**UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE GEOGRAFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM GEOGRAFIA HUMANA**

PATRÍCIA PAULA DA SILVA

A GEOGRAFIA DAS RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS EM ITU-SP

Versão corrigida da dissertação

**SÃO PAULO
2012**

PATRÍCIA PAULA DA SILVA

A GEOGRAFIA DAS RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS EM ITU-SP

Versão corrigida da dissertação

O exemplar original se encontra disponível no CAPH da FFLCH

De acordo do professor orientador _____

Elvio Rodrigues Martins

Dissertação de mestrado apresentada a Faculdade de
Filosofia Letras e Ciências Humanas da
Universidade de São Paulo.

Área de concentração: Geografia Humana

Orientador: Professor Dr. Elvio Rodrigues Martins

SÃO PAULO
2012

Silva, Patrícia Paula da.

A Geografia das religiões afro-brasileiras em Itu-SP / Patrícia Paula da Silva;
orientador Elvio Rodrigues Martins. - São Paulo, 2012.
192f.

Dissertação (mestrado) – Universidade de São Paulo, 2012

1.Geografia. 2. Religiões afro-brasileiras. 3. Candomblé. 4. Umbanda. 5. Itu

Nome: SILVA, Patrícia Paula da.

Título: A Geografia das religiões afro-brasileiras em Itu-SP.

Dissertação apresentada a banca examinadora da Pós-graduação em Geografia Humana da Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo para obtenção do título de mestre em Ciências na área de concentração de Geografia Humana.

Aprovada em:

Banca Examinadora

Prof. Dr. _____ Instituição: _____
Julgamento: _____ Assinatura: _____

Prof. Dr. _____ Instituição: _____
Julgamento: _____ Assinatura: _____

Prof. Dr. _____ Instituição: _____
Julgamento: _____ Assinatura: _____

AGRADECIMENTOS

Agradeço, em primeiro lugar, aos meus pais que continuamente me deram muito apoio em meus estudos, em especial minha mãe que sempre teve palavras de incentivo e de tranquilidade.

Aos meus amigos todos! Em especial aqueles que estiveram mais próximos e aguentaram as tensões, os choros, as crises, as reclamações, que me deram conselhos, pitacos, xingos, chacoalhões, ideias, alegrias, cervejas, risadas, sambas, carinhos, música. Joãozinho pelos milhões de ‘quebra-galhos’, conversas, cervejas, Juninho pelas milhões de cervejas...rs e deliciosas conversas, Diene pelas conversas e brejas, Nadia pelas conversas e conselhos, Zé (Evandro) pela paciência de leituras e discussões, ideias e conselhos...e brejas, ao fantástico 211: Ro, meu tão querido que fez a correção do trabalho de maneira essencial, Thiagão e Quel e os agregados, Sâmia, Mayra e Lucão, que juntos me proporcionaram muitas horas de conversas de muito valor teórico e desestressantes, e muitas brejas...uma delícia de apartamento, Danilo que muito nos fez falta com a mudança e salvou minha vida com os mapas, Jackeline Severina pelos conselhos, orientações, correções e pelos momentos agradáveis, ah! E pelos sambas, Natália Viveiros que mesmo a distância esteve tão perto, que nos fez visitas e muito me alegrou, que me proporcionou conversas insubstituíveis quando todas as crises resolvem aparecer no momento em que você não tem nem o ‘direito’ de tê-las porque o prazo está vencendo, e que nos deu o Pedro ☺, Joviniano que muito me ensinou a vida, Tati Treta essa maluca que me deu muitos abraços e no último minuto do segundo tempo, quando me encontrava em absoluta tensão, me trouxe um delicioso pedaço de bolo ☺, Ana Cláudia esse anjo que ‘salvou’ minha vida, à casa 7 que me recebeu com muita hospitalidade.

Aos meus co-habitantes, desse primeiro semestre: Fábio, Morça Truff, Moqueca e Cecília (a gata pelúcia), pela harmonia.

À minha maravilhosa companheira Adriana, que com muita paciência e carinho me proporcionou calma, tranquilidade, amor, longas conversas, conselhos, revisões, pitacos, ótimos almoços, amor, viagens, chazinhos, brejas, a casa maravilhosa onde moro e muito amor.

