meus, de autores, das falas de Ricardo de Moura e de outras pessoas, de todas as pessoas que me ajudaram com o mapa, de músicas e poesia. Isso para dizer que não estive só nesse navegar.

E a jangada saí do mar. Faremos uma festa imensa, mesmo em meio ao caos, mesmo quando os que estão aí querendo retirar direitos e vidas não falem “do mar e dos peixes, nem deixam ver a moça, pura canção, nem ver nascer a flor, nem ver nascer o Sol”<sup>55</sup>. Os orixás sempre serão celebrados. E o alimento sempre haverá para ser dado e distribuído, alimento para o corpo, para as cabeças, porque compartilhar uma tradição é poder viver dela, se manter no mundo através dela, e ser alimentado por ela.

Não há muito mais a ser dito, acredito que todos os capítulos por si só se abrem e se fecham em si mesmo, tecendo possíveis diálogos entre si. Tentar localizar uma consideração final que amarre tudo em um todo, em uma ideia una, é desconsiderar a própria proposta que está lá no início, da palavra encruzilhada. E se no início ela era a palavra, agora é destino desse trabalho. *O significado dela é sagrado pra nós, porque é caminho. Não é só sagrado porque ela é lugar de depositar, de se colocar alguma coisa pra Exu ou pra Ogum. Mas encruzilhada pra nós não é sinônimo de não saber qual caminho você vai. É o lugar onde você deve ficar mesmo. Nós não temos a encruzilhada como decisão crítica. A encruzilhada pra nós, não é materializada só, é subjetiva. Ah, vou praquela encruzilhada. Quando eu falo “eu vou para a encruzilhada”, quando eu chegar na encruzilhada física, material, é um destino que eu tenho que estar lá. Quando eu penso que eu vou estar nessa encruzilhada, lá já está o caminho. Então quando eu estou na encruzilhada, eu já estou no caminho, apesar de ter vários. Quando eu vou para a encruzilhada fazer uma entrega para Tiriri, Tiriri vai dar um caminho para as coisas. Não é um problema pra nós. Quando eu olho para a encruzilhada, ela é resolutiva. Encruzilhadas são os princípios e os fins das resoluções, não é falta de caminho nem a decisão de caminho. E quando o povo de terreiro vai para a encruzilhada, ele não vai com dúvida, a encruzilhada é o caminho. Quem está perdido, não está na encruzilhada. Eu acho que o destino de todo mundo devia ser uma encruzilhada.*

---

<sup>55</sup> Trecho da música *Milagre dos Peixes*, de Fernando Brant e Milton Nascimento.

Fico na encruzilhada, cais dessa navegação. Por ela entrei, nela permaneço. E nela “meio a meio o rio ri, por entre as árvores da vida. O rio riu, ri, por sob a risca da canoa. O rio viu, vi, o que ninguém jamais olvida. Ouvi, ouvi, ouvi, a voz das águas”.<sup>56</sup> Quero ser afetada por tudo que chega, quero sentir o movimento e gargalhar. Saúdo meus ancestrais, mais do que nunca. *A ancestralidade é o que? As almas. A cruz pra nós é o símbolo das almas. Esse duplo sentido, que na verdade pros cristãos só tem um, então até na cruz nós temos sincretizado alguma coisa que nos leva para as almas, que leva para a ancestralidade.* Ali, na encruzilhada que etimologicamente tem a ver com a cruz, aprendi a reverenciar, a comungar, a viver no meio das coisas, por onde elas começam e terminam. *Andei, andei, quanta gente conheci. Meu caminho é por lá, mas eu passo por aqui.* Trago o barco para uma encruzilhada, alimentada e com a rede cheia de fé.

## REFERÊNCIAS

AGIER, Michel. **Antropologia da cidade**: lugares, situações, movimentos. Tradução de Graça Índias Cordeiro. São Paulo: Terceiro Nome, 2011.

ANDRADE, Carlos Drummond de. **A paixão medida**. Poesia completa. São Paulo: Companhia das Letras, 2014.

ANJOS, José Carlos Gomes dos. **No território da linha cruzada**: a cosmopolítica afro-brasileira. Porto Alegre: Editora da UFRGS/Fundação Cultural Palmares, 2006.

\_\_\_\_\_. A filosofia política da religiosidade afro-brasileira como patrimônio cultural africano. In: **Debates do NER**, Porto Alegre, ano 9, n 13, p. 77-96, jan./jun, 2008.

ARROYO, Michele Abreu; ANDRADE, Luciana Teixeira de. Cotidiano, modos de vida e patrimônio cultural em bairros pericentrais. In: Luciana Teixeira de Andrade; Michele Abreu Arroyo (Orgs.). **Bairros Pericentrais de Belo Horizonte**. Patrimônio, Territórios e Modos de Vida. Belo Horizonte: Editora PUC Minas, 2012.

