

INVENTÁRIO NACIONAL DE REFERÊNCIAS CULTURAIS/ FASE II
LUGARES DE CULTO DE MATRIZES AFRICANAS E AFRO-BRASILEIRAS
NO DISTRITO FEDERAL E ENTORNO
RELATÓRIO FINAL



Foto de Marcello Casal Junior

Equipe

Coordenador: **Marcelo Reis**

Supervisora de Campo: **Emily Pierini**

Pesquisadores: **Daniela Nunes de Araújo**
Eurípedes Luiz Ramos Júnior
Nathalia Araújo Moreira
Maurício Ferreira Borges Junior
Romário Oliveira Santos

Entidade gestora do Inventário: **Associação Positiva de Brasília (APB)**

Técnico do IPHAN: **Rodrigo Ramassote**

INVENTÁRIO NACIONAL DE REFERÊNCIAS CULTURAIS/ FASE II
LUGARES DE CULTO DE MATRIZES AFRICANAS E AFRO-BRASILEIRAS
NO DISTRITO FEDERAL E ENTORNO

RELATÓRIO FINAL

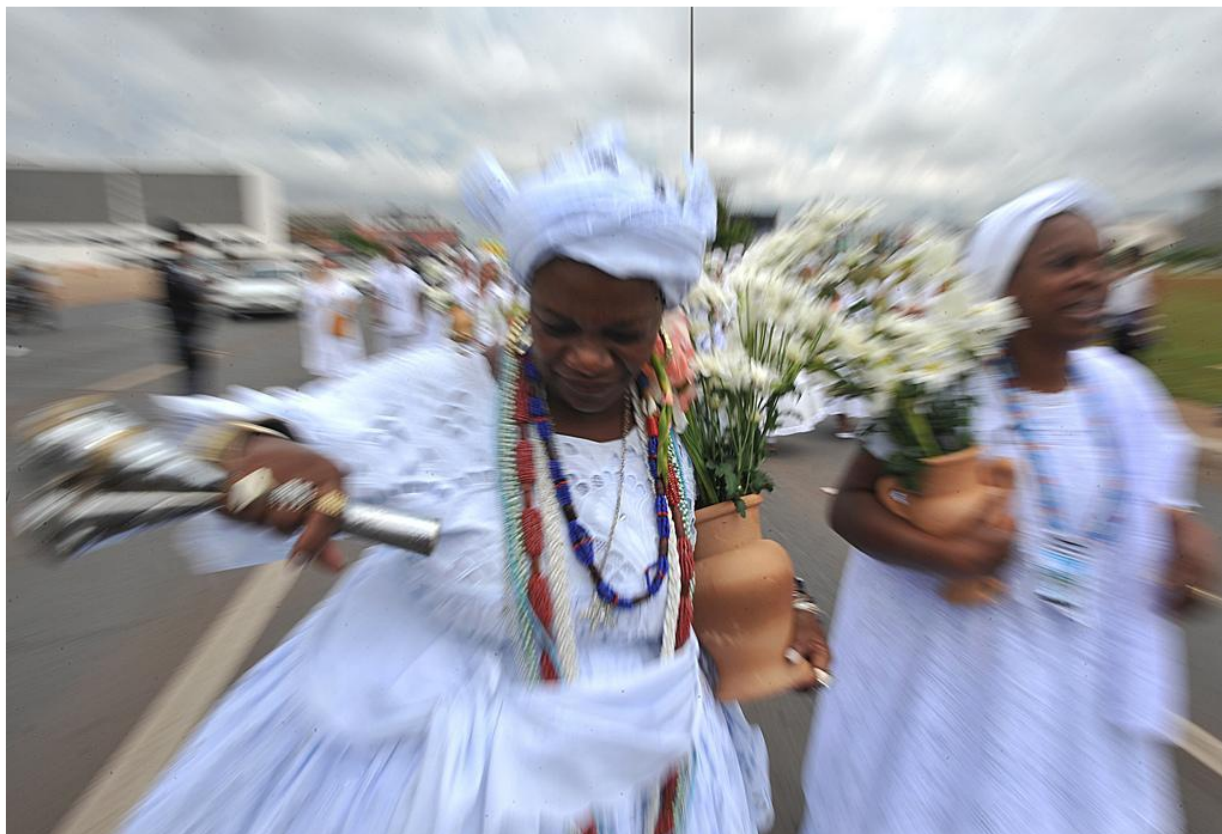


Foto de Marcello Casal Junior

Equipe

Coordenador: **Marcelo Reis**

Supervisor de Campo: **Emily Pierini**

Pesquisadores: **Daniela Nunes de Araújo**
Eurípedes Luiz Ramos Júnior
Nathalia Araújo Moreira
Maurício Ferreira Borges Junior
Romário Oliveira Santos

Entidade gestora do Inventário: **Associação Positiva de Brasília (APB)**

Técnico do IPHAN: **Rodrigo Ramassote**

Ministério da Cultura
Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional
Departamento de Patrimônio Imaterial
Inventário Nacional de Referências Culturais
Lugares de Culto de Matrizes Africanas e Afro-Brasileiras no Distrito
Federal e Entorno

Identificação dos Lugares de Culto de Matrizes Africanas
e Afro-Brasileiras no Distrito Federal e Entorno

Relatório Final

Brasília-DF, abril de 2010

Presidente da República

Luiz Inácio Lula da Silva

Ministro da Cultura

João Luiz Silva Ferreira (Juca Ferreira)

Presidente do Iphan

Luiz Fernando de Almeida

Chefe de Gabinete

Fernanda Pereira

Procurador-Chefe

Antônio Fernandes Leal Alves Neri

Coordenadora-Geral de Pesquisa, Documentação e Referência

Lia Motta

Diretora de Articulação e Fomento

Márcia Rollemberg

Diretora de Patrimônio Imaterial

Márcia Sant'Anna

Diretor de Patrimônio Material e Fiscalização

Dalmo Vieira Filho

Diretor de Museus e Centros Culturais

José do Nascimento Júnior

Diretora de Planejamento e Administração

Maria Emília Nascimento Santos

Coordenadora-Geral de identificação e Registro

Ana Gita de Oliveira

Superintendente do Iphan no Distrito Federal

Alfredo Gastal

Coordenadora Técnica

Tereza Lagioia

Coordenador Administrativo

Guilherme Cabral Júnior

Superintendente do IPHAN em Goiás

Salma Saddi

Coordenador Técnico

Paulo Henrique Farsette

Coordenadora Administrativa

Eliana Pinheiro

Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional

SBN, Quadra 2, Bloco F, Edifício Central Brasília

CEP 70040-904 Brasília - DF

Telefones: (61) 3414.6176

Fax: (61) 3414.6198

<http://www.lphan.gov.br>

webmaster@lphan.gov.br

Superintendência do Iphan no Distrito Federal

SBN Quadra 2 - Ed. Engenheiro Paulo Maurício - 12º andar

CEP 70040-905 - Brasília/DF

Telefone: (61) 3327-5410 / Fax: (61) 3327-5410

<http://www.iphan.gov.br>

Superintendência do Iphan em Goiás

Rua 83, nº 643 - Setor Sul Telefones: (62) 3224-6402

CEP -74.083-020 - Goiânia/GO

Fax: (92) 3633-5695

e.mail: 14sr@iphan.gov.br

Equipe de Pesquisa da fase de Identificação dos Lugares de Culto de Matrizes Afro-Brasileiras no Distrito Federal e Entorno

Coordenador de Pesquisa

Prof. Dr. Marcelo Reis

Supervisora de Campo

Profa. Ms. Emily Pierini

Pesquisadores

Daniela Nunes de Araújo

Eurípedes Luiz Ramos Júnior

Nathalia Araújo Moreira

Maurício Ferreira Borges Junior

Romário Oliveira Santos

Entidade gestora do Inventário

APB (Associação Positiva de Brasília)

Supervisão Técnica

Rodrigo Ramassote

Antropólogo da Superintendência Regional do Iphan no Distrito Federal

Relatório Parcial da Fase de Identificação

Inventário Nacional de Referências Culturais

Lugares de Culto de Matrizes Africanas e Afro-Brasileiras no Distrito Federal e Entorno.

Brasília/DF (Ministério da Cultura – Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional – 15ª Superintendência – PROCESSO Nº 01551.000479/2009-57)

Equipe de pesquisa: Marcelo Reis (coordenador); Emily Pierini (supervisora de campo); Daniela Nunes de Araújo (pesquisadora); Eurípedes Luiz Ramos Júnior (pesquisador); Nathalia Araújo Moreira (pesquisadora); Maurício Ferreira Borges Junior (pesquisador); Romário Oliveira Santos (pesquisador).

Interlocução e orientação contínua – Iphan/15ª. Superintendência Regional:
Rodrigo Ramassote

SUMÁRIO

PRAZOS E PRODUTOS:	10
PALAVRAS INICIAIS	13
ITINERÁRIO E ENCAMINHAMENTOS METODOLÓGICOS:	17
FORMAÇÃO DO LUGAR	30
HISTÓRICO DAS ATIVIDADES DESENVOLVIDAS	36
ASPECTOS DA IDENTIDADE CULTURAL QUE EMANA DOS TERREIROS	50
ASPECTOS SÓCIO-CULTURAIS DOS CULTOS DE MATRIZES AFROS E AFRO-BRASILEIRAS NO DISTRITO FEDERAL	56
BRASÍLIA MÍSTICA	95
BRASÍLIA: MOSAICO DE ETNIAS E DE CREDOS	95
BRASÍLIA: NASCENTE E ANCORADOURO DE SIGNOS SAGRADOS	96
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	120
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS (TEXTO DE EMILY PIERINI)	123
GLOSSÁRIO	127

Relatório Parcial, terceiro produto previsto pelo Projeto Básico Nº 002/2009 – Inventário Nacional de Referências Culturais – Lugares de Culto de Matrizes Africanas e Afro-Brasileiras no Distrito Federal e Entorno (INRC - Segunda Fase – Identificação)

Prazos e produtos:

- **Novembro/ 2009 – Produto 1**

Projeto de execução do trabalho, apresentando desenvolvimento compatível com a fase de Identificação, apresentando cronograma de campo e atividades a serem realizadas, considerando, inclusive a sistematização da informação pesquisada;

- **Janeiro/ 2010 - Produto 2**

Mídia digital (CD-ROM ou DVD) padronizado com Fichas, fotografias e materiais em áudio identificados (estes últimos, quando necessário, gravados e transcritos);

- **Fevereiro/ 2010 - Produto 3**

Relatório Parcial encadernado, com apresentação dos resultados parciais da pesquisa;

- **Março/ 2010 - Produto 04**

Produto 04

Relatório de caráter avaliativo, analítico e interpretativo, a partir dos dados produzidos e condensados nas fichas do INRC. Preenchimento de fichas de identificação do INRC.

- **Abril/ 2010 - Produtos 05 e 06**

Produto 5:

Relatório Final de INRC finalizado, concluindo a fase de Identificação. Este se constituirá da complementação da identificação dos terreiros mapeados durante a fase de levantamento preliminar e do preenchimento das fichas de identificação das referências culturais que conformam o lugar de culto enquanto um espaço de práticas sociais e culturais. Autorizações de uso de imagem de todos os sujeitos que participem da pesquisa;

Produto 6:

Outros necessários à complementação do INRC – relatório analítico ou produto documental – que advierem no decorrer da pesquisa, após análise da equipe de pesquisa juntamente com técnicos do IPHAN.

Palavras Iniciais

O presente relatório, objetiva dar a conhecer fração expressiva das escolhas teóricas e dos encaminhamentos metodológicos assumidos pela equipe de pesquisa do Inventário Nacional de Referências Culturais dos Lugares de Culto de Matrizes Africanas e Afro-Brasileiras no Distrito Federal e Entorno. Preocupa-se ainda em apresentar as casas de culto contempladas por força dos trabalhos de campo e, considerada a especificidades dos registros audiovisuais e dos dados acumulados em nossas visitas e essas comunidades de terreiros, refletir acerca dos dados gerados por ocasião da segunda fase do inventário em tela, a de Identificação.

Ao recorrermos ao Manual de Aplicação do INRC, reafirmamos o entendimento de que a fase de Identificação contempla as seguintes propostas: 1) Descrição sistemática e tipificação das ocorrências relevantes; 2) Mapeamento das relações entre os itens identificados e destes com outros bens e práticas relevantes; 3) Identificação de aspectos básicos de seus processos de formação, assim como – no caso de atividades – seus executantes, mestres, aprendizes e seu público.¹

Sendo assim, observado o nosso universo temático e de acordo com o que prescreve o Manual de Aplicação do INRC para a fase de Identificação, importa-nos assinalar: interessou-nos, sobretudo, tipificar os bens culturais que se resolvam relevantes e caracterizem, ressalvadas as suas múltiplas tradições, as comunidades de terreiros inscritas na Região de Desenvolvimento do Distrito Federal e do Entorno.

Para tanto, por meio de nossas incursões pelo campo de pesquisa, ocupamo-nos primordialmente de gerar uma amostragem de casas religiosas que se

¹ IPHAN. *Inventário Nacional de Referências Culturais*: manual de aplicação. Apresentação de Célia Maria Corsino. Introdução de Antônio Augusto Arantes Neto. Brasília: Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, 2000, p.43.

revelasse capaz de nos apresentar o maior número possível de lugares de culto associados às múltiplas expressões vinculadas ao sagrado cujas matrizes evocam a África e que se instalaram na Capital Federal e em seu Entorno. Nações do Candomblé, as denominações da Umbanda, o Omelokô, o Terekô, o Catimbó de Jurema, Mina Mata e outras constituem algumas das tradições religiosas que, de modo incontroverso, cuidam de avigorar o patrimônio cultural material e imaterial daquela que se convencionou denominar Brasília Mística.

O empenho em inventariar essas tradições, que se resolvem importantes referências culturais, conduziu-nos ao encontro de mais de cinquenta templos religiosos, nos quais se tornou possível conhecer suas lideranças, mitos, ritos, princípios, valores, organização, infra-estrutura, enfim, suas representações de mundo e práticas cotidianas, sagradas e profanas.

Também se consolidou um esforço contínuo o interesse de reconhecer a dinâmica do trânsito de referências culturais que se opera de modo vigoroso quando observada a conversação que se estabelece entre essas mesmas tradições. Por fim, importa registrarmos: cuidar de proceder a uma visita aos marcos de origem, materiais e simbólicos, a partir dos quais emanaram os bens culturais, importou-nos de modo a facilitar o reconhecimento e a análise mais detida do campo inventariado.

Não nos abstermos, em nenhum momento, de absorver dos agentes culturais envolvidos, por meio de seus discursos ou ainda de suas performances, registros expressivos dos sentidos e dos valores que se põem a nos orientar na composição deste inventário e de seu produto final correlato: a proposição de conhecimentos sobre o patrimônio imaterial que caracteriza o conjunto de formações religiosas explorado.

Nosso tema referencial, que, reiteramos, precipita e justifica o esforço de reconhecer a diversidade dos lugares de culto de matrizes africanas e afro-brasileiras no Distrito Federal e no Entorno, obrigou-nos a percorrer domínios históricos, antropológicos, sociológicos e outros na expectativa de reconhecer essa multiplicidade de expressões religioso-culturais cujos fundamentos consagram a presença da África no Brasil. Fundamentos esses que, de modo inconcusso, historicamente, tem acrescentado e fortalecido o *ethos* do povo brasileiro.

Considerado o universo cultural a que fazemos alusão e que por nós se viu permanentemente investigado, de modo mais detalhado, desejamos, na seqüência, arrolar os objetivos que avaliamos foram alcançados ao término do inventário. Dos objetivos específicos:

- a) provocar pesquisas científicas comprometidas com os múltiplos aspectos expressivos da religiosidade afro-brasileira;
- b) oferecer subsídios e sensibilizar políticas públicas que venham a ser originadas do Estado em benefício das comunidades de terreiro;
- c) incitar a promoção e a intensificação do diálogo inter-religioso orientado pela tolerância e pelo respeito às diferenças;
- d) contribuir com a desmistificação e a dissolução de estereótipos de que são vítimas os cultos afro-descendentes;
- e) cooperar com a divulgação e a valorização do amplo patrimônio cultural, material e imaterial, de que são depositários os praticantes dos cultos afro-brasileiros em suas múltiplas feições.

f) sensibilizar, estimular e capacitar o povo-de-santo, por meio de suas entidades representativas, para que ele mesmo, inspirado na metodologia proposta pelo INRC (que, avaliamos, deverá ser disponibilizada e partilhada), possa orquestrar e desenvolver pesquisas comprometidas com a geração de conhecimentos sobre as suas realidades sagrada e secular.

Diante dessas propostas, refletidas em conjunto, entendemos que o fim último do presente inventário se destina a contribuir decididamente com a consolidação e a valorização da memória, do patrimônio material e imaterial e dos direitos culturais daqueles que se integram aos múltiplos cenários religiosos cujas origens se reportam de modo prevalente à África-Mãe. O inventário, portanto, consolida e torna disponível mais um instrumento comprometido com a disseminação do patrimônio cultural que singulariza o povo-de-santo, este que no Brasil dá vida a sua espiritualidade e eleva a nossa cultura.

Itinerário e encaminhamentos metodológicos:

1. Por ocasião da consecução desta segunda fase de produção do INRC, procedemos a um incremento do número das casas e dos povos-de-santo inventariados. Mesmo assim, conforme assinalamos no projeto de execução desta segunda fase do INRC-Terreiros, devemos reconhecer: não alimentamos a pretensão de esgotar o tema. A decisão de ampliar o universo de casas investigadas derivou do comprometimento de efetivar um inventário includente, que fosse, fundamentalmente, capaz de conferir visibilidade às múltiplas tradições religiosas de matriz africana e afro-brasileira que se radicaram na Brasília Mística.

2. Três foram os critérios mais representativos que nos orientaram e nos fizeram alcançar as casas de culto observadas por ocasião da segunda etapa do INRC (identificação). O primeiro deles: contemplar os cultos afro-brasileiros instalados no Distrito Federal e no Entorno consideradas as suas múltiplas referências culturais. Cada lugar de culto, associado a uma tradição que o abarca e o legitima, converte-se em uma paisagem cultural singular. O segundo: encontrar acesso a fração representativa das regiões administrativas do distrito federal e dos municípios do entorno de modo a reconhecermos que as comunidades de terreiro, a despeito das localidades em que se concentram, espalharam-se por aquilo que denominamos Brasília Mística. Por último: somos da opinião de que a totalidade das casas que representam o povo-de-santo no Distrito Federal e no Entorno encerram raízes

históricas, guardam sua importância, afirmam sua singularidade e, por fim, abrigam um patrimônio cultural sentidamente expressivo.

3. Compete-nos um registro: a despeito de nossa vontade, vimo-nos diante da impossibilidade de ampliar ainda mais o universo de casas inventariadas. Isso se justifica se pesados alguns fatores: 1) a característica da pesquisa, que não se assume um mapeamento definitivo dos terreiros da região em análise; 2) as limitações de tempo e de recursos; 3) a amplitude do campo de pesquisa e a dispersão das casas pela área estudada; 4) o número assinalável de lugares de culto, que, segundo declarações tomadas junto às entidades representativas das religiosidades afro-brasileiras, somam mais de 700 unidades. Em resumo: são esses os fatores que nos colocarem diante da impossibilidade concreta de expandir o acesso ao universo de lugares de culto representativos do povo de axé.

4. Com o propósito de viabilizar o melhor aproveitamento do tempo reservado às visitas ao campo de investigação, tomamos a decisão de promover a formação de duas equipes de pesquisa, cujos nomes foram *África* e *Brasil*, decisão esta que foi mantida e observada, com relativa flexibilidade, ao longo do percurso de pesquisa. Estruturação básica da equipe *África*: pesquisadores-assistentes, Daniela Nunes de Araújo e Eurípedes Luiz Ramos Júnior. Estruturação básica da equipe *Brasil*: pesquisadores-assistentes, Nathalia Araújo Moreira e Romário Oliveira Santos. Maurício Ferreira Borges Junior, por ser *pesquisador-assistente-nativo*, adepto do Candomblé, portanto informante privilegiado, dividiu-se entre as duas formações. A seu exemplo, de modo a obter uma visão panorâmica e ampliada dos lugares de culto e de suas respectivas tradições, a Supervisora de Campo, a antropóloga Emily Pierini, integrou, de modo alternado, as duas equipes. Sendo assim, as equipes,

quando mobilizadas, contaram com um número mínimo de três integrantes. A coordenação da pesquisa, ainda, não raro, acompanhou as equipes.

5. Importa assinalar que os trabalhos de campo não se restringiram às visitas aos terreiros e às entrevistas gravadas com suas respectivas lideranças. Muitas vezes, presencialmente, coordenação, supervisão e pesquisadores foram mobilizados com o propósito de acompanhar, além das reuniões regulares e extraordinárias na sede do Iphan, celebrações-rituais, eventos e encontros promovidos pelas entidades que representam as religiões afro-descendentes.

6. Diante do espectro de comunidades de terreiro observadas – fazendo coro ao projeto de execução previamente apresentado ao Iphan, ajuizamos ter se resolvido estratégica a proposição de aprofundamento de pesquisa, em particular dos lugares de culto que se revelaram matriciais. De modo a identificá-los servimo-nos das observações de campo e de consultas direcionadas tanto ao povo-de-santo quanto às entidades que o representam. Esses lugares matriciais se destacam tendo em vista a representatividade que exercem e o prestígio de que desfrutam ante a uma determinada linha religiosa associada aos cultos de matrizes afro-brasileiras. A essas casas matriciais, em número de 13, atribuímos a denominação de *lugares focais*. Lideranças sacerdotais que pudessem falar em nome desses lugares focais foram ouvidas e dessa experiência resultou um conjunto de entrevistas filmadas que se soma aos registros audiovisuais constitutivos do presente INRC.

7. Ainda em relação às entrevistas filmadas: treze (13) entrevistas foram realizadas, acompanhadas da elaboração, em tempo real, do preenchimento prévio

da Ficha de Identificação de Lugares (F50), instrumento este capaz de facilitar o acesso a aspectos importantes provenientes dos depoimentos colhidos junto ao nosso conjunto de *narradores*, que, via de regra, constitui-se por adeptos que desfrutam de reconhecimento e legitimidade perante uma tradição religiosa específica. Importante: a recolha das autorizações de cessão de imagem dos entrevistados se deu quando da realização da filmagem ou da gravação sonora.

8. Por ocasião das entrevistas filmadas, definimos a estratégia de agendar com antecedência nossa visita à casa de culto de modo a solicitar à liderança sacerdotal e ao povo-de-santo a ela vinculado que se empenhassem em reunir documentos e subsídios respeitantes à casa e à tradição religiosa a que se associam. Essa iniciativa nos permitiu consolidar um modesto corpo de documentos complementar que somamos ao conjunto de registros constitutivos do inventário.

9. Também solicitamos às lideranças sacerdotais que se paramentassem e se cercassem de objetos ritualísticos de modo a originar uma melhor ambientação para a consecução das entrevistas filmadas.

10. Com a devida autorização, realizamos filmagens complementares e constituímos registros fotográficos de algumas das celebrações e desenvolvidas pelos terreiros inventariados. Tais registros audiovisuais focalizam espaços sagrados e profanos, performances ritualísticas, de lideranças religiosas e de adeptos, e outros assuntos que avaliamos pertinentes. Exemplos dessa iniciativa: 1) saída da feitura de mãe-de-santo de Mãe Altair, da *Tenda Espírita Mata Virgem e Caboclo*

Caçador Ventania da Mata, em Sobradinho-DF; 2) saída de muzenza (iniciado no culto Angola) na Tumba *Nzo Jimona Nzambi*, do sacerdote Tata Ngunz'tala, em Águas Lindas de Goiás; 3) Cerimonial do Axé Bara Leji, de Pai Fernando de Oxaguiã, em Santo Antônio do Descoberto; 4) Festas das Iyabás, no Ilê Axé Odé Opó Inlé, de Pai Aurélio de Oxóssi. O acesso às celebrações promovidas pelas casas de culto de matrizes afro-brasileiras cumpriu o objetivo de melhor nos integrar ao universo que acolhe os bens culturais responsáveis por conformar aspectos do caráter identitário dos adeptos e, paralelamente, mas não menos importante, legitimar suas práticas sagradas. Considerada essa iniciativa, encaminhamos o preenchimento de 4 (quatro) formulários de identificação de celebrações (F20) de sorte a melhor apresentarmos os ritos por nós presenciados e analisados.

11. As casas de culto que foram contempladas pelo voo panorâmico a que procedemos por força do presente inventário, de modo a facilitar a sistematização e a análise dos dados da pesquisa, foram convertidas, quando do preenchimento das fichas próprias do INRC, em *bens culturais*. Importa ressaltar que estamos a entender *bem cultural* por aquele que, conforme Aloísio Magalhães, "...incorpora o bem ecológico, a tecnologia, a arte, o fazer e o saber. Das elites e do povo também. Da etnia branca e também da negra e indígena. Pois, como gostava de dizer: "a cultura brasileira não é eliminatória, é somatória"². Essa compreensão de *bem cultural*, que se conforma ampliada e se anuncia capaz de integrar manifestações culturais originárias das mais diferenciadas identidades religiosas, confiamos, possibilitou-nos, de modo objetivo e ao mesmo tempo eficaz, proporcionar um

² MAGALHÃES, Aloísio. **É triunfo? A questão dos bens culturais no Brasil**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1997.

registro relevante e representativo de cada uma das matrizes dos cultos afro-descendentes contempladas por nosso estudo e, assim, contribuir com o reconhecimento e a legitimação dos bens culturais que a elas se vêem agregados.

12. Outra decisão metodológica que se consumou de extrema importância e que importa mencionar prende-se ao Q50, ao questionário de Identificação de lugares. Esse formulário sofreu algumas adaptações, definidas em conjunto pelos pesquisadores, de modo que pudesse se ajustar mais apropriadamente às perspectivas e aos anseios da pesquisa. Também o F50 se viu contemplado por questões adicionais. No entanto, foi mantida a estrutura essencial do mesmo.

13. Considerada a demanda originada da expectativa das comunidades de terreiro de se verem abarcadas pela pesquisa, decidimos converter o Q50 (Questionário de Identificação de Lugares) em um instrumento que pudesse chegar aos lugares de culto não-visitados, possibilitando a estes a oportunidade de prestarem informações sobre suas realidades culturais e se verem integrados aos produtos futuros do INRC-Terreiros.

14. Vale repisar: ao considerarmos que a fase de Identificação do INRC prevê o aprofundamento da pesquisa e de análise sobre o tema em investigação, ficou mantida a deliberação de, consideradas as várias tradições que se inscrevem nos domínios da religiosidade de matriz africana e afro-brasileira, tomar como *lugares* as nações do Candomblé e as vertentes da Umbanda que se fazem representar na Região Integrada de Desenvolvimento do Distrito Federal e do Entorno. Associadas a essas duas frentes, outras expressões religiosas foram detectadas e examinadas, de

que são exemplos o Omolokô, o Catimbó de Jurema, o Terekô e a Mina Mata. Por oportuno, importa apensarmos ao presente tópico como estamos a assimilar a noção de *lugar*, que se apresentou decisiva para a abordagem de nosso universo temático. Considerada a diversidade de casas religiosas alcançadas, estamos a refletir esses *lugares* como “espaços apropriados por práticas e atividades de naturezas variadas (exemplo: trabalho, comércio, lazer, religião, política etc.) [...]. Essa densidade diferenciada quanto a atividades e sentidos abrigados por esses lugares constitui a sua centralidade ou excepcionalidade para a cultura local, atributos que são reconhecidos e tematizados em representações simbólicas ou narrativas” (Manual de Aplicação do INRC, 2000, p. 12).

15. Algumas das casas já abraçadas por ocasião da fase de Levantamento Preliminar deste INRC viram-se revisitadas. Nessas ocasiões, nós, os pesquisadores, cuidamos de agradecer pelo reiterado acolhimento da proposta e lhes apresentamos os avanços e as reorientações da pesquisa. Também se deu a oportunidade de aprofundar o saber sobre as mesmas, especialmente porque as questões que tocam ao Q50 por nós adaptado foram propostas aos entrevistados.

16. Pesada a escassez de tempo com a qual contou nossa pesquisa e em especial a larga dimensão do campo inventariado, de modo a aperfeiçoar nossas ações, invariavelmente, efetivamos um contato prévio com os responsáveis pelas casas que constavam de nosso roteiro de visita previamente determinado. Com respeito aos que atuam como guias na visita a seus lugares de culto, em especial os zeladores e as zeladoras de santo, procuramos por nomes alternativos que, na ausência daqueles, asseguraram o êxito de nossa investida. Não foram raras as

oportunidades em que os filhos-de-santo nos acompanharam e nos apresentaram as dependências e os espaços dos terreiros, explicitando suas especificidades e sentidos agregados. Ainda sobre as estratégias de visita às casas de culto, importa-nos ressaltar: não nos descuidamos do uso de vestimentas adequadas, tampouco de uma postura respeitosa e estritamente correta em meios aos adeptos e, por fim, investimos em uma interlocução em que a simplicidade se afirmou uma diretriz fundamental. Não há registros de quaisquer incidentes envolvendo os pesquisadores e as comunidades pesquisadas. Ao contrário, a pesquisa foi pautada por uma relação de sentido respeito e o acolhimento de nossas equipes por parte do povo-de-santo tem impactado positivamente a todos.

17. O preenchimento preliminar das fichas afetas ao Inventário se deu ao tempo em que as regiões administrativas e os municípios do entorno foram percorridos. Esse um artifício cujo propósito maior foi o de evitar acúmulo de tarefas quando do momento final de execução da fase de Identificação do INRC. Além do que, avaliamos ser pertinente observar, a execução das fichas ao tempo em que se deram as visitas ao campo nos assegurou a ampliação, a consistência e a nitidez das informações recolhidas e que, agora, dão forma ao conjunto de documentos que materializam o INRC. Suplementar as fichas com informações provenientes dos registros audiovisuais configurou tarefa que se seguia ao campo e foi executada normalmente.

18. Diante de uma fração das gravações sonoras que realizamos, sentimos a necessidade de editar este material. Isso porque as entrevistas, na íntegra, contam com inúmeros ruídos, interrupções e passagens que não se ajustam às pretensões

da pesquisa. Somam-se a esses fatores as solicitações dos entrevistados de que determinadas falas não fossem divulgadas. Em respeito aos depoentes e suas respectivas comunidades e em observância aos propósitos do Inventário, decidimos, portanto, pela edição dos áudios, o que fizemos, inclusive das gravações alusivas às entrevistas que constam do segundo produto do INRC. Portanto, faz-se necessária a substituição dos primeiros áudios entregues ao Iphan por suas versões editadas, finais.

19. Dados importantes que invariavelmente estão sendo colhidos junto às casas visitadas e que julgamos ser válido mencionar: localização; dados históricos mais significativos; linha, nação ou vertente a que pertence; nome e gênero da liderança que responde pela comunidade de terreiro; se houver, aspecto ou aspectos que emprestem singularidade ao lugar; o nome do ente sobre-humano que atua na regência do povo-de-santo ou da casa. A integralidade das questões propostas aos entrevistados constam do formulário Q50 (Questionário de Identificação de Lugares). Anexo ao presente relatório final, disponibilizamos o Q50 adaptado às pretensões da pesquisa. Conforme mencionamos alhures, também o F50 sofreu adaptações e, a exemplo do Q50, acha-se disponibilizado anexo a este relatório.

20. A confecção de um glossário interessado em apresentar termos característicos dos terreiros visitados, das Linhas/Nações de Candomblé e das vertentes de Umbanda que constituem os lugares focais de nossa pesquisa, efetivou-se.

21. De modo gradativo estabelecemos vínculos com as entidades representativas do Candomblé e da Umbanda no Distrito Federal e no Entorno. Além de estreitar as

relações dos pesquisadores com o universo estudado, esse diálogo teve por finalidade ouvir as demandas e as reivindicações originadas do povo-de-santo, o que, certamente, resultou em ganho para o Inventário e para as comunidades envolvidas.

22. Reuniões periódicas, com a presença de toda a equipe de pesquisadores, foram realizadas. Essas ocasiões nos permitiram refletir sobre os avanços, propor ajustes e, eventualmente, novos rumos e estratégias no trato com a pesquisa. Também o diálogo com a supervisão técnica do Iphan, na pessoa do antropólogo Rodrigo Ramassote, convenceu-se produtiva.

23. Constatou de nossas preocupações colher junto às lideranças e aos adeptos suas impressões acerca da importância das políticas de preservação da Praça dos Orixás (Prainha) do Distrito Federal, marco monumental que afirma a presença dos cultos de matrizes afro e afro-brasileiras na Brasília Mística. Em dois dos eventos que tiveram lugar na Prainha, que marcava a reunião do FOAFRO, Fórum Religioso Permanente Afro-Brasileiro no Distrito Federal e Entorno, estiveram presentes alguns de nossos pesquisadores e nos foi dada a palavra.

24. Preocupamo-nos também quando da realização das entrevistas em reconhecer como se desenvolve o diálogo e as ocasionais tensões inter-religiosas entre as diversas expressões do sagrado que em Brasília e no entorno afirmaram sua presença.