À todos do Núcleo de Consciência Negra: alunos e companheiros de trabalho, pelo estágio pra vida. Aroldo, Giba, Valtinho, Leo, Liz, a turma da Bio, Angelina, Marcelo, Raphael, e todos que com muita dedicação e carinho fazem o cursinho funcionar e mostram a luz no fim do túnel para os nossos alunos.

À professora Ideni Terezinha Antonello uma das grandes responsáveis pela minha formação intelectual e ético-profissional, assim como Ângela Katuta, Tânia Fresca, Márcia Siqueira, Alice Asari, Ruth Tsukamoto dentre outros professores da Universidade Estadual de Londrina.

Ao professor Elvio pelas boas conversas, pela formação e pela disciplina Ontologia e Epistemologia em Geografia, que em muito me enriqueceu.

Ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico (CNPq), pelo financiamento da pesquisa.

Para apalpar as intimidades do mundo é preciso saber:

- a) *Que o esplendor da manhã não se abre com faca*
- b) *O modo como as violetas preparam o dia para morrer*
- c) *Por que é que as borboletas de tarjas vermelhas têm devoção por túmulos*
- d) *Se o homem que toca de tarde sua existência num fagote, tem salvação*
- e) *Que um rio flui entre dois jacintos carrega mais ternura que um rio que flui entre dois lagartos*
- f) *Como pegar na voz de um peixe*
- g) *Qual o lado da noite que umedece primeiro*
etc
etc
etc

Desaprender oito horas por dia ensina os princípios.

Manoel de Barros – O livro das ignorâncias (2000, p.9)

RESUMO

SILVA, Patrícia Paula da. **A Geografia das religiões afro-brasileiras em Itu-SP**. 192f. Dissertação (mestrado) – Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012.

O principal objetivo do presente trabalho é analisar a Geografia das religiões afro-brasileiras em Itu, portanto averiguar quais são os elementos determinadores da localização de terreiros destas religiões no município, tendo em vista sua inserção numa cidade com histórico de escravidão e, conseqüentemente, de repressão e segregação. Também verificamos, a partir dos preceitos da religião candomblé e umbanda, a importância dos lugares na natureza e/ou na cidade, como o uso religioso e representação das entidades, além da localização dos elementos religiosos dentro do terreiro. Para tanto, foram feitos levantamentos bibliográficos acerca do tema, tanto na área da geografia quanto em outras áreas das ciências humanas. A partir do arcabouço teórico foram elaboradas questões norteadoras das entrevistas, as quais em trabalho de campo foram realizadas com os dirigentes de cada centro religioso (terreiro), pois são eles os detentores de todo o conhecimento referente aos preceitos da religião, bem como determinam a localização do terreiro e dos seus elementos internos. Não houve critério específico para a escolha dos terreiros, os contatos com os dois primeiros dirigentes foram obtidos via internet e a partir deles chegamos aos subsequentes, assim, finalizamos o trabalho com dez entrevistas, sendo 4 dirigentes de candomblé e 6 de umbanda. As entrevistas foram gravadas, transcritas e por fim compuseram o último capítulo da dissertação. Os terreiros, em ritual ou não, foram fotografados a fim de localizar seus elementos internos e/ou externos. Também elaboramos um mapa de localização dos terreiros estudados nos trabalhos de campo. Nossos resultados constam no levantamento das principais características geográficas e históricas do município de Itu; na revisão conceitual de cultura e religião no âmbito da Geografia cultural, nas 10 entrevistas com mães de santo e pais de santo e na localização geográfica de elementos internos e externos aos terreiros.

ABSTRACT

SILVA, Patrícia Paula da. **A Geografia das religiões afro-brasileiras em Itu-SP**. 192f. Dissertação (mestrado) – Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012.