BARROS, Manuel de. **O livro das ignorâncias**. Rio de Janeiro: Editora Record, 2001.

BASTIDE, Roger. **Estudos afro-brasileiros**. São Paulo: Perspectiva, 1973.

---

<sup>56</sup> Trecho da música *A Terceira Margem do Rio*, de Caetano Veloso.

\_\_\_\_\_. **O candomblé da Bahia (rito nagô)**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

BATAILLE, Georges. **O Erotismo**. Tradução de João Bénard da Costa. 3ª ed. Lisboa: Antígona, 1988.

BAUDRILLARD, Jean. **O sistema dos objetos**. São Paulo: Ed. Perspectiva, 1973.

BELO HORIZONTE. SECRETARIA MUNICIPAL DE CULTURA. **Inventário do Patrimônio Urbano e Cultural de Belo Horizonte**. IPUCBH, 1995.

BENÇA. **Espetáculo de teatro**. Grupo Bando de Teatro Olodum, 2010. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=P0ziJx0KWRE&t=1s>>. Acessado em: 17 ago. 2018.

BENJAMIN, Walter. **Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura**. Tradução de Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1985.

A BOCA DO MUNDO: Exu no candomblé. **Documentário**. Direção de Eliane Coster, 2009. Disponível em: <[https://www.youtube.com/watch?v=tcO7fN\\_19kY](https://www.youtube.com/watch?v=tcO7fN_19kY)>. Acessado em: 26 out. 2018.

BONDÍA, Jorge Larrosa. Notas sobre a experiência e o saber da experiência. Tradução de João Wanderley Geraldi. In: **Revista Brasileira de Educação**, n. 19, p. 20-28, 2002.

BRASIL. **DECRETO 6.040**, de 7 de fevereiro de 2007. Institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais. Disponível em <[http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/\\_Ato2007-2010/2007/Decreto/D6040.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2007-2010/2007/Decreto/D6040.htm)>. Acessado em: 03 jul. 2018.

BRASIL. SECRETARIA DE POLÍTICAS DE PROMOÇÃO DA IGUALDADE RACIAL. **Plano Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana**. 2013-2015. Disponível em: < <http://www.seppir.gov.br/portal-antigo/arquivos-pdf/plano-nacional-de-desenvolvimento-sustentavel-dos-povos-e-comunidades-tradicionais-de-matriz-africana.pdf/view>>. Acessado em: 19 nov. 2018.

CAILLOIS, Roger. **O mito e o homem**. Lisboa: Edições 70, 1972.

\_\_\_\_\_. **O homem e o sagrado**. Lisboa: Edições 70, 1988.

CERTEAU, Michel de. **A invenção do cotidiano**. Tradução de Ephraim Ferreira Alves. 3ª ed. Petrópolis: Editora Vozes, 1988.

CORDEIRO, Graça Índias. Territórios e identidades sobre escalas de organização sócio-espacial num bairro de Lisboa. In: **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, nº 28, p. 125-142, 2001.

\_\_\_\_\_; COSTA, António Firmino da. Bairros: contexto e intersecção. In: Gilberto Velho (Org.). **Antropologia Urbana**. Cultura e sociedade no Brasil e em Portugal. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, p. 58-79, 1999.

\_\_\_\_\_; \_\_\_\_\_. Lugar, identidad y “sociedades de barrio” em Lisboa. In: **Zainak**, Barcelona, 24, p. 763-785, 2003.

COSTA FILHO, A. Os povos e comunidades tradicionais no Brasil. In: Edmilton Cerqueira et. al. (Orgs.). **Os Povos e Comunidades Tradicionais e o Ano Internacional da Agricultura Familiar**. Brasília: Ministério do Desenvolvimento Agrário, p. 61-76, 2015.

DELEUZE, Gilles. **Diferença e repetição**. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

\_\_\_\_\_; GUATTARI, Félix. **Mil Platôs**. Vol 1. Tradução de Ana Lúcia de Oliveira, Aurélio Guerra Neto e Célia Pinto Costa. São Paulo: Editora 34, 2011.

DIAS, Jussara C. Rego. **Territórios do Candomblé**: desterritorialização dos terreiros na região metropolitana de Salvador. 2003. Dissertação (Mestrado em Geografia). UFBA. Salvador, 2003.

DURKHEIM, E. **As formas elementares da vida religiosa**. São Paulo: Paulinas, 1978

ELIADE, Mircea. **O Sagrado e o Profano**. São Paulo: Martins FONTES, 1992.

FAVRET-SAADA, Jeanne. Ser afetado. Tradução de Paula Siqueira. In: **Cadernos de campo**, São Paulo, n. 13, p. 155-161, 2005.