25. Ponderamos a importância dos entes sobre-humanos que compõem o panteão específico de cada uma das tradições a que se vinculam as múltiplas comunidades

de terreiros posicionadas no Distrito Federal e no entorno e que resultam em patrimônio imaterial qualificador desses lugares de culto : Orixás, Inquices, Voduns, entidades de todas as vertentes da Umbanda, pretos-velhos, caboclos e os da encantaria nacional (baianos, marinheiros, boiadeiros) etc.

26. De modo a instrumentalizar a equipe de pesquisa, seus integrantes se ocuparam de leituras e apreciação de autores(as) que, com maior ou menor detimento, empenharam-se em divulgar aspectos importantes dos domínios dos cultos de vertente afro-brasileira, com destaque para:

- Janaína Azevedo
- Joana Abreu
- Joana Elbein dos Santos
- José Jorge de Carvalho
- José Beniste
- Marcos Silva da Silveira
- Mundicarmo Ferretti
- Muniz Sodré
- Nina Rodrigues
- Ordep José Trindade Serra
- Pierre Verger
- Raul Geovanni da Motta Lody
- Reginaldo Prandi
- Renato Ortiz
- Rita Laura Segato
- Roberto Motta

- Roger Bastide
- Sérgio Ferretti
- Vivaldo da Costa Lima
- Vagner Gonçalves da Silva

27. Consideradas as leituras anteriormente referenciadas, a coordenação estimulou os pesquisadores-assistentes a delimitarem uma temática, que tenha como princípio gerador as religiosidades afro-brasileiras posicionadas no Distrito Federal e no Entorno, de modo que possam se instrumentalizar e se ocupar, ao longo do presente ano, com a confecção de um artigo que seja capaz de contribuir com fase de documentação do INRC-Terreiros.

28. Aspectos apontados pelos técnicos do Iphan, Rodrigo Ramassote e George Bessoni, e que, conforme entendimento com os mesmos, ressaltados alguns itens, viram-se contemplados pela equipe de pesquisa quando da execução da fase de Identificação. Reproduzimos, abaixo, na íntegra, os mesmos:

28.1 Descrição do bem identificado

Características gerais:

- a) pretende-se que a descrição envolva número de adeptos freqüentadores e não-freqüentadores (por este termo entendemos aqueles que são adeptos da casa, mas que, por motivos diversos, não a frequentam);
- b) descrição sintética da disposição espacial dos terreiros, tanto em relação ao entorno da casa (uso do terreno e situação fundiária) quanto ao seu arranjo interno;
- c) enfatizar as modificações ocorridas nos terreiros ao longo de sua trajetória de existência;
- d) mencionar o calendário litúrgico da casa e atividades externas do terreiro;
- e) mencionar características particulares dos principais cultos realizados na localidade;
- f) traçar, se possível, a genealogia do sacerdote da casa: filhos-de-santo, em que cargo se encontram, quais os que têm casa aberta e nome e localização de cada uma delas.

Marcos naturais e/ou edificados

- a) nesse item, espera-se que se destaquem os pontos e marcos diferenciais de cada terreiro, tais como árvores, estátuas, pejis que os informantes indiquem como referenciais históricos e/ou simbólicos do terreiro – nomeá-los e indicar a sua significação;

- b) identificar na estrutura da edificação quais são os pontos centrais na visão dos informantes;
- c) identificar os locais onde ocorrem os principais rituais ou atividades da casa.

Agenciamento do espaço para usos diferenciados

- a) relacionar marcos simbólicos, ornamentos especiais, objetos e mobiliário, identificando sua denominação e significado. Descrever como o terreiro é preparado e decorado para a realização de suas atividades.

28.2 Formação do lugar

Origens, motivos, sentidos e transformações

- a) enfatizar as modificações do terreiro ao longo do tempo, aprofundando a discussão sobre a situação fundiária do mesmo.

Narrativas e Representações

- a) enfatizar os discursos místicos que permeiam os terreiros e a vida dos sacerdotes, com transcrições das falas dos informantes privilegiados.

Cronologia

a) ampliar a listagens de fatos importantes na trajetória da casa e na vida do sacerdote.

28.3 Usos atuais

Usos cotidianos

- a) mencionar as atividades de manutenção do espaço físico de cada terreiro;
- b) mencionar os nomes e os significados dos rituais religiosos diários;
- c) mencionar a frequência dos jogos de búzios e aconselhamentos realizados na casa, incluindo, se possível, dados sobre o perfil social do consulente.

Usos Cerimoniais

- a) esmiuçar os usos cerimoniais dos diversos espaços do terreiro; citar os rituais e averiguar os que são abertos ao público e os que são secretos.

28.4 Plantas, mapas e croquis

Averiguar se nas casas existem tais materiais.

28.5 Documentos inventariados

Averiguar se as casas dispõem de materiais (livros, CDs, fotografias, vídeos, recortes de jornais e revistas e demais documentos) referentes à casa, que podem ser arrolados aos dados da pesquisa. Caso haja, preencher a ficha de anexo correspondente a cada tipo de documento encontrado.

Fichas de contato

Pretende-se ampliar o número existente de contatos nas fichas correspondentes, incluindo outros informantes – adeptos, ogãs, pesquisadores, instituições – que podem fornecer informações sobre os bens inventariados.

Ficha de Referências Bibliográficas

Proceder às correções necessárias no levantamento bibliográfico produzido e acrescentar novos itens encontrados no decurso da nova pesquisa de campo.

Fichas de Registros Audiovisuais

Proceder às correções no item Localização (onde se lê “A fotografia digital pertence ao acervo da APB, modificar para “Acervo pertencente ao INRC dos Lugares...” de todas as Fichas deste anexo.”

Ainda em relação às considerações acima apresentadas, cumpre-nos sublinhar que serão necessárias adaptações em graus variados quando da assimilação das mesmas tendo em vista a decisão que adotamos de não privilegiar a nenhum terreiro em específico, mas, sim, dar ênfase e categorizar como *lugares* as linhas/nações do Candomblé e as vertentes representativas da Umbanda.

29. Importa-nos ressaltar que um dos pesquisadores está a esboçar um organograma que seja capaz de apontar minimamente as vinculações entre as casas-de-santo assentadas na Brasília Mística, consideradas as suas respectivas genealogias. Desse esforço de pesquisa derivará um ensaio analítico a ser futuramente incorporado à(s) publicação(ões) correspondentes à etapa final (Documentação) do presente INRC.

30. A leitura de textos que se empenham em desvelar aspectos das religiosidades afro-brasileiras, por vezes, tem provocado discussões de acento teórico-metodológico, via e-mail ou pessoalmente, estimuladas e partilhadas por todos os da equipe, especialmente com o objetivo de pensar conceitualmente os lugares de culto de matrizes afro e afro-brasileiras no DF e no entorno. Coordenador de pesquisa, supervisão de campo e pesquisadores-assistentes, envolvidos com tais leituras, tem dialogado de modo a avançar com as reflexões acerca das temáticas que nos importam desenvolver por ocasião dos produtores futuros do presente INRC-Terreiros.

31. A equipe de pesquisa se mobilizou e providenciou equipamentos necessários à consecução do trabalho com destaque para os que se seguem: 2 filmadoras digitais (uma delas de alta definição e a segunda que grava em resolução *standard*, 480 linhas); três máquinas fotográficas digitais com resolução acima de 8 megapixels 2 gravadores digitais; tripé e kit de iluminação orientado especialmente às filmagens; 2 computadores portáteis.

32. Foi providenciado um HD externo que se viu convertido no arquivo permanente do material de vídeo gerado pela equipe. O HD conta com 180 GB de capacidade de armazenamento, o que se revelou suficiente se consideradas as filmagens executadas.

33. Diante da posse do material audiovisual final, sua apreciação, na íntegra e coletivamente, possibilitou-nos o melhor aproveitamento dos registros na confecção do relatório analítico final e no arremate de fichas, questionários e anexos. Essas reuniões se deram na residência do Coordenador da Pesquisa.

34. À equipe de pesquisa foram disponibilizados por terreiros registros audiovisuais por eles produzidos de sorte a melhor referenciá-los. Esse material foi inscrito no Anexo de Registros Audiovisuais e, portanto, vê-se integrado ao Inventário.

35. Ainda acerca do glossário, importa ressaltar: foi dada continuidade à elaboração do glossário que se originou na fase de Levantamento Preliminar do INRC das comunidades de terreiros. Todos se empenharam em estruturar e a executar a sua formulação, em especial um dos pesquisadores-assistentes, Eurípedes Junior. Essa uma operação que, extensiva a todos os envolvidos com a pesquisa, viabilizou a familiarização continuada com a linguagem característica dos terreiros. A seleção dos termos que integram o Glossário resultou em particular das entrevistas com os adeptos e da observação participante, processos que nos colocaram em contato com um sem-número de expressões e nomenclaturas cujo empenho em decodificá-las se resolveu fundamental.

36. A finalização e a entrega dos materiais de pesquisa ao Iphan estão se dando em suportes apropriados (impressos e DVDs); fichas, questionários e registros fotográficos devidamente identificados, assim também em relação aos demais materiais em áudio e vídeo coletados. Tudo de acordo com o que preconiza o INRC em sua fase de Identificação.

37. Quando necessário, procedemos à conversão das filmagens realizadas (entrevistas com adeptos e *takes* dos lugares de culto) de formato AVCHD para AVI. Os arquivos em áudio, editados, foram convertidos para o formato MP3.

38. Quando nos colocamos diante da finalização de todas as filmagens, já na segunda metade do mês de março de 2010, agendamos encontros de sorte a selecionar os fragmentos das entrevistas que mereceram gravação e, com isso, procedemos ao arremate do preenchimento dos questionários, fichas e anexos.

39. De modo particularmente aplicado, reunimos um farto número de registros fotográficos, comprometido com a apresentação do vasto campo imagético que caracteriza os lugares de culto de matrizes africanas e afro-brasileiras. Ao final desta segunda fase do INRC-Terreiros, contabilizamos um número superior a mil (2000) imagens derivadas das pesquisas de campo.

Histórico das atividades desenvolvidas

NOVEMBRO/2009

Primeiras reuniões com a totalidade dos integrantes da equipe de pesquisa em parceria com os técnicos do Iphan de modo a encaminhar as seguintes pautas: treinamento de pesquisadores e de nossa supervisora de campo de modo a instruí-los quanto à adoção da metodologia do INRC; socialização de todos os agentes envolvidos com o INRC dos lugares de culto de matrizes afro-brasileira do DF e do entorno; proposição de ações com vistas à definição de estratégias comprometidas com o perfeito andamento de nossas atividades de pesquisa; partilha de impressões acerca dos resultados obtidos e das eventuais necessidades de aprofundamento que derivam dos esforços de pesquisas empreendidos pela equipe que nos antecedeu e que resultaram na documentação associada ao levantamento preliminar do “INRC dos Terreiros”.

Considerada a fase de Identificação em seus momentos iniciais de interação com o dado empírico, promovemos a primeira visita ao campo de pesquisa considerada particularmente a Região Administrativa de Planaltina-DF. Sobretudo por uma questão estratégico-geográfica, isto porque a maior parte dos pesquisadores reside na região e dispõe de informações acerca dos lugares em que se desenvolvem cultos de matrizes afro-brasileiras nesta região administrativa do Distrito Federal. Nessa oportunidade, o grupo de pesquisadores não se dividiu. Isso porque, uma vez que se tratava de um contato inaugural com o campo de investigação, entendíamos que, ao estarmos todos nós reunidos, pesquisadores, supervisor de campo e coordenador de pesquisa, poderíamos colher impressões conjuntamente e, portanto, melhor orientar nossas estratégias com vistas à abordagem das demais localidades da Região Integrada de Desenvolvimento do Distrito Federal e do Entorno em que se observa a presença de lugares de culto de matrizes afro-brasileira.

DEZEMBRO DE 2009, JANEIRO E FEVEREIRO/2010

Visitas aos lugares de culto de matrizes afro-brasileiras radicados no Distrito Federal e Entorno, realização de entrevista gravada com as lideranças sacerdotais mediante a aplicação do questionário (Q50) e constituição de registros fotográficos e apontamentos de campo, a saber (tabela):

CONTROLE DE LUGARES DE CULTO VISITADOS - SEGUNDA ETAPA DO INRC-TERREIROS

Casa	Nome do Lugar de Culto	Liderança Sacerdotal/ Segmento	Região Administrativa/ Município	Data da Visita	Gravação Sonora Tempo	Registros Fotográficos Numeração	Registros Audiovisuais Tempo	Material(is) disponibilizado (s) pela casa	Autorizações	Pesquisadores Envolvidos	Q50
01	CASA LUZ DE YORIMÁ OK	MÃE VERA (UMBANDA INICIÁTICA)	RA I (BRASÍLIA)	18.12.09	OK	OK	NÃO	SIM (FOTOS ENVIADAS POR E.MAIL)	OK	ROMÁRIO NATHÁLIA EMILY	OK
	CASA DE OYÁ (A EDIFICAR)	PAI TOM DE OYÁ (EFON)	RA I (BRASÍLIA)	09.03.10	SIM	OK	NÃO	SIM FOTOS E DOCUMENTÁRIO (DE POSSE DO MAURÍCIO)	OK	MAURÍCIO	OK
03	CENTRO ESPÍRITA PAI CRISTIANO E VOVÓ CATARINA	PAI MARCELO (CANDOMBLÉ E UMBANDA)	RA III (TAGUATINGA)	15.01.10	SIM	OK	NÃO	NÃO	OK	EMILY EURÍPEDES DANIELA ALISSON	OK

Casa	Nome do Lugar de Culto	Liderança Sacerdotal/ Segmento	Região Administrativa/ Município	Data da Visita	Gravação Sonora Tempo	Registros Fotográficos Numeração	Registros Audiovisuais Tempo	Material(is) disponibilizado (s) pela casa	Autorizações	Pesquisadores Envolvidos	Q50
04	CENTRO ESPÍRITA SÃO FRANCISCO DE ASSIS	PAI ROGÉRIO DE OYA (CANDOMBLÉ JÊJE E UMBANDA)	RA III (TAGUATINGA)	15.01.10	SIM	NÃO FORAM AUTORIZADOS HÁ FOTOS DO ZELADOR NA PRAINHA DOS ORIXÁS	NÃO	NÃO	1. OK	EMILY EURÍPEDES DANIELA ALISSON	OK
05	TENDA ESPÍRITA CABOCLA JUPIRA DAS MATAS	MÃE ÂNGELA (UMBANDA ESOTÉRICA ORIENTAL)	RA V (SOBRADINHO)	04.12.09	SIM	OK	NÃO	NÃO	OK	DANIELA EURÍPEDES EMILY ERIKA	OK
06	TENDA ESPÍRITA MATA VIRGEM E CABOCLO CAÇADOR DA MATA	MÃE ALTAIR (UMBANDA TRADICIONAL)	RA V (SOBRADINHO)	04.12.09	SIM	OK	SIM (VER SAÍDA DE FEITURA DE SANTO DE MÃE ALTAIR)	NÃO	OK	DANIELA EURÍPEDES EMILY ERIKA	OK
07	ILÊ ODÉ AXÉ OPÔ INLÉ	PAI AURÉLIO DE OXOSSI (KETU – OPO AFONJÁ)	RA VI (PLANALTINA)	28.11.09	NÃO	OK. FESTA DAS YABÁS (12 DE DEZEMBRO)	NÃO	NÃO	OK	TODOS + ERIKA	OK
08	NONZO KIA ANGURUSSEMAVULU	MÃE ROSA DE ANGURUSEMAVULU (ANGOLA – BATE FOLHINHA)	RA VI (PLANALTINA)	11.12.09	NÃO	NÃO (APENAS POR OCASIÃO DA ENTREVISTA FILMADA)	NÃO	SIM (FOTOS CEDIDAS PELA FILHA-DE-SANTO DE MÃE ROSA POR OCASIÃO DA ENTREVISTA FILMADA).	OK	MAURÍCIO NATHÁLIA MAURÍCIO	OK
09	ILÊ AXÉ YEMANJÁ OGUNTÊ	MÃE CLÉLIA (UMBANDA TRADICIONAL. TAMBÉM SUA CASA TOCA CANDOMBLÉ POR INFLUÊNCIA DE SEU NETO CARNAL)	RA VI (PLANALTINA)	29.01.10	SIM	SIM	NÃO	NÃO	OK	EURÍPEDES DANIELA MAURÍCIO	OK

Casa	Nome do Lugar de Culto	Liderança Sacerdotal/ Segmento	Região Administrativa/ Município	Data da Visita	Gravação Sonora Tempo	Registros Fotográficos Numeração	Registros Audiovisuais Tempo	Material(is) disponibilizado(s) pela casa	Autorizações	Pesquisadores Envolvidos	Q50
10	CENTRO ESPÍRITA CABOCLO COBRA CORAL	PAI ANTÔNIO FRANCISCO (UMBANDA)	RA VII (PARANOÁ)	18.12.09	SIM	SIM	NÃO	NÃO	OK	DANIELA EURÍPEDES MAURÍCIO	OK
11	CENTRO ESPÍRITA CABOCLO BOIADEIRO DAS MATAS	PAI MARCO ANTÔNIO (UMBANDA)	RA VII (PARANOÁ)	18.12.09	SIM	SIM	NÃO	NÃO	OK	DANIELA EURÍPEDES MAURÍCIO	OK
12	CENTRO ESPÍRITA SÃO JERÔNIMO	MÃE DALVINHA DE OXUM (UMBANDA TRADICIONAL)	RA VIII (NÚCLEO BANDEIRANTE)	08.01.10	SIM	SIM	NÃO	NÃO	OK	ROMÁRIO NATHÁLIA EMILY	OK
13	TERREIRO DO MUTALAMBÔ DE MÃE ZEZÉ	MÃE ZEZÉ DE OYÁ (KETU, ANGOLA, JÊJE E UMBANDA)	RA IX	15.01.10	OK	SIM	NÃO	NÃO	OK	ROMÁRIO NATHÁLIA MAURÍCIO	OK
14	ABASSA OGUM TAYÓ	TATA KAJAMUNGONGO (ANGOLA – TUMBA JUNÇARA)	RA IX	15.01.10	OK	SIM	NÃO	NÃO	OK	ROMÁRIO NATHÁLIA MAURÍCIO	OK
15	CÔRTE DA PLANTA MELEJI	PAI JORGE DE OXOSSI (JÊJE-MAHIN)	RA IX	16.01.10	OK	OK	NÃO	NÃO	OK	ROMÁRIO NATHÁLIA DANIELA MAURÍCIO	OK

Casa	Nome do Lugar de Culto	Liderança Sacerdotal/ Segmento	Região Administrativa/ Município	Data da Visita	Gravação Sonora Tempo	Registros Fotográficos Numeração	Registros Audiovisuais Tempo	Material(is) disponibilizado(s) pela casa	Autorizações	Pesquisadores Envolvidos	Q50
16	SEARA ESPÍRITA DE UMBANDA OGUM, OXOSSI E XANGÔ	MÃE DERCIONE (UMBANDA ECUMÊNICA E ESOTÉRICA)	RA IX	16.01.10	OK	OK	NÃO	SIM. FOTOGRAFIAS (ORIGINAIS)	OK	ROMÁRIO NATHÁLIA DANIELA MAURÍCIO	OK
17	ILÉ OMIN AXÉ OXAGUIÃ	PAI JUAREZ DE OXAGUIÃ (KETU)	RA X (GUARÁ)	08.01.10	OK	OK	NÃO	NÃO	OK	MAURÍCIO EURÍPEDES DANIELA	OK
18	TEMPLO UMBANDISTA TEMPO DE UNIR	MÃE CLEIDE (UMBANDA)	RA X (GUARÁ)	08.01.10	OK	OK	NÃO	NÃO	OK	MAURÍCIO EURÍPEDES DANIELA	OK
19	CASA DE CATIMBÓ MESTRE ZÉ PELINTRA	PAI RENAN (CATIMBÓ)	RA XI (CRUZEIRO)	13.02.10	OK	OK	NÃO	NÃO	OK	EMILY DANIELA ALISSON	OK
20	ILÊ AXÉ OXUM APARÁ E VOVÓ JUSTINA DE ARUANDA	MÃE CREUZA DE OXUM APARÁ (UMBANDA TRADICIONAL)	RA XIII (SANTA MARIA)	29.01.10	OK	OK	NÃO	NÃO	OK	EMILY NATHALIA ROMÁRIO	OK
21	CENTRO ESPÍRITA GENTIL GUERREIRO	MÃE MARINALVA (PREVALENTEMENTE UMBANDA TRADICIONAL, TAMBÉM CANDOMBLÉ, ENCANTARIA, DA NAÇÃOXAMBÁ)	RA XIII (SANTA MARIA)	29.01.10	OK	OK.	NÃO. HÁ UMA ENTREVISTA POR ELA CEDIDA NA PRAINHA.	NÃO	OK	EMILY ROMÁRIO NATHÁLIA ALISSON	OK

Casa	Nome do Lugar de Culto	Liderança Sacerdotal/ Segmento	Região Administrativa/ Município	Data da Visita	Gravação Sonora Tempo	Registros Fotográficos Numeração	Registros Audiovisuais Tempo	Material(is) disponibilizado(s) pela casa	Autorizações	Pesquisadores Envolvidos	Q50
22	ILÊ AXÉ ALADÉ OMIM	PAI ALEKSANDER DE LOGUN-EDÉ (KETU, AXÉ OXUMARÊ)	RA XVI (LAGO SUL)	15.12.09	OK	OK	NÃO	NÃO	OK	TODOS	OK
	ILÊ AXÉ OYÁ BAGAN	MÃE BAIANA (KETU E JÊJE)	RA XVIII (LAGO NORTE)	18.12.09	OK	OK	NÃO. HÁ UMA ENTREVISTA POR ELA CEDIDA NA PRAINHA.	SIM. FOTOGRAFIAS E CÓPIAS DE DOCUMENTOS.	OK	DANIELA EURÍPEDES MAURÍCIO	OK
24	TENDA BENEFICENTE XANGÔ AYRÁ DO CABOCLO YTAJACY	RAUL DE XANGÔ (KETU COM ESPECIFICIDADES)	RA XVIII (LAGO NORTE)	22.02.10	OK	OK	NÃO	SIM. QUATRO PUBLICAÇÕES DE AUTÓRIA DO SACERDOTE	OK	EURÍPEDES NATHALIA MAURÍCIO MARCELO EMILY ALISSON	OK
	CENTRO ESPÍRITA CASTELO DE YEMANJÁ	MÃE RITA DE YEMANJÁ (UMBANDA TRADICIONAL)	RA XX (ÁGUAS CLARAS)	09.01.10	OK	OK	NÃO. HÁ REGISTROS DE MÃE RITA NA FILMAGEM CORRESPONDENTE À SAÍDA DE FEITURA DE SANTO DE MÃE ALTAIR	NÃO	OK	ROMÁRIO NATHÁLIA EMILY GABRIEL	OK
26	CASA ESPIRITUAL COSME E DAMIÃO	PAI KRISHNA DE OMOLU (VARJÃO)	RA XXIII (VARJÃO)	20.02.10	OK	OK	NÃO	NÃO	OK	ROMÁRIO NATHALIA MAURÍCIO	OK
	ILÊ AXÉ ORISA DEWY	PAI LILICO DE OXUM (KETU - AXÉ BANCOLÊ – CANDOMBLÉ DE BECO)	RA XXVI (SOBRADINHO II)	04.12.09	OK	OK	NÃO	NÃO	OK	EURÍPEDES DANIELA EMILY ERIKA	OK

Casa	Nome do Lugar de Culto	Liderança Sacerdotal/ Segmento	Região Administrativa/ Município	Data da Visita	Gravação Sonora Tempo	Registros Fotográficos Numeração	Registros Audiovisuais Tempo	Material(is) disponibilizado(s) pela casa	Autorizações	Pesquisadores Envolvidos	Q50
28	ILÊ AXÉ ODÉ FUNMI LAYÓ	PAI TADEU DE OXOSSI (KETU – AXÉ BANCOLÊ – CANDOMBLÊ DE BECO)	RA XXVI (SOBRADINHO II)	11.12.09	OK	OK	NÃO	SIM. FOI DISPONIBILIZADO UM VIDEO-DOCUMENTÁRIO DA CASA	OK	EURÍPEDES DANIELA EMILY ERIKA	OK
29	ILÊ AXÉ IDA WURA	MÃE LÍDIA (KETU - AXÉ BAMBOXÊ - PILÃO DE PRATA)	RA XXVI (SOBRADINHO II)	11.12.09	OK	OK	NÃO	NÃO	OK	EURÍPEDES DANIELA EMILY ERIKA	OK
30	CASA DE OMOLOKÔ OBANUGA	PAI MARCO DE XANGÔ (OMOLOKÔ)	RA XXX (VICENTE PIRES)	16.01.10	OK	OK	OK	SIM. TEXTO SOBRE AS ORIGENS DA RAIZ.	OK	EURÍPEDES EMILY ALISSON	OK
31	CENTRO ESPÍRITA SÃO LÁZARO	PAI GOTHARDO (QUIMBANDA)	FORMOSA-GO	04.12.09	NÃO	NÃO	NÃO	NÃO	-	ROMÁRIO MAURÍCIO	OK
32	KUE HO SEJI OLISSÁ	PAI MAURÍCIO T'OLISSÁ (JÊJE-MAHIN)	PLANALTINA-GO	08.12.09	NÃO	NÃO	NÃO	NÃO	OK.	MAURÍCIO ROMÁRIO CAMILA CANDOLA	OK
33	TEMPLO DE ORAÇÃO DEUS PARA TODOS	PAI JACINTO, PAI BARÁ (KETU – GANTOIS)	PLANALTINA-GO	08.12.09	NÃO	NÃO	NÃO	NÃO	OK.	MAURÍCIO ROMÁRIO CAMILA CANDOLA	OK

Casa	Nome do Lugar de Culto	Liderança Sacerdotal/ Segmento	Região Administrativa/ Município	Data da Visita	Gravação Sonora Tempo	Registros Fotográficos Numeração	Registros Audiovisuais Tempo	Material(is) disponibilizado(s) pela casa	Autorizações	Pesquisadores Envolvidos	Q50
34	ILÊ ONIBÔ ARA IKÓ AXÉ OXUMARÊ	PAI RICARDO DE OMOLU (KETU – AXÉ OXUMARÊ)	NOVO GAMA-GO	30.01.10	SIM	SIM	NÃO	NÃO	OK	EURÍPEDES DANIELA MAURÍCIO MARCELO	OK
35	SOCIEDADE DE SÃO MIGUEL ARCANJO EGBÉ ONI GBADAMÔ	PAI JÚLIO CÉSAR DE LOGUN-EDÉ (KETU – CASA BRANCA)	NOVO GAMA-GO	30.01.10	OK	OK	NÃO	NÃO	OK	DANIELA EURÍPEDES MAURÍCIO MARCELO	OK
36	TEMPLO ESPÍRITA CLAUNECH	MÃE ADA E PAI DANILO (UMBANDA TRADICIONAL)	NOVO GAMA-GO	30.01.10	OK	OK	NÃO	NÃO	OK	NATHALIA ROMÁRIO EMILY CAMILA	OK
37	ILÊ OMIM AXÉ OGUM ONIRÊ	PAI ADAILDO (KETU – AXÉ BAMBOXÊ)	NOVO GAMA-GO	30.01.10	OK	OK	NÃO	NÃO	OK	ROMÁRIO NATHALIA CAMILA EMILY	OK
38	ILÊ AXÉ OLUWA OXUMARÊ	MÃE LÚCIA (KETU)	ÁGUAS LINDAS-GO	22.01.10	OK	OK	NÃO	NÃO	OK	EURÍPEDES DANIELA MARCELO MAURÍCIO	OK
39	ILÊ AXÉ OMIGBATÓ GEGEDÉ	PAI DJAIR DE LOGUN-EDÉ (KETU AXÉ OXUMARÊ)	ÁGUAS LINDAS-GO	22.01.10	OK	OK	NÃO	NÃO	OK	EURÍPEDES DANIELA MARCELO MAURÍCIO	OK

Casa	Nome do Lugar de Culto	Liderança Sacerdotal/ Segmento	Região Administrativa/ Município	Data da Visita	Gravação Sonora Tempo	Registros Fotográficos Numeração	Registros Audiovisuais Tempo	Material (is) disponibilizado(s) pela casa	Autorizações	Pesquisadores Envolvidos	Q50
40	ILÊ AXÉ ARAJINÃ	PAI IVANILDO (KETU – AXÉ BANCOLÊ)	ÁGUAS LINDAS-GO	23.01.10	OK	OK	NÃO	NÃO	OK	EURÍPEDES NATHALIA MAURÍCIO GABRIEL	OK
41	TUMBA NZO JIMONA DIA NZAMBI	TATA FRANCISCO NGUNZ'TALA (ANGOLA – TUMBA JUNSARA)	ÁGUAS LINDAS-GO	23.01.10	OK	OK	SIM. SAÍDA DE MUZENZA.	NÃO	OK	EURÍPEDES NATHALIA MAURÍCIO GABRIEL	OK
42	AXÉ BARALEJI	PAI FERNANDO DE OXAGUIÃ (KETU – AXÉ BARALEJI)	SANTO ANTÔNIO DO DESCOBERTO (KETU – OPO AFONJÁ)	23.01.10	OK	OK	SIM. SAÍDA DE OMOLU.	NÃO	OK	DANIELA ROMÁRIO MARCELO EMILY	OK
43	SOCIEDADE RELIGIOSA ILÊ OXUM AXÉ OPÔ AFONJÁ ONI XANGÔ	PAI RAIMUNDO (KETU – OPÔ AFONJÁ)	VALPARAÍSO-GO	12.02.10	NOTAS DE CAMPO	OK	NÃO	NÃO	OK	EURÍPEDES NATHALIA MAURÍCIO	OK
44	TERREIRA DE MINA E TERCÔ MARIA LEGUA BOJI BUÁ DA TRINDADE	PAI EVANS	ÁGUAS LINDAS-GO	13.02.10	OK	OK	NÃO	NÃO	OK	MAURÍCIO NATHALIA ROMÁRIO MARCELO	OK
45	MANSU BANTU OBALUAIÊ E OXUM	MÃE PASSARINHO	VALPARAÍSO-GO	13.02.10	OK	OK	NÃO	NÃO	OK	MAURÍCIO NATHALIA ROMÁRIO MARCELO	OK

Casa	Nome do Lugar de Culto	Liderança Sacerdotal/ Segmento	Região Administrativa/ Município	Data da Visita	Gravação Sonora Tempo	Registros Fotográficos Numeração	Registros Audiovisuais Tempo	Material(is) disponibilizado (s) pela casa	Autorizações	Pesquisadores Envolvidos	Q50
46	ILÊ DE IANSÃ ISÃ AXÉ RUMPAMI RUNTOLOGI	DOTÉ FRANCISCO	CIDADE OCIDENTAL-GO	13.02.10	OK	OK	NÃO	NÃO	OK	DANIELA EMILY ALISSON	OK
47	ILÊ ALAQUETÚ AXÉ OGUM TUNDJÉ	PAI GILSON	VALPARAÍSO-GO	20.02.10	OK	OK	NÃO	NÃO	OK	DANIELA EURÍPEDES ALISSON	OK
48	TENDA ESPÍRITA SETE MISTÉRIOS	ZÉ DO CODÓ	ÁGUAS LINDAS-GO	20.02.10	NOTAS DE CAMPO	OK	NÃO	NÃO	OK	DANIELA EURÍPEDES ALISSON	OK
49	SOCIEDADE BENEFICENTE LÉGUA BOJI BUÁ	MÃE DALILA	VALPARAÍSO-GO	06.02.10	OK	OK	NÃO	NÃO	OK	MARCELO EMILY EURÍPEDES MAURÍCIO ALISSON	OK
50	GRUPO ESPIRITUALISTA CRISTÃO SÃO SEBASTIÃO	EWOR XVIII	VALPARAÍSO-GO	06.02.10	Ok	OK	NÃO	SIM. IMAGEM DO DIRIGENTE, HISTÓRICO E CALENDÁRIO DE ATIVIDADES DA CASA	OK	MARCELO EMILY EURÍPEDES MAURÍCIO ALISSON	OK

MARÇO/2010

Entrevistas filmadas, em número de 13, com representantes de tradições religiosas filiadas às matrizes afro-descendentes, cujos lugares de culto se inscrevam na Brasília Mística. Nomes e tradições previamente estabelecidos:

**CONTROLE DE LUGARES DE CULTO VISITADOS - SEGUNDA ETAPA DO
INRC-TERREIROS - FILMAGENS**

Casa	Nome do Lugar de Culto	Liderança Sacerdotal	Região Administrativa/ Município	Data da Visita	Filmagem	Registros Fotográficos	Registros Audiovisuais	Material(is) disponibiliza do(s) pela casa	Autorizações	Pesquisadores Envolvidos	F50
01	Axé Opó Afonjá Ilê Oxum	Mãe Railda	Valparaíso-GO	12.03.10	ok	ok	ok	Não	ok	Nathalia Romário Eurípedes Maurício Emily	ok
02	Ilê Onibô Ara Ikó Axé Oxumarê	Pai Ricardo	Novo Gama-GO	12.03.10	ok	ok	ok	Não	ok	Nathalia Romário Eurípedes Maurício Emily	ok
03	Tumba Nzo Jimona Dia Nzambi	Tata Ngunz' tal a	Águas Lindas-GO	13.03.10	ok	ok	ok	Não	ok	Nathalia Eurípedes Maurício Emily	ok

Casa	Nome do Lugar de Culto	Liderança Sacerdotal	Região Administrativa/ Município	Data da Visita	Gravação Sonora	Registros Fotográficos	Registros Audiovisuais	Material(is) disponibiliza do(s) pela casa	Autorizações	Pesquisadores Envolvidos	F50
04	Sociedade de São Miguel Arcanjo Egbé Oni Gbadamô	Pai Júlio César de Logun-Ed é	Novo Gama-GO	13.03.10	ok	ok	ok	Não	ok	Nathalia Eurípedes Maurício Emily	ok
05	Kue Ho Seji Olissa	Pai Maurício	Planaltina-GO	10.03.10	ok	ok	ok	Não	ok	Daniela Eurípedes Emily	ok
06	Nonzo Kia Angurusemavulu	Mãe Rosa	Planaltina-DF	10.03.10	ok	ok	ok	Sim. Trabalho acadêmico	ok	Nathalia Maurício Marcelo Romário	ok
07	Ilê Axé Ida Wura	Mãe Lídia	Sobradinho II	10.03.10	ok	ok	ok	Não	ok	Emily Daniela Eurípedes Thiago	ok
08	Ilê Axé Bara Leji	Pai Fernando	Santo Antônio do Descoberto-GO	20.03.10	ok	ok	ok	Não	ok	Nathalia Maurício Emily Marcelo	ok
09	Sociedade Beneficente Léguas Boji Buá	Mãe Dalila	Valparaíso-GO	19.03.10	ok	ok	ok	Não	ok	Daniela Eurípedes Maurício Emily	ok

Casa	Nome do Lugar de Culto	Liderança Sacerdotal	Região Administrativa/ Município	Data da Visita	Gravação Sonora	Registros Fotográficos	Registros Audiovisuais	Material(is) disponibiliza do(s) pela casa	Autorizações	Pesquisadores Envolvidos	F50
10	Ilê Alaquetú Axé Ogum Tundjé	Pai Gilson	Valparaíso-GO	19.03.10	ok	ok	ok	Não	ok	Emily Daniela Eurípedes Maurício	ok
11	Casa de Omelokô Obanuga	Pai Marco de Xangô	Vicente Pires	13.03.10	ok	ok	ok	Sim. Texto sobre a tradição da casa.	ok	Daniela Romário Marcelo	ok
12	Ordem Iniciática do Cruzeiro Divino	Mestre Aramaty	Planaltina-DF	20.03.10	ok	ok	ok	Não	ok	Nathalia Maurício Emily Marcelo	ok
13	Tenda Espírita Cabocla Jupira das Matas	Mãe Ângela	Sobradinho II	13.03.10	ok	ok	ok	Não	ok	Daniela Romário Marcelo	ok

De posse da íntegra do material audiovisual e escrito que se produziu no decurso da pesquisa, a coordenação da Pesquisa e a supervisão de Campo, ao dispor, de modo óbvio, dos reforços provenientes de todos os membros da equipe, responsáveis pelo inventário, encaminharam a confecção do Relatório Final Analítico, mas também a complementação e a finalização do preenchimento das fichas, dos questionários e anexos. Para tanto, sem nos descuidar do diálogo com o corpo técnico do Iphan, desenvolvemos reuniões com vistas à finalização dos produtos precedentes. Isso tudo de modo a apresentarmos, considerado o prazo previsto em contrato, o presente relatório analítico final ao Iphan.