This study aims to analyze the geography of the African-Brazilian religions in Itu, therefore find out which elements must influence the location of such religions in the city, in view of their inclusion in a city with a history of slavery and, consequently, repression and segregation. Beyond the location of the religions elements within the *terreiros* such as religious use and representation of entities, we found, from the precepts of the religion Candomblé and the religion Umbanda the importance of places in the nature and / or in the city. Thus, literature surveys were made on the subject in geography and in other areas of the humanities. From the theoretical framework guiding questions were developed for interviews with the higher priests (female “mãe de santo” or male “pai de santo”) of each religious center (*terreiros*), they are the keepers of all knowledge relating to religious precepts as well as determine the location of *terreiros* and its internal elements. There were no specific criteria for choosing the *terreiros* in Itu, the contacts with the first two higher priests were obtained via the Internet and from them we were indicated to the others, so we finished this part of the

procedure with ten interviews, four higher priests of Candomble and six of Umbanda. The interviews were taped, transcribed and formed the last chapter of the dissertation. The yards, in ritual or not, were photographed in order to locate its internal and external elements. We also prepared a map location of the researched yards in the fieldworks. Our results are the survey of the main geographical features and historic city of Itu; the conceptual review of culture and religion in the area of Cultural Geography; the 10 interviews with “mães de santo” and “pais de santo” and geographic location of the internal and external to the *terreiros*.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	11
 CAPÍTULO 1. EMBASAMENTO TEÓRICO E SUA APLICAÇÃO NA GEOGRAFIA.....	14
1.1 O conceito de cultura.....	15
1.2 A aplicação do conceito de cultura na geografia.....	26
1.3 O conceito de religião.....	31
1.4 A aplicação do conceito de religião na geografia.....	50
 CAPÍTULO 2. AS RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS: EMBASAMENTOS TEÓRICOS.....	60
2.1 As religiões afro-brasileiras.....	61
2.2 O candomblé.....	66
2.3 Os orixás.....	78
2.4 A umbanda.....	86
2.5 As entidades da umbanda.....	91
 CAPÍTULO 3. CONTEXTO SÓCIO-ESPACIAL DO MUNICÍPIO DE ITU.....	96
3.1 Localização e Geografia da Natureza do município de Itu.....	97
3.2 Formação da Geografia Humana do município de Itu.....	100
3.3 O contexto geográfico do negro em Itu.....	110
 CAPÍTULO 4. A GEOGRAFIA DAS RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS EM ITU.....	118

4.1 Tenda de Umbanda Caminho da Luz.....	122
4.2 Ilê Axé Oxum Abotô.....	128
4.3 Casa Maria Cândida - Terreiro de Pai Juá - Centro Espírita Umbandista.....	136
4.4 Ilê Axé Alaketu Iya Omim Wgi Orun Aiê.....	143
4.5 Tenda Espiritual de Umbanda Caboclo Tabajara e Pai Lua Branca.....	153
4.6 Centro Espírita Ogum Ramatis do Oriente.....	154
4.7 Tenda de Umbanda Caboclo Montanha, Sebastião Boiadeiro.....	157
4.8 Centro Espírita Pai Xangô.....	162
4.9 Ilê Axé Alaketu Omó Oxum.....	167
4.10 Entrevista com Eva e pai André.....	174
 CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	 179
REFERÊNCIAS.....	183
ANEXOS.....	191

INTRODUÇÃO

O município de Itu foi fundado no início do século XVII e teve grande destaque econômico no período colonial, graças à sua “vocaço” para o plantio de cana e, posteriormente, ao enriquecimento pelo ciclo do caf. Mas, primeiramente, a sua localizao estratgica, entre o serto e a capital, possibilitou o desenvolvimento incipiente da sua economia. Alguns autores consideram que entre a data de fundao e o final do sculo XVIII, Itu no passava de uma economia de subsistncia.

Durante o sculo XVIII toda a capitnia de So Paulo passou por escassez de mo de obra, devido minerao no interior do pas. Aps esse perodo a populao retorna a provncia e a economia canavieira toma flego.

A populao e a economia de Itu cresciam gradativamente nesse perodo. A populao era acrescida pelos mineiros que retornavam do serto e pela populao escrava que era trazida para trabalhar nas lavouras de cana. A capacidade de compra dos agricultores aumentou tanto que, entre 1824 e 1830, a populao escrava superou a populao branca.

A agricultura canavieira trouxe grandes modificaes para a capitnia paulista, impulsionando a urbanizao, o aumento populacional tanto de escravos quanto de trabalhadores livres, aumentando o tamanho das propriedades e o nmero de escravos por engenho, bem como melhorando a rede de transportes, o que no foi suficiente para segurar a crise do acar e a ascenso do caf, em meados do sculo XIX.

At esse perodo a produo cafeeira era produzida por pequenos produtores sem a utilizao de mo de obra escrava. No entanto, j no final deste sculo, as grandes propriedades com elevado nmero de escravos passaram gradativamente a ser predominante na produo cafeeira.

Os perodos de expanso das lavouras de cana e de caf alm de serem de grande importncia no desenvolvimento econmico de Itu, remontam a chegada e o incio da histria dos negros nesse municpio, cuja ocupao acompanhada do desenvolvimento das respectivas culturas de exportao enquanto atividades escravistas.

O crescente aumento da populao negra causou grandes temores dos senhores de escravo ituanos. Isso porque a populao ituana era majoritariamente escrava em 1830, quando a populao brasileira como um todo estava inflamada pelo contexto poltico: a abdicao de D. Pedro I em favor do seu filho D. Pedro II e o aumento gradativo do partido republicano.

Com isso, a Câmara de Itu passou a enrijecer e criar leis e posturas de vigilância sobre os escravos, tais como a proibição de ajuntamento de escravos em tabernas, área comercial ou qualquer outro espaço, tirando-lhes objetos que pudessem ser usados como armas; o aumento dos castigos e a sofisticação dos meios de punição, dentre outras formas de repressão.

No entanto, as punições incitavam à revolta, as mortes e as prisões estimulavam os escravos a se entregarem a polícia, pois poderiam ser alternativas melhores que continuar trabalhando para o senhor e sendo castigado diariamente.

O discurso de Nardy (2000a) se inclina em defesa do senhoril ituano, advogando que a maioria dos senhores tratavam bem seus escravos castigando-os somente quando era de fato necessário e sem crueldade. No entanto, as crescentes revoltas e assassinatos relatados por Sousa (1998) apontam para outra realidade, bem como Camargo (*in* SETUBAL, 2004a) descreve que os escravos da capitania paulista, durante os períodos cafeeiro e canavieiro, viviam em péssimas condições de vida, além dos tratamentos brutais que recebiam.

É nesse contexto que as manifestações culturais e sociais dos negros se revelavam. As rodas de samba, encontros religiosos, dentre outros, além de promoverem a rede social necessária para a solidariedade entre os participantes, também eram momentos em que se pensava em estratégias para fugas. As redes de solidariedade eram importantes inclusive no suporte aos escravos fugidos.

As principais manifestações culturais afro-brasileiras em Itu foram o samba de terreiro, estudado principalmente por Ianni (2006), os rituais religiosos que segundo Amauri Nogueira (*in* NOGUEIRA, C. et al., 2008) só foram revelados em notas da imprensa da época e os cordões de carnaval, que atuavam como uma contraposição do carnaval da elite branca.

Nesse contexto, entendemos que os negros tiveram relevante participação histórica na construção sócio-cultural e econômico-espacial no município de Itu, principalmente nos seus primeiros séculos. Atualmente são raríssimos os trabalhos que fazem referência ao tema. Dessa forma, a pesquisa volta-se para a localidade com o intuito de averiguar a Geografia das religiões afro-brasileira, ou seja, quais são os fatores que estabelecem a sua localização geográfica no município, tendo em vista a herança de escravidão e a consequente segregação sócio-econômica-espacial; assim como entender os

preceitos que determinam a localização dos elementos religiosos dentro do terreiro. Também buscamos compreender os usos e as representações que essas religiões fazem da cidade e da natureza.

Para atingir os objetivos propostos, o trabalho foi dividido em 4 capítulos. No primeiro capítulo tratamos dos conceitos de cultura e religião. Observando que o tema do presente trabalho enquadra-se no campo de estudo da Geografia Cultural, buscamos as reflexões desenvolvidas em torno do conceito de cultura tradicionalmente discutido nas ciências sociais e, posteriormente, como os geógrafos compreendem e aplicam o termo. Da mesma forma trabalhamos o conceito de religião.

No segundo capítulo foi desenvolvido o embasamento teórico acerca das religiões afro-brasileiras, assim foram descritos os preceitos e as entidades do candomblé e da umbanda, bem como as suas respectivas diferenças.

No terceiro capítulo serão analisadas as diferentes geografias do município de Itu, sendo assim serão abordados temas como localização geográfica e processo de formação histórico: fundação, ciclos e desenvolvimento econômico, participação política e a condição histórica do negro no município; bem como a Geografia Física da região onde o município está inserido, pois entendemos que os aspectos físicos do meio tem ampla influência na fixação dos diferentes personagens no território e como diria Brunhes (1956), os fenômenos da Geografia Física e da Geografia Humana não estão isolados uns dos outros, mas em conexão.

Dessa forma, compartilhamos com Geraldino (2009) que, considerar as determinações do meio como limitantes ao “fenômeno humano”, não é ser determinista e sim reconhecer que as populações chegam até onde o meio lhes permitir ir. Certamente, não desconsiderando o período histórico de cada população e nem mesmo omitindo o uso das técnicas para superar os obstáculos naturais desse meio.

Por fim, no quarto capítulo analisamos a Geografia das religiões afro-brasileiras no município de Itu. Assim, foram realizadas dez entrevistas¹ com os dirigentes, sendo quatro de candomblé e 6 de umbanda, mediante as quais buscamos a compreensão dos fatores que influenciavam a localização geográfica de cada terreiro, tentando desvendar as subjacências do preconceito. Também averiguamos os norteadores da localização dos

¹ O roteiro de questões utilizado para a entrevista encontra-se no final do trabalho em anexo.

elementos dentro e fora do terreiro, bem como a maneira com que essas religiões usam e representam a cidade e a natureza.

CAPÍTULO 1. EMBASAMENTO TEÓRICO E SUA APLICAÇÃO NA GEOGRAFIA

A redação desse capítulo foi pensada a partir da ideia de que o tema da religião na geografia é enquadrado no âmbito da geografia cultural, a qual desenvolve trabalhos referentes à cultura, no entanto, sem fazer grandes reflexões acerca do termo. Sabe-se que a geografia possui restrita contribuição na tradição teórico-epistemológica tanto na questão da religião quanto no que se refere ao conceito de cultura.

Diante disso, entendemos ser necessária para o desenvolvimento do trabalho a compreensão teórica dos termos, que foi encontrada em autores das ciências sociais, tais como Denys Cuche, Émile Durkheim, Clifford Geertz, Mircea Eliade, dentre outros. O termo cultura possui um histórico conceitualmente polêmico tendo em vista que serviu de base para se justificar a dominação e a exploração de algumas sociedades sobre outras, (cf. Veiga-Neto, 2003), estabelecendo-se uma escala de evolução das menos evoluídas, as primitivas, para as mais evoluídas, as contemporâneas.

O conceito de cultura também foi reificado mediante a noção de super-orgânico, desenvolvida pelo antropólogo Alfred Kroeber, que entendia a cultura como algo que está acima dos homens no sentido de que funciona autonomamente, independente deles. Essa noção influenciou o geógrafo Carl Sauer, um dos primeiros a desenvolver temas culturais na geografia, o que entendemos como um ponto problemático, uma vez que, tal noção de cultura parece-nos ter o poder de justificar as condições socioeconômicas (tendo em vista que carregam elementos culturais) das pessoas, pois se a cultura é algo superior ao indivíduo e funciona independentemente da sua vontade, este deve se conformar com a situação que lhe é dada. A nosso ver, esta linha de raciocínio dificulta a reflexão dos indivíduos sobre sua própria condição, aprofundando questões como exploração econômica, diferença de renda, de escolaridade, de acessos, dentre outras.

O conceito super-orgânico de cultura serviu de base para o desenvolvimento de diversas pesquisas entre os geógrafos sauerianos da Escola de Berkeley, que passaram a

receber diversas críticas, das quais surgiram novas teorias em contraposição. Dentre os principais autores destacamos James Duncan, geógrafo estadunidense de vertente marxista, e Paul Claval, geógrafo francês com tendências a geografia humanista, de método fenomenológico.

1.1 O CONCEITO DE CULTURA

Com o intuito de apresentar um panorama extensivo da noção de cultura, nas próximas páginas utilizaremos basicamente a obra *A noção de cultura nas ciências sociais* do etnólogo francês Denys Cuche, tendo em vista que, nesse trabalho, o autor traz toda a perspectiva do processo de formação e evolução do conceito, perpassando pelas teorias de diversos autores importantes nessa contribuição.

A gênese e a evolução do termo cultura, nos dizeres de Cuche (2002), parece ter se iniciado na França no século XIII; derivou-se do latim *cultura*, que se referia ao cuidado despendido ao campo e ao gado, e passou a designar uma parte da terra cultivada. No século XVII ganha seu caráter figurado, aparecendo no Dicionário da Academia Francesa (1719) seguido de complementos tais como: ‘cultura das artes’, ‘cultura das letras’ etc. Por conseguinte abandona tais complementos e representa a ‘formação’, a ‘educação’ do espírito, - a ação de instruir; por fim, contrapõe esta concepção, para designar o ‘estado do espírito’, este cultivado pela instrução, se referindo ao estado do indivíduo que tem cultura, estigmatizando o ‘espírito natural e sem cultura’. Assim, no iluminismo o termo é consagrado e passa a ser concebido como elemento distintivo da espécie humana.

A cultura então passa a ser considerada como “a soma dos saberes acumulados e transmitidos pela humanidade” (CUCHE, 2002, p.21), representando uma totalidade ao longo de sua história. Nesse contexto, a palavra *cultura* traz a ideia de progresso, evolução, educação e razão revelando um aspecto fundamental da cultura e do pensamento da época, ao que Cuche (2002) vai chamar de ‘cultura ocidental’, segundo ele próprio, por falta de um termo mais apropriado.

Nesse momento, as palavras cultura e ‘civilização’ se aproximam, pertencem ao mesmo campo semântico e refletem as mesmas concepções fundamentais; no

entanto, não são equivalentes, pois a primeira refere-se aos progressos individuais e a segunda aos progressos coletivos, sendo utilizada somente no singular e definida como “um processo de melhoria das instituições, da legislação, da educação”. E assim dissemina-se a ideia de que se alguns povos estão avançados ao ponto de serem considerados ‘civilizados’, os outros povos também podem entrar no mesmo movimento: a civilização “deve se estender a todos os povos que compõem a humanidade.” (CUCHE, 2002, p.22)

No ideal alemão do século XIX, sob a influência do nacionalismo, a cultura vai ser entendida como parte constituinte do patrimônio de uma nação, reunindo as conquistas artísticas, intelectuais e morais. Ao longo deste século os românticos alemães opõem cada vez mais a cultura, como “expressão da alma profunda de um povo”, à civilização, “definida a partir de então pelo progresso material ligado ao desenvolvimento econômico e técnico.” (CUCHE, 2002, p.29)

Ainda nesse século, a palavra *cultura* tomou outra dimensão na França e passou a ser entendida como “um conjunto de caracteres próprios de uma comunidade” (CUCHE, 2002, p.29), porém apresentada sem um sentido preciso.

Segundo Cuche (2002) a visão francesa particularista em debate com a visão alemã universalista, trouxe para o seio das ciências sociais contemporâneas as duas concepções de cultura. De um lado, o antropólogo Edward Tylor como representante universalista, foi o primeiro a definir cultura, colocando-a num patamar de evolução dos povos primitivos aos povos mais civilizados. Estes últimos estariam num grau de avanço cultural superior, tendo necessariamente passado pela fase primitiva; de outro lado Franz Boas, que teria sido o criador da etnografia, apresenta uma concepção particularista da noção de cultura. Segundo Cuche (2002), Boas tentava pensar a diferença entre os grupos humanos e acreditava que esta era determinada pela cultura e não pela raça. Opôs-se a ideia de que os traços físicos estavam ligados aos traços mentais e, logo, que a raça determina o comportamento humano. Dessa forma, entendia que entre os primitivos e os civilizados não havia diferenças biológicas, mas de cultura e estas eram adquiridas, portanto não inatas.

Por sua influência na formulação de teorias referentes à cultura o autor destaca o pensamento de Durkheim, que acreditava que os fenômenos sociais possuíam necessariamente dimensão cultural, por serem também fenômenos simbólicos; lutava contra os pressupostos ideológicos implícitos no conceito de civilização e defendia que não havia diferenças de natureza entre sociedades primitivas e civilizadas, ambas, com particularidades,

faziam parte de uma mesma civilização humana; ao mesmo tempo em que Durkheim partilhava da ideia evolucionista de cultura, era contrário ao esquema unilinear de evolução, segundo o qual todas as sociedades seguiriam para uma evolução final mais cedo ou mais tarde. Esta ideia pode ser percebida no seguinte trecho:

Nada nos autoriza a acreditar que os diferentes tipos de povos vão todos no mesmo sentido; alguns seguem caminhos muito diversos. O desenvolvimento humano deve ser ilustrado não sob a forma de uma linha em que as sociedades viriam se colocar umas depois das outras como se as mais avançadas não fossem senão a continuação e a sequência das mais rudimentares, mas como uma árvore com ramos múltiplos e divergentes. Nada nos diz que a civilização será apenas o prolongamento da existente atualmente para uma mais elevada; talvez, ao contrário, ela terá como agentes povos que nós julgamos inferiores como a China, por exemplo, e que lhe darão uma direção nova e inesperada. (DURKHEIM apud CUCHE, 2002, p. 54²).

Cuche salienta que, apesar de Durkheim não ter produzido uma teoria sistemática sobre a cultura, suas ideias influenciaram muitos antropólogos, principalmente norte-americanos, na formulação de teorias acerca do tema. A noção de ‘consciência coletiva’, desenvolvida por ele, serviu de pilastra para a formulação da teoria superorgânica de cultura, difundida principalmente pelo antropólogo Alfred Kroeber³.

Durkheim entende que as sociedades possuem uma ‘consciência coletiva’, constituída de representações coletivas, ideais, valores e dos sentimentos comuns a todos os seus indivíduos. Para ele,

a consciência coletiva é algo mais que um simples epifenômeno de sua base morfológica, da mesma forma que a consciência individual é algo mais que uma simples eflorescência do sistema nervoso. Para que a primeira se manifeste, é preciso que se produza uma síntese sui generis das consciências particulares. Ora, esta síntese tem por efeito criar todo um mundo de sentimentos, de idéias, de imagens que, uma vez nascidos, obedecem a leis que lhes são próprias. (DURKHEIM, 2003, p. 468)

Nesses dizeres é possível observar que o autor dá certo ‘corpo’ à chamada ‘consciência coletiva’, entendida como algo que possui leis próprias. Encontra-se, portanto, numa dimensão separada do homem, que não necessita de sua interferência para existir. Na citação seguinte tal afirmativa torna-se mais evidente:

Em resumo, a sociedade não é de maneira alguma o ser ilógico ou alógico, incoerente e caprichoso que muito seguidamente se comprazem em ver nela. Muito pelo contrário, a *consciência coletiva* é a forma mais elevada da vida psíquica, já que é uma consciência de consciências. *Colocada fora e acima das contingências individuais e locais*, ela só vê as coisas por seu aspecto permanente e essencial, fixando-o em noções comunicáveis. Ao mesmo tempo em que vê do alto, ela vê ao

²Procuramos o exemplar original de Durkheim para consultá-lo, no entanto, não o encontramos, talvez por datar de 1913.

³Essa teoria desempenhou grande influência sobre os geógrafos culturais americanos e será melhor abordada no decorrer deste trabalho.

longe; a cada momento do tempo, abrange toda a realidade conhecida; por isso só ela pode fornecer ao espírito marcos que se apliquem à totalidade dos seres e que permitem pensá-los. Esses marcos, ela não os cria artificialmente; mas encontra-os dentro de si e apenas toma consciência deles. [...] Se a *sociedade* é algo de universal em relação ao indivíduo, *ela própria não deixa de ser uma individualidade que tem sua fisionomia pessoal, sua idiossincrasia; ela é um sujeito particular que, por conseguinte, particulariza o que pensa.* (DURKHEIM, 2003, p. 494-495, grifo nosso)

Essa abordagem da ‘consciência coletiva’ enquanto uma ‘individualidade’, um ‘sujeito particular’, vai servir como influência e base teórica no processo de ‘reificação’ da cultura desenvolvida por antropólogos e adotada pelos geógrafos norte-americanos.

Cuche (2002) aponta que Lévy-Bruhl, tido como fundador da disciplina etnológica na França, considera que os grupos são diferenciados a partir do modo como exercitam o pensamento e não a partir de suas estruturas psíquicas profundas. Para ele ‘mentalidade lógica’ e ‘mentalidade pré-lógica’ são compatíveis e existem concomitantemente em todas as sociedades, mas a superioridade de uma sobre a outra pode variar conforme diferentes situações, explicando, assim, a diversidade cultural.

Segundo Cuche (2002), o conceito de cultura vai ser mais bem acolhido e estudado na antropologia norte-americana, que pode ser agrupada em três grandes correntes: a primeira é herdeira do pensamento de Boas e entende a cultura sob a ótica da história cultural; a segunda tenta entender as relações entre a cultura (coletiva) e a personalidade (individual); e por fim, na terceira vertente, a cultura é considerada um sistema de comunicações entre os indivíduos.

A partir da influência de Franz Boas alguns antropólogos norte-americanos passaram a direcionar suas pesquisas tomando a dimensão histórica dos fenômenos culturais. Dentre eles, Cuche (2002) destaca Alfred Kroeber e Clark Wissler, que tentarão explicar a distribuição dos elementos culturais no espaço. Com esse intuito, os pesquisadores tomam como instrumentos os conceitos de ‘traço cultural’ e ‘área cultural’, em que o primeiro permite definir os menores elementos de uma cultura e o segundo polariza dois pontos da área cultural: o centro, onde as características fundamentais de uma cultura são encontradas, e a periferia, onde estas características e os traços culturais das áreas vizinhas se entrecruzam⁴.

Os antropólogos da escola ‘Cultura e personalidade’ vão buscar a conexão existente entre o indivíduo e sua cultura, como os seres humanos incorporam e vivem sua cultura. Para esses antropólogos a cultura não existe fora dos indivíduos e nem enquanto

⁴Parece plausível a influência sobre os geógrafos.

realidade ‘em si’. Dessa forma, vão tentar explicar como a cultura está presente nos indivíduos, como os faz agir e com quais condutas. Esse caminho foi orientado a partir da ideia de que a cultura determina certo modo de comportamento, que seria comum a todos os indivíduos sob a sua égide. Dessa maneira, esse estilo de comportamento seria uma característica específica que diferenciaria determinada cultura de outras e daria unidade aos seus membros, “a cultura é então encarada como totalidade e a atenção está sempre centrada nas discontinuidades entre as diferentes culturas.” (CUCHE, 2002, p.75).

Dentre outros, Cuche (2002) destaca como representantes dessa escola Ruth Benedict e Margareth Mead. A primeira desenvolveu sua teoria sobre os ‘tipos culturais’, trabalhando com a hipótese de que haveria um ‘arco cultural’ que abrangeria todos os tipos culturais, que são em número limitado, e cada cultura seria definida a partir de um ‘tipo’ ou estilo. “Convencida da especificidade de cada cultura, Benedict afirmava, no entanto, que a variedade de culturas é redutível a certo número de tipos caracterizados.” (CUCHE, 2002, p.77).

Margareth Mead pesquisou principalmente a maneira com que a cultura é recebida por um indivíduo e as consequências provocadas em sua personalidade. Nessa via, averiguou os processos de transmissão cultural e de socialização da personalidade, analisando modelos de educação. Assim, a autora entende que a personalidade de um indivíduo não pode ser explicada pelos caracteres biológicos, mas por um ‘modelo’ cultural determinado pela educação de uma dada sociedade. Nessa perspectiva, a anormalidade psicológica é explicada segundo a lógica de determinado modelo cultural, cujo padrão foi desviado pelo indivíduo. Sendo assim, o ‘anormal’ é sempre relativo à sua própria cultura, nunca absoluto, universal.

Para Cuche (2002) a escola "cultura e personalidade" merece destaque pela ênfase dada a educação como elemento da diferenciação cultural, tendo em vista que “a educação é necessária e determinante entre os homens, pois o ser humano quase não tem programa genético que guie o seu comportamento. Os próprios biólogos