FELIX, Maria Rúbia de Souza Albano. **A participação popular no contexto do Programa Alvorada: um estudo da Vila Senhor dos Passos**. Monografia. Escola de Arquitetura e Urbanismo – UFMG. Belo Horizonte, 1999.

FREIRE, Cíntia Mirlene Pela. Do outro lado da linha do trem: história e transformações no bairro Lagoinha. In: Luciana Teixeira de Andrade; Michele Abreu Arroyo (Orgs.). **Bairros Pericentrais de Belo Horizonte**. Patrimônio, Territórios e Modos de Vida. Belo Horizonte: Editora PUC Minas, 2012.

\_\_\_\_\_; SALES, Álvaro Américo Moreira. Modos de vida e cotidiano no bairro Lagoinha: lugares, sociabilidade e vizinhança. In: Luciana Teixeira de Andrade; Michele Abreu Arroyo (Orgs.). **Bairros Pericentrais de Belo Horizonte**. Patrimônio, Territórios e Modos de Vida. Belo Horizonte: Editora PUC Minas, 2012.

FORTUNA, Carlos. **Cidade, cultura e globalização**. Oeiras: Celta, 2001.

GOLDMAN, Marcio. Cavalo dos deuses: Roger Bastide e as transformações das religiões de matriz africana no Brasil. In: **Revista de Antropologia**, São Paulo, USP, v. 54, n. 1, p. 407-432, 2011.

\_\_\_\_\_. Contradiscursos afroindígenas sobre mistura, sincretismo e mestiçagem estudos etnográficos. In: **Rau Revista de Antropologia da UFSCar**, São Carlos, v.9. n. 2. p. 11-28, jul.dez, 2017.

GONÇALVES, José Reginaldo dos Santos. Ressonância, materialidade e subjetividade: as culturas como patrimônios. In: **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 11, n. 23, pp.15-36, jan/jun, 2005.

HAESBAERT, R. **O Mito da Desterritorialização**: do “fim dos territórios” à Multiterritorialidade. Rio de Janeiro: RJ. Bertrand Brasil. 2004.

HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. São Paulo: Vértice, 1990.

INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL (IPHAN). **Decreto nº 3.551**, de 4 de agosto de 2000. Institui o registro de bens culturais de natureza imaterial que constituem o patrimônio cultural brasileiro; cria o programa nacional do patrimônio imaterial e dá outras providências. Disponível em: <[http://portal.iphan.gov.br/uploads/legislacao/Decreto\\_n\\_3.551\\_de\\_04\\_de\\_agosto\\_de\\_2000.pdf](http://portal.iphan.gov.br/uploads/legislacao/Decreto_n_3.551_de_04_de_agosto_de_2000.pdf)>. Acessado em: 19 nov. 2018.

\_\_\_\_\_. **Portaria nº 489**, de 19 de novembro de 2015. Institui o Grupo de Trabalho Interdepartamental para preservação cultural de Terreiros (GTIT). Disponível em: <[http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/Portaria\\_iphan\\_no\\_489\\_19\\_de%2011\\_2015\\_%20GTIT.pdf](http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/Portaria_iphan_no_489_19_de%2011_2015_%20GTIT.pdf)>. Acessado em: 20 nov. 2018.

\_\_\_\_\_. **Livros de Registro**. Disponível em:  
<<http://portal.iphan.gov.br/pagina/detalhes/122>>. Acessado em: 20 nov. 2018.

JUNIOR, Mário Cravo. **Poema**. Exu para Jorge Amado. 1933. Disponível em:  
<<https://umbandaead.blog.br/2017/10/08/poema-de-exu-por-mario-cravo-jr/>>. Acessado em:  
15 ago. 2017.

MALDONADO, Simone Carneiro. **Mestres e mares**: espaço e indivisão na pesca marítima. 2ª edição. São Paulo: Annablume, 1993.

MAUSS, Marcel. Esboço de uma teoria geral da magia. In: **Sociologia e Antropologia**, vol. 1, pp.37-176. São Paulo: EPU/EdUSP, 1974.

MAUSS, Marcel; HUBERT, Henri. **Sobre o sacrifício**. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Cosac Naify, 2005.

MINAS GERAIS. **Lei nº 21.147**, de 14 de janeiro de 2014. Institui a Política Estadual para o Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais de Minas Gerais. Disponível em:  
<<https://www.almg.gov.br/consulte/legislacao/completa/completa.html?num=21147&ano=2014&tipo=LEI>>. Acessado em: 06 set. 2018.

MINISTÉRIO PÚBLICO DE MINAS GERAIS (MPMG); Programa Mapeamento de Povos e Comunidades Tradicionais em Minas Gerais. **Cartilha de direitos de povos e comunidades tradicionais**. Minas Gerais: Coordenadoria de Inclusão e Mobilização Sociais (CIMOS), 2013.