ASPECTOS DA IDENTIDADE CULTURAL QUE EMANA DOS TERREIROS

Refletir acerca dos cultos afro-brasileiros converte-se em um exercício que melhor se encaminha se recorrermos às origens históricas que remontam à transplantação e à difusão dos povos africanos e de suas respectivas culturas em terras brasileiras. Antes de tudo, devemos ressaltar a heterogeneidade dos grupos africanos que se viram escravizados e alimentaram o comércio negreiro transatlântico por quase três séculos. Essa multiplicidade de etnias, representativas do contingente de escravos que aportou no Brasil, ainda hoje, por exemplo, se faz sentir se reconhecidas as nações que caracterizam o Candomblé: Ketu (africanos que falavam o ioruba e habitavam o sudeste do Benin, na região de fronteira com a Nigéria), Jêje (Togo, Gana, Benin e regiões vizinhas), Angola e Fon.

Em complemento à violência que caracterizou o tráfico de escravos, sobretudo, importa reconhecermos que as comunidades negras transplantadas se viram combinadas entre si e dispersas etnicamente, fatores que, num primeiro olhar, de modo danoso, haveriam contribuído com o esmaecimento das identidades e com a fragilização das sociabilidades culturais originárias da África.

Diante desses fatos, exigia-se dos negros o estabelecimento de novas formas de organização e estratégias que lhes possibilitasse se adaptar à realidade adversa a que eram vinculados. Dessa forma, recriaram-se os espaços originais de África sob a forma das comunidades quilombolas, de terreiros de Candomblé e demais formações que assinalam a resistência dos povos de origem africana, preocupados com a preservação de suas concepções de mundo e hábitos cotidianos, enfim, de suas heranças.

Tratava-se de uma questão de sobrevivência cultural, de constituir comunidades em que aspectos identitários do negro escravizado pudessem ser reanimados, ainda que retrabalhados com base nas tradições preservadas nas memórias de um povo de múltiplas feições culturais. Por essa razão, as comunidades de terreiro, hoje, representam e simbolizam uma recriação da África no

Brasil. Reinvenção e resistência culturais conformam um par indissociável que dá o tom preciso do valor expresso pela religiosidade afro-descendente no Brasil.

A partir de um olhar retrospectivo, há de se ressaltar que essa necessidade de readaptação historicamente estabelecida por força da escravização somada à aguda interpenetração de matrizes culturais que deriva das conversações entre as etnias que passaram a habitar o Brasil resultou em ganho e em complexidade quando da redefinição da paisagem cultural que passou a caracterizar os grupos de origem africana. A esse respeito, Ruy Póvoas, estudioso e babalorixá, vai afirmar que:

*(...) uniões e cruzamentos impensáveis no continente africano terminaram por acontecer no solo brasileiro. Assim pessoas de cultura animista uniram-se a outras de origem muçulmana, angolanos e nagôs mesclaram-se entre si, ocasionando, entre outros fenômenos, práticas culturais e vivências religiosas fora dos padrões ditos cultos impostos pelo sistema branco.*³

Mas, hoje, quem é o adepto dos cultos afro-descendentes? Qual a sua importância para a continuidade das religiosidades inspiradas nos vários atributos que remontam à África? Atualmente, afirmam os praticantes e a observação de campo endossa essa proposição, mesmo o Candomblé, ainda que se queira afirmar *puro*, não mais se resume a uma religião exclusivamente formada por negros e tampouco por matrizes sagradas restritas ao continente africano. Os cultos que integram o Candomblé acomodam crescentemente em seus quadros indivíduos cuja ascendência é privilegiadamente européia. Nomeiam esse fenômeno de *branqueamento* do Candomblé. Também o perfil dos membros efetivos e de simpatizantes dos círculos candomblecista e umbandista tem se ampliado: pais-de-santo, mães-de-santo e filhos-de-santo procedem de todas as camadas sócio-econômicas. No campo representacional, que se desdobra e se afirma concretamente, a fusão de noções oriundas das religiosidades cristã e indígena com as de matrizes africanas reforça a concepção de que a pureza dos cultos se dilui gradativamente. Essa uma constatação que nos apresenta o povo-de-santo como uma paisagem humana capaz de acomodar múltiplos registros culturais.

³ Ruy do Carmo Póvoas. "Dentro do Quarto". In: CAROSO, Carlos. BACELAR, Jéferson (orgs.). *Faces da tradição afro-brasileira: religiosidade, sincretismo, anti-sincretismo, reafricanização, práticas terapêuticas, etnobotânica e comida*. 2 ed. Rio de Janeiro: Pallas; Salvador, BA: CEAO, 2006, p. 213.

Independentemente dessa questão associada à pureza, verificamos que o adepto dá solidez a sua idéia de pertencimento a uma tradição sagrada na medida em que se deixa efetivamente envolver com esses mesmos múltiplos registros culturais afirmadores de um passado que concentra histórias exemplares e se permite orientar por práticas sociais que derivam de seu núcleo de experimentação religiosa. Considerada a disposição do adepto de dar sopro vital a esse feixe de signos identitários tomados do passado e que se presentificam, ao orientar condutas, eclode em meio ao grupo religioso-cultural o que poderíamos denominar de resistência cultural.

Importa atalhar que mesmo a negociação das matrizes africanas com as de fundamentação cristã e indígena não desautoriza o reconhecimento de que a africanidade se deixou entranhar na cultura brasileira. Das permanências africanas: sentidos, princípios, valores, estéticas, lógicas e projeções existenciais se somam e dão robustez a uma matriz cultural que, a despeito dos inúmeros agravos e marginalizações historicamente experimentados, eternizaram-se e se espraíram pelas paisagens culturais que qualificam a nação e a cultura brasileiras. Os lugares de culto de matrizes afro-descendentes, frisamos, conformam-se espaços de resistência, de preservação e de promoção dessas múltiplas raízes culturais, cujas origens se apresentam recuadas e que se resolveram fundantes. Esse complexo cenário cultural, portanto, exige de nós um olhar de reconhecimento e de valorização. As vozes dos antepassados continuam a reverberar e, uma vez celebradas e reeditadas por força do empenho de seus afeiçoados herdeiros, faz-se presente. Resiste, assim, a cultura negra.

Para tanto, o cultivo da oralidade permanece sendo uma marca característica das roças de Candomblé. Entendemos haver coerência e investimento culturais na adoção e disseminação dessas narrativas de origem, os *itans*, histórias exemplares que cuidam de proporcionar ao povo-de-santo modelos e cenários comprometidos com o enaltecimento e a legitimação de seus papéis sociais. Há uma fundamentação transcendente, transgressora de uma lógica natural e de resto imanente, a servir de orientação à conduta dos que a uma casa de culto se integram. As relações entre humanos, ancestrais e deuses são organizadas com base nesse imaginário fecundado e fertilizador.

Ingredientes culturais, ou seja, saberes e fazeres organizados e posicionados junto a um lugar sagrado, capazes de apresentar aos adeptos, atores de um mundo concreto, roteiros existenciais de traçado marcado. Não raro, os praticantes dos cultos afro-descendentes se reconhecem ao recorrer a um tempo imemorial, a um tempo inaugural, a um tempo modelar, idade primordial que avaliam ser capaz de lhes proporcionar localização cultural e lhes servir como guia de conduta. Rituais, celebrações, performances cotidianamente reatualizadas se empenham em oferecer aos praticantes esteio e ânimo existenciais.

Uma constatação: a profusa e característica sacralidade brasileira se define tributária das múltiplas modalidades religiosas que se associam ao Candomblé e à Umbanda. Isso porque a preservação de um sem-número dos atributos da religiosidade que dia-a-dia nos anima se deve ao esforço e à determinação de nossos antepassados de manter viva a sua relação singular com a dimensão do invisível, do sobre-humano.

Representações materiais e mentais ganham forma em meio às comunidades de terreiro de modo a proporcionar aos filhos-de-santo elementos explicativos interessados em lhe infundir uma tradição vigorosa o bastante para lhes permitir a construção de suas identidades. A seguir, tipificaremos minimamente dois dos atributos constituintes do patrimônio cultural originário dos povos africanos assentados na capital do país: alimentos e folhas sagrados.

Dos alimentos sagrados. Os alimentos se articulam intimamente com os ânimos e as propriedades espirituais dos filhos-de-santo e das divindades que os regem. Se tomadas como exemplo dos lugares de culto visitados e identificados por ocasião de nosso inventário, as mulheres parecem concentrar o conhecimento e o ofício dessa verdadeira e complexa *gastronomia de santo*. No caso específico do Candomblé, as mulheres tanto se especializam na preparação da *comida de gente* como também na confecção dos alimentos que serão consagrados e oferecidos aos orixás.

O alimento, no entanto, não se resume cultura material. Ao contrário, sua seleção e preparo se definem ao sabor das mitologias que informam as apetências e inapetências dos deuses e correlatamente de seus filhos. Em síntese, as práticas

alimentares características das comunidades de terreiro se veem justificadas e estimuladas considerados os registros míticos observados e propagados pelo povo-de-santo. O sociólogo Carlos Alberto Dória ponderou acertadamente que:

(...) enormes eram – e são – os preceitos e interdições que envolvem essa culinária [a de Santo]. Se dividir alimentos com os deuses é trazê-los para nossa vida através da mesa, por outro lado é preciso observar os tabus alimentares de cada um. Azeite de dendê nunca se oferece a Oxalá, assim como mel é vedado para Oxóssi e o carneiro não pode entrar nos espaços dedicados a Iansã. Os filhos de santo estão socialmente obrigados a expressar as mesmas aversões dos Orixás.⁴

Rituais de sacrifício e de oferenda também exigem conhecimento especializado e as cozinhas de santo preparam e apuram essas refeições que se fazem indispensáveis à rotina alimentar dos terreiros. Conforme Raul Lody, o acarajé⁵, por exemplo, associado à Oyá (Iansã), define-se um alimento sagrado e contíguo ao universo feminino⁶. Há de se ressaltar o Ofício das Baianas de Acarajé, em Salvador, Bahia, bem de natureza imaterial que, em 2005, viu-se inscrito no Livro de Registro dos Saberes do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Iphan). O acarajé, preparado originalmente com o propósito de *pagar* as obrigações aos santos hoje se destina ainda à complementação das receitas domésticas.

Das árvores e das folhas sagradas. As casas de Umbanda e, em especial, as de Candomblé, estas últimas invariavelmente, sublinham em seu discurso existir uma profunda conexão e dependência dos adeptos em relação ao reino vegetal. Folhas, plantas, raízes, favas e sementes se integram ao cotidiano sagrado e profano dos filhos e das filhas de santo. Feitura de alimentos, consecução de atos litúrgicos, elaboração de preparados fitoterápicos e confecção de banhos rituais dependem não raro do emprego sistemático de vegetais.

Entre os adeptos do Candomblé circula, inclusive, uma máxima que atesta: “*Kosi ewe, kosi orisá*”, isto é, “Sem folha, não há orixá”. Deduz-se dessa reflexão

⁴ Carlos Alberto Dória. *Estrelas do céu da boca*: escritos sobre culinária e gastronomia. São Paulo: Editora Senac, 2006, p. 220.

⁵ Trata-se de um bolinho preparado com feijão-fradinho, descascado e moído, temperado com sal e cebola, frito em azeite de dendê. Iguaria que pode ser servida acompanhada de molho de pimenta-malagueta, vatapá de acarajé, caruru, camarões, pimentão e tomate.

⁶ Ver entrevista do antropólogo. Disponível em:

que o meio ambiente inspira a reverência dos filhos de santo. É bastante comum a estratégia das lideranças sacerdotais de instalar suas casas de culto em áreas afastadas, se não completamente isoladas, da malha urbana. A contigüidade com o meio natural é desejo manifesto por muitos zeladores e zeladoras de santo.

Considerados os marcos naturais usualmente encontrados nos lugares de culto que caracterizam o Candomblé, identificamos algumas árvores sagradas que se apresentam como as mais recorrentes e ricas em significado: o dendezeiro; a gameleira-branca, marco natural que serve de morada ao orixá fitomórfico cujo nome é Irôco; a jaqueira, denominada Apaocá; o bambuzal, orientado ao culto de Oyá (Iansã) e Oxalá (Dankô).⁷

Na organização do espaço em que se inscreve o terreiro, Ossaim, destacada divindade do panteão candomblecista, guardião das folhas sagradas, não raro, dispõe de uma área a ele reservada, denominada por vezes de *Praça* ou *Jardim de Ossaim*. Nesse local, as mais variadas folhagens são concentradas e cultivadas de modo a assegurar a presença e a intervenção do importante guardião e permitir aos do Axé lançar mão desses recursos naturais com propósitos fundamentalmente ritualísticos e terapêuticos. A manipulação ritualística e medicinal de tais recursos naturais deriva de um conjunto de saberes não-convencionais que têm lugar destacado nas comunidades de terreiro. Saberes e técnicas populares, calcados em recuadas tradições e que, aos olhos dos adeptos, conformam-se mágicos⁸.

⁷ Importa-nos mencionar que estamos a constituir uma extensa série de registros fotográficos que se efetivarão capazes de ilustrar a presença das folhagens rituais nas comunidades de terreiro e que remetem a essa íntima e, conforme assinalam, desejável conexão dos adeptos com a natureza.

⁸ Com respeito ao emprego de recursos naturais para fins medicinais levados a efeito por comunidades não-hegemônicas, sugerimos: Marília Flores Seixas de Oliveira. *Bebendo na Raiz. Um estudo de Caso sobre Saberes e Técnicas Medicinais do Povo Brasileiro*. 2008. Tese (Doutorado em Desenvolvimento Sustentável) - Universidade de Brasília.

Aspectos sócio-culturais dos cultos de matrizes afros e afro-brasileiras no Distrito Federal

Por Emily Pierini

Em uma análise da construção de identidade nos Candomblés de Brasília, Elenita Rodrigues sugere uma dupla tensão entre uma fragmentação causada por tendência modernista, e uma estabilidade favorecida de uma tendência tradicionalista. Rodrigues nota como a inserção do Candomblé em áreas urbanas difere segundo o contexto histórico e social da cidade. O que destaca a situação de Brasília em comparação a Salvador e Recife, por exemplo, reside na fundação da nova capital, no mito de uma nova terra prometida que chamou pioneiros de todos os cantos do País, uma terra propícia para acomodar diversos cultos que conferiram à cidade uma áurea mística. A migração de funcionários públicos do Rio de Janeiro favoreceu a implementação da Umbanda no Distrito Federal, seguida nos anos setenta dos Candomblés da Bahia. Neste contexto de pluralismo religioso os Candomblés passaram por processos de hibridação, em particular ganhando adeptos provenientes da Umbanda que nem sempre deixaram de levar seus cultos particulares de entidades, como a dos Exus, ao Candomblé. De acordo com Pacheco, as cerimônias dedicadas a Exu paralelas às ritualísticas já estabelecidas no Candomblé determinaram a importância em Brasília do culto a essa entidade protetora contra os perigos cotidianos (Pacheco 2000:14; Rodrigues 2004).

Essa influência da Umbanda na ritualística dos Candomblés de Brasília é marcante nos cultos de Caboclos presentes na maioria das casas de Candomblé Ketu visitadas no curso da segunda fase do INCR Terreiros. Inclusive, em entrevista realizada com Babalaô Wanderlei do Rio de Janeiro, descendente do Axé Bamboxê; em visita às lideranças do Distrito Federal, ele mesmo marcou esta diferença entre as casas de Ketu em Salvador e as de Brasília, onde a maioria dos zeladores de santo passou antes pela Umbanda, assim agregando nas próprias casas de Ketu o culto aos caboclos e também a outras entidades da encantaria brasileira como os ciganos. Explicou como, do seu ponto de vista, esses cultos podem entrar em contradição com a tradição Ketu. Em particular, os ciganos repulsam o sangue, ao contrário dos orixás Ketu que se nutrem.

A dupla tensão entre a busca de ecletismo como ideal e a busca de fidelidade à tradição é identificada também pelo estudo de Marcos Silva da Silveira sobre os cultos de possessão no Distrito Federal. Essa tensão surgia como reação ao alto trânsito entre os frequentadores das casas de culto “resultando em um intercâmbio de informações e até de influências mútuas no plano de crenças e práticas rituais” (1994:30). Segundo Silva da Silveira, a modernidade da qual Brasília surgiu era definida de um imaginário utópico voltado à eliminação das diferenças regionais para a constituição da sociedade brasileira. A migração de populações de diversas regiões do País determinou a presença de matrizes tradicionais diferentes representantes de uma diversidade regional própria dos cultos Afro-Brasileiros. Essas tradições interagem, e também se ajudam em recombinações realizadas por alguns líderes. Mas em vez de corroborar com a eliminação desta variedade regional, essas múltiplas manifestações dos cultos de matriz Afro passaram a contribuir a caracterização de Brasília como “cidade de muitos rostos” (Silva da Silveira 1994:93).

Os terreiros em Brasília: situação fundiária e relação com outras lideranças religiosas

A situação fundiária das casas no Distrito Federal e entorno se apresenta de forma muito precária. A maioria das casas visitadas apresenta problemas de regularização da posse de terreno e reclamam os mesmos direitos reservados às religiões Católicas e Evangélicas. A concessão do direito de posse pode também favorecer como reconhecimento dos cultos afro-brasileiros como religiões por parte do Estado.

No plano da situação fundiária dos terreiros visitados, dois casos em particular chamaram a nossa atenção: as casas de culto de Mãe Vera de Yori e de Mãe Baiana.

Mãe Vera de Yori tem seu centro de Umbanda Iniciática Casa Luz de Yorimá na quadra 905 Norte do Plano Piloto, em um terreno não reconhecido como lote pela

Terracap, porém este dado só foi detectado depois de anos de sua instalação no local pagando aluguel a um suposto dono do terreno. Mãe Vera nos relatou que em julho de 2009 recebeu uma notificação de demolição de 24 horas. Essa notificação se concretizou e a estrutura foi totalmente danificada pelo poder público. Os assentamentos, ícones e outros objetos sagrados do culto foram retirados rapidamente do centro, e guardados até hoje na casa de um médium. Após a ação de derrubada da casa os adeptos reconstruíram parcialmente apenas os locais essenciais para a realização do culto e suas celebrações.

Caso análogo aconteceu no terreiro Ilê Axé Oyá Bagan da Mãe Baiana localizado em uma chácara entre o Paranoá e o Lago Norte. O terreiro encontra-se situado em uma Área de Proteção Ambiental (APA), por isso se encontra em uma situação fundiária irregular. Em Julho 2009 a Terracap ordenou a derrubada do barracão. Na ocasião, ressalta Mãe Baiana, a líder se achava com dois *laôs* (adeptos em processo de iniciação) recolhidos. Segundo contou a sacerdotisa, a Terracap deu a ela um prazo de 24 horas para que consumasse a mudança. Como não conseguiu cumprir o prazo, Mãe Baiana se viu obrigada a encerrar a feitura dos *laôs* e a providenciar a transferência destes para a casa de Pai Maximiliano, onde os iniciandos se viram diante da necessidade de realizar uma vez mais todo o processo que caracteriza a iniciação no Candomblé.

Tanto no caso da Mãe Vera quanto no de Mãe Baiana os membros das casas providenciaram a construção de um barracão improvisado, respectivamente em bambu e em madeira, por meio dos quais passaram a encaminhar de modo visivelmente precário as atividades religiosas. Essas ações do poder público foram entendidas como uma manifestação de intolerância e desrespeito a práticas religiosas que ainda não tem o mesmo reconhecimento de outras religiões.

A relação com outras religiões é descrita pelas lideranças como caracterizada por uma tolerância recíproca, e alguns zeladores afirmaram ter uma relação baseada em trocas e frequências nos rituais com representantes de várias Igrejas. As únicas dificuldades relatadas se resguardam aos preconceitos dos evangélicos que levaram alguns fiéis mais ativos a empenhar-se em ações vandálicas contra algumas casas. Dalvinha da Oxum nos relatou um ataque súbito no seu centro de Umbanda Tenda Espírita São Jerônimo na área urbana do Núcleo Bandeirante, no

qual os evangélicos apedrejaram a casa até chegar a fazer buracos no teto do barracão. Segundo ela, a maioria das casas de Umbanda e Candomblé que se encontravam na área urbana do Núcleo Bandeirante teve que se mudar para chácaras no entorno, pois as ameaças dos evangélicos dificultaram o desenvolvimento das práticas do culto.

Contudo, também o entorno não é alheio aos casos de ataques aos terreiros; na Ceilândia, o terreiro de Candomblé Jêje *Côrte da Planta Meleji* do Pai Jorge de Oxossi sofreu vários ataques motivados por intolerância religiosa. O ataque mais grave que ele nos relatou não foi diretamente relacionado a não aceitação religiosa da matriz afro no local, e sim por problemas políticos. Na época em que Pai Jorge foi candidato a deputado no DF, nas últimas eleições, uma mulher evangélica destruiu assentamentos e invadiu quartos de Santo, onde havia um barco recolhido. Segundo ele, a mulher foi mandada por rivais políticos e, além disso, possuía problemas psiquiátricos, atestado por internações e remédios controlados. Dessa forma, esses líderes políticos usaram deste problema e do fanatismo para manipular esta senhora. Foi-nos relatado que a mulher foi processada e detida por seis meses, após esse tempo prestou serviço à comunidade.

Atos menores, mas igualmente caracterizados por intolerância religiosa, também foram reportados como quando os pentecostais chegaram a jogar sal contra o Diabo no terreno dos terreiros como nos relatou Pai Aleksander de Logun-Edé, Babalorixá do Ilê Axé Aladé Omim localizado no Lago Sul.

Em relação às problemáticas de posse da terra e da intolerância religiosa as quais alguns terreiros são sujeitos, Mãe Rita de Oxum do Ilê Axé Ida Wura, de Sobradinho II, insistiu sobre a distinção entre tolerância e respeito, clarificando que os cultos afro requerem respeito e os mesmos direitos aos espaços sagrados reservados a outras religiões, ou seja, igualdade em um país laico e reconhecimento à contribuição da religião afro a cultura brasileira.

Do lado da relação entre as lideranças afro-brasileiras emergia um diálogo intenso entre casas da mesma raiz ou vertente, e também entre diversas vertentes. Essa dinâmica de troca se dá em particular pela proximidade de família de santo ou nação em ocasião das festas do calendário litúrgico nas quais o organizador convida

lideranças e adeptos de outras casas a participar das homenagens à entidade cuja festa é dedicada. As equipes foram convidadas a participar de três festas no longo do desenvolvimento da pesquisa: a festa das Yabás na casa de Pai Aurélio D' Oxossi em Planaltina-DF, a saída de um Iaô na casa de Pai Fernando de Oxaguiã em Santo Antonio do Descoberto, e a saída de um Iaô na casa Angola Tumba Junçara de Tata Nguze'Tala em Águas Lindas, Goiás. Nessas ocasiões encontramos a presença tanto de lideranças quanto de adeptos de outros terreiros localizados em outras regiões participando ativamente nas cerimônias junto aos membros da casa.

Transmissão e sistematização do conhecimento religioso

A transmissão de conhecimentos religiosos nos cultos de matriz afro e afro-brasileiros é caracterizada pela oralidade e tem sua base na prática cotidiana através do Pai Babalorixá ou da Yalorixá e pelos filhos de santo da casa. Esses cultos não contam com textos sagrados ou de dogmas doutrinários fixados através dos séculos, e sim dos conhecimentos adquiridos pelo aprendizado dos adeptos iniciados nos mistérios através da experiência dos princípios religiosos e das práticas do culto. Através da experiência pessoal cotidiana o conhecimento é incorporado pelos adeptos e interpretado intimamente renovando a tradição nos seus significados. O Babalorixá Fernando de Oxaguiã explicou que na sua casa o conhecimento é passado para os filhos por meio de histórias orais para que eles interpretem de acordo com a preparação que tem em entender os significados. Na sua concepção o sacerdote prepara o filho de santo para que ele descubra sozinho os significados no momento certo.

A maioria das casas visitadas pelo INRC tende a preservar a oralidade na prática de transmissão de conhecimento. Porém foram encontrados casos nos quais essa oralidade é acompanhada por uma sistematização do conhecimento por meio de suportes escritos.

Do ponto de vista de trabalhos escritos nas casas se encontram bibliotecas que contam com trabalhos acadêmicos de antropólogos, sociólogos, historiadores sobre os cultos afro-brasileiros e são colocados à disposição dos adeptos. Autores

como Pierre Verger, Roger Bastide parecem ter alcançado reconhecimento em algumas casas de culto por se posicionarem como acadêmicos iniciados.

Contudo esse reconhecimento se torna discutível em outras casas, por eles terem divulgado conhecimentos para um público não iniciado, ou seja, por ter legitimado suas posições acadêmicas através do uso desses conhecimentos. Além dos trabalhos acadêmicos, algumas casas desenvolvem um processo de sistematização do conhecimento por parte dos Babalorixás e Yialorixás através de apostilas, seminários, ou oficinas. Nesses casos, esta sistematização do conhecimento pode ser voltada à comunidade do terreiro com propósito de salvaguardar a tradição, ou pode ser orientada à sociedade com propósitos de auto-preservação voltada à quebra de preconceitos.

Se no Candomblé a sistematização dos conhecimentos se caracteriza mais por uma busca das tradições originais, por uma reconstrução da memória, a Umbanda mais explicitamente orienta a sua sistematização a uma renovação da tradição por meio de agregar conhecimentos não necessariamente ligados à raiz africana que podem adicionar significados novos à própria prática religiosa.

No Candomblé Ketu, Babalorixás como Aurélio de Oxossi, Lilico da Oxum, Aleksander de Logun-Edé viajaram para África para acrescentar conhecimentos sobre as práticas do culto de alguns orixás. Pai Aleksander do Axé Oxumarê apresentou a preocupação de que os fundamentos do culto ao orixá Logun-Edé estão se perdendo no Brasil, conseqüentemente viajou para África com o propósito de se instruir sobre as matrizes originais que envolvem esse orixá. Com o objetivo de resgatar e difundir essa tradição no seu terreiro Ilê Axé Aladé Omim foram confeccionadas compilações de cantigas, tradições, cultos, atos e orôs referentes às tradições de Logun-Edé e do Axé Oxumarê, ou seja, textos contendo orientações gerais cuja circulação se dá entre os adeptos. Também há promoção de debates internos em torno das questões correspondentes ao cotidiano sagrado e profano da comunidade-terreiro.

Na Umbanda Iniciática, Mãe Vera de Yori da Casa Luz de Yorimá sistematizou o material produzido pela casa através do estudo da Umbanda e de outros conhecimentos esotéricos e o divulga internamente em um curso reservado aos

médiuns da casa e externamente em outro curso aberto ao público para sensibilizar sobre as temáticas e os conhecimentos da Umbanda. Ela considera a Umbanda tradicional especializada no atendimento ao paciente, a Umbanda Esotérica como uma orientação preocupada com a busca do conhecimento, dos segredos e fundamentos dos rituais, e a Umbanda Iniciática empenhada em unificar a busca pelo conhecimento oculto e uma profunda atenção orientada ao processo evolutivo do médium. De fato, segundo ela, a formação do médium faz-se fundamental para que este possa posteriormente prestar atendimento aos pacientes.

A concepção de conhecimento, que explica o caráter híbrido do seu culto, reside na narração apresentada por Mãe Vera. Segundo ela a espiritualidade repassou o conhecimento sagrado a grupos humanos. Porém, por tê-lo utilizado com fins materialistas, os deuses o retiraram e o passaram a poucos eleitos. Desta forma esse conhecimento passou a ser “oculto” e se fragmentou em diversas civilizações, culturas, e religiões. Segundo Mãe Vera, este conhecimento unificado é denominado de *Aumbandan* e não pode mais ser compreendido por inteiro ou exercido de forma plena. O que hoje existe é o movimento umbandista, que não pertence somente a Umbanda, mas cada crença religiosa possui “um pedaço do conhecimento”, pois nenhuma religiosidade pode deter a verdade integral. Por esse motivo, a Umbanda faz uso dos mais diversos conhecimentos, práticas e interpretações religiosas, científicas e filosóficas com a expectativa de efetivamente praticar a *Aumbandan*. Na sua visão uma das antigas civilizações do ramo Tupi recebeu o conhecimento no Planalto Central, o que configura este lugar propício para que hoje o mesmo possa ser resgatado.

A Umbanda caracteriza-se por uma hibridação de conhecimentos com origens diferentes, contudo voltados à agregação de significados. A própria religião, que por uma questão de reivindicação de identidade, ou seja, voltado a juntar conhecimentos recorrentes entre as culturas que reforçam seu próprio poder simbólico. Porém esses conhecimentos são estruturados no sistema simbólico da própria casa – sendo resultado do estudo e das leituras individuais desenvolvidos pelo líder da casa e de outros adeptos, e conseqüentemente divididos com os membros da casa – e não sistematizados em uma doutrina Umbandista largamente dividida entre as casas.

Produção cultural: a auto-representação dos terreiros para a sociedade

A sistematização dos conhecimentos além de ser dirigida pelo povo de santo é também voltada à comunidade local, assim que várias casas de culto organizam produções próprias, cursos, oficinas, e palestras a fim de esclarecer o público externo sobre os significados da própria religiosidade e compartilhar a parte cultural da própria religião como expressão de uma cultura milenar.

Pai Jorge de Oxossi produziu cursos voltados para os adeptos e abertos para a comunidade local, no intuito de enriquecer conhecimento acerca da vertente religiosa do Candomblé Jêje. O Babalorixá Tata Kajamungongo já palestrou em faculdades do Distrito federal, a fim de divulgar a religião de matriz Afro. Lidia de Oxum acolheu na sua casa estudantes e professores de Faculdade quando dispunha de uma biblioteca, assim como organizou palestras e seminários para mostrar com transparência o que é a religião Afro, suas origens na África, a eternidade dos orixás entendidos como luz eterna que acompanha a vida. A casa de Mãe Rita de Yemanjá, que tem seu centro no setor de chácaras de Águas Claras, organizou um curso de Umbanda para a comunidade, feito por um filho de santo, Paulo Hernandez, que inclusive vai lançar um livro sobre os materiais do curso. Várias casas organizam cursos de língua Yorubá abertos ao público, como a casa de Omelokô de Pai Marcos de Xangô, em Vicente Pires, que produziu uma cartilha em português sobre os orixás acompanhada de um CD de áudio. Pai Danilo e Mãe Ada que dirigem uma casa de Umbanda no Novo Gama juntaram os conhecimentos sagrados adquiridos através das comunicações com as entidades incorporadas nos trabalhos – como Pretos Velhos, Zé Pelintra, e R. Flinston – e divulgaram ao público externo através de publicações de livros. Pai Tadeu de Oxossi produziu um DVD com imagens do trabalho do Ilê. A produção intitulada *Tambores D'África*, foi realizada em parceria com o Instituto de Educação Superior de Brasília (IESB). O vídeo tem como objetivo gerar conhecimento sobre a religiosidade de matriz africana, de modo a minimizar o preconceito existente que pesa sobre crenças e

práticas do Candomblé. A casa também está para produzir um CD dedicado às músicas de santos.

Todas essas produções e atividades são voltadas a desconstruir estereótipos e preconceitos, frutos de construções originadas sob o domínio colonial e que até hoje persistem. Depois que esses olhares preconceituosos foram impostos sobre os cultos de matriz Afro por meio de colonizadores e missionários, depois que etiquetas e classificações desqualificantes foram aplicadas sobre os adeptos década a década até a atualidade, o povo de santo se opõe hoje a essas representações com um olhar autônomo e suas próprias narrações, por subverter um discurso dominante a partir das comunidades locais em quais as casas se situam. Por meio das linguagens comunicacionais apresentam ao público as próprias narrativas sagradas, as próprias subjetividades, histórias, culturas, e visões do mundo, que muito já contribuíram com a cultura nacional brasileira.

Através da organização de várias atividades, as casas de culto se abrem às comunidades locais proporcionando ajuda por meio de projetos assistenciais, oficinas profissionalizantes, artísticas e culturais. A casa de Pai Aleksander de Logun-Edé envolve a comunidade carente da região na costura de indumentárias ritualísticas. Mãe Vera de Oxum desenvolve um projeto social, denominado “Bebê na Boa”, que se empenha em distribuir enxovais a recém-nascidos em hospitais e postos de saúde. Pai Jacinto abriu um Centro Assistencial que se dedica a prestar auxílio a atividades desenvolvidas por um asilo situado nas proximidades do *Templo de Oração Deus para Todos*, em Planaltina de Goiás. Pai Djair de Logun-Edé é empenhado em atendimento médico hospitalar, principalmente voltado para as crianças. Adaildo de Ogum realizou um projeto de capoeira para crianças de rua. Jorge de Oxossi realizou na sua casa diversos cursos de corte e costura, bordado, dança, culinária, e elaboração de paramentos. Pai Rogério de Oyá na Tenda Espírita São Francisco de Assis, em Taguatinga, desenvolve o trabalho social do Axé Dudu que inclui aulas de percussão, dança afro e capoeira, e oficina de costura para roupas dos orixás. Este trabalho envolve tanto a comunidade quanto as escolas, com fins didáticos. Esses são apenas alguns exemplos de como a comunidade é envolvida na cultura dos terreiros e de como essa cultura atravessa os confins das casas penetrando nas culturas locais.

A concepção de lugares de culto de matriz Afro e Afro-Brasileira

Nosso interesse aqui é fornecer uma conceituação de 'lugar' relativa ao objeto do presente trabalho, ou seja, uma conceituação sensível ao contexto do qual surgiu o assunto específico sob investigação. Como reconhece Fiona Bowie, "religion as a category is fluid and contextual, and any attempt to define a subject matter too narrowly risks giving a positive stamp to what in fact is an interpretive process"⁹ (Bowie 2006:25).

Nós temos abordado cada terreiro como um *Lugar*, ou seja, um espaço religioso-cultural com fronteiras flexíveis continuamente cruzadas pelos crentes em trânsito através da paisagem religiosa brasileira, que estão trazendo novos significados para o sistema religioso legitimado pelo conhecimento e prática do líder do culto. É um espaço onde traços culturais, religiosos, simbólicos, são constantemente produzidos, reproduzidos, reafirmados e feitos significantes através da experiência dos participantes no culto e, simultaneamente, tornando-os pontos de referências em seus processos de identificação.

O contexto sócio-cultural em que nossa pesquisa foi realizada é definido por uma alta mobilidade dos indivíduos, através de diferentes universos religiosos que compõem a complexa paisagem religiosa brasileira¹⁰.

Abordagens dos cientistas sociais em culturas contemporâneas sugerem de modo crescente a noção de "fluxo" para descrever o trânsito de mercadorias, imagens, trabalhos e capitais através das fronteiras culturais (Lash e Urry, 1994: 4,

⁹ "religião como uma categoria é fluida e contextual, e qualquer tentativa de definir o assunto se arrisca a ser demasiado restritiva, dando um selo positivo para o que de fato é um processo interpretativo" (Bowie 2006:25).

¹⁰ A discussão desenvolvida nestes parágrafos foi abordada de maneira mais abrangente em Pierini, Emily, 2010, *Il Sé Riflessivo: Traiettorie Religiose e Identificazione nella Vale do Amanhecer*. In Massimo Canevacci (ed.) *Quaderni del Dipartimento di Sociologia e Comunicazione*, Università di Roma "La Sapienza", Vol.2 Antropologia Culturale, no prelo.

12). Arjun Appadurai, em particular, define a "economia cultural global" como uma ordem disjuntiva produzida pela interação das cinco dimensões do fluxo cultural global: *ethnoscape*, *mediascape*, *technoscape*, *financescape*, *ideoscape*.¹¹

A mobilidade de pessoas, informação, mercadorias tecnológicas, capitais, e idéias, através das fronteiras resultam em "esferas públicas diaspóricas".

Migração e intercâmbios culturais não são novidades na história humana. No entanto, é evidente que o desenvolvimento de novas tecnologias tem intensificado recentemente estes fluxos para uma extensão que faz ser improdutivo continuar a conceber as culturas como totalidades contidas emolduradas pelas fronteiras definidas, uma conceituação que foi criticamente examinada pelos cientistas sociais dos últimos trinta anos. Segundo o antropólogo Renato Rosaldo "for social analysis cultural borderlands have moved from a marginal to a central place"¹² (1993: 28). Análises Sociais moveram de um conceito de cultura como internamente homogênea, harmoniosa e imutável para uma visão de cultura em movimento, investigando as zonas de fronteira, dentro e entre as culturas (ibid.). Os interstícios culturais destinam-se como o espaço para a negociação da diferença, portanto, o espaço de produção de hibridismo cultural.

A religião, como um sistema cultural, não escapa a essa dinâmica. O religiouscape brasileiro é bastante representativo para o trânsito de crenças, práticas e pessoas de um universo para o outro, que muitas vezes resulta tanto numa contínua transformação dos sistemas religiosos como no surgimento de novas formas culturais e religiosas.

Diferentes tradições africanas migraram para o Brasil e misturando-se formaram os cultos afro-brasileiros sob uma diáspora forçada. Hoje os adeptos migram de um universo para outro em uma diáspora que é uma escolha individual. Essa dimensão individual da diáspora foi descrita pelo antropólogo Massimo Canevacci como "diáspora do Eu": "la diaspora è in-betweeness... transita in between tra globale e locale"¹³ fazendo as fronteiras entre e dentro as culturas cada vez mais instáveis, porosos e permeáveis (Canevacci 2004:87).

¹¹ Os panoramas étnico, midiático, tecnológico, financeiro e ideológico.

¹² "para a análise social as fronteiras culturais passaram de um marginal para um lugar central" (Rosaldo 1993: 28).

¹³ "A diáspora é inter-mediação, transita em e entre o local e o global" (Canevacci 2004:87).

A diáspora como uma escolha é definida por um sujeito diaspórico que abandona suas raízes (*roots*) a fim de construir novas rotas (*routes*) para além das fronteiras culturais - e no nosso caso das religiões - configurando novos padrões de filiação e de deslocamento, e negociando sua identidade ao longo do seu caminho (Clifford 1997).

A paisagem religiosa do Brasil

A paisagem religiosa do Brasil destaca-se por apresentar uma pluralidade de formas de encontro com o sagrado que, não só se originaram da mistura de religiões de raízes indígenas, africanas e européias, mas que se teceram com crenças e práticas introduzidas no país pelos fluxos migratórios durante o século XIX, como as religiões e as filosofias asiáticas, as místicas esotéricas, os novos paganismos e a *new age*. O Catolicismo não deixa de ser a religião nacional, mas historicamente a Igreja Católica no Brasil caracterizou-se por um controle doutrinário suficientemente flexível que resultou na formação de uma multiplicidade de hibridações religiosas no solo Brasileiro. Os indivíduos parecem mostrar uma ampla liberdade na frente dos ensinamentos oficiais da Igreja Católica, experimentando outros caminhos subjetivos em busca de novas formas de vivenciar o sagrado. Essa religiosidade plural chega a mudar também o modo no qual o indivíduo considera a conversão, minando o conceito. Como sugerido pelo sociólogo Reginaldo Prandi, a conversão sempre representou uma mudança drástica no modo de vida, na visão do mundo e nos valores do convertido. Hoje a figura do convertido parece ser substituída pela figura emergente do consumidor religioso, cujo compromisso com a religião diminuiu significativamente podendo escolher entre as alternativas oferecidas no mercado religioso (Prandi 1999).

A intensa mobilidade religiosa se constitui como transito individual entre os vários universos simbólicos. Esse trânsito caracteriza-se por ser em parte definido pela mudança de uma religião a outra, e em parte apresentando uma afiliação múltipla a mais religiões e cultos num dado momento. (Pierini 2005: 266; 2010)

Portanto, o panorama religioso do Brasil é caracterizado

tanto de um trânsito de códigos religiosos entre um universo religioso e outro em um contínuo processo de ressemantização e renovação, quanto de múltiplas trajetórias de indivíduos que atravessam essa multiplicidade de sistemas simbólicos ofertadas pelo pluralismo religioso experimentando possíveis identidades religiosas nas quais pode se identificar (Pierine 2005: 244).

Esses trânsitos emergiram claramente no curso da nossa investigação nos lugares de culto de matriz Afro. Nas diversas vertentes do Candomblé, por exemplo, por mais que se diziam ligadas à tradição, não era incomum achar um culto a boiadeiro (característica umbandista) ou a um inquice Angola em uma casa de Ketu.

Pai Tadeu de Oxossi, Babalorixá do Ilê Axé Odé Fun Mi Laió, de Sobradinho II, explicou a presença de um assentamento do Inquice de Tempo no terreno de sua casa de tradição Ketu apresentando a sua trajetória religiosa na Umbanda num centro onde a sua zeladora de santo tinha por sua vez um passado na Angola. O culto por esse Inquice passou assim de uma casa de Angola a um centro de Umbanda transmitido pela zeladora a um filho de santo que posteriormente se iniciou no Ketu, continuando a cultuar Tempo, agora inserido no panteão dos orixás Ketu da sua casa.

Outro exemplo é o de Pai Francisco de Oya. Segundo Pai Francisco, na sua passagem da Umbanda ao Candomblé, ele escolheu o Jêje/Nagô, pois era a única vertente que permitia a ele não suspender o culto às entidades com as quais ele trabalhava na Umbanda (Caboclo, Preto Velho, Exu, Marujo). Hoje na sua casa Jêje Mahin toca Nagô Vodun que ele descreve como ser a junção de Jêje e Ketu, sendo sua filha feita em Ketu e indicada como futura sucessora na regência da casa.

Na Umbanda a presença de elementos afro no culto parece ser mais marcante quando o zelador ou a zeladora de santo tiveram experiências passadas no Candomblé, assim como a linha Iniciática ou esotérica revela uma busca pessoal da liderança da casa pelos conhecimentos teosóficos ou pelos mistérios das antigas civilizações.

Estes são alguns exemplos de como a trajetória dos códigos religiosos está interligada à trajetória do zelador e também dos filhos de santo da casa. Essa

dinâmica será desenvolvida mais a frente na nossa discussão, pois o ponto aqui é sublinhar como nem sempre a busca das tradições é sinônimo de busca de autenticidade, mas pode implicar uma agregação de conhecimentos e práticas através da experiência religiosa do zelador em outras religiões, ou na mesma nação em diferentes vertentes. A mesma noção de autenticidade é sempre o fruto de uma negociação entre os membros de uma comunidade, ou entre as comunidades.

A expectativa de encontrar o Candomblé Ketu, Angola, Jêje com tradições claramente identificáveis nas casas de culto que se definem numa vertente ou na outra se confronta com uma realidade etnográfica que revela um contexto de alta mobilidade de adeptos em trânsito entre as casas, as vertentes ou os diversos universos religiosos que fazem com que a tradição seja reinterpretada e renovada através da experiência dos praticantes. É fundamental apontar dois assuntos sobre a relevância do contexto nas tradições afro-brasileiras. Em primeiro lugar, os cultos afro-brasileiros se originaram como re-elaborações no solo brasileiro de uma multiplicidade de tradições africanas. Nessa multiplicidade é possível distinguir dois grandes grupos lingüísticos: o grupo Bantu, com uma variedade de cultos aos ancestrais, e o grupo Iorubá, com seus cultos aos orixás. Se na África cada região é caracterizada pelo culto singular a um orixá, no Brasil Colônia a convivência forçada dos escravos provenientes de regiões diferentes (cada um especializado no culto de seu orixá), promoveu nas bases históricas da religião no Brasil o culto plural e simultâneo de um panteão de orixás que dançavam juntos no solo brasileiro como nunca aconteceu na África. Essa mistura se deu na experiência histórica e social específica do contexto colonial que produziu as tradições afro-brasileiras, cujo sincretismo com o catolicismo usado pelos escravos também assumiu características e mudanças regionais¹⁴.

Em segundo lugar, trata-se de tradições transmitidas oralmente através do tempo por meio da prática e da experiência nos contextos particulares no qual se situam. Baseando-se em Roland Robertson (1992) e Arjun Appadurai (1996), ressaltamos que a localidade não aceita passivamente os traços culturais em trânsito nos panoramas globais, e sim os seleciona e reinterpreta ativamente produzindo novas formas culturais híbridas. Em um contexto religioso essa dinâmica

¹⁴ Nesse propósito Roger Bastide (2004) nota como o sistema de identificação entre santos católicos e orixás cristãos muda regionalmente no Brasil dependendo do contexto em qual é inserido.

de seleção e reinterpretação é definida pela experiência religiosa dos membros da comunidade (Pierini 2009).

Assim a nossa concepção de terreiro como lugar de confins permeáveis atravessados pelo trânsito dos códigos religiosos e indivíduos onde a tradição se renova, reafirma-se e se transmite de acordo com a experiência dos participantes no culto. Trata-se de um movimento dialógico onde por sua vez essa experiência dos adeptos se insere na continuidade de uma tradição construída pela experiência dos ancestrais, legitimada em uma genealogia de honrar as práticas do culto, assumindo um sentido existencial que transcende do individual ao coletivo no culto dos entes sobre-humanos: “somos descendentes daquilo que nos ensinaram a honrar a nossa ancestralidade e a dignificar a nossa existência, celebrando o ciclo da vida que se faz e se renova através de cada um de nós no culto aos nossos òrìṣàs”¹⁵

O Mercado Religioso Brasileiro

Vários estudos sociológicos e antropológicos têm abordado a religiosidade no Brasil através da metáfora da economia de mercado. Sidney Greenfield (2001) observou a dinâmica do pluralismo religioso brasileiro através das lentes de um "mercado religioso", marcado pela proliferação de novas religiões como estratégias adaptativas ao crescimento demográfico e industrial do século XX. A conceitualização de Greenfield do mercado segue a lógica da troca patrão-cliente:

In this religious marketplace people with needs, material or spiritual, are continuously “shopping”. They go from one religious ritual to another making prestations to a variety of supernatural beings. Their hope is that one of them will accept their offer and satisfy their needs. Should they find success, they will pay their promessa by joining the group, becoming a convert to a new creed. Should their future needs not be met to what are they now their saints they usually go back into the market in search of others

¹⁵ Placa de reinauguração do terreiro Sociedade Beneficente Religiosa Africana Ilê Owon Omo Omolú em Santo Antonio do Descoberto - GO - 2 de Maio 2009.

*who, if they help, will be repaid by their converting once more.*¹⁶
(Greenfield 2001:65)

No entanto, Greenfield aponta que este processo nem sempre é intencional, e isso não implica que os indivíduos procuram filiação apenas para seus próprios benefícios, embora a maioria das pessoas parecesse entrar em um contrato com seres sobrenaturais, que operam no variado mercado religioso, onde a intercessão do santo é reembolsada pela adoração. Ele argumenta que a crença da intermediação do santo e a conseqüente dinâmica de troca patrão-cliente são formas culturais pertencentes ao Catolicismo popular. Assim, as religiões que têm sincretizado suas crenças e práticas com o Catolicismo, concorrem pelos crentes no mercado religioso contemporâneo apresentando seu próprio modelo de intercâmbio entre devoto e ser sobrenatural (2001:57).

Roberto Motta baseia-se especificamente no conceito de Peter Berger de 'mercado religioso'¹⁷ para descrever um contexto caracterizado por uma variedade de religiões concorrentes para os seguidores no Brasil. Rituais e práticas são disponibilizadas para a escolha individual, "como itens no mercado consumidor de produtos de base material" (2001:71). A economia de mercado pressupõe empresários religiosos, destinados como um "group or person who brings new 'products' in the market by introducing new (religious) goods or products or by recombining the existing ones to satisfy changes in demand prevailing among consumers"¹⁸ (2001:73). Como Greenfield, Motta insiste no contrato de troca, referindo-se ao caso do Candomblé, onde o filho de santo se engaja em oferendas e sacrifícios ao seu próprio Orixá. Em contrapartida, ele apresenta o caso da

¹⁶ "Neste mercado religioso pessoas com necessidades materiais ou espirituais, são continuamente "shopping". Eles vão de um ritual religioso para outro formulando prestações a uma variedade de seres sobrenaturais. Sua esperança é que um deles vai aceitar sua oferta e satisfazer as suas necessidades. Se encontrarem sucesso, eles vão pagar a sua promessa entrando para o grupo, tornando-se um convertido para um novo credo. Caso suas necessidades futuras não possam ser cumpridas pelos santos em que eles estão agora, eles geralmente voltam ao mercado em busca de outros que, se ajudarem, serão reembolsado pela sua conversão, uma vez mais." (Greenfield 2001:65).

¹⁷ Peter Berger, 1967, *The Sacred Canopy: Elements for a Sociological Theory of Religion*, New York: Doubleday, p.127.

¹⁸ "grupo ou pessoa que introduz novos 'produtos' no mercado, introduzindo novos bens (religiosos) ou produtos recombinando os já existentes para atender mudanças na demanda predominante entre os consumidores" (Motta 2001:73).

Umbanda - em especial a Umbanda Branca como mais influenciada pelos traços europeus - onde as entidades espirituais oferecem ajuda desinteressada aos seres humanos, seguindo o princípio kardecista da caridade. Essa distinção foi remarcada no curso da entrevista com Pai Aleksander de Logun-Edé do Ilê Axé Aladé Omim que explicou como o Candomblé trabalha com “energia de troca” entre orixás e seres humanos e não com caridade que é característica de trabalhos kardecistas.

Segundo Motta, a concorrência das religiões afro-brasileiras no mercado religioso determinou o que ele chama de "o paradoxo brasileiro": enquanto essas religiões de raízes Africanas clamam uma identidade étnica, ao mesmo tempo procuram novos consumidores, sem distinção de etnia. Assim, a etnicidade, que originalmente era o cerne da identidade do grupo, neste contexto, redefine uma característica definidora da autenticidade do produto religioso indistintamente oferecido aos consumidores de diferentes origens étnicas. Paradoxalmente, como ele conclui, “the search for ethnic authenticity leads to its concomitant de-ethnicization”¹⁹ (2001:79).

Porém, ressaltamos que uma vez que a Africanidade é disponibilizada a crentes com diferentes origens étnicas, está inserida no domínio mais vasto da produção cultural, independentemente da etnia do produtor, expandindo-se para definir a identidade cultural brasileira.

Tanto Greenfield quanto Motta identificam o advento do mercado religioso no Brasil com o fim do monopólio do catolicismo, na passagem gradual da fé imposta à fé escolhida. Devemos salientar neste ponto que a religiosidade contemporânea tornou-se cada vez mais subjetiva, em um contexto globalizado, onde as crenças diferentes coexistem lado a lado. Ela enfatiza a experiência individual, a realização dos objetivos em curto prazo e a criação de sentido na vida cotidiana.

Segundo o sociólogo Zygmunt Bauman, em um contexto que é fluido e em constante mudança como o da *Modernidade Líquida*, a incerteza para o futuro, bem como “a preocupação com o presente não deixa espaço para uma reflexão sobre o eterno” (Bauman 2003:117).

¹⁹ “a procura da autenticidade étnica leva à sua concomitante de-etnicização” (Motta 2001:79).

Os indivíduos modernos são formados como consumidores e agem em diferentes esferas da vida segundo a “modalidade consumística”, para a qual o valor dos objetos é proporcional à sua capacidade de proporcionar satisfação imediata (2003:105). No contexto da religião observa Bauman como o adiamento de gratificação para a pós-vida proposto pelas religiões tradicionais foi substituída por um interesse para aqueles credos que prometem uma gratificação imediata. Porém, enquanto nós concordamos que formas imediatas de resolução de problemas – seja física, psicológica ou espiritual – levam os indivíduos à rápida passagem de um universo religioso para o outro, estamos em desacordo com a aplicabilidade da idéia no nosso contexto, que não há espaço para uma reflexão sobre o eterno.

Curiosamente, a maioria das religiões brasileiras, diferentemente das européias, tem em comum uma conceituação do Outro Mundo prorrogado para este mundo (Greenfield 1992), que define a maioria das práticas baseadas na mediunidade e comunicação com seres espirituais. Devemos destacar que é através destas práticas, que a reflexão sobre o eterno pode muitas vezes definir a experiência cotidiana do crente. Em rituais Afro-brasileiros os seres espirituais do outro mundo se manifestam através do corpo do médium para interagir com os humanos, no culto dos Orixás, as forças da natureza e ancestralidade são adoradas como eternas e imanentes à experiência cotidiana. Entretanto, nas entrevistas com líderes de diferentes cultos, tivemos uma pequena descrição particular da crença na vida após a morte, muitas vezes fragmentadas, e não unificadas por uma narração comum partilhada dentro dos cultos afro-brasileiros²⁰.

Depois do presente desenvolvimento de um discurso sobre o panorama religioso do Brasil vamos restringir nosso universo de observação à região do Distrito Federal e do entorno no contexto do pluralismo religioso e do intenso trânsito de crentes entre as religiões. Em primeiro lugar, iremos explorar algumas trajetórias religiosas dos líderes das casas de cultos e as influências dessas experiências sobre as identidades dos terreiros que eles dirigem. Sucessivamente, nosso foco de atenção se voltará para a cosmovisão dos cultos afro-descendentes, transitando

²⁰ As narrações sobre a vida após a morte apresentadas nas entrevistas aos líderes das casas de culto têm em comum a idéia de sobrevivência do espírito em outra dimensão. Trata-se de um outro estado de vivência como energia, idéia que define o culto aos ancestrais. A idéia de reencarnação é freqüente, porém não é abraçada por todos os entrevistados, parecendo mais dependente de uma convicção pessoal do que partilhada pela comunidade de terreiro ou pela Nação.

através do discurso sobre o Axé, a Natureza, o Exu, as práticas de ritualísticas de sacrifício, deixando emergir as concepções internas dos adeptos, muitas vezes ignoradas pelos preconceitos historicamente construídos. Concepções que revelam a natureza dialógica da relação entre homem e deuses, onde o sagrado em movimento investe corpos, espaços e natureza, transformando a experiência vivenciada do crente.

Em trânsito através do sagrado: experiências religiosas dos líderes do culto como definidoras da identidade do terreiro

Das falas dos líderes das casas de culto visitadas emergem de um passado religioso marcado por experimentações com as várias expressões do sagrado oferecidas pelos diversos universos religiosos que compõem o panorama religioso brasileiro. A maioria dos líderes entrevistados relatou ter se aproximado dos cultos por questões de busca religiosa pessoal, de doenças, de chamados espirituais determinados por manifestações mediúnicas, pessoais ou de seus familiares. Outros nasceram em famílias de santos, porém isso não foi limitador de uma busca pessoal em outras religiões. Essas motivações, que iremos aqui apresentar a partir de casos etnográficos, configuram-se como catalisadoras de uma busca entre as religiões, ou mesmo entre as mesmas vertentes Afro-brasileiras para cura de doenças, para o equilíbrio ou para uma mais completa experiência na relação com a espiritualidade.

O chamado espiritual, discurso que se fez presente em muitas biografias dos líderes, implica uma manifestação mediúnica por conta de uma entidade espiritual que pode se apresentar através de um médium sugerindo ao indivíduo cuidar de seu santo em um culto particular, ou através do indivíduo mesmo tomando controle do seu corpo e fazendo sim que ele procure uma casa de culto para desenvolver e controlar sua mediunidade. Alguns zeladores afirmaram ter experimentado manifestações mediúnicas desde crianças. Um exemplo é o caso de Gothardo de Omolu que nos informou que as primeiras manifestações dos orixás se deram aos seus sete anos de idade. Iniciado no Axé Pilão de Prata do Rio de Janeiro, com

quatorze anos, foi possuído pela entidade denominada Tranca-Rua das Almas que determinou a sua iniciação na Quimbanda.

Outro caso é o de Pai Aleksander de Logun-Edé que afirmou ter experimentado o seu primeiro contato com a espiritualidade aos quatro anos de idade. Sua mãe biológica era freqüentadora das religiões de matriz afro, assim o sacerdote começou seu percurso no Gantois iniciando-se no Ilê Iyá Omi Axé Yamassê, grande Casa de Candomblé Jêje-Nagô. Sua iniciação se deu pelas mãos de José Carlos de Omolu, que pertence à linhagem de Mãe Menininha do Gantois. Porém, mudou de Axé por apresentar pontos de vista divergentes com relação à casa de Gantois. O babalorixá afirmou ter vinte e cinco anos de vida religiosa e, atualmente, pertencer ao Axé Oxumarê. Entre o panteão de entidades cultuadas hoje na sua casa figuram o Boiadeiro, entidade que acompanhou o percurso do sacerdote desde criança e também o inquite Tempo da nação Angola.

Dona Clélia, na sua casa em Planaltina-DF, dedicou-se inicialmente à Umbanda branca por aproximadamente dez anos e, posteriormente, em 1975, passou a trabalhar também com a nação Ketu, sem por isso deixar completamente a Umbanda. Narrou que na sua infância, ainda em Minas Gerais, era uma criança doente, sofria de paralisia infantil. Por volta dos sete anos de idade recebeu a presença da entidade Zé Pelintra, dentro de casa, onde foi anunciada sua missão. Sua mãe, nessa ocasião procurou auxílio médico para sua enfermidade e igualmente ajuda da Igreja Católica, mas sem resultados positivos, contando com sessões de exorcismo. Em uma aparição que sua mãe presenciou, seu Zé Pelintra, de forma muito incisiva, afirmou a necessidade de seguir adiante com sua missão, o que de fato foi feito por sua família, apesar da resistência e receio. Foi curada dentro de casa, em uma incorporação presenciada pela mãe. Dona Clélia descreve sua vida espiritual como muito cansativa e por causa das dificuldades passou a frequentar a Igreja Evangélica, Assembléia de Deus, na época tinha por volta de treze anos. Deixou a congregação por ter se decepcionado com determinadas atitudes de algumas pessoas. Mesmo frequentando outras instituições religiosas, suas incorporações permaneceram, assim, depois de várias passagens, fez santo com Tozinho de Ossanha, na época, em Santo Antônio do Descoberto, mas também ressaltou a importância e ajuda de Pai Lilico em sua trajetória no Candomblé.

Atualmente faz suas obrigações com Pai Chico, filho de santo de Pai Didi, ambos da Bahia, que tocam o candomblé Pilão de Prata. Em seu depoimento, mãe Clélia afirma trabalhar com o candomblé, porém sua maior afinidade é com a Umbanda, que foi onde iniciou sua trajetória, assim toca os dois, acompanhada nos trabalhos por Zé Pelintra.

Experiências místicas desde os sete anos de idade foram relatadas também pelo sacerdote Raul de Xangô, nascido em um lar espírita de pai kardecista e mãe descrita como uma notável sensitiva. Depois do encontro com um pajé no Catimbó no Nordeste, conhecido como Mestre Inácio de Holanda, que lhe falou que teve nas mãos de um grande mago que iria curar muitas pessoas, Raul passou pelo Candomblé Omelokô e Opô Afonjá e a Umbanda “em busca de maiores conhecimentos” aprofundando-se na cultura Afro em Salvador. Em 1969 abriu sua casa em Brasília no Núcleo Bandeirante, mudando para a região do Paranoá em 1998 onde fundou a Tenda Beneficente Xangô Ayrá do Caboclo Ytajacy. A casa tem seu fundamento no Candomblé Ketu, porém com uma particularidade própria da experiência e da visão do zelador, do conhecimento adquirido em sua pesquisa no misticismo, incluindo cultos aos Caboclos, aos pretos velhos, aos ciganos, e aos encantados, sublinhando o poder criativo da prática religiosa, assim como aquele transformador para a vida do indivíduo no cotidiano. “*Quem cria os preceitos são os homens não os orixás, cada um tem seu jeito de fazer as suas práticas [...]. A religião é intuição, não é feita de leis*”, diz ele distinguindo a doutrinação e celebração, ressaltando que seu culto celebra a vida, o vivenciar. Hoje se descreve como um pesquisador das religiões, um eremita, um estrangeiro, um homem de rua que dedicou sua vida ao misticismo.

Também a trajetória espiritual de Mãe Marinalva de Ogum começou com sete anos de idade. Na Bahia foi, nas palavras dela, “*preparada para o Santo*”, mas não seguiu a vida espiritual voltada para as Religiões Afro, afirmando que naquele tempo não queria aceitar a sua religião. Desta forma, como meio de fugir das obrigações com o Santo, Mãe Marinalva buscou outros sistemas religiosos: foi protestante e católica e mesmo assumindo outras doutrinas as manifestações mediúnicas não a abandonaram. Após passar por algumas Casas em Brasília, permaneceu por alguns anos na Casa de Papai Demétrio, no Gama. A Zeladora foi iniciada na Angola,

afirmando: “*eu nasci na Angola e me criei Nagô*”. Ela ressaltou que em seu culto existe uma mistura de vertentes religiosas. De fato, em seu Centro Espírita Gentil Guerreiro é tocada a Umbanda tradicional, mas com elementos do Nagô Vodun, da pajelança e da encantaria maranhense. Os rituais fazem parte do Codó e seus entes espirituais como Légua Boji Buá, mencionado pela Zeladora, são homenageados na abertura dos trabalhos. As particularidades dos trabalhos com a pajelança foram trazidas por Mãe Marinalva porque, segundo seu relato, este ente pediu para trabalhar com curas. A sacerdotisa alega que o Caboclo Gentil Guerreiro, representante da pajelança e da encantaria, foi uma herança. Presenciando, ainda com nove anos, uma incorporação seu pai, Caboclo Gentil Guerreiro a perguntou se ela o aceitaria, pois futuramente teriam uma missão juntos.

Alguns entrevistados relataram que a sua busca foi talvez orientada pelas próprias entidades espirituais que os adeptos para o espaço religioso mais apropriado para vivenciar o próprio culto. Assim a relação com o mundo espiritual se faz definidora da experiência dos fiéis que compartilham a agência com as entidades, seja nas escolhas religiosas, seja no cotidiano, ou na construção do próprio sentido do si em relação à prática do seu culto aos santos.

Para outros zeladores entrevistados foram os problemas de saúde que os levaram a buscar uma solução na religião. Mãe Lídia de Oxum interpreta seus problemas, que não alcançaram a cura junto à medicina convencional, como mediunidade não trabalhada. Por intervenção de um médico em São Paulo, participante de Umbanda, apresentou-se a religião como alternativa, ocasião em que mãe Lídia foi curada, aderindo inicialmente à Umbanda e posteriormente ao Candomblé no Axé Pilão de Prata. O Babalorixá Maurício De Olissá ressaltou que sofria de febres e desmaios que o impossibilitavam de realizar qualquer tipo de atividade com êxito. Esses problemas de saúde o levaram a iniciar-se no Candomblé Ketu, no qual foi consagrado ao orixá Oyá e posteriormente, tomou suas obrigações na nação Jêje, onde passou a cultuar seu atual Vodum, que é Olissá.

Pai Adaildo de Ogum iniciou-se no espiritismo, na Umbanda, mas porque sua doença não estava sendo solucionada pelos banhos de ervas oferecidos pela Umbanda passou no Candomblé, que acredita ter lhe oferecido maiores possibilidades de cura. Por esta experiência na Umbanda, atualmente o Pai de

Santo “dá” a Caboclo e Exú e na sua casa, embora pertença à linha Ketu, são cultuadas entidades características da Umbanda como Pretos Velhos, Ciganos, Caboclos, Pomba Giras e Zé Pelintra. O panteão de entidades da casa inclui também as Léguas ou Encantados característicos do Codó.

A exemplo de Raul de Xangô, Mãe Rosa de Angurusemavulu também se intitulou uma pesquisadora das religiões. A Yialorixá deu início a suas atividades religiosas na Umbanda, há cerca de quarenta anos, onde desenvolveu alguns estudos pessoais direcionados aos cultos de origem africana. Apesar de pesquisar também o Candomblé, a sacerdotisa nos informou que durante muito tempo se manteve avessa à idéia de se iniciar neste culto. No entanto, sua mãe-de-santo, na Umbanda, acreditava que seu caminho era o Candomblé, por isso preparou Mãe Rosa para este culto, mesmo dentro da Umbanda. A Yialorixá foi iniciada no Axé Bate Folhinha há dezenove anos e hoje dirige seu terreiro Nzu kia Angurusemavulu em Planaltina-DF.

A busca pelo conhecimento espiritual e a pesquisa individual das religiões se fazem centrais no culto de Umbanda Iniciática praticado na Casa Luz de Yorimá de Mãe Vera de Yori. A zeladora iniciou seu percurso no kardecismo e depois passou para a Umbanda onde permaneceu por 30 anos. Porém, a Umbanda Tradicional não lhe proporcionava respostas suficientes para que pudesse compreender os mistérios da humanidade e de sua missão planetária. Com isso, abriu uma casa de Umbanda Iniciática com o propósito de estabelecer um local de culto em que a evolução do homem planetário se estabelecesse como o aspecto primordial a ser atingido. A zeladora insiste em ressaltar a necessidade dos médiuns da casa em aprofundar seus conhecimentos comprometendo-se e se empenhando em reconhecer as matrizes cognitivas da vertente religiosa em que se inserem para depois executar os trabalhos. Mãe Vera entende a Umbanda como uma religião genuinamente brasileira, pois, assim como o povo brasileiro, ela é o resultado da miscigenação entre povos brancos, negros e indígenas. A Umbanda Iniciática sintetiza diversas fundamentações teóricas de cunho religioso e concentra representações originárias de culturas diversas.

Entre os que apresentaram um passado religioso caracterizado por uma afiliação múltipla destaca-se a experiência de Pai Renan que transitou intensamente

entre a Umbanda, o Kardecismo, a Jurema, o Candomblé Angola, iniciando-se em todas. Na sua casa de Catimbó Jurema localizada no Cruzeiro Velho acomoda elementos do seu trânsito trabalhando com um panteão variado de entidades que se manifestam na prática própria da Jurema.

Esses casos etnográficos nos apresentam um quadro onde também as entidades espirituais transitam de um universo religioso ao outro com os seus fiéis inserindo-se em tradições onde seus cultos não são contemplados. Assim, em algumas casas de Candomblé, por exemplo, a qual linha prevê só a manifestação dos orixás, passam a se incorporar também os Marinheiros, os Pretos Velhos, os Exús de Rua, e os Ciganos. Além de ser essa prática fonte de desacordo entre algumas lideranças mais tradicionalistas, lembramos que em Brasília se difundiu primariamente a Umbanda, e que com a sucessiva chegada do Candomblé muitos filhos de santos migraram no Axé e nem sempre deixaram de cultuar as suas entidades espirituais determinando processos de hibridação das práticas religiosa.

Pai Fernando de Oxaguiã, babalorixá do Axé Baraleji, concebe seu trânsito religioso entre o Catolicismo e sucessivamente na Umbanda como uma preparação para a sua missão de sacerdote no Candomblé para melhor entender cada indivíduo que o procura e para conseguir falar a sua linguagem qualquer seja a sua tradição de origem. A troca contínua que mantém com os sacerdotes de Brasília é valorizada para ele como um aprendizado contínuo. Brasília representa para ele um encontro dos caminhos religiosos afro-descendentes, encontro que tem o potencial de reforçar o axé. O babalorixá expressou a necessidade das casas de culto se unir para compartilhar seus conhecimentos e modos de fazer para promover o crescimento e o respeito recíproco entre o povo-de-santo

Os entrevistados – com particular ênfase Marcelo de Iansã e Raul de Xangô – ressaltaram que no trânsito entre as religiões, em busca de identificação as religiões afro-brasileiras lhe ofereceram um lugar para trabalhar espiritualmente, assim como também no nível psicológico, promovendo um percurso de autoconhecimento do indivíduo, de sua luz e de suas sombras, na sua relação com o santo que o rege, e, por conseqüência, no nível sociológico, pois se conhecendo podem se relacionar com os membros da casa de culto e com a sociedade e enfim filosófico, fornecendo respostas a questões existenciais consideradas satisfatórias para o indivíduo.

Podemos atribuir este fenômeno de busca pela identificação²¹ ao processo que Zygmunt Bauman definiu como *Modernidade líquida*, caracterizado pela liquefação das instituições sociais às quais os indivíduos se acostumavam a ancorar as próprias identidades, o que fez com que os indivíduos se tornassem os únicos responsáveis pela construção do próprio *Eu*. Segundo Bauman a identidade é a incorporação da ambivalência, pela qual os indivíduos tentam atingir uma sensação de estabilidade, porém ao mesmo tempo a idéia de uma identidade fixa é percebida como uma limitação à liberdade de experimentação e de escolha (Bauman 2003:84). Ao deslocamento e à fragmentação do sujeito moderno a espiritualidade ofereceu uma resposta adequada propondo o que Paul Heelas chamou de “*sacralização do Eu*”, ou seja, a afirmação do potencial espiritual de cada ser humano como parte de uma essência divina (Heelas 1996).

Os casos etnográficos acima apresentados mostram como a experiência de trânsito dos líderes religiosos em questão chega a ser definidora das características próprias de cada casa, dos entes espirituais que compõem os panteões cultuados, da vertente e das práticas. Esse conjunto de práticas é experimentado como eficaz pela própria experiência do líder, ou seja, considerado capaz de favorecer uma transformação em vários níveis da experiência humana quando compartilhado com a comunidade do terreiro. Por sua vez a comunidade passa a se definir como família de santo onde a cultura, assim como o a prática do culto aos entes espirituais, é transmitida de pai para filho através do aprendizado cotidiano. Portanto, os cultos afro representam referências religiosas e culturais de identidade para o grupo social e para o indivíduo e demonstram a capacidade das próprias tradições, por serem dinâmicas e flexíveis, de adaptar-se ao contextos sociais e temporais aos quais se inserem.

O Sagrado em Movimento

²¹ A presente discussão sobre a busca de identificação através das religiões é abordada de maneira mais abrangente em Pierini, Emily, 2010, *Il Sé Riflessivo: Traiettorie Religiose e Identificazione nella Vale do Amanhecer*. In Massimo Canevacci (ed.) *Quaderni del Dipartimento di Sociologia e Comunicazione*, Università di Roma “La Sapienza”, Vol.2 Antropologia Culturale, no prelo.

A prática de culto aos orixás, inquices ou voduns na qual se fundamentam as religiões afro-descendentes pode desviar a atenção do fato que as suas cosmogonias têm um componente monoteísta reconhecendo um Deus supremo, criador do universo, chamado diversamente de Olorum (na língua Yorubá significa, literalmente, 'senhor do Céu' para a nação Ketu), o inquice Nzambi (entre os povos Bantu para nação de Candomblé Angola), e o vodun Mawu-Lissá (entre povos Dahomehanos, na nação Jêje). Os orixás pertenciam ao plano sobre-humano de Orum que através deles governa o plano físico dos seres humanos chamado de Aiyê. Orum e Aiyê são concebidos como planos interligados, ou seja, como um contínuo em que o Orum chega a penetrar o Aiyê através dos orixás que se manifestam na natureza e nos seres humanos. Cada ser humano incorpora uma particular força divina manifestada em características correspondentes ao arquétipo do orixá que carrega, o qual, por sua vez, chega a sua máxima manifestação nos rituais por meio do corpo do fiel em transe. A fonte do movimento e de todos os processos do universo, o Axé²², é a energia vital contida em e que conecta os elementos da natureza, os seres humanos e os objetos. É a força dinâmica do terreiro renovada transmitida e compartilhada através das práticas ritualísticas e das obrigações severamente observadas dos praticantes. O Axé é implantado pelo Babalorixá ou pela Yialorixá na cabeça do filho de santo na iniciação, uma vez incorporado passa a ser cultivado por ele na sua prática ritual cotidiana, assim que axé individual da pessoa juntando-se ao coletivo da comunidade do terreiro forma o Axé do Ilê²³. Os terreiros descendentes da mesma raiz são interligados por meio de uma energia comum, seja ela a do Axé Opô Afonjá, Bamboxê, Oxumarê, Pilão de Prata, Baraleji, etc.

A plantação do Axé na terra faz com que o espaço seja sagrado, o sagrado em si é movimento, espontâneo, imprevisível, e mutável. Como explicou Pai Julio Cesar de Logun-Edé do Axé Oxumarê, a energia do Axé faz com quem entra no terreiro sinta uma transformação no nível sensível, passando através do portão e energia muda, se ingressa numa outra dimensão cuja força é também determinada do Orixá que rege a casa, dos orixás assentados, do que se fala, do que se pratica, e das plantas sagradas.

²² Chamada Ngunzo na nação de Candomblé Angola.

²³ No Candomblé os terreiros são denominados Ilê Axé, ou seja, Casa do Axé.

O Axé faz com que o terreiro se torne um lugar onde se redimensione a proximidade entre o homem e a natureza – através da qual o axé mesmo se manifesta – numa relação de devoção onde a sacralidade iminente a natureza permite a comunicação com o divino. Nessa relação uma ação como a de colher uma folha assume um sentido sagrado, implicando um ritual complexo onde através das palavras das cantigas se comunica com a natureza pedindo livrar o axé.

Trata-se de uma relação dialógica entre homem e natureza: a natureza fornece a força vital, o axé, e os adeptos tem a obrigação de preservar a sua pureza fazendo que não se degrade, em particular no espaço sagrado, cultivando essa energia nos rituais.

Segundo os sacerdotes entrevistados, a disposição do espaço sagrado é talvez orientada pelas próprias entidades espirituais, através da comunicação por meio de médiuns ou pelo oráculo, para que a força seja distribuída de forma mais efetiva pelos planos espirituais para a casa. Outras vezes a disposição das casas de santo, por exemplo, segue a lógica da narrativa mitológica aproximando as casas de santos específicos segundo as relações que os ligam. Enfim, segundo o sacerdote Marco de Xangô da nação Omelokô, a disposição dos quartos de santo representaria uma reprodução das várias regiões da África com seus cultos singulares aos orixás.

O acesso aos espaços sagrados dos terreiros é regulado por uma sequência de obrigações e rituais de limpeza do corpo que o filho de santo aprende ao longo da sua permanência na casa. Ao chegar do espaço profano da rua ingressando naquele sagrado do terreiro o adepto toma um banho com ervas preparando seu corpo para receber o axé e no mesmo tempo como forma de respeito e de preservação do axé. Cada espaço sagrado da casa tem sua forma de ser acessado assim como as suas interdições particulares. Segundo o babalorixá Fernando de Oxaguiã a interdição a determinados espaços sagrados a alguns adeptos ou visitantes depende primariamente da preservação da sacralidade e do poder do lugar. Em segundo lugar essa interdição visa proteger a pessoa que não está preparada para receber aquele tipo de energia. De acordo com o sacerdote a

preparação implica anos de aprendizado na casa e para receber aquela força: “tudo no axé é uma troca, não se pode dar o que não se tem”²⁴.

Todas as práticas religiosas que acontecem no espaço sagrado do terreiro são fundamentadas no movimento e na troca de axé, pois é na sua renovação que a energia vital se sustenta. Nesse sentido é bastante esclarecedora a reflexão de Lia Paula Rodrigues sobre a ritualização do espaço sagrado através da movimentação do axé:

*Through creative (and improvised) ritual movements for the preservation of axé, the body transforms space into place, while the energy present in space empowers and transforms the body and self. The very axé energy is responsible for this multidirectional communication between body, space and the sacred (...). In Candomblé space is seen as a continuous transit between the material and the immaterial. Space is therefore the location where the various elements between the spiritual and material world can be articulated and connected (Rodrigues 2009:85-99)*²⁵.

O movimento é percebido como uma espiral, como ressaltou Pai Fernando:

*Na natureza, assim como na vida do indivíduo, há um ciclo para tudo acontecer. Este movimento não é desenvolvido pelo tempo, pois o tempo é estático, são os indivíduos e as coisas a passar pelo tempo. O agente catalisador desta espiral é o orixá Exu no tempo, o orixá do movimento*²⁶.

O orixá Exu²⁷ pode ser entendido como o Mercúrio, o Hermes dos cultos afro-descendentes, ou seja, o mensageiro que liga os orixás aos seres humanos, o

²⁴ Entrevista filmada com o Babalorixá Fernando de Oxaguiã de 20 de Março 2010.

²⁵ “Através de movimentos rituais criativos (e improvisados) para a preservação do axé, o corpo transforma o espaço em lugar, enquanto a energia presente no espaço capacita e transforma o corpo e o Eu. A mesma energia do axé é responsável por esta comunicação multidirecional entre o corpo, o espaço e o sagrado (...). No Candomblé o espaço é visto como um trânsito contínuo entre o material e o imaterial. O espaço é, portanto, o local onde os vários elementos entre o mundo espiritual e o material podem ser articulados e conectados” (Rodrigues 2009:85-99)

²⁶ Entrevista ao Babalorixá Fernando de Oxaguiã de 23 de Janeiro 2010.

²⁷ Exu é uma denominação própria da nação Ketu, como também Êlêgbará. Na nação Jêje é conhecido como vodun Eleguá, no Candomblé Angola como Pambo Jila. Reconhecendo a existência de várias denominações quanto de essências diferentes dessa entidade de acordo com a nação na qual se insere, nesse texto vamos adotar a de Exu por ser a mais difundida também fora dos cultos afro-descendentes.

mediador que permite a comunicação entre os dois mundos. Ele é o orixá mais próximo aos seres humanos e também o único capaz de comunicar com os orixás e com o Deus supremo. É o orixá em trânsito e do trânsito. Segundo Reginaldo Prandi,

Como os orixás interferem em tudo que ocorre neste mundo, incluindo o cotidiano dos viventes e os fenômenos de própria natureza, nada acontece sem o trabalho do intermediário do mensageiro e transportador Exu. Nada se faz sem ele, nenhuma mudança, nem mesmo uma repetição. (Prandi 2005:73-74).

Por este motivo Exu é o primeiro orixá a ser homenageado em cada ritual e em cada obrigação. O ritual do “Padê” de Exu se faz antes dos rituais para que Exu traga esse equilíbrio entre positivo e negativo, bloqueando o acesso da energia negativa ao espaço sagrado para que não atrapalhe o ritual. Vale ressaltar que à cosmologia do Candomblé falta a lógica de oposição dicotômica de bem/mal, que pertencia às formas de pensamento Ocidentais, baseando-se mais na ideia de um contínuo processual no qual a qualidade é determinada da prática. O negativo existe na natureza para manter em equilíbrio o positivo. Exu representa a força dinâmica que mantêm o equilíbrio entre o positivo e o negativo. Raul Lody o descreve como

exigência primordial ao funcionamento do dinâmico do axé, exu, aquele que gera o ciclo patronal dos orixás, estará acionando o próprio funcionamento de tudo o que se possa entender sagrado e significativo aos vínculos dos orixás e seus adeptos. (Lody 2006:109).

Exu é o princípio dinâmico, pois destrói para recriar de forma nova. Manifestado dançando no ritual através do corpo do seu filho em transe, os movimentos sinuosos moldando o axé e desenhando coreografias ondulatórias que reconfiguram o espaço invadido pela presença divina.²⁸

²⁸ Essa consideração tem base na única manifestação de Exu através do transe de um adepto que a equipe de pesquisa teve modo de presenciar no ritual das festas das labás na casa de Pai Aurélio de Oxossi em Planaltina-DF, por isso é a ser considerada como particular e não abrangente das múltiplas manifestações dessa entidade.

Exu é complementaridade, pois balança harmonia e caos, conflito e mediação, pois sem um não existiria os outros. Pode ajudar a pessoa, ou pode também colocar uma pedra no seu caminho para que ela tome consciência de onde está, como observou Tata Nguze'Tala. A sua modalidade de agir é uma incógnita, porque Exu é o paradoxo no qual as categorias se dissolvem, por ser o mais humano dos orixás ele incorpora todas as contradições do homem, aspectos múltiplos e mutáveis.

A problemática caracterização identifica essa posição exclusiva deste orixá que se expressa no paradoxo, é descrita por Floyd Merrell da seguinte forma:

He is living paradox, the paradox of life itself, life within process, which is to say, paradox. He creates an enigmatic union between the Sacred and the Profane, Culture and Nature, Civilization and Barbarism, and between Everywhere and Nowhere, Everywhen and Nowhen (...) Exu is never simply either the one or the other, nor is he literally speaking both the one and the other. He is neither the one nor the other, for he is the supreme expression of the world in its process of becoming something other than what it was becoming.(...). He is self-preserving and self-transmuting. He is self-preserving in his unwavering refusal to submit to any set of fixed defining characteristics, and he is self-transmuting insofar as he resist any and all labels that might conceivably be attached to him. (Merrell 2003:13)²⁹

Exu é o princípio transformador, estimulando a transformação do Eu, promovendo a multiplicidade do ser, favorecendo uma identidade líquida em processo de devir e, portanto, capaz de experimentar diversas modalidades do ser. É o senhor da margem, pois se encontra nas ruas, nas encruzilhadas, nas áreas de trânsito; senhor do *limen* entre o dentro do terreiro e o fora, entre o passado, o presente e o futuro, entre a harmonia e o caos. Desta forma limiar Exu representa o

²⁹ “Ele é o paradoxo vivente, o paradoxo da própria vida, a vida dentro do processo, ou seja, o paradoxo. Ele cria uma união enigmática entre o sagrado e o profano, Cultura e Natureza, Civilização e Barbárie, e entre toda a parte e parte alguma, cada tempo e em tempo algum (...) Exu não é simplesmente nem um nem outro, nem ele é literalmente falando tanto do um e outro. Ele não é nem um nem outro, pois ele é a expressão suprema do mundo no seu processo de se tornar algo diferente do que se estava a tornar. (...). Ele é auto-preservação e auto-transmutação. Ele é auto-preservante de sua inabalável recusa em submeter-se ao conjunto de características definidoras fixo, e ele se auto-transmutante na medida em que resistir a qualquer e todas as etiquetas que possam eventualmente ser ligadas a ele.” (Merrell 2003:13).

encontro do poder criativo, de construir e recompor o lúdico abrindo a novas possibilidades, a liminalidade que Victor Turner descreveu como “a *fructile chaos, a storehouse of possibilities, not a random assemblage but a striving after new forms and structures, a gestation process, a fetation of modes appropriate to postliminal existence*” (Turner 1986:42)³⁰.

É o princípio ativo fecundador, que tem sua representação iconográfica no símbolo do falo. Existem inumeráveis referências ao poder gerador da natureza representado na forma fálica em diversas civilizações ao longo da história, a partir do neolítico com os menhirs Celtas, os obeliscos na tradição Egípcia, o ‘línga’ no Hinduísmo, e as várias representações iconográficas de deuses Gregos e Romanos. Assim como o poder fértil do sagrado feminino provou a sua representação no símbolo da ‘mandorla mística’, ou ‘visica piscis’, nos cultos da Deusa assim como na iconografia Cristã, como por exemplo as obras do Pinturicchio³¹ que representam imagens do Cristo e da Virgem Maria circundados da uma auréola com forma de mandorla, símbolo de fecundidade e de nascimento. Segundo Chevalier e Gheerbrant (1982:418) no Judaísmo “o Sepher Yerira, o falo preenche uma função não somente geradora, mas equilibradora no plano da estruturas do homem e da ordem do mundo”. A representação iconográfica de Exu conta também com os símbolos do tridente, representante dos caminhos que ele domina, e dos chifres. Esse último é entendido pelo sacerdote Jêje Pai Mauricio D’Olissa como símbolo de iluminação. Os autores citados identificam no símbolo das chifres com um sentido de elevação e de poder associado a Apolo e Dionísio, e foi apropriado entre vários povos antigos pelos guerreiros nos capacetes como evocadores da potência viril (Chevalier e Gheerbrant 1982:234). Nos cultos neolíticos a Deusa os chifres bovinos evocavam o simbolismo lunar, o sagrado feminino, portanto a fecundidade da Grande Mãe. Na tradição Judaico-Cristã seriam associadas à força divina na forma de raio de luz. Os autores, enfim, ressaltam a ambivalência do símbolo sugerida por Jung, segundo a qual os chifres representariam tanto o princípio ativo masculino quanto o passivo feminino presentes na personalidade humana oferecendo a possibilidade de atingir o equilíbrio interior (*idem, ibidem* p.235).

³⁰ "um caos fructavel, um armazém de possibilidades, e não um conjunto aleatório, mas de uma luta por novas formas e estruturas, um processo de gestação, é uma fetation de modos adequados à existência postliminal" (Turner 1986:42).

³¹ O pintor italiano do Renascimento Bernardino di Betto, chamado de Pinturicchio (1454-1513).

As representações iconográficas de Exu encontradas nos terreiros visitados, em particular as localizadas nos assentamentos na entrada das casas e na porta do barracão, variaram nas formas e nos elementos que as compõem: pode ser representado como um montículo de argila moldado em forma de cabeça com búzios como olhos; como escultura em ferro batido da entidade em pé mostrando os chifres, o tridente e o falo; esculturas de madeira em forma de totem; estátuas de gesso, representantes a entidade com manto preto ou vermelho com chifres e tridente, mais frequentes nos centros de Umbanda onde a iconografia religiosa do Exu evoca traços e características do Diabo do Catolicismo.

Por suas características elusivas Exu foi dificilmente definível dentro das categorias dos colonizadores europeus assim que foi inserido no discurso maniqueísta cristão e, ressaltando exclusivamente os traços negativos, foi encaixado na categoria cristã do Diabo, aplicando-lhe concepções que não lhe cabem nas religiões africanas. No caso do símbolo fálico é evidente como as categorias ocidentais foram projetadas sobre um sistema de significados não ocidental criando um conflito hermenêutico entre interpretações sexuais e interpretações ligadas ao poder fecundador da natureza. Esse conflito depende do fracasso em reconhecer que os orixás, os inquices, e os voduns são considerados forças da natureza.

Esse conflito de categorias tem também origem na diferença entre a cosmovisão Católica e aquela africana. De acordo com James Wafer (1991), na cosmovisão Católica: a concepção de paraíso e inferno é constituída por uma orientação vertical que posiciona o paraíso acima e inferno abaixo da terra. No Candomblé as entidades espirituais são concebidas como posicionadas hierarquicamente ao longo de um contínuo entre espírito e matéria, onde os seres humanos, por serem considerados matéria, ocupam o plano mais baixo. Os exús por serem espíritos ocupam um plano mais elevado dos homens, assim que permitem a comunicação com os deuses, Porém o mais próximo da terra o que faz que eles assumir atitudes mas humanas (Wafer 1991:14). Sendo o orixá mais próximo do ser humano está ligado às necessidades do homem, é seu arquétipo, sua imagem e semelhança, tendo as mesmas atitudes de dar quando recebe, e tem os mesmos vícios e prazeres humanos, conforme ressaltou o sacerdote Mauricio de Olissá.

A discriminação dos cultos de origem afro e a perseguição dos adeptos definidos pejorativamente como feiticeiros, macumbeiros, ou praticantes do culto ao demônio estão fundamentadas no mito do Diabo construído pelo Cristianismo que ainda persiste desde o período colonial. Dissertando acerca da construção do mito do Diabo, Léo Carrer Nogueira e Wellington Cardoso de Oliveira afirmam que

O demônio sempre teve lugar de destaque no imaginário cristão. Para que a moral cristã tivesse sentido, era preciso que se oferecesse a seus súditos algo a que temer. Não existe o bem sem a idéia do mal (...). [Na Idade Média] para que o fortalecimento do poder da Igreja fosse efetivo, era necessário não só a figura do demônio a tentar os homens para o caminho das trevas, mas também que este demônio fosse associado aos outros cultos, credos e práticas religiosas existentes na época. Assim, as práticas mágicas das comunidades rurais européias, por exemplo, com suas ervas e seus sabás, são logo identificados como demoníacos, e seus praticantes perseguidos e condenados às fogueiras da inquisição. (Nogueira e Cardoso de Oliveira 2006:6-7).

A construção da autoridade da Igreja se fundamentou na consolidação de um discurso estereótipo sobre a alteridade construída sobre o maniqueísmo entre o bem e o mal, que nem sempre tinha ressonância em outros credos. Essas ideias se ligaram posteriormente no século XIX, as teorias evolucionistas³² e racialistas que colocavam os africanos no último nível da escala evolutiva do desenvolvimento humano, informando o discurso do colonialismo, do imperialismo e da escravidão. Ressaltamos que as teorias evolucionistas proclamaram a existência de uma única história, a ocidental, como referência para classificar as outras culturas e crenças religiosas ao longo de uma linha evolutiva que vai do 'selvagem' ao 'civilizado', faltando em reconhecer a existência de outras histórias locais e de outras cosmovisões. Essa perspectiva eurocêntrica alimentou por séculos imagens estereotipadas da alteridade sobre as quais, segundo Edward Said, o Ocidente tem construindo a sua identidade (Said, 1978) . Trata-se de estereótipos que se constituem como estratégias de articulação da diferença em contextos de poder nas

³² As teorias evolucionistas de sociólogos e antropólogos como August Comte, Lewis Henry Morgan, Herbert Spencer, James Frazer, e Edward Brunett Tylor foram submetidas às críticas das mesmas disciplinas das quais se originaram.

quais através da utilização de categorias definidas se levantam conflitos includentes e excludentes. O estereótipo construído pelo colonizador objetivou o colonizado com uma realidade fixa que, mesmo sendo alteridade, era ao mesmo tempo conhecível (Bhabha 1994:101).

Porém, Exu é a expressão da resistência contra os estereótipos culturais produzidos pelos colonizadores que o relegaram a figura exclusivamente agente na linha do mal, que é a do Diabo. Segundo Jaime Sodré,

A sobrevivência desse personagem nas atividades rituais dos cultos de vinculação africana deve-se ao seu caráter dinâmico, adaptando-se a diversos contextos, incorporando elementos, reformulando-se, negociando sua permanência até os limites do essencial, mantendo sua singularidade e semelhança ao ser humano, refletindo as virtudes e defeitos, que não são exclusivamente dele, Exu, e sim da humanidade. (Sodré, 2009:9)

Precisa-se ressaltar em contextos de dominação a capacidade das culturas de acomodar, reinterpretando, os elementos impostos do externo transformando-os em símbolos de resistência. Oswald de Andrade no *Manifesto Antropófago* observa a dinâmica das relações de subalternidade utilizando provocativamente o mito do canibalismo. O *Manifesto* caracteriza-se por ser uma incitação a devorar e ingerir tudo o que vem da cultura Européia, que uma vez metabolizado vai gerar um produto destinado a marcar uma identidade diferente. A Antropofagia se define assim como “a transformação do tabu em totem” (De Andrade, 1990:20). Essa dinâmica emergiu com clareza nas palavras do Tata Nguze’Tala quando afirma que a iconografia de Exu implicou, desde a época da colonização, a apropriação dos conceitos de Diabo do dominante, para demonstrar ser capaz de dominar essa força que ele teme. Esses traços que evocam o Diabo católico parecem ser mais evidentes na Umbanda. Reginaldo Prandi ressalta que com o advento da Umbanda que incorporou as “concepções cristãs sobre a religião dos orixás, ao qual vieram se juntar no final do século XIX as influências do espiritismo kardecista (...) – em particular de teorias kardecistas sobre a evolução dos espíritos – Exu foi cada vez mais empurrado para o lado do mal” (Prandi 2005:78). Os dados etnográficos recolhidos no campo, nas entrevistas, nos centros de Umbanda no DF não nos

permite aprofundar este assunto, pois os entrevistados mostraram ser consenso procurar conceber Exu de forma distinta da perspectiva católica.

Sejam candomblecistas ou umbandistas, os entrevistados distinguem entre duas formas de Exu: o Exu orixá, e o Exu de Rua ou catiço. O Exu orixá, entendido como força ancestral da natureza, também se manifesta em seu filho de santo, não se comunica com o homem; ao contrário dos catiços que incorporam para comunicar diretamente com os homens e responder as suas necessidades. Nas falas dos entrevistados umbandistas, Exu catiço se configura como espírito desencarnado, um egun, orientado pela evolução com a missão de organizar as falanges que atuam de formas diferentes para trabalhar a serviço dos homens que o procuram. Porém, se o pedido do homem for orientado pelo mal o espírito do Exu sofreria uma involução espiritual. Essa dinâmica depende da concepção da energia como neutra cuja orientação pelo bem ou pelo mal depende da pessoa que a utiliza. Segundo o Mestre Aramaty, da Ordem Iniciática do Cruzeiro Divino, o Exu catiço é o senhor do axé da casa, se apresenta nos rituais como espírito assertivo, direto, destruidor dos ebós, ele “tira as máscaras das pessoas para mostrar quem elas são de verdade”, através de seu jeito de chocar ele induz as pessoas a se questionarem para evoluir. A sacerdotisa do Terekô Dalila de Légua demarca a distinção entre o Exu orixá que coordena a energia, e exu catiço, que recebe e transmite a energia do orixá. O feminino de Exu catiço é representado pela entidade Pombagira (ou Bambogira, Legbara), ela também é expressão de resistência, representando a mulher que se rebela as normas convencionais. Figura tanto marginal quanto atual que assume formas diferentes prestando-se, segundo Lody, a incorporar os valores da sociedade contemporânea (2006:117). Capaz de assumir múltiplas manifestações longe da africanidade da entidade. Em algumas casas assume as características de uma cigana, em outras as duas identidades permanecem divididas, porém mantendo o poder da sedução, do fascínio, e do proibido.

Em Brasília a migração de Umbandistas para o Candomblé fez que se apresentassem vários casos de terreiros de nação nos quais são mantidos cultos distintos ao Exu Orixá e ao Exu Catíço aos quais são também destinados quartos separados no mesmo terreiro.

Uma das práticas dos cultos afro-descendentes que mais os expõem a preconceitos sócio-culturais historicamente construídos, como o de ser um culto satânico, é a prática do sacrifício. Analisando o conflito entre as concepções dos praticantes acerca desta prática e as visões externas, Rogerio (2006) afirma que:

Do ponto de vista interno, isto é, da fé dos seguidores da religião dos orixás, o sacrifício reforça a eficácia da religião, e assim reforça igualmente a identidade cultural de seus adeptos. Mas, do ponto de vista externo, ou seja, da contenda envolvendo a disputa do “mercado” religioso popular, o mesmo sacrifício reforça preconceitos, como a associação desses cultos com o satanismo, com as forças chamadas “do mal”. (Rogerio, 2006:166).

O adepto que faz o sacrifício de um animal celebra o ciclo da Terra oferecendo alimento a Terra para depois alimentar a si mesmo. Uma lógica esta, na qual todos os seres humanos estão envolvidos quando comem animais. Porém nos cultos africanos essa lógica é transformada num “ritual sagrado, cercado de enorme respeito pela Terra e pelos seus poderes; pela vida que está tirando” (Barcellos 2005:23). Um dos sacerdotes entrevistados afirmou que na sociedade o ‘holocausto ao animal’ é uma prática comum comercializada nos mercados alimentares. Na sua concepção distingue as torturas que passam os animais destinados ao mercado da alimentação na sociedade laica definindo como ‘um holocausto’ das práticas religiosas de seu culto onde o animal é crescido e cuidado como um ser sagrado, banhado com ervas, alimentado com comidas puras, e enfim oferecido sem nenhum sofrimento a terra para que a terra o devolva aos homens. Insiste o sacerdote sobre a utilização consciente do animal na prática do sacrifício comentando que as partes não comestíveis são oferecidas a natureza, e o restante alimenta os adeptos na mesa. Essa concepção foi recorrente entre os sacerdotes entrevistados quando declaravam praticar o sacrifício em suas casas de culto. A partir de uma concepção do sangue como energia vital em movimento, o sacrifício é concebido como troca de energia entre o homem e os deuses.

Enquanto revestida de preconceitos e tratada como marginal, a prática do sacrifício animal é presente também nas grandes religiões monoteístas como no Judaísmo e no Islam. Observamos, com Caragiuli, que no Islam o ritual do

sacrifício do carneiro na festividade do *id al-kabir* tem o significado religioso de expiação dos pecados e da submissão a vontade e fidelidade divina: foi de fato Allah que pediu para sacrificar o primogênito Ismael a Ibrahim, o qual concordou, mas foi interrompido pelo anjo Gabriel, que lhe deu para substituir a vida de seu filho para sacrificar um carneiro. O ato de culto do sacrifício, segundo Caragiuli, envolvendo núcleos familiares, tem a função social agregante para fortalecer os vínculos de permanência à *umma* islâmica, ou seja, a comunidade de crentes (Caragiuli 2003).

Herny Hubert e Marcel Mauss (1981) exploraram a diversidade dos sacrifícios que figuram na religião hebraica a partir das narrações do Levítico, até o Hinduísmo, a religião grega, como prática que em cada sociedade pode assumir múltiplas funções de expiação, comunhão, oferenda, cura, ou purificação, mas que mantém uma única essência, ou seja, a transformação do objeto que passa do domínio comum ao domínio religioso, ou seja, é consagrado. Dada a característica do sagrado de ser intocável, a vítima tem a função de mediador entre o sacrificante e a divindade, e entre sagrado e o profano. Segundo Hubert e Mauss a natureza sagrada do animal é conferida ao ritual mesmo no qual o profano é consagrado (1981:9-11). Porém ressaltamos que no Candomblé tudo é processo, a mudança em si é um processo que se dá, não só no ato ritual em si, mas o animal é crescido como animal sagrado num processo que ultrapassa os confins do ritual e que nele se conclui como união dos mundos o humano e o dos deuses onde o animal se configura como intermediador. A perspectiva sobre os rituais deveria ser mais abrangente incorporando, como sugere Rosaldo, os processos que acontecem antes, durante, e depois do ritual (Rosaldo 1993:20). Nos cultos afro-brasileiros todos os rituais são caracterizados por uma preparação do sacerdote e dos filhos que prevê uma série de outros rituais de purificação e obrigações que envolvem o adepto da comunidade. A preparação para as cerimônias principais para os orixás, por exemplo, começam semanas antes. O ritual em si, ou a cerimônia pode ser entendida como o momento conclusivo de uma experiência, como desempenho, na concepção de Victor Turner (1982, 1986) e Richard Shechner (1988), como ato de produção de símbolos e significados, ‘ato criativo de retrospectção’ no qual é atribuído significado a experiência, nesse caso do culto aos orixás. A festa, segundo Mãe Lidia de Oxum, é a demonstração para os adeptos que os orixás aceitaram os

ebós e as obrigações feitas até aquele momento, assim as divindades se fazem presentes entre a comunidade de santo num clima de confraternização.

Seguindo as considerações de Floyd Merrel (2003) podemos afirmar que as religiões afro-descendentes são mais que religiões, elas são ricas filosofias de vida. Nasceram como estratégias de conformidade e resistência dos escravos através da qual conseguiram desenvolver um sentido de comunidade para sobreviver à situação de opressão. Os colonizadores portugueses tentaram misturar escravos de diversas 'nações' africanas para criar uma confusão etno-linguística quebrando o espírito de comunidade e limitando a comunicação para prevenir a organização de rebeliões e favorecer o controle. Porém, os portugueses falharam em considerar a habilidade criativa e imaginativa dos africanos em reunir suas diferenças étnicas em um conjunto dinâmico que é o Candomblé, uma filosofia de vida holística, capaz de incorporar orgulho pela tradição e preservação das práticas sagradas, conformidade as normas dos dominantes e coesão social interna transformada em espírito de comunidade (Merrel 200: 1-2).

Os escravos africanos trouxeram consigo os conhecimentos religiosos que constituíram os cultos afro-brasileiros, com suas culturas e formas de vida comunitárias, cosmo visões, línguas, práticas artísticas, músicas e danças. Trata-se de um patrimônio que não só constituiu a identidade particular de cada grupo, mas que contribuiu também para enriquecer o patrimônio cultural do país. Esses conhecimentos se renovaram continuamente através da experiência dos praticantes ao longo do tempo.

A ritual must be enacted, a myth recited, a narrative told, a novel read, a drama performed, for these enactments, recitals, tellings, readings, and performances are what make the text transformative and enable us to reexperience our culture's heritage...texts must be performed to be experienced (Bruner 1986:7).³³

³³ "O ritual deve ser executado, um mito recitado, uma narrativa contada, um romance lido, um drama realizado, por estes decretos, recitais, narrativas, leituras e performances são o que tornam o texto transformador e nos permite reviver a herança da nossa cultura... os textos devem ser executados para ser vividos" (Bruner 1986:7).

Este patrimônio cultural-religioso vivenciado que se faz presente e palpável ao entrar nos terreiros, pois é gerado, transmitido e renovado através das práticas desenvolvidas nestes lugares sagrados. É uma filosofia constituída ao longo dos séculos que investiu em todos os aspectos a experiência vivenciada pelos crentes no cotidiano, tanto dentro quanto fora do terreiro, uma filosofia carregada com um poder transformador contida na sua mesma essência.

BRASÍLIA MÍSTICA³⁴

Brasília: mosaico de etnias e de credos

*Brasília é branca e luminosa,
de mármore e vidraças
refletindo nuvens metafísicas (...)
Pirâmides, tumbas faraônicas
cabalísticas
erguidas
sobre rochas imantadas
a salvo dos dilúvios,
anunciando o Terceiro Milênio.
Como evitar o misticismo?
Yokaanam refugiou-se na
eclética cidade,
Tia Neiva fecundou o vale
no sincretismo das crenças
dos humildes
enobrecidos, capas e véus, vestais
em castas devocionárias.
Vivemos entre nordestinos
gaúchos, cariocas, paulistas
e extraterrestres.³⁵
(Antonio Miranda)*

Da epígrafe: Antonio Miranda, membro da Academia de Letras do Distrito Federal e professor desta universidade, descreve-nos, com o acento preciso e agudo da poesia, a multivocalidade étnica e o enlevo místico que fertilizam e singularizam a paisagem cultural e o imaginário de Brasília. É traço distintivo da Capital Federal, ressaltamos, reconhecer-se povoada e inseminada simbolicamente por “gaúchos, cariocas, paulistas e extraterrestres”, o que reforça em nós a imagem de uma terra em que a polifonia étnica e transcendente irrompe e se anuncia prevalente.

³⁴ O presente item do relatório se constrói a partir de fragmentos, integralmente transcritos, da tese de doutorado do coordenador da pesquisa do INRC-Terreiros. Cf. REIS, Marcelo. *Tia Neiva: a trajetória de uma líder religiosa e sua obra, o Vale do Amanhecer (1957-2007)*. 2008. 301p. Tese (Doutorado em História) – Departamento de História, Universidade de Brasília, Brasília, 2008. Aqui se justifica essa inserção tendo em vista a caracterização da Brasília Mística se convence um recurso importante para compreendermos a inserção de múltiplas matrizes aforreligiosas no contexto da Capital Federal.

³⁵ Antonio Miranda. *Canto Brasília*. Brasília: Thesaurus, 2002, p 27-28.

Brasília, assim avaliamos, aparenta se oferecer como protótipo e a se afirmar o entre-lugar de que nos fala Homi Bhabha³⁶, uma zona intersticial a envolver vanguarda e tradição. Atestaríamos estar a capital nacional a principiar e a conduzir, com vigor invejável, o jogo da alteridade. Eis a sua vocação, ainda gestacional, mas notadamente sentida, de produzir a articulação entre espaços e tempos de origem diversos, que, imbricados, definem os contornos de uma paisagem humana particular, informada e distinguida pela multietnicidade.

O antropólogo Roque de Barros Laraia, que adotou Brasília como lócus prioritário de sua experiência e produção acadêmicas³⁷, comunga dessa mesma compreensão que nos seduz à admissão da imagem de uma Brasília em que a heterogeneidade a anima e lhe confere especificidade. Deixemos com que Laraia ele mesmo se manifeste:

*Os habitantes de Brasília são oriundos de todos os lugares, compõem um complexo mosaico de fenótipos e utilizam-se de muitas maneiras de falar. Pode-se dizer que o ecletismo é a primeira característica dessa gente.*³⁸

Brasília: nascente e ancoradouro de signos sagrados

Principiamos nosso encontro com os conteúdos místicos inscritos na capital brasileira ao nos dispor a dissecar o mais expressivo e ressoado dos mitos que se destinou a validar Brasília como uma terra prometida: o sonho profético de Dom Bosco. Da personagem: nascido a 16 de agosto de 1815, em Castelnuovo d'Asti,

³⁶ Homi Bhabha. *O local da cultura*. Trad. de Myriam Ávila, Eliana Lourenço e Lima Reis, Gláucia Renate Gonçalves. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1998. (Introdução).

³⁷ Roque de Barros Laraia é professor emérito do Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília. Atua como docente e pesquisador nesta universidade desde 1969. Destaca-se por seus estudos etnográficos dedicados às comunidades indígenas, entre elas a Surui, os Akuawa-Assurini, os Kamayurá e os Urubu-Kaapor. É dele o clássico trabalho, amplamente empregado pela comunidade acadêmica, dedicado a uma leitura introdutória do conceito de cultura e de seus desdobramentos mais evidentes, a saber: Roque de Barros Laraia. *Cultura: um conceito antropológico*. 20ª ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2006.

³⁸ Roque de Barros Laraia. "Candangos e Pioneiros". In: Série Antropologia. Número 203. Departamento de Antropologia: UnB, 1996, p.3.

Piemonti, Itália, Giovanni Merchior Bosco, cujas origens de família eram humildes, conquistou projeção no cenário religioso católico-cristão por fundar, em Turim, no ano de 1859, a Pia Sociedade São Francisco de Sales, conhecida como a Ordem dos Salesianos de Dom Bosco (SDB). Após se afirmar educador reconhecido por seu interesse em desenvolver o ensino de crianças e de jovens, assim como potencializar o ensino profissional, e se destacar como divulgador do catolicismo, Dom Bosco, a 31 de janeiro de 1888, vem falecer na cidade de Turim. Em 1929, teve a sua beatificação anunciada por Roma e, cinco anos mais tarde, por Pio XI, seria canonizado, declarado santo: São João Bosco.

Outro registro relevante de sua biografia, que, ressaltamos, interessa-nos mais em particular, centra-se no copioso inventário de sonhos proféticos que o sacerdote católico teria experienciado. Seus biógrafos³⁹ descrevem que os sonhos, no mais das vezes premonitórios, apresentavam-se desde a sua infância. Dentre as eventuais experiências pré-cognitivas de matriz onírica experimentadas pelo sacerdote e educador, uma delas ganhou diferenciada importância para a história e a caracterização identitária de Brasília: o sonho que vivenciara a 30 de agosto de 1883⁴⁰, no qual, confiam os que se aliam ao relato mítico, teria preanunciado o surgimento da *Terra Prometida*. Por se nos apresentar como uma versão discursiva do mito prospectivo que avaliamos bastante completa e que evidencia a conexão entre Brasília e as predições oníricas do padre salesiano, vejamos como o site oficial da Paróquia Santuário Dom Bosco dá conteúdo narrativo a seu sonho visionário:

Dom Bosco sonhou com a fundação de Brasília. Era o dia 30 de agosto de 1883. Dom Bosco vê em sonho, aproximar-se um jovem muito amável e de beleza sobre-humana, dizendo-se seu amigo e dos Salesianos e que vinha em nome de Deus para dar-lhe um pouco de trabalho: começaram fazendo uma grande viagem pela América Latina. Partem de trem de Cartagena na Venezuela. Atravessam regiões de densas matas e caudalosos rios, onde encontraram pessoas de estatura gigantesca. Pergunta Dom Bosco ao jovem onde estavam e ele responde: "Note bem, observe! Viajaremos ao longo da cordilheira da América do Sul". Enquanto examinavam o mapa, a máquina apitou e o trem pôs-se em movimento. Atravessaram montanhas, bosques e planícies.

³⁹ A propósito da história de vida de Dom Bosco, sugerimos: Giovanni Battista Lemoyne. *Vita di San Giovanni Bosco*. Torino: Società Editrice Internazionale, 1977; Terésio Bosco. *Dom Bosco: uma nova biografia*. 6ª ed. São Paulo: Salesiana Dom Bosco, 2002.

⁴⁰ Importa-nos a advertência: outras datas são mencionadas. Assumimos a presente datação por se colocar em alinhamento com a adotada pela Paróquia Santuário Dom Bosco.

*Enxergavam nas vísceras da[s] montanhas e no subsolo da terra. Tinham debaixo dos olhos as riquezas incomparáveis daqueles países, riquezas que um dia viriam a ser descobertas. Viam numerosos filões de metais preciosos, minas inexauríveis de carvão, depósitos de petróleo extremamente abundantes. Exatamente **entre os** paralelos de 15° e 20° havia uma enseada bastante extensa que partia do ponto onde se formava um grande lago. Ouviu-se então uma voz: "Quando se escavarem essas minas escondidas em meio a esses montes aparecerá aqui a terra prometida que jorra leite e mel. Será uma riqueza inconcebível". A viagem prosseguiu até o sul da Patagônia e houve o regresso até o ponto de partida na Venezuela.⁴¹*

A rigor, diferentemente do que sugere o fragmento discursivo em análise, não seria equívoco depreender que as visões oníricas de Dom Bosco não se dispusessem efetivamente a preanunciar a fundação de Brasília. No entanto, isso se nos parece ser menos relevante. O fato notório é que no imaginário da Nova Capital essa se convenceu uma representação prevalente, instituidora de sentidos, patrocinadora da pertença social de seus habitantes e que recomendava sentenciosamente Brasília como uma *terra prometida de riqueza inconcebível*.

O historiador Fernando Catroga, ao refletir acerca das relações horizontais em que se vêem ajustadas a memória e o esquecimento, acentua o quão indispensável se faz para um circuito sócio-cultural o recurso ao que nomeia de *campos de objectivação e de transmissão*, uma vez que se atribui a esses últimos a incumbência de oportunizar aos registros de memória a sua sobrevivência face ao assombro contumaz do esquecimento. Vejamos como Catroga ele mesmo fundamenta a sua análise teórica:

A memória só poderá desempenhar a sua função social através de liturgias próprias, centradas em reavivamentos, que só os traços-vestígios do pretérito são capazes de provocar. Portanto, o seu conteúdo é inseparável dos seus campos de objectivação e de transmissão – linguagem, imagens, relíquias, lugares, escrita, monumentos – e dos ritos que o produzem. O que mostra que, nos indivíduos, não haverá memória colectiva sem suportes de memória ritualisticamente compartilhados.⁴²

⁴¹Disponível em <http://www.santuariodombosco.com.br/dom_bosco.php>. Acesso em 10 de agosto de 2007 (grifos nossos).

⁴² Fernando Catroga. "Memória e História". In: Sandra Jatahy Pesavento (org.). *Fronteiras do milênio*. Porto Alegre: Ed. da Universidade/UFRGS, 2001, p. 48.

O entendimento de Catroga, que nos fala de *linguagem, imagens, relíquias, lugares, escrita e monumentos* associados aos *ritos*, portanto, claramente nos indica os suportes que têm por função assegurar a longevidade da memória. A título de exemplificação e sem nos apartarmos da prestigiosa representação de Dom Bosco e de sua correspondente visão profética para Brasília, não é sem razão identificarmos no rol de monumentos que singularizam a capital dois deles estreitamente associados à imagem do sacerdote salesiano: a Ermida Dom Bosco e o Santuário Dom Bosco⁴³.

Dom Bosco, cumpre-nos ressaltar, no imaginário da cidade, é reconhecido como o padroeiro de Brasília⁴⁴. Mas as homenagens a ele não se resumem a essa distinção popular. A Ermida Dom Bosco⁴⁵, construída por determinação governamental às margens do Lago Paranoá⁴⁶ – uma clara alusão simbólica à imagem lacustre que consta do enunciado onírico-profético, geograficamente se instala na passagem da linha imaginária do paralelo 15°.

Inaugurada em 1957, a partir de um projeto assinado por Oscar Niemeyer, o monumento arquitetonicamente se apresenta sob a forma piramidal, o que inspira nos que crêem, de forma imediata, o reconhecimento de seu ostensivo conteúdo místico. Ao topo da pirâmide, encontra-se, em destaque, uma cruz confeccionada em metal.

Entrecruzam-se, assim, símbolos que nos reportam a tradições espirituais diversas e que apresentam, dentre um mar de leituras interpretativas possíveis, uma significação comunal: de um lado, a geometria piramidal, expressiva da pretensão humana de afirmar sua conexão com uma realidade que se revela sobrenatural, largamente empregada, em particular, pelos egípcios⁴⁷; de outro, a figuração

⁴³ Recentemente, é oportuno registrar, na data de 26 de março 2006, inaugurou-se um terceiro templo em homenagem ao fundador da ordem dos salesianos, a Capela Dom Bosco. Essa iniciativa nos permite ter a noção do quão empedernida é a imagem de Dom Bosco na capital federal.

⁴⁴ Oficialmente, Nossa Senhora Aparecida é reconhecida com a padroeira de Brasília e do Brasil.

⁴⁵ Tendo em vista o seu incontroverso valor histórico-cultural, importa-nos registrar que a Ermida Dom Bosco teve seu tombamento decretado pelo Governo do Distrito Federal em 02 de março de 1988 (Decreto de número 11.032)

⁴⁶ Localiza-se precisamente na Estrada Parque Dom Bosco, QI 29, Lago Sul.

⁴⁷ Cf. Jean Chevalier et Alain Gheerbrant. *Dicionário de símbolos*: mitos, sonhos, costumes, gestos, formas, figuras, cores, números. Trad. Vera da Costa e Silva, Raul de Sá Barbosa, Angela Melim e Lúcia Melim. 6ª ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1992, p. 719-721. Cf. Manfred Lurker. *Dicionário de Simbologia*. Trad. Mario Krauss e Vera Barkow. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 226. Compete-nos o registro: edificações outras assumem em sua arquitetura a forma piramidal, despontam do cenário urbano da capital federal o Templo da Boa Vontade – que, à frente,

cruciforme, interessada em propiciar a unificação das dimensões terrenal e celeste, que, remota em sua aparição, viu-se vigorosamente incorporada pela tradição cristã com vistas a reafirmar indefinidamente o conexionismo em que se vêem enredados o divino e a humanidade⁴⁸.

Continuemos a visitação à ermida. Em seu interior, cuidadosamente esculpida por artistas italianos em mármore estatuário de Carrara, pronuncia-se a imagem de São João Bosco. Cumpre-nos ressaltar que a Ermida, admitida a sua dimensão simbólica, empenha-se explicitamente em revalidar de modo indefinido a profecia, é seu marco histórico. Anterior à própria fundação de Nova Capital, é ela o primeiro templo da cidade. Sua concretude monumental se justifica se pesada a sua atribuição de fazer perseverar na memória de Brasília a convicção de que esta se viu erguida em cumprimento a um desígnio que, imaginariamente, não se restringia mundano, mas acolhia a uma determinação espiritual, supra-humana. Em síntese: a ermida se define e afirma como a morada da memória de Dom Bosco, orago da Capital do Terceiro Milênio.

Também o Santuário Dom Bosco⁴⁹ merece ser mencionado. Reconhecida como uma das igrejas mais fascinantes e imponentes da capital federal, o Santuário, projetado pelo arquiteto Carlos Alberto Naves e inaugurado em 1970, apresenta, além de sua rígida estrutura composta de 80 colunas que se fecham em arcos góticos (ou ogivais), uma impactante visão interior, na qual despontam seus vitrais capazes de combinar doze tons azulados salpicados de branco, além de quatro colunas de vitrais róseas. Dos elementos que compõem o Santuário, destacamos a presença de uma imponente estátua de Dom Bosco ladeada por uma outra representativa de Nossa Senhora Auxiliadora, padroeira das instituições salesianas.

Dois registros materiais da igreja, saturados de simbolismo, ainda, a nosso ver, merecem ser observados. O primeiro deles diz respeito à presença de uma estrutura metálica em forma piramidal que está a encimar a pia batismal do Santuário: uma vez mais um signo caro aos místicos se associa ao templo que se anuncia de motivação cristã. Por último e mais relevante, das portas que dão acesso

exploraremos, o Teatro Nacional de Brasília, a sede da Companhia de Energia Elétrica de Brasília (CEB).

⁴⁸ Cf. Jean Chevalier et Alain Gheerbrant. *Dicionário de símbolos...* Op. cit., p. 309-317. Cf. Manfred Lurker. *Dicionário de Simbologia...* Op. cit., p. 176.

⁴⁹ O referido Santuário localiza-se na W3 sul, quadra 702, bloco B.

ao interior do Santuário, compostas por quadros, em alto relevo, entalhados em ferro e bronze, aquela que serve de fachada principal traz representações que evocam o sonho visionário de Dom Bosco. Sendo assim, oportunizamos assinalar que a concretude do lugar em análise não se constrói na ausência de nós simbólicos, mas antes se une inapelavelmente a um universo cultural, historicamente engendrado, que denuncia suas possibilidades, estabilidades e inovações de *conteúdo sógnico*.

São essas amostras dos lugares, da linguagem, das imagens, das relíquias, da escrita e dos monumentos, que se põem a oferecer suporte aos *ritos de recordação* e se vêem capazes de consignar a perpetuação da memória e falar da historicidade de um lugar animado por seus atores, por sua ancestralidade, por suas antevisões e suas colorações identitárias. Catroga, apoiado em Bourdieu, confia, e com eles somamos, que os ritos comemorativos têm por função reavivar a memória e instituir sociabilidades:

*Em nome de uma história, ou de um patrimônio comum (espiritual e/ou material), ela visa inserir os indivíduos em cadeias de **filiação identitária**, distinguindo-os e diferenciando-os em relação a outros, e impor, em nome da identidade do eu, ou da perenidade do grupo, deveres e lealdades endógenas. Para isso, o seu efeito ritual tende a traduzir-se numa **mensagem**. E esta, ao unificar recordações pessoais, ou memórias colectivas, constrói e conserva uma unidade que domestica a fugacidade do tempo num presente que dura.*⁵⁰

A imagem de Dom Bosco não se submete às fronteiras simbólicas do cristianismo de lineamento católico. Se não, vejamos: por ocasião do vigésimo aniversário de Brasília, data em que o Papa João Paulo II faz a primeira das suas três visitas ao Brasil, o baiano e psicógrafo Ariston Santana Teles⁵¹, que residia na capital brasileira desde 1974, publica seu trabalho de nome *O médium Dom Bosco*. A obra de Ariston Teles se esmera em retratar o padroeiro de Brasília sob o enquadramento da visão de mundo espírita.

⁵⁰ Fernando Catroga. “História e memória... Op. Cit., p. 50 (grifos originais).

⁵¹ Ariston Santana Teles, atualmente, dirige *um centro espírita holístico* – expressão por adotada por seus frequentadores, de nome *Monte Alverne*, situado na região do Grande Colorado e cuja fundação data de 21 de abril de 1985. Radicado em Brasília desde 1974, o médium, além de conferencista e divulgador da doutrina espírita, publicou mais de 30 livros, a maior parte deles psicografados. O médium afirma, inclusive, receber mensagens psicofônicas atribuídas ao espírito de Chico Xavier.

Jorge Cauhy (1924-2005)⁵², pioneiro e político de Brasília, espírita confesso, é quem assinou a aba (orelha) do trabalho de Ariston Teles e nos apresenta, de forma sintética, notícias tanto do propósito da mensagem do autor quanto dos traços que conferem notoriedade e especificidade à personagem central da obra:

*Rigorosamente respeitoso nas referências ao meio religioso em que frutificou o valoroso espírito daquele sacerdote católico, Ariston Teles buscou tão-somente a **interpretação lógica à luz do espiritismo** para nos brindar, sem sectarismos, com uma **versão mais ampla e racional** sobre a vida e a obra desse varão que se incorporou à história de Brasília e à fé do brasiliense.*⁵³

Essa *versão mais ampla e racional*, resultado de uma *interpretação lógica à luz do espiritismo*, prescrevia ser Dom Bosco, ao sabor do imaginário espírita, um homem dotado de faculdades mediúnicas as mais variadas⁵⁴. O autor chega a afirmar mesmo ter sido Dom Bosco um dos grandes médiuns da história. Não resulta esforço algum discernir, na *formação discursiva*⁵⁵ em que se ancora nosso autor, dizeres atrelados à cosmovisão que autoriza o espiritismo: *valoroso espírito, lógica, racionalidade*. Enunciados que se particularizam pelo exercício da erudição, pela adjetivação hipertrofiada e pelo recurso a um repertório fundamentado na observância à *razão*⁵⁶ dão forma ao discurso dos que falam em nome do espiritismo.

⁵² O mineiro Jorge Cauhy Junior, que adotou Brasília como sua desde 1959, importa-nos esclarecer, trata-se de um dos nomes mais conhecidos do meio espírita kardecista em Brasília. Além de sua longa trajetória política, sua memória é reverenciada em meio aos espíritas pelas instituições por ele fundadas e dirigidas, dedicadas a prestar assistência social aos menos favorecidos. Entre essas instituições, temos: Lar dos Velhinhos Maria de Madalena, Casa da Gestante, Casa da Sopa e o Lar das Crianças Irmã Elvira.

⁵³ Ariston Santana Teles. *O médium Dom Bosco*. Brasília: Edição Centro Espírita “Sebastião, o mártir”, 1980, aba da contracapa.

⁵⁴ Idem, *Ibidem*, p. 27.

⁵⁵ Entendemos *formação discursiva* consoante a acepção que lhe foi atribuída pela Escola francesa de Análise de Discurso, assim enunciada conceitualmente por Eni Puccinelli Orlandi: “As formações discursivas são diferentes regiões que recortam o interdiscurso e que refletem as diferenças ideológicas, o modo como as posições dos sujeitos, seus lugares sociais aí representados, constituem sentidos diferentes”. Orlandi, Eni Puccinelli. *As Formas do Silêncio: no movimento dos sentidos*. Campinas: UNICAMP, 1997, p. 20. Importante: a noção de interdiscurso, citada no corpo conceitual de *formação discursiva*, compreende o que se apresenta como dizível para o enunciador, a memória do dizer.

⁵⁶ Avaliamos ser oportuno assinalar: a doutrina espírita, que tem no pedagogo francês Hippolyte Léon Denizard Rivail, vulgo Allan Kardec (1804-1869), o seu codificador, irrompe na Europa do século XIX e se constitui doutrinação e discursivamente a partir de um profuso diálogo com os valores e princípios cientificistas e racionalistas, que, à época, revelavam-se pronunciados. Anunciava, em seu princípio, estar ancorada na religião sim, mas, sobretudo, na filosofia e na ciência.

Estamos diante de um fenômeno bastante recorrente no largo campo de experimentações do sagrado: o trânsito de bens religiosos. A imagem de Dom Bosco, como já nos ocupamos de evidenciar, naturalmente se destaca em meio ao elenco de personagens sagradas que habitam o imaginário de Brasília. Portanto, não é sem motivo que tenha sido acolhida, reelaborada e difundida nos circuitos espíritas. Em dado momento da obra, São João Bosco, inclusive, é identificado pelo epíteto de o *sacerdote-espírito*⁵⁷.

No interminável terreno religioso, à semelhança de outros arranjos culturais concebidos pelo engenho humano, flertar com sinalizadores identitários circunvizinhos se faz estratégia oportuna, competente e, por vezes, incontornável. Sendo assim, da obra em análise, ainda, interessa-nos explorar com zelo maior o capítulo em que Ariston Teles se propõe a fundamentar a predestinação de Brasília em diálogo com os sonhos premonitórios de Dom Bosco. Vejamos como o autor espírita concebe a sua narrativa:

*Neste penúltimo capítulo falaremos mais especificamente sobre a mais famosa visão de São João Bosco – exatamente a que se refere ao surgimento da nova capital da República brasileira. Sim, essa cidade arquitetada por Oscar Niemeyer e Lúcio Costa, apresentando em sua forma arquitetônica um avião, tem suas origens num “universo paralelo”, ou seja no **lado** espiritual da História. E no último quartel do século XIX um homem, lá na Itália, percebia o seu plano original, que certamente jazia nos arquivos da Engenharia Sideral, aos cuidados dos emissários do Cristo – Governador Espiritual do nosso planeta.⁵⁸*

Consoante a compreensão do autor, ancorada por uma *formação discursiva* específica, que lhe oportuniza o dizível, claro está que a História, dotada de sentidos e zelosa para com as determinações consignadas pelos *mundos espirituais*, previa em seu *plano original*, constante dos arquivos da *Engenharia Sideral*, o surgimento da nova capital da República brasileira. A predestinação de Brasília se consumava mediante um projeto sobre-humano. Dom Bosco se definiu como um mensageiro, o homem da preanunciação, que, em trânsito pelos domínios do transcendental, recebera o anúncio de uma *Terra Prometida*:

⁵⁷ Cf. Ariston Santana Teles. *O médium Dom Bosco...* Op. Cit., p. 136.

⁵⁸ Idem, *Ibidem*, p. 13 (grifo original).

Percebi que estava dormindo e parecia-me, ao mesmo tempo, correr a toda velocidade, a ponto de me sentir cansado de correr, de falar, de escrever... Enquanto hesitava aceitar se se tratava de sonho ou realidade, pareceu-me entrar num salão, onde se achavam muitas pessoas, falando de assuntos vários.” Após fazer referências sobre esses assuntos, acrescenta: “Nesse ínterim, aproximou-se de mim um jovem de dezesseis ou dezessete anos, aproximadamente. Era amável e de beleza sobre-humana, todo radiante de viva luz, mais clara que o sol...” Aí já podemos imaginar o alcance do contato que Dom Bosco, fora do corpo carnal, conseguiu realizar naquela noite memorável, entre espíritos tão elevados. O moço de aparência diáfana lhe falou maravilhas em torno de diversos assuntos relacionados com o Universo, até que, em seguida, D. Bosco descobriu estar o referido salão situado entre os paralelos 15 e 29, onde existia uma extensa enseada que começava na costa de um lago. Salienta ter ouvido naquele instante uma outra voz poderosa afirmando ser ali o berço da “Terra Prometida”, origens de uma nova civilização.⁵⁹

Se consultadas as demais configurações narrativas que se ocupam de enunciar e validar o mito de Dom Bosco, verificamos que seus *marcadores míticos* (mitemas) mais significativos se encontram resguardados: a experiência onírica, ainda que, no fragmento discursivo em destaque, vê-se interpelada pela sugestão de realidade; a presença de um jovem guia e mensageiro, à semelhança da personagem angelical com o qual Dom Bosco se instruíra em sua viagem espiritual; as referências explícitas ao paralelo 15 e ao lago, conteúdos irredutíveis da mitografia⁶⁰ que referencia Dom Bosco e seu *visionarismo profético*.

Retomemos, por agora, nosso modesto procedimento analítico que se distingue por estabelecer relações com a semântica do espaço urbano de Brasília, este que, conforme acreditamos, vê-se municiado por múltiplos signos de sacralidade. A Catedral Metropolitana Nossa Senhora Aparecida, assim nomeada por homenagear a padroeira de Brasília e do Brasil, afiançam os pioneiros, foi originalmente projetada para se oferecer à Capital Federal como um templo ecumênico, irrestritamente franqueado a fiéis provenientes das todas as orientações religiosas. Inaugurada em 31 de maio de 1971, ocupa lugar de destaque na paisagem urbana da capital federal. Apresenta-se em um espaço privilegiado, especialmente porque, a exemplo de outros centros citadinos históricos tradicionais,

⁵⁹ Idem, Ibidem, p. 138.

⁶⁰ Estamos diante da noção de *mitema*, que, conforme a compreensão que lhe deu a mitodologia durandiana, representa a menor unidade significativa do discurso mítico. Somados os mitemas, estes resultam na estruturação do mito. Cf. Gilbert Durand. *Mito e sociedade: a mitanálise e a sociologia das profundezas*. Lisboa: A regra do jogo, 1983, p. 20.

guarda uma indisfarçável proximidade com as edificações leigas mais representativas do cenário político nacional. A modernidade que instruiria a nova capital não a apartou da sua conexão com o mundo transcendente.

Identificamos assim que os poderes temporal e espiritual se vêem enlaçados na cenografia urbana de Brasília. Proximamente a esses centros simbolizadores do poder, posiciona-se a Estação Rodoviária de Brasília (Rodoviária do Plano Piloto), espaço gregário, substancialmente popular, de trânsito, de orientação e que, consignemos, lá está a nos convencer da linha de continuidade em que se vêem seqüenciados o humano e suas invenções ordenadoras do viver.

No entanto, embora a originalidade do projeto de Oscar Niemeyer, que pautou a concepção da *Catedral de Brasília* como um templo universal, imune a reguladores e a princípios institucionais, tenha sido subvertido, a capital federal não se deixou intimidar no que corresponde à ampliação de seus domínios sagrados. Ao contrário, pretendeu se distinguir por uma vigorosa, ampla e irrefreável marcha de ocupação de territórios em que se instalariam arranjos de crenças e de crentes.

Um reforço: conforme assinalamos, ainda que tenha malogrado o propósito de Niemeyer de estabelecer um templo destinado ao ecumenismo, o ecletismo de Brasília, *primeira característica dessa gente*, conforme assinalou Laraia, fez-se, mais tarde, representar no plano religioso em especial por meio do surgimento do Templo da Boa Vontade (TBV), ancoradouro dos místicos da capital federal de todas as inclinações.

Revela-se conveniente, por agora, um recuo no tempo: o projeto de se erguer o Templo da Boa Vontade origina-se nos ideais e anseios do radialista e escritor Alziro Abraão Elias David Zarur (1914-1979), os quais, podemos sintetizar, concorriam para a promoção e o recrudescimento do diálogo inter-religioso. Alziro Zarur, no ano de 1950, funda a Legião da Boa Vontade, entidade de cunho filantrópico, que conquistaria, no correr dos anos, expressivo espaço nas mídias radiofônica e televisiva.

Alziro Zarur, que se assumiu arauto do ecumenismo, vem a falecer em 1979. No entanto, seu sucessor, o jornalista e advogado José de Paiva Netto, passa a presidir a entidade (Legião da Boa Vontade) e, em 1989, seguindo orientação deixada por Zarur, inaugura o Templo da Boa Vontade (TBV). Mais tarde, em 1994,

funda, ao lado do TBV, o Parlamento Mundial da Fraternidade Ecumênica, também denominado de o ParlaMundi da Legião da Boa Vontade (LBV).

O Templo da Boa Vontade⁶¹, também nomeado por seus dirigentes e partidários em geral, os *legionários*, de *A Pirâmide dos Espíritos Luminosos*, impressiona pela grandiosidade da edificação e pela multiplicidade de bens religiosos, que, em profusão, vêm-se em seu interior. Construído em forma piramidal, o TBV ocupa uma área de aproximadamente dois mil metros quadrados e, segundo reafirmam os da LBV, o templo se destina a servir de *Sede Espiritual da Religião do Terceiro Milênio*.

Orgulham-se os da LBV de afirmar se encontrar no pináculo do templo aquela que representaria a maior pedra de cristal puro do planeta, que teria sido encontrada em Luziânia, Goiás. O fato é que turistas e moradores de Brasília acorrem ao TBV em número considerável: meditação, recolhimento, espiritualização e curiosidade são algumas das motivações que orientam seus visitantes a lhe procurarem. Segundo dados divulgados pela secretaria de Turismo do Governo do Distrito Federal⁶², trata-se do monumento mais visitado da capital federal.

Zarur, convém assinalar, professava ser um autêntico mensageiro de Deus. Assumia-se como missionário celestial a quem estaria destinada a incumbência de estabelecer entre os homens o autêntico espírito fraternal. Antecedido por Moisés, profeta vetero-testamentário, Jesus, personagem basilar da tradição neotestamentária, e Allan Kardec, decodificador do espiritismo, Zarur se via como a *quarta revelação* de Deus aos homens, aquele a quem estava reservado o desígnio superior de finalmente estabelecer a unidade cristã. Sua obra e mensagem, portanto, viam-se sustentadas pela aura de sacralidade e de autoridade de que se revestiu o fundador da Legião da Boa Vontade.

Por tudo isso, o Templo da Boa Vontade não se resume apenas a uma edificação informada por múltiplas referências sagradas e que, no plano arquitetural, define-se esteticamente imponente, mas se conforma um símbolo que se vê

⁶¹ Sua localização: SGAS 915, lotes 75/76.

⁶² É oportuno registrar que, em Brasília, paralelamente ao tradicional *turismo cívico e arquitetônico* e ao promissor *turismo ecológico e rural*, o chamado *turismo místico* também se convence uma demanda digna de nota. São esses, inclusive, os três segmentos turísticos em destaque se observado o site Secretaria de Turismo do Governo do Distrito Federal. Cf. < <http://www.setur.df.gov.br>>. Acesso em 04 de dezembro de 2007.

destinado a propagar a mensagem do ecumenismo sem fronteiras e que fixa suas bases na capital federal não acidentalmente. Isso porque em solo brasiliense se congregaram os ingredientes necessários à implementação da proposta ecumênica de Alziro Zarur: um profuso imaginário religioso catalisado pela pluralidade de orientações de fé dos brasilienses; uma mística tenaz e pluriforme, que se pôs a singularizar a capital do país e a consignar uma predisposição a manifestações sincrético-religiosas; a profecia de Dom Bosco, que ousou projetar Brasília como a Terra Prometida. São esses os conteúdos que, associados, galvanizaram a radicação do maior templo destinado à consciência e à prática ecumênicas em terras brasileiras.

O poder secular, à semelhança das pretensões levadas a efeito pelos idealizadores e instauradores do Templo da Boa Vontade, identificou em Brasília um território propício à promoção de um feito político que correspondesse ao caráter multicultural e aos anseios de fraternidade de que se guarnecia a identidade urbana da Capital Federal.

No ano de 1986, o então governador do Distrito Federal, José Aparecido de Oliveira (1929-2007)⁶³, sensível a essa demanda de se concretizar uma *cidade espiritual*, decidiu pela constituição de uma comissão responsável por conceber, estruturar e fundar a Cidade da Paz⁶⁴, esta que passaria a operar como mantenedora da Universidade Holística Internacional de Brasília (UNHIB), a UNIPAZ. A 14 de abril de 1988, na Granja do Ipê, sob a presidência do educador francês, radicado no Brasil, Pierre Weil, nascia a Cidade da Paz, entidade que, segundo seus responsáveis, assume como missão basilar difundir a cultura da paz. Vejamos como a entidade ela mesma nos descreve a sua incumbência social:

*A principal missão da UNIPAZ é desenvolver uma ação educacional que dissemine a **visão holística** e uma cultura de paz e não-violência, possibilitando ao homem o alcance de uma consciência plena de seus ideais de ser humano, participante do processo de construção de uma sociedade na qual as relações*

⁶³ O mineiro José Aparecido de Oliveira, além de exercer as funções de embaixador e, no decurso do governo José Sarney, de ministro da Cultura, esteve à frente do Governo do Distrito Federal entre os anos de 1985 e 1988.

⁶⁴ A entidade oficialmente leva o nome de *Fundação Cidade da Paz*.

*interpessoais sejam orientadas por uma clara **noção** do que seja tolerância e **fraternidade**.*⁶⁵

Do exemplo da criação da UNIPAZ, reconhecemos ser possível inferir que, uma vez mais, representações interessadas em privilegiar perspectivas que poderíamos anunciar gregárias, ou melhor, integracionistas, a exemplo da *noção* de *fraternidade* e da *visão holística* por seus idealizadores prescritas, principiam sua marcha em terras do Planalto Central e aparentam se aliar à imagem de uma capital multicultural, avigorando-a.

Entendemos, ainda, ser oportuno registrar que a Capital Federal, em consonância com sua têmpera mística, distingue-se por abrigar eventos de caráter público em que a oferta e o fluxo de bens espirituais acabam por congregam representantes dos mais variados segmentos da sociedade: praticantes, simpatizantes, autoridades, imprensa, turistas e outros. Como exemplo de verificação, destacamos a ocorrência das várias edições das tradicionais feiras místico-esotéricas de Brasília. Espaço em que tarologia, fotografia Kirlian, cartomancia, mapa astrológico, numerologia, incensos indianos, publicações esotéricas, cristais, terapias alternativas, produtos orgânicos, jogo de búzios e diversos outros oráculos são colocados à disposição dos que, em número expressivo, acorrem a essas feiras.

Técnicas, cosmologias, serviços e produtos que passam a ocupar os espaços públicos e são colocados à disposição de consumidores atraídos por esse que se afigurou um filão de mercado que não mereceu ser ignorado. Há, inclusive, os que, intérpretes, cuidam de analisar a expansão do circuito esotérico e o identificam como um fenômeno essencialmente mercadológico, típico de uma sociedade orientada pelo consumo irreprimido⁶⁶.

No que toca ainda aos eventos em que o argumento espiritual ocupa uma posição de centralidade, avaliamos ser procedente ressaltar que Brasília foi eleita para sediar o Primeiro Fórum Espiritual Mundial (FEM). Ocorrido no Centro de

⁶⁵ Disponível em: <<http://www.pierreweil.pro.br/Unipaz.htm>>. Acesso em 22 de dezembro de 2007 (grifos nossos).

⁶⁶ Não nos posicionamos alheios à existência de uma discussão em torno da mercantilização da religião e da religiosidade na atualidade. No entanto, para os propósitos do presente esforço, não nos interessa desenvolvê-la ao adentrar a esse campo de análise.

Convenções Ulysses Guimarães, em dezembro de 2006⁶⁷, o fórum se notabilizou por agregar, além de autoridades vinculadas a múltiplos segmentos do poder público, nomes, à época, representativos do cenário religioso brasileiro e internacional, entre estes: Dom João Braz de Aviz, arcebispo de Brasília; Pierre Weil, Reitor da UNIPAZ; a indiana Sudesh Didi, da organização Brahma Kumaris; Nestor Masotti, presidente da Federação Espírita Brasileira; Leonardo Boff, teólogo e escritor; Raul de Xangô, representante dos cultos afro-brasileiros; Trinle, lama budista tibetano; o cacique Raoni Metkytire, em nome das tradições indígenas; Ricardo Lindemann, presidente da Sociedade Teosófica do Brasil; o sheik Nasser Abou Jokh, representante do Centro Islâmico de Brasília, entre outras lideranças de múltiplos segmentos religioso-culturais.

O tema do fórum em questão, *Valorizando a diversidade para a construção de uma solidariedade planetária*, dá a nota precisa da preocupação das lideranças espirituais para com a ampliação da coexistência e do diálogo inter-religiosos. Conforme fragmento textual constante da *Carta de Princípios do Fórum Espiritual Mundial*, divulgada por seus organizadores, o evento “nasce com o intuito de fomentar a difusão de uma espiritualidade maior que transcenda as diferenças respeitando as diversidades espirituais”. Ideal esse que se viu reafirmado no corpo do documento final elaborado em conjunto pelos participantes do fórum, a *Carta de Cidadania Planetária*, quando esta, em uma de suas passagens, vai manifestar:

*A evolução científica, tecnológica, política e econômica constitui uma bênção para a humanidade. Mas, certamente, precisa de um ingrediente, um complemento mais significativo, mais efetivo, mais profundo, para que cada ser humano e a humanidade encontrem um estado de inteireza e felicidade. A falta de percepção da interdependência e complementaridade de toda a vida gera a visão individualista, materialista, a ilusão de separatividade. É necessária a percepção da irmandade de todos os seres vivos, de todos os reinos, de todas as raças, etnias, credos, gêneros e classes sociais. Todos pertencemos a uma mesma fonte de vida, somos todos feitos do mesmo barro. A nossa família é a humanidade e todos os seres que compõem a teia da vida, filhos e filhas da Terra.*⁶⁸

⁶⁷ O fórum ocorreu entre os dias 06 e 10 de dezembro de 2006. Além da participação dos palestrantes, o evento contou com shows artísticos.

⁶⁸ A íntegra da *Carta de Cidadania Planetária*, documento final do 1º Fórum Espiritual Mundial encontra-se disponível em:

<http://www.forumespiritualmundial.org.br/Portugues/historico_memoria_cartas.asp>.

Em resumo, Brasília, por se configurar espaço agregador de inúmeros grupos animados pelo sagrado, não sem razão, serviu de sede primeira⁶⁹ para o encontro em que foram superestimados conceitos como irmandade, fraternidade, solidariedade, diversidade, diálogo intercultural: indicadores comprometidos com a salvaguarda da coexistência pacífica de credos e de culturas, o que vai ao encontro da imagem de uma urbe que se faz representar e distinguir receptora, mantenedora e multiplicadora da pluralidade. Essa, portanto, a tradução do evento que, interessado em difundir sua mensagem, enxergou com nitidez na capital federal um marco citadino ricamente simbólico e, decerto, permeável a suas postulações.

Modesta, a nossa atenção, agora, volta-se, com maior vagar, em direção às múltiplas roupagens do sagrado que têm lugar especificamente terras da capital federal. Sob diversas matizes e denominações – neo-esoterismo, neopaganismo, religiões tradicionais, cultos afro-brasileiros, religiosidades não-convencionais, movimentos de vida comunitária – essas expressões da religiosidade, em conjunto, responsabilizaram-se por constituir um painel etnográfico de mote espiritual por demais complexo e que se vê a braços com a totalidade dos segmentos do corpo social e, ressalvemos, desdobra-se em vetores culturais importantes, merecedores de um olhar indagador e hermenêutico.

Antes de tudo, porém, é conveniente ressalvar: a afirmação, com enérgico vigor, da pluralidade de crenças em Brasília deixou-se animar por um notável movimento de revitalização do sagrado alavancado pelo que se convencionou denominar de Nova Era (*New Age*). O teólogo João Batista Libanio, ao dialogar com as proposições de Leila Amaral e de Aldo Natale Terrin⁷⁰, estudiosos que se esforçaram em pensar as especificidades e os desdobramentos da fugidia noção de Nova Era, além de se referir diretamente ao clássico trabalho de Thomas Luckmann, *A religião invisível. O problema da religião na sociedade moderna* (1967)⁷¹, vai assinalar:

⁶⁹ A segunda edição do Fórum Espiritual Mundial foi realizada na cidade de Fortaleza, Ceará, de 24 a 28 de outubro de 2007. A terceira versão do evento está programada para se realizar entre os dias 13 e 16 de novembro de 2008 e terá como sede a cidade de Teresina, no Piauí.

⁷⁰ A respeito do movimento (ou espiritualidade) Nova Era: Aldo Natale Terrin. *Nova Era: a religiosidade do Pós-moderno*. São Paulo: Loyola, 1996; Leila Amaral Luz. “As implicações éticas dos sentidos Nova Era de comunidade”. *Religião e Sociedade*. Rio de Janeiro, ISER, 17/1-2, 1996, p. 54-74 Leila Amaral Luz. *Carnaval da Alma: comunidade, essência e sincretismo na Nova Era*. Rio de Janeiro, UFRJ/PPGAS Museu Nacional, 1998. (Tese de doutorado).

⁷¹ Thoman Luckmann. *The invisible Religion. The problem of Religion in Modern Society*. New York/London: Macmillan, 1967.

A New Age [Nova Era] é um resultado lógico do processo de secularização, ainda que isso pareça paradoxal. Com efeito, a secularização desvestiu a sociedade do uniforme da religião dominante, no caso do Brasil, do catolicismo. Então as pessoas começam a coser sua roupa religiosa própria com retalhos tirados das mais diversas tradições religiosas, criando assim para si uma túnica religiosa única, original, ampliando o pluralismo. É a religião invisível no sentido institucional, mas que responde aos interesses pessoais. Dessa forma, a secularização, que demitiu a religião oficial de seu governo, gerou milhares de experiências religiosas em todos os rincões. É esse clima que vivemos.⁷²

Ampla em sua manifestação, entendemos poder ser a Nova Era qualificada como um movimento polinuclear, em que não se faz possível detectar-lhe um centro reitor. A nós especialmente interessa ainda admiti-la por sua vigorosa manifestação em terras da capital brasileira. Feitas essas observações, retomemos a iniciativa de dar forma a um painel em que se pronunciem mais alguns exemplos das expressões religiosas que se somam ao poliédrico cenário cultural de Brasília. Para tanto, creditamos ser prudente recorrer à socióloga Deis Siqueira, que, desde 1994⁷³, dedica-se a identificar a abrangência e as manifestações do sagrado no Planalto Central. Empenhada em examinar com maior detimento *Brasília, cidade mística*, a pesquisadora vai nos apresentar ao que denominou de *as novas religiosidades na capital do Brasil*⁷⁴.

Siqueira, alinhada a uma clara percepção de um sagrado regulado crescentemente pela pluralidade, fala-nos de novas formas de vivência da religiosidade, marcadas, sobretudo, por uma busca decidida pela interioridade e pela valorização do autoconhecimento: índices que nos asseguram divisar a emancipação crescente de crenças subjetivamente edificadas e professadas. Não é sem razão que a socióloga tenha ressaltado serem essas *novas religiosidades*

⁷² João Batista Libanio. *A religião no início do milênio*. São Paulo: Loyola, 2002, p. 39 (grifos nossos).

⁷³ A professora Deis Elucy Siqueira desenvolve, junto ao Departamento de Sociologia da Universidade de Brasília, com o apoio do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPQ), a pesquisa de nome *Sociologia das adesões: práticas místicas e esotéricas no Distrito Federal*, esta que, fundamentalmente, dedica-se a investigar, com profundidade e, considerado os trabalho relevante produção acadêmica, os *grupos místico-esotéricos, novas religiosidades* ou *religiosidades não convencionais* que atuam capital e região. A última das expressões, *religiosidades não convencionais*, a estudiosa a formulou e a adotou em lugar das duas que a precederam, *grupos místico-esotéricos* e *novas religiosidades*.

⁷⁴ Cf. Deis Siqueira. *Novas religiosidades na capital do Brasil*. Revista Tempo Social. São Paulo: USP, v. 14, n. 01, p. 177-197, 2002.

anticlericais, antiinstitucionais e anti-hierárquicas⁷⁵. Fatores interligados esses que nos autorizam a detectar e reafirmar a emergência de um sagrado vivenciado especialmente ao nível das subjetividades.

Como resultado de seu importante esforço de pesquisa, ainda, Deis Siqueira, ancorada na série de entrevistas que encaminhou junto às lideranças dos grupos em análise e na constituição de duas centenas de questionários respondidos por adeptos e freqüentadores, contemplou-nos com um pormenorizado inventário das denominações que assumem as novas expressões religiosas em terras do Planalto Central, a saber:

Não apenas surgiram alguns grupos, juntamente com a capital, como é o caso da Cidade Eclética, do Vale do Amanhecer, e da Cidade da Fraternidade, mas o número continua a crescer, tendo sido criados, transferidos de outros locais ou fundados a partir de sonhos e de premonições de pessoas e grupos que continuam a chegar, certos de que na região se gesta uma Nova Civilização. São antes de tudo buscadores. Autodenominam-se Associação (Cultural Brasil-China, Holística Vale do Sol, de Estudo Universal), Cavaleiros (de Maitreya), Centro (Eclético da Fluente Luz Universal), Cidade (da Fraternidade, Eclética), Collegium (Lux), Espaço (Holístico Lakshmi Vishnu), Fé (Bahá'í), Filhos (da Terra), Fraternidade (da Cruz e do Lótus), Fraternidade Eclética (Espiritualista Universal), Forças Mentais (do Planalto), Fundação (Arcádia, OSHO), Grupo (Aglutinado da Nota Sol), Instituto (Branay, Solarion), Legião (da Boa Vontade), Loja (Maçônica), Movimento (Gnóstico Cristão Universal do Brasil na Nova Ordem), Ordem (Dos Quarenta e Nove, Espiritualista Cristã Vale do Amanhecer, Rosa Cruz-AMORC), Ponte (Para a Liberdade), Santuário (Dourado), Sociedade (de Eubiose, Fraterna do Lótus Sagrado, Internacional de Meditação, Teosófica, Sahaja Yoga), Templo (da Sabedoria Jnana Mandiram).⁷⁶

Depreendemos dessa passagem, alicerçada em dados empíricos, a percepção que nos autoriza aderir à constatação de nos encontrar, em terras do Planalto Central, interpelados por uma copiosa oferta de instituições e sensibilidades que se ocupam de constituir visões de mundo específicas e estabelecer mecanismos capazes de orientar seus adeptos quanto às possibilidades e às práticas interessadas em promover regulares conexões com os sítios sagrados.

⁷⁵ Cf. Deis Siqueira. *As novas religiosidades no Ocidente*: Brasília, cidade mística. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 2003, p. 18-28.

⁷⁶ Deis Siqueira. *Novas religiosidades na capital do Brasil...* Op. cit., p. 180.

Obviamente, nossa amostragem, dedicada a caracterizar uma parcela dos constructos culturais que se somam e se esforçam por inscrever Brasília no interior de uma moldura de sacralidade, convence-se lacunar. Não nos propomos a esgotar o rico manancial transcendente, metafísico, místico, religioso característico da capital federal. Antes, conduzimo-nos por meio de escolhas, no mais das vezes, indiferentes a reguladores hierárquicos.

Poderíamos, perfeitamente, dispor de referências culturais outras de modo a urdir uma trama em que Brasília se apresentasse como uma *urbe espiritual*. No que toca às edificações religiosas e suas correspondentes orientações de fé, seria, por exemplo, igualmente apropriado mencionar e submeter à análise: a pioneira Igreja Nossa de Fátima (Igrejinha), a não menos precursora Igreja São José Operário, a admirável Mesquita do Centro Islâmico de Brasília, a beleza em detalhes do Templo Shin-Budista da Terra Pura, a arte encantada da Praça dos Orixás⁷⁷, o ecumênico Oratório do Soldado, os piramidais Templo da Ordem Rosa Cruz e a Igreja Adventista do Sétimo Dia, a sede da Federação Espírita do Brasil, os mais de dois mil e quinhentos centros de culto coligados à Umbanda e ao Candomblé⁷⁸, os templos religiosos evangélicos que, sob múltiplas denominações, em profusão, espraíam-se pela capital federal. Penitenciamo-nos, de resto, pelas inevitáveis omissões.

A partir de agora, deixemo-nos orientar mais decididamente pela dimensão humana, por suas aspirações e práticas correlatas. Do farto elenco de personagens que se ocuparam de confiar à capital federal uma viva aura de sacralidade, elegemos três delas, a nosso juízo, das mais representativas, para que pudéssemos alcançar a compreensão de como indivíduos acabam por concentrar em si porção generosa do capital representacional concernente a um contexto espaço-temporal

⁷⁷ A Praça dos Orixás, inaugurada no ano de 200, situada na Prainha do Lago Sul, conta com 16 estátuas de divindades representativas das expressões religiosas afro-brasileiras. Ao dar lugar à estatuária confeccionada pelo artista plástico baiano Tati Moreno, a Praça dos Orixás, freqüentemente, recebe adeptos, simpatizantes e turistas, além de acomodar práticas, festividades e eventos culturais comprometidos com o culto aos orixás.

⁷⁸ Ordep José Trindade Serra. *No Caminho de Aruanda: a Umbanda candanga revistada*. Afro-Ásia, número 25-26 Universidade Federal da Bahia, Bahia, Brasil, 2001, p. 215. Com respeito aos cultos de Umbanda no Distrito Federal, sugerimos, além da obra citada, do mesmo autor: Ordep José Trindade Serra. *A Umbanda em Brasília: dois estudos afro-brasileiros*, Salvador: Ed.Ufba, 1988. Ainda: Marcos Silva da Silveira. *Cultos de Possessão no Distrito Federal*. Dissertação de Mestrado. Universidade de Brasília, Instituto de Ciências Sociais, Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Brasília, 1994.

específico com vistas à sistematização e irradiação de suas idealizações, de suas utopias.

Para tanto, convencemo-nos ser providente recorrer uma vez mais à epígrafe que dá abertura ao presente capítulo, à locução poética de Antônio Miranda, esta que se valida tradutora sensível dos registros que fundam a imagem de uma *Brasília* encimada por *nuvens metafísicas*. Miranda evoca nominalmente em seus versos duas personalidades características da atmosfera misteriosa em que se acomoda a capital federal: o mestre Yokaanam e Tia Neiva, fundadores, respectivamente, da Cidade Eclética e do Vale do Amanhecer. Alusão final, no entanto, reserva o poeta aos que outorgam a Brasília sua *face pluriidentitária*, quando, por inspiração, sentencia: “vivemos entre nordestinos/ gaúchos, cariocas, paulistas/ e *extraterrestres*”.

Essa expectativa de ser viável – para alguns, desejável – a detecção de evidências da manifestação ou, ainda, de eventuais contatos com entes habitantes de outras paragens planetárias, em Brasília, a exemplo de outros centros, canalizou-se por meio de entidades em que se somavam estudiosos, muitas das vezes, instruídos do convencimento de que seria pouco crível confiar que o homem se apresentasse como o único ser dotado de inteligência a habitar o universo.

A exemplificar essa disposição de se investigar a fenomenologia ufológica na capital federal está o Núcleo de Estudos de Fenômenos Paranormais (NEFP), vinculado ao Centro de Estudos Avançados Multidisciplinares (CEAM), da Universidade de Brasília, que, além de agregar acadêmicos interessados em outras áreas temáticas⁷⁹, abre espaço para a ufologia e seus temas correlatos. Claro está que as aferradas resistências aos assuntos caros ao NEFP se fazem sentir por aqueles que a eles se associam. Não obstante, o fato é que a exploração de matérias tão pouco usuais no circuito acadêmico continua a cumprir seu curso.

No entanto, dentre as personalidades de Brasília que se distinguiram por direcionar a sua atenção a esse que é um ramo de estudos por demais controverso, destaca-se o nome de Alfredo Moacyr de Mendonça Uchôa, conhecido como o

⁷⁹ O Núcleo de Estudos de Fenômenos Paranormais, instituído pela Universidade de Brasília desde 1989, atualmente é coordenado pelo engenheiro Paulo Celso dos Reis Gomes, professor da Faculdade de Tecnologia da UnB, além da área temática direcionada à Ufologia, desenvolve estudos relacionados à Astrologia, à Conscienciologia e às Terapias Complementares.

general Uchôa (1906-1996). Formado engenheiro geógrafo e civil, tornou-se oficial de engenharia do Exército Brasileiro e lecionou cálculo vetorial e mecânica racional na antiga Escola Militar do Realengo e na Academia Militar das Agulhas Negras (AMAN).

Ecumenista determinado, o *general da Ufologia*, como era conhecido especialmente entre seus pares, transferiu-se para Brasília em 1968 e elegeria a capital federal como a sua morada até o fim de sua vida. Em 1971, figurou como um dos fundadores da União Pioneira de Integração Social (UPIS – Faculdades Integradas), centro de ensino superior tradicional de Brasília. Em 1972, funda a *Associação Universal Morya*, entidade interessada em difundir o *ideário teosófico*⁸⁰. No ano de 1973, o general Uchôa organiza e promove, em Brasília, o Primeiro Congresso Internacional de Ufologia (CIUFO). Também na capital do país, instituiu e presidiu o *Centro Nacional de Estudos Ufológicos* (CeNEU).

Alfredo Moacyr de Mendonça Uchôa vem a falecer a 5 de março de 1996, aos 89 anos. Ressalvemos o fato de que o general doado aos estudos ufológicos e paranormais contabilizou uma biografia extensa e de denso apego às suas *utopias*: revelou-se um defensor convicto do ecumenismo, veiculador da teosofia, autor de vários livros e reconhecido como intelectual de formação estimável. Entendemos ser pertinente reproduzirmos as palavras de seu filho, o também general Paulo Roberto Yog de Miranda Uchôa⁸¹, externadas em agradecimento à Câmara Legislativa do Distrito Federal, que lhe oferecia a ele e à família condolências pelo passamento de seu pai,

Faço Vossa Excelência saber do sentimento de satisfação que invadiu nossos corações ao receber tão honrosa comunicação, onde se constata que nosso saudoso pai teve reconhecido seu trabalho de educador, pesquisador e homem de ciência avançada,

⁸⁰ Entendemos por *ideário teosófico* o conjunto de proposições e de ensinamentos nascidos a partir da constituição da Sociedade Teosófica, que, consoante a as palavras de Kevin Tingay, “...foi fundada em 1875, em Nova Iorque, pela russa Helena Petrovna Blavatsky (1831-1891) e o americano Henry Steel Olcott (1832-1907). Os fundadores depressa se mudaram para a Índia, onde se estabeleceu a sede do movimento (...) Os objetivos da sociedade eram formar um núcleo da Irmandade Universal da Humanidade, sem distinção de raça, credo, sexo, casta ou cor; encorajar o estudo comparativo da religião, filosofia e ciência; investigar leis da natureza por explicar e os poderes latentes no homem.”. Kevin Tingay. “Sociedade Teosófica”. In: Christopher Partridge (org.). *Enciclopédia das Novas Religiões. Novos Movimentos Religiosos...* Op. cit., p. 320.

⁸¹ O general Paulo Roberto Yog de Miranda Uchôa, atualmente, exerce o cargo de Secretário Nacional de Políticas sobre Drogas do Gabinete de Segurança Institucional da Presidência da República.

desenvolvido, ao longo dos últimos trinta anos de sua vida, no ambiente desta cidade, a qual tanto amou. Para ele, a magia de Brasília se resume na responsabilidade para com seu próprio futuro, que previa luminoso e promissor no concerto das Nações. Quantas vezes o ouvimos dizer que "aqui está o berço e será o pólo de irradiação da chamada Nova Grande Raça - segundo a terminologia Teosófica - que há de conduzir a humanidade terrestre ao longo dos amplos caminhos dos próximos milênios!"⁸²

Do fragmento discursivo em destaque, reiteradamente nos são apresentados indicadores ostensivos de uma Brasília orientada pela predestinação e por incontestável compromisso: promotora do *concerto das Nações*, determinantemente esposada do porvir, uma vez que se via a braços com a gestação e a difusão da *Nova Grande Raça*, conduzir a *humanidade terrestre* encerrava seu propósito insigne. Acreditamos estar diante de constructos representacionais identificadores e referendários, em particular, de Brasília e, em escala maior, do Brasil, os quais se viram compartilhados e em viva circulação entre os *vaticinadores de uma nova era*. Dentre esses, cumpre-nos distinguir, Tia Neiva, argumento central do presente empenho, e Oceano de Sá (1911-1985), o Mestre Yokaanam, a quem, validados pela produção de Lísias Nogueira Negrão, passamos a referenciar:

Em 1946 surgiu na Guanabara, então Distrito Federal, uma organização religiosa denominada "Fraternidade Eclética Espiritualista Universal", sob a liderança de Oceano de Araújo Sá, ex-oficial da F.A.B., conforme se anunciava. Adotando o pseudônimo de Yokaanam – que significaria João em aramaico – e tratado por mestre pelos seus seguidores [os fraternários], o místico pregava a união de todas religiões em torno do Evangelho de Cristo e anunciava a proximidade do fim dos tempos."⁸³

82

Disponível

em:

<<http://www.familyorigins.com/users/u/c/h/Paulo-roberto-yog-M-Uchoa/FAMO2-0001/d1.htm>>. Acesso em 11 de julho de 2007 (grifos nossos).

⁸³ Lísias Nogueira Negrão et Josildeth Gomes Consorte. *O Messianismo No Brasil Contemporâneo*. São Paulo: FFLCH/USP, 1984, col. Religião e Sociedade Brasileira, v. 1, p. 29-30. Três outros trabalhos acadêmicos, pioneiros, que têm como temática primordial a Fraternidade Eclética Espiritualista Universal, entendemos merecer nossa recomendação, são eles: Lísias Nogueira Negrão. *Um movimento messiânico urbano: Messianismo e Mudança Social no Brasil*. São Paulo: Tese de Doutorado, USP, datilografado, 1974; Eurípedes da Cunha Dias. *Fraternidade Eclética Espiritualista Universal: tentativa de interpretação de um movimento messiânico*. Rio de Janeiro: dissertação de Mestrado, datilografado, Museu Nacional, 1975; Sérgio de Araújo. *Fraternidade Eclética Espiritualista Universal: um caso Messiânico?* Roma (Itália), tese de doutorado, datilografada, 1977.

Lísias Negrão, por meio de passagens claras, prossegue com seu relato biográfico do Mestre Yokaanam descrevendo, entre outros temas, o quão polêmico Oceano de Sá se fez reconhecer no antigo Distrito Federal, a dinâmica de expansão de seu grupo de seguidores, seus envolvimento com a Justiça, as polêmicas declarações dadas à imprensa local, suas predições catastróficas, em que, por exemplo, condenava o litoral brasileiro, pois este estaria prestes a submergir “sob o impacto de um asteróide que se projetaria no Oceano Atlântico”⁸⁴, e, por fim, a urgência e a decisão de se transferir com seus prosélitos para uma nova localidade, ao que o autor indaga⁸⁵:

*Mas para onde ir? A solução parece ter sido dada pela própria sociedade global, pois já tinha sido demarcada a área do novo Distrito Federal no planalto goiano e já se planejava a construção de Brasília. Antecipando-se ao Governo Federal, **Yokaanam** resolve sediar sua Fraternidade no planalto central, próximo à futura capital do país. Nega o Mestre, contudo, ter sido influenciado pelos planos de transferência da sede do Governo Federal; para ele o contrário é que ter-se-ia dado: teriam sido as suas campanhas que convenceram o governo da inevitabilidade da destruição do litoral brasileiro e do surgimento de uma “nova civilização” no planalto central. Segundo declarou, teria ele sido orientado por Mestre Lanuh [M. Lanuh é “entidade espiritual elevadíssima” responsável pela orientação dos destinos da Fraternidade e que se comunica com o Mestre Yokaanam para transmitir suas ordens] para **conduzir seus seguidores para o planalto goiano, região indicada pelas profecias de D. Bosco como o local de salvação da humanidade no fim dos tempos.***⁸⁶

Por oportuno, importa-nos considerar: não resulta nenhuma dificuldade entrever as razões que nutriram o magnetismo exercido pela nova capital sobre o Mestre Yokaanam. Migrar e radicar-se com seus adeptos em terras do planalto central soaria como a peregrinação do profeta que, sob orientação elevada, conduz seu povo a uma terra prometida. A interioridade continental característica da região eleita, que se anunciaria sagrada, é válido acentuar, proporcionaria a blindagem a que aspiravam os fraternários diante da iminência dos eventos cataclísmicos preanunciados pelo mestre e que afetariam irremediavelmente as regiões litorâneas.

⁸⁴ Idem. Ibidem, p. 57.

⁸⁵ Cf. Idem. Ibidem, p. 30-57. *Passim*.

⁸⁶ Idem. Ibidem, p. 57-58 (grifos nossos).

Por fim, Dom Bosco, emissário dos desígnios do Alto, *previra*⁸⁷, em conformidade com o painel escatológico traçado por Yokaanam, ser o Planalto Goiano o *local de salvação da humanidade no fim dos tempos*.

Claro está que o sonho profético de Dom Bosco se viu apropriado e ganhou feições simpáticas aos princípios e aos vaticínios de Yokaanam. O mito de vestes oníricas que leva a chancela do padre salesiano, parece-nos, atuou como mais uma das representações, à época, em evidência, capazes de exercer um efeito legitimador sobre as enunciações e os feitos de um messias que não circunscrevia sua missão ao delimitado chão que, com seus seguidores, passara a ocupar. Seus anseios universalistas, expressos ostensivamente na denominação da entidade por ele principiada (Fraternidade Eclética Espiritualista *Universal*), sublinhemos, merecem não ser negligenciados. E não o foram por Lísias Negrão:

Deve-se salientar, também, que a Fraternidade se sente participante, não apenas da Sociedade Brasileira, mas da totalidade da vida social. O “Terceiro Milênio” que esperam, do qual a Fraternidade é ao mesmo tempo realização e veículo, não se restringe apenas a brasileiros. Sentem-se os fraternários como guardiães das verdades universais e responsáveis pela regeneração moral de toda a humanidade. As preocupações políticas de Yokaanam não se circunscrevem ao âmbito nacional, mas preocupa-se o Mestre com a guerra do Vietnã e com o possível expansionismo asiático, denominado por ele de “perigo amarelo”. Identifica-se Yokaanam mais plenamente, como é lógico, com o Brasil, o qual é denominado, de acordo com a famosa frase do médium Francisco Xavier, “coração do mundo, pátria do Evangelho”⁸⁸

Do exame textual, depreendemos que a relação de mutualidade em que se estimavam as condutas espirituais e temporais acabou por definir contornos inovadores e encantatórios à realidade: das palavras proféticas e da determinação política de se consumir a mudança da capital para o cerrado nasciam a Cidade

⁸⁷ Cf. Idem. Ibidem, p. 58. É válida a reprodução da nota explicativa, de número 46, em que Lísias Nogueira Negrão dá ciência de como liam os da Fraternidade Eclética Espiritualista Universal o sonho de Dom Bosco: “Segundo o advogado Mario Bulhões Ramos, irmão Sólon, o sacerdote católico D. Bosco revela à p. 350 do volume XI de suas *Memórias Biográficas* que em 30 de agosto de 1883 sonhou ‘viajar de trem, e eis senão quando vê diante de seus olhos o mapa de imensa região. Concomitantemente, uma voz o adverte de serem ali as terras do interior do Brasil, de onde um dia, se despertaria novo surto espiritual, como base e momento de uma civilização nova, saída das terras sobre as quais acenderá Deus a constelação de sua cruz, o cruzeiro do sul’. ‘O Nosso’, agosto de 1956.”

⁸⁸ Idem. Ibidem, p. 117-118.

Eclética⁸⁹ e Brasília, a cidade mística. Esse o núcleo discursivo a que nos propomos revolver hermeneuticamente, aquele em que consuma a intersecção entre o sacro e a profanidade. Estimamos essa interdependência ser visível se tomados como amostras os feitos do gênero e do gênio humano no decurso de sua experiência existencial.

⁸⁹ Assim ficou conhecida a comunidade do Mestre Yokaanam em terras do Planalto Central. Data de 1956 a chegada e o estabelecimento da Fraternidade Eclética Espiritualista Universal na região que, atualmente, pertence ao município de Santo Antônio do Descoberto, Goiás, distante aproximadamente 60 quilômetros de Brasília.

Referências Bibliográficas

AZEVEDO, Janaína. *Tudo o que você precisa saber sobre a Umbanda*. Vol. 1. São Paulo: Universo dos Livros, 2008.

AZEVEDO, Janaína. *Tudo o que você precisa saber sobre a Umbanda*. Vol. 2. São Paulo: Universo dos Livros, 2009.

BASTIDE, Roger et VERGER. Pierre Fatumbi. "Contribuição ao Estudo da Adivinhação em Salvador (Bahia)". In: Olóòrisà: Escritos sobre a Religião dos Orixás. São Paulo: Ágora, 1981.

BASTIDE, Roger. *Imagens do Nordeste Místico em Branco e Preto*. Rio de Janeiro: Empresa Gráfica "O Cruzeiro", 1945.

BASTIDE, Roger. *As Religiões Africanas no Brasil: Contribuição para uma Sociologia das Interpenetrações de Civilizações*. São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1989.

BASTIDE, Roger. *Estudos Afro-Brasileiros*. São Paulo: Perspectiva, 1983.

BASTIDE, Roger. *O Candomblé da Bahia*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1978.

BASTIDE, Roger. *Sociologia do Folclore Brasileiro*. São Paulo: Editora Anhambi, 1959.

CARVALHO, José Jorge. "Violência e Caos na Experiência Religiosa: A Dimensão Dionisíaca dos Cultos Afro-Brasileiros". In *As Senhoras do Pássaro da Noite*. São Paulo: Edusp, 1994.

FERRETTI, Sérgio Figueiredo. "Bruxaria, Oráculos, Magia e Feitiçaria no Tambor de Mina do Maranhão". In: *Comunicações do Iser* (Nº 30). Rio de Janeiro: ISER, 1988.

FERRETTI, Sérgio Figueiredo. *Repensando o Sincretismo: estudo sobre a Casa das Minas*. São Paulo: Edusp, 1995.

LODY, Raul. *Dicionário de Arte Sacra e Técnicas Afro-Brasileiras*. 1.407 Verbetes. Rio de Janeiro: Pallas, 2003. 322 pg.

LODY, Raul. *Santo Também Come: Estudo Sócio-Cultural da Alimentação Cerimonial em Terreiros Afro-Brasileiros*. Rio de Janeiro: Artenova, 1979.

LODY, Raul. *O Povo do Santo: Religião, História e Cultura dos Orixás, Voduns, Inquices e Caboclos*. Rio de Janeiro: Pallas, 1995.

LODY, Raul. *Tem Dendê, Tem Axé: Etnografia do Dendezeiro*. Rio de Janeiro: Pallas, 1992.

MOTTA, Roberto. *O Corpo e a Religião no Xangô e na Umbanda*. Revista de Teologia e Ciências da Religião da UNICAP, v. 8, 2009, p. 101-115.

MOTTA, Roberto. "Candomblé, Xangô e Catimbó: Transe de Êxtase e Transe de Possessão no Nordeste do Brasil". In: Artur Cesar Isaia. (Org.). *Orixás e Espíritos: O Debate Interdisciplinar na Pesquisa Contemporânea*. Uberlândia, MG: EDUFU, 2006, p. 99-114.

ORTIZ, Renato. *A Morte Branca do Feiticeiro Negro: Umbanda - Integração de uma Religião numa Sociedade de Classes*. Petrópolis: Vozes, 1978.

PRANDI, Reginaldo. "As Artes da Adivinhação: Candomblé Tecendo Tradições no Jogo de Búzios". In: *As Senhoras do Pássaro da Noite*. São Paulo: Edusp, 1994.

REIS, Marcelo. *Tia Neiva: a trajetória de uma líder religiosa e sua obra, o Vale do Amanhecer (1957-2007)*. 2008. 301p. Tese (Doutorado em História) – Departamento de História, Universidade de Brasília, Brasília, 2008.

RODRIGUES, Nina. *Os Africanos no Brasil*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1988.

RODRIGUES, Nina. *O animismo fetichista dos negros da Bahia*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1977.

SERRA, Ordep. *Águas do Rei*. Petrópolis: Vozes, 1995.

SILVA DA SILVEIRA, Marcos. "Cultos aos Orixás na Capital Federal". In: Deis Siqueira; Ricardo Barbosa de Lima. (Org.). *Sociologia das adesões: Novas religiosidades e a busca místico-esotérica na capital do Brasil*. 1ª ed. Rio de Janeiro: Garamond, 2003, p. 171-193.

SILVA, Wagner Gonçalves da. *Candomblé e umbanda: caminhos da devoção brasileira*. 2. Ed. São Paulo, Summus/Selo Negro, 2005.

SODRÉ. *O Terreiro e a Cidade: A Forma Social Negro-Brasileira*. Petrópolis: Editora Vozes, 1988.

VERGER, Pierre Fatumbi. *Ewé: O Uso das Plantas na Sociedade Iorubá*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

VERGER, Pierre Fatumbi. "As Mulheres e o Candomblé da Bahia". In: *Artigos* (Tomo I) Salvador: Corrupio, 1992.

VERGER, Pierre Fatumbi. "Bori, Primeira Cerimônia de Iniciação ao Culto dos Òrìsà Nàgô na Bahia, Brasil". In: *Olóòrìsà: Escritos sobre a Religião dos Orixás*. São Paulo: Ágora, 1981.

VERGER, Pierre Fatumbi. "Ìyàmi Òsòròngà, Minha Mãe a Feiticeira". In: *Artigos (Tomo I)* Salvador: Corrupio, 1992.

VERGER, Pierre Fatumbi. "Os Mercados Nagôs". In: *Artigos (Tomo I)* Salvador: Corrupio, 1992.

VERGER, Pierre Fatumbi. *Dieux d'Afrique*. Paris: Editions Revue Noire, 1995.

VERGER, Pierre Fatumbi. *Fluxo e Refluxo do Tráfico de Escravos entre o Golfo de Benin e a Baía de Todos os Santos*. São Paulo: Corrupio, 1987.

VERGER, Pierre Fatumbi. *Retratos da Bahia*. Salvador: Corrupio, 1980.

VERGER, Pierre Fatumbi. *Lendas dos Orixás*. Salvador: Corrupio, 1981.

VERGER, Pierre Fatumbi. *Notes sur le Culte des Orishá et Vodoun à Bahia, la Baie de Tous les Saints au Brésil et à l'Ancienne Côte des Esclaves*. Mémoire 51 de l'Institut Français pour l'Afrique Noir - IFAN, Dakar, 1957.

VERGER, Pierre Fatumbi. *Notícias da Bahia*. Salvador: Corrupio, 1981.

VERGER, Pierre Fatumbi. *Orixás: Deuses Iorubás na África e no Novo Mundo*. São Paulo: Corrupio, 1993.

VERGER, Pierre Fatumbi. *Oxossi: o Caçador*. Salvador: Corrupio, 1981.

VERGER, Pierre Fatumbi. *Photographies: 1932-1962*. Paris: Editions Revue Noire, 1993.

Referências Bibliográficas (texto de Emily Pierini)

- Appadurai, Arjun, 1996, *Modernity at large: cultural dimensions of globalization*, Minneapolis; London: University of Minnesota Press.
- Barcellos, Mario Cesar, 2005, *Os Orixás e o Segredo da Vida: Logica, Mitologia e Ecologia*, Rio de Janeiro: Pallas.
- Bastide, Roger, 2004, "Problems of Religious Syncretism". In M. Leopold and Jensen J.S. *Syncretism in Religion: a reader*, London : Equinox, pp. 113-139.
- Bauman, Zygmunt, 2003, *Intervista sull'identità*, Roma;Bari: Laterza.
- Berger, Peter 1967, *The Sacred Canopy: Elements for a Sociological Theory of Religion*, New York: Doubleday.
- Bowie, Fiona, 2006, *The Anthropology of Religion: an Introduction*, Oxford: Blackwell.
- Bhabha, Homi K., 1994, *The Location of Culture*, Oxford: Routledge.
- Bruner, Edward M., 1986, Experience and its Expression. In Bruner, Edward M. and Victor Turner (eds.) *The Anthropology of Experience*, Urbana: University of Illinois Press, pp. 33-45.
- Canevacci, Massimo, 2004, *Sincretismi: Esplorazioni diasporiche sulle ibridazioni culturali*, Milano: Costa& Nolan
- Caragiuli, Alessandra, 2003, *I migranti Bangladeshi: Credenze e Rituali al Bidesh*,
Dissertação do programa em Sociologia delle Relazioni Etniche, Facoltà di Sociologia, Università degli Studi di Roma "La Sapienza".
- Chevalier, Jean e Alain Gheerbrant, 1982, *Dicionário de Símbolos: Mitos, Sonhos, Costumes, Gestos, Formas, Figuras, Cores, Números*, Rio de Janeiro: José Olimpo Editora.
- Clifford, James, 1997, *Routes: Travel and Translation in the Late Twentieth Century*, Harvard: Harvard University Press.
- De Andrade, Oswald, 1990, *A Utopia Antropofágica*, São Paulo: Globo.
- Greenfield, Sidney M., 2001, 'Population Growth, Industrialization and the Proliferation of Syncretism in Brazil'. In Sidney M. Greenfield and André Droogers (eds.),

Reinventing Religions: Syncretism and Transformation in Africa and the Americas, Lanham: Rowman & Littlefield Publishers.

Greenfield, Sidney, 1992, Spirits and Spiritist Therapy in Southern Brazil: a Case Study of an Innovative Syncretic Healing Group, *Culture, Medicine and Psychiatry*, 16:25-31.

Heelas, Paul, 1996, *The New Age Movement. The Celebration of the Self and the Sacralization of Modernity*, Oxford and Cambridge (Mass.): Blackwell.

Hubert, Henry e Marcel Mauss, 1981, *Sacrifice: its Nature and Functions*, Chicago: Univeristy of Chicago Press.

Lash, Scott and John Urry, 1994, *Economies of Signs and Space*, London: Sage.

Lody, Raul, 2006, *O Povo de Santo: Religião, História, Cultura dos Orixás, Voduns, Inkices e Caboclos*, São Paulo: Martins Fontes.

Merrell, Floyd, 2003, Exu: Trickster by Default, in *Trickster's Way: the Mythic Trickster*, Vol. 2, n. 1, pp.1-31.

Motta, Roberto, 2001, 'Ethnicity, Purity, the Market, and Syncretism in Afro-Brazilian Religions'. In Sidney M. Greenfield and André Droogers (eds.), *Reinventing Religions: Syncretism and Transformation in Africa and the Americas*, Lanham: Rowman & Littlefield Publishers.

Nogueira, Léo Carrer e Wellington Cardoso de Oliveira, 2006, *A Construção do Mito Diabólico de Exu: Dos Primeiros Contatos na África ao Discursolinqüístico da IURD*, Especialização em Formação Docente em Cultura Africanas e Afro-Americanas, Universidade Estadual de Goiás, UEG, Brasil.

Pacheco, J., *Povo de Rua em Brasília, Exu e Pombagira: Iconografia e Transgressão do Imaginário Popular*, Dissertação de Mestrado. Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília.

Pierini, Emily, 2010, Il Sé Riflessivo: Traiettorie Religiose e Identificazione nella Vale do Amanhecer. In Massimo Canevacci (ed.) *Quaderni del Dipartimento di Sociologia e Comunicazione*, Università di Roma "La Sapienza", Vol.2 Antropologia Culturale, no prelo.

Pierini, Emily, 2009, 'Identità Ibride: l'Esperienza Religiosa nella Vale do Amanhecer'. Em *Quaderni di Thule IX. Rivista Italiana di Studi Americanistici. Atti del XXXI Convegno Internazionale di Americanistica*.

- Pierini, Emily, 2005, *Identità e Ibridismo Religioso. Un attraversamento della Vale do Amanhecer*, Dissertação, Faculdade de Ciências da Comunicação, Università degli Studi di Roma "La Sapienza".
- Prandi, Reginaldo, 2005, *Os Segredos Guardados: Orixás na Alma Brasileira*, São Paulo: Companhia das Letras.
- Prandi, Reginaldo, 2001, "Religião, Biografia e Conversão: Escolhas Religiosas e Mudanças da Religião". In *Jornada sobre Alternativas Religiosas na América Latina*, Anais n.9 (1999), Rio de Janeiro: IFCS – UFRJ.
- Robertson, Roland, 1992, *Globalization: Social Theory and Global Culture*, London : Sage.
- Rodrigues, Elenita G., 2004, *Entre o Global e o Local: Discurso, Tradição e Identidade no Candomblé de Brasília*, apresentação no VIII Congresso Luso-Afro-Brasileiro de Ciências Sociais, Coimbra, Portugal, Setembro 2004.
- Rosaldo, Renato, 1993, *Culture and Truth: the Remaking of Social Analysis*, London: Routledge.
- Rodrigues, Lia Paula, 2009, Space and Ritualization of Axé in Candomblé. In *Kult 6 - Special Issue Epistemologies of Transformation: The Latin American Decolonial Option and its Ramifications*, Department of Culture and Identity, Roskilde University, pp. 85-99.
- Rogério, Janecléia Pereira, 2006, O Sacrifício de Sangue: Imagem de alteridade Cultural nos Cultos Afro-brasileiros, in *Revista Anthropologicas*, ano 10, vol. 17(2):147-168.
- Said, Edward W., 1978, *Orientalism*, London : Routledge & Kegan Paul.
- Schechner, Richard, 1988, *Performance Theory*, New York; London: Routledge.
- Silva da Silveira, Marcos, 1994, *Cultos de Possessão no Distrito Federal*. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-graduação em antropologia do Instituto das Ciências Sociais, Universidade de Brasília.
- Sodré, Jaime, 2009, Exu: a Forma e a Função. In *Revista VeraCidade*, Ano IV, n ° 5, pp. 1-11.
- Turner, Victor, 1986a, *The Anthropology of Performance*, New York: PAJ Publications.

- Turner, Victor, 1986b, 'Dewey, Dilthey, and Drama: an Essay on the Anthropology of Experience'. In Bruner, Edward M. and Victor Turner (eds.) *The Anthropology of Experience*, Urbana: University of Illinois Press, pp. 33-45.
- Turner, Victor, 1982, *From Ritual to Theatre: the Human Seriousness of Play* (New York: Performing Arts Journal Publications).
- Wafer, James, 1991, *The Taste of Blood: Spirit Possession in Brazilian Candomblé*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Glossário

Glossário de Termos Afro e Afro-brasileiros

Abassá: sociedade, associação. O mesmo que *egbé*.

Abiã ou Abian: aquele que está nascendo para o caminho, mas que ainda não foi iniciado.

Abicu: divindade que provoca o falecimento prematuro de crianças. A criança que nasce sob a regência dessa divindade.

Abá: pessoa idosa.

Abébé: leque.

Abô: infusão de água com folhas maceradas combinadas com mel, sangue etc.

Adê: coroa usada pelas Iyábás e alguns Oborós como, por exemplo, Logum-Edé e Oxalá.

Adé: diversidade sexual. Termo utilizado para indicar a homossexualidade

Adjá: campainha metálica.

Adó: alimento à base de pipoca em grão e epô.

Adobá/adobaia-ori: forma de reverenciar os Orixás que têm acomodações em determinada casa de culto.

Adubalé: pedido de benção ao Babalorixá.

Acaçá: bolinho de amido envolto em folha de bananeira.

Aféfé: vento.

Afonjá: uma qualidade de Xangô.

Ajalá: Orixá da criação encarregado de fabricar as cabeças, os oris. Moldador de cabeças.

Ajé: bruxas, feiticeiras que se fazem representar por um espécime de boneca.

Ajeum: refeição, convite à comida.

Agô: pedido de Licença em geral e, em particular, para adentrar em recintos sagrados onde estejam as entidades espirituais e suas representações.

Ajeum Soró: comida Seca.

Agogô: instrumento rítmico composto por duas bases metálicas.

Agutan: carneiro.

Aiê: terra, mundo dos homens. Nome pelo qual atende o Orixá Onilé.

Airá: uma qualidade de Xangô.

Alá: espécie de tenda que cobre o muzenza (iniciado) quando de sua saída.

Alabê: tocador de atabaque.

Alguidá: vasilha de barro na qual é depositada a oferenda dos orixás.

Amalá de Xangô: alimento destinado a Xangô feita no candomblé com quiabo, camarão seco e azeite-de-dendê.

Amassi: folhas maceradas em água, abô.

Amiá: farofa de Exu.

Andras: trabalhos destinados tanto a quebra de demandas quanto para agradar as divindades (ver Ébó).

Apajé: oferenda que é feita e arriada para ser consumida ao longo do tempo. Essa comida não é cozida.

Apaocá: segundo a mitologia yorubá, Apaocá, a jaqueira, é mãe do Orixá. Oxossi.

Aparamento: adereços diversos.

Ará: corpo.

Arêrê: felicidade.

Arô: assentamento que se faz dentro de um chifre.

Aruanda: cidade espiritual, por vezes interpretado como céu.

Assentamento: representação sagrada do orixá onde são colocados adereços e elementos sagrados inerentes a esse mesmo orixá.

Atinças: em Jêje, árvores sagradas.

Atôtô Baluaiê: silêncio. Corresponde a uma saudação dirigida a Omolú

Axé: energia, força que anima todo ser vivo. Também designa o terreiro de candomblé e sua vertente.

Axêxê: rito fúnebre durante o qual os assentamentos dos orixás do morto são destruídos, despachados juntamente com o despacho do seu espírito ou egum.

Axô: roupa.

Axogum: homem encarregado do sacrifício ritual de animais, ogã de faca.

Azan: esteira ou roupa iniciática, o mesmo que Eni para os yorubás

Babá: pai.

Babalaô: pai do segredo; sacerdote de Orunmilá; adivinho.

Babá Egum: antepassado. Esse termo indica os antepassados que se iluminaram, bem como os que estão a caminho da iluminação.

Babálaxé: literalmente, pai do axé.

Babálorixá: literalmente, pai do orixá. Aquele que zela, cuida dos orixás.

Babálossaim: sacerdote ligado ao culto de Ossaim, orixá das folhas.

Balé: relativo ao culto dos antepassados.

Bara: outro nome para Exu.

Barco: evento de recolha e saída do(s) iniciado(s) que, em angola, é(são) chamado(s) de Muzenza(s) e em Ketu é(são) chamado(s) de Iaô(s). Em Jêje o iniciado se chama Vodunci e não se usa o termo Barco e sim Rama.

Barracão: salão das casas de candomblé em que se fazem as cerimônias públicas.

Barriguda: árvore da caatinga que sobrevive à seca por conseguir armazenar água em seu interior. Possui um caule grosso (daí o nome Barriguda).

Batá: tambor usado em cultos afro-brasileiros, como no Xangô de Pernambuco e no Terekô do Maranhão. O instrumento possui duas faces e é tocado na horizontal, pois assim, suas duas membranas podem ser tocadas.

Batazeiro: percursionista que no culto terecô toca o Batá.

Batuque: nome pelo qual é conhecido os candomblés do Rio Grande do Sul.

Bessém: vodun cultuado nos candomblés da nação jêje

Bori: sacrifício à cabeça; primeiro rito de iniciação no candomblé.

Caboclo: entidade que representa o Índio Brasileiro e/ou as populações mestiças.

Cafua: habitação de algumas entidades da umbanda.

Camarinha: recinto sagrado dos orixás e dos encantados.

Cambono: assistente do sacerdote e médiuns de incorporação.

Candomblé: religião dos orixás no Brasil; também designa o local de culto.

Candomblé de caboclo: candomblé banto de culto a entidades indígenas.

Canjerê: mais um dos cultos afro-brasileiro.

Cantigas de Xirê: cantigas de alegria, comumente dançadas em roda.

Cantigas de Rum: cantigas de ato, de acesso.

Casa de Babá Egum: casa de culto aos antepassados

Catimbó: culto afro-brasileiro que trabalha com a incorporação dos espíritos dos mestres indígenas, africanos e mestres de origem católica. Entre os indígenas destaca-se Jandaraí, Xaramundí e Caboclo Tupi. Entre os africanos, Pai Joaquim e Mestre Malunguinho e, entre os católicos, Santo Antônio.

Cofá: Morrer.

Consulente: usuário do oráculo de Ifá, do jogo de búzios e de outras formas de ajuda espiritual, mas que não tem compromisso com a religião.

Contregum: amuleto que protege o iniciado das investidas dos eguns

Coroa: refere-se à cabeça do filho de santo, correspondente ao ori dos yorubás.

Cozinha-de-santo: cozinha onde são preparadas as comidas dos orixás, Inquices e Voduns.

Cromoterapia: método terapêutico que se utiliza de cores para promover a cura do consulente. A cromoterapia é um método alternativo.

Cumeeira: parte de cima de um madeiramento sobre o qual se apóiam os caibros. Ápice de um telhado.

Curosam: festividade pública oferecida pelos sacerdotes da nação Jêje Mahim a comunidade. Essa festa equivale ao Xirê dos yorubanos.

Dankô: caminho de Oxalá. Também interpretado como orixá cultuado como fogo; Santo de Tapa.

Decá: cerimônia de entrega de direitos realizada no sétimo ano de iniciação.

Demanda: briga; desavença entre pessoas.

Dijina: nome iniciático pelo qual é conhecido os iniciados do candomblé. O mesmo que *oruncó*.

Dumbi: na tradição angola Tumba Junsara, o Dumbi é aquele que, apesar de não ter sido iniciado, já está no caminho.

Ébó: sacrifício, oferenda, despacho.

Ebomi/Ebami: membro do candomblé que já atingiu o sétimo ano de iniciação; Irmão mais velho.

Ecodidé: pena que o laô leva na testa quando de sua iniciação.

Edanú: interior de cada pessoa.

Eledá: primeiro orixá da pessoa.

Eledú: aquele que nos habita. Equivalente a orixá.

Elegbara: Exu

Elegerú: esposa de Exu

Egbé: família

Egum: qualquer espírito desencarnado.

Egungum: também conhecido como Essá, o Egungum é o espírito de um ancestral.

Ekede: sacerdotisa iniciada no candomblé para cuidar dos orixás, vesti-los e dançar com eles.

Elegbará: outro nome para Exu, também chamado de Legba.

Eleguá: uma das divindades da religião yorubá, Eleguá é dono dos caminhos e dos destinos.

Emi: vida, sopro vital.

Encantaria: religião dos espíritos encantados.

Encantaria de Mina: culto afro-brasileiro originário do Pará e Maranhão.

Encantado: espíritos da natureza cultuados, sobretudo, nas religiões de influência indígena e banto.

Encosto: perturbações atribuídas aos espíritos dos mortos.

Erê: parte infantil do Orixá

Eró: segredo

Essutitu: festa onde são oferecidas frutas para todos os Orixás.

Euó: interdição religiosa, tabu, quizila.

Exu Catijo: entidade da umbanda que se diferencia da compreensão que o candomblé constrói acerca do Orixá Exu.

Família Iji: família de Omolú, também conhecido como família kerejebi

Fazer ou raspar o santo: iniciação no candomblé que consiste na realização de diversos rituais privados.

Filho-de-santo: membro do candomblé, iniciado.

Fio de Conta: colares normalmente feitos de miçangas coloridas de acordo com as cores do orixá, Inquice ou Vodun.

Fundamento: conhecimento secreto sobre a religião.

Gira: sessão de trabalho espiritual na umbanda.

Ingoma: em banto, atabaque.

Gongá: altar, local do templo onde ficam as imagens dos santos e Orixás em uma casa de culto afro-brasileiro

Guéledé: sociedade yorubá de culto as ancestrais femininas.

Guia: entidade espiritual protetora. Colar de contas que representa essa entidade.

Gum Layó: guerreiro festeiro.

Iaô: noviço; Iniciado.

Ibá Ori: pote onde é depositada água no momento da iniciação espiritual do noviço.

Ibgá: literalmente, cabaça. O Igbá (assentamento) é a representação física de um determinado Orixá.

Icú: morte.

Ifá: orixá do oráculo, outro nome para orumilá; também os apetrechos do babalaô e o próprio oráculo.

Ilá: grito do orixá quando incorpora.

Ilê: casa.

Ilê Axé: casa da energia vital, templo.

Ilê Ibó: casa dos antepassados.

Ilêidãna: casa do fogo (cozinha).

Iléqué: gravata de segurança. Comumente chamada de quelê, essa gravata, espécie de colar, é usada pelo noviço durante o período em que guarda o preceito de sua feitura.

Ilu: conjunto dos atabaques

Irôco: árvore sagrada africana que em terra brasileira ficou conhecida como gameleira-branca. Irôco também é o nome do orixá que habita essa árvore.

Ixutitun: festa do inhame novo

Iyábá: mãe velha; a mais velha.

Iyábassê: cozinheira responsável pelo preparo dos alimentos sagrados.

Iyágibonã: literalmente, mãe que planta a semente no caminho.

Iyálaxé: literalmente, mãe do axé.

Iyálorixá: literalmente, mãe do orixá

Jogo de Búzios: um dos oráculos utilizados pelas religiões afro-brasileiras.

Juntó ou adjuntó: segundo orixá da pessoa.

Kwê: para os jêjes, casa.

Kelê: o mesmo que Iléqué.

Lé: menor dos três atabaques.

Layó: alegria.

Léssi Orixá: adorador obediente do orixá. Aquele que cumpre o que o orixá determina.

Linha: “faixa de vibração” que em alguns cultos afro congrega as divindades e as reconhecem por meio dos cânticos, doutrinas ou rituais.

Makota: no candomblé de angola, mulher do sexo feminino iniciada para cuidar dos orixás, vesti-los e dançar com eles. Corresponde a Ekede dos yorubás

Mam’eto: palavra de origem Bantu que significa minha mãe.

Mariô: folha da palmeira de dendê; usada, dentre outras coisas, para afastar eguns.

Merindelogun: jogo de búzios.

Mojúba: rol da ancestralidade religiosa daquele quer pertence a uma família religiosa do candomblé.

Motumbá: saudação; eu te saúdo.

Mutue = palavra de origem bantu que significa cabeça.

Nkisis/Inquice: divindades cultuadas no candomblé de angola. Os Nkisis são semelhantes aos orixás, cultuados pelos yorubás, e aos voduns, cultuados pelos daomehanos.

Obé: faca.

Obrigaçãõ: ritual iniciático com sacrifício votivo

Odara: bom, bonito

Odé: um dos orixás caçadores.

Odu: caminho, destino. Cada uma das combinações que se obtêm no jogo de búzios.

Odudua: orixá da criação; criador da terra.

Odu Ijê: obrigação de sete anos.

Ofá: arco e flecha, ferramenta de Oxossi.

Ogã: categoria religiosa que engloba vários cargos (alabê, pejigã, axogum etc) do candomblé.

Ogó: ferramenta de Exu, geralmente com formato fálico.

Oiê: direitos para abrir casa.

Ojá: espécie de torço ou turbante.

Ojé: sacerdote dos eguns.

Oju: olho.

Oju Orô: planta utilizada como folha sagrada nos rituais das religiões afro-brasileiras.

Olodumare: deus supremo que criou os orixás.

Olorum: dono do céu.

Oluô: sacerdote especializado no jogo de búzios; adivinho.

Omieró: banho preparado com água e acaçá.

Omorixá: filho do orixá, iniciado.

Onilé: senhora da terra.

Opaxorô: bastão usado por Oxalá.

Ópoló: sapo.

Oquê Arô: saudação própria do orixá Oxossi.

Oráculo de Ifá: oráculo divinatório que possui 256 respostas diferentes e mais de 4000 histórias.

Ori: cabeça; divindade da cabeça de cada indivíduo.

Oriki: reza africana destinada a invocar os orixás.

Orixá: força da natureza; aquele que governa a cabeça.

Orum: mundo sobrenatural, mundo dos orixás.

Orumegi: aquele cuja cabeça é governada por dois orixás, cabeça “dividida”

Orunmilá: orixá do oráculo de Ifá.

Otá: pedra que representa o orixá no igbá.

Ossé: semana; limpeza semanal dos assentamentos.

Oxê: ferramenta de Xangô.

Oxô: feiticeiro.

Padê: farofa de farinha de mandioca servida aos ancestrais.

Pai-de-santo: sacerdote chefe do terreiro de candomblé.

Pai-pequeno: substituto de pai ou mãe-de-santo; segundo da hierarquia.

Pajelança: nesse culto, além da incorporação dos espíritos dos mestres humanos, outras entidades, como o espírito de animais (jacarés, cobras, botos, cavalos-marinhos), dessem.

Paó: saudar os santos com palmas.

Pedra de Aiãgui: cascalho do orixá rei.

Peji: altar onde são colocados todos os objetos sagrados das divindades do candomblé ou da umbanda.

Pemba: pó sagrado usado na purificação de ambientes. Giz utilizado pelas divindades da umbanda para riscar no chão os “pontos” que as identificam.

Povo-de-santo: conjunto dos adeptos das religiões afro-brasileiras.

Quartinha: espécie de jarro de barro para guardar e manter a água.

Quarto-de-santo: lugar em que se guardam os assentamentos ou igbás dos orixás.

Quiumba: perturbação.

Quizila: o mesmo que euó; interdição.

Rama: o mesmo que barco para os yorubás.

Reino do Afã: reino da morte.

Roncó: quarto onde são realizados os rituais privados da iniciação.

Rum: o maior dos três atabaques

Rumpami: para os de Jêje, outro nome que designa casa.

Rumpi: o atabaque de tamanho intermediário do conjunto de três.

Rundêmi: quarto de Vodun

Saculupemba: sacudimento. O mesmo que Ebó.

Sarapokan: segunda saída na qual o muzenza se apresentará com roupas e corpo coloridos.

Tambor-de-mina: religião dos voduns e orixás originários do Maranhão.

Tata: palavra de origem banto que significa pai.

Táta Nkisi: literalmente, pai do inquice.

Ter Carrego: ter vocação para ser zelador de santo.

Terreiro: local de culto, também a comunidade do candomblé.

Toque de sirrum: toque de rito fúnebre nas nações de candomblés Jêjes.

Uazê: adereço fabricado com palha-da-costa com a qual Omolú cobre seu corpo.

Umbanda: religião afro-brasileira de culto aos caboclos, pretos-velhos e divindades do candomblé.

Virar no santo: receber (incorporar) entidades.

Vodu: nome pelo qual são conhecidas as religiões de origem africana no Haiti.

Vodum: divindade do panteão fon ou jêje.

Xapanã: outro nome para Obaluaiê.

Xaxará: vassoura-cetro de Omolú.

Xequerê: chocalho feito com cabaça coberta por uma rede de contas.

Xirê: ritual do candomblé em que os filhos-de-santo cantam e dançam numa roda para cada um dos orixás.