MORAIS, Mariana Ramos de. Ações do poder público e a prática da umbanda, candomblé e congado: reflexões sobre a construção de patrimônios culturais. In: **Latitude**, Alagoas, vol. 4, n 2, pp. 25-42, 2010.

NASCIMENTO, Íris Silva Salles do. **O Espaço do Terreiro e o Espaço da Cidade**. Cultura Negra e estruturação do Espaço de Salvador nos séculos XIX e XX. 1989. Dissertação (Mestrado em Arquitetura). UFBA. Salvador, 1989.

OLIVEIRA, Iris Verena Santos de. **Becos, ladeiras e encruzilhadas**: andanças do povo-de-santo pela cidade de Salvador. Fortaleza, 2007. 204 f. Dissertação (Mestrado em História Social). Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2007.

OLIVEIRA, Eduardo David de. **Cosmovisão africana no Brasil**: elementos para uma filosofia afrodescendente. 2003.

PASSOS, Eduardo; BARROS, Regina Benevides de. A cartografia como método de pesquisa-intervenção. In: Eduardo Passos, Virgínia Kastrup, Liliana da Escossia (Orgs.). **Pistas do método da cartografia**: pesquisa-intervenção e produção de subjetividade. Porto Alegre: Sulina, p. 17-31, 2015.

PEIRANO, Mariza G. S. **A análise antropológica de rituais**. Brasília: Série Antropologia 270, 2000.

PEREZ, Léa Freitas. **Festa, religião e cidade**: corpo e alma do Brasil. Porto Alegre: Medianiz 2011.

PORTAL PBH. **Tombamento dos bairros Lagoinha, Bonfim e Carlos Prates**, 2016. Disponível em: <<https://prefeitura.pbh.gov.br/noticias>>. Acessado em: 24 abr. 2017.

PRANDI, Reginaldo. **Mitologia dos Orixás**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001a.

\_\_\_\_\_. Exu, de mensageiro a diabo. Sincretismo católico e demonização do orixá Exu. In: **Revista USP**, São Paulo, n. 50, p. 46-63, julho/agosto, 2001b.

REZENDE, Michela Perígolo; CASTRIOTA, Leonardo Barci. A preservação do patrimônio afro-brasileiro: o caso de Belo Horizonte. In: **Fórum**. Cadernos de Trabalho – Edição Especial, p. 1-17, 2012.

ROCHA, Maria Tereza. **Comunidade Quilombola de Bom Jardim da Prata**: identidade, territorialidade e relações sociais de gênero. 2010. Monografia (Bacharel em Ciências Sociais). UNIMONTES, Montes Claros, 2010.

ROSA, Guimarães. **Grande Sertão**: Veredas. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2001.

SANCHIS, Pierre. Religiões, religião... Alguns problemas do sincretismo no campo religioso brasileiro. In: Pierre Sanchis (Org). **Fiéis e cidadãos**: percursos de sincretismo no Brasil. Rio de Janeiro: Uerj, 2001.

SANTOS, Antônio Bispo (Nêgo Bispo). **Colonização, Quilombos** – Modos e Significações. Brasília: INCTI, 2015.

SEGATO, Rita Laura. Um paradoxo do relativismo: discurso racional da antropologia frente ao sagrado. In: **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 16, n. 1-2, p. 114-135, 1992.

SILVA, Vagner Gonçalves da. **Candomblé e umbanda**: caminhos da devoção brasileira. São Paulo: Selo Negro, 2005.

\_\_\_\_\_. Exu do Brasil: tropos de uma identidade afro-brasileira nos trópicos. In: **Revista de Antropologia**, DA-FFLCH-USP, São Paulo, n. 55, vol. 2, 2012.

SODRÉ, Muniz. **O terreiro e a cidade**. A forma social negro-brasileira. Rio de Janeiro: Vozes, 1989.

TURNER, Victor. **Floresta de símbolos**. Aspectos do ritual Ndembu. Tradução de Paulo Gabriel Hilu da Rocha Pinto. Niterói: Editora da Universidade Federal Fluminense, 2005.

VELHO, Gilberto. Patrimônio, negociação e conflito. In: **Mana**, Rio de Janeiro, v.12, n. 1, pp. 237-248, 2006.

VIEIRA, Antônio. **Poema**. S/n. Disponível em: <<https://poemia.wordpress.com/2008/09/29/poetas-populares-antonio-vieira/>>. Acessado em: 11 abr. 2018.

VILA SENHOR DOS PASSOS. **Relato de Dona Marlene Terezinha**. Disponível em: <<https://vilasenhordospassos.wordpress.com/>>. Acessado em: 08 jul. 2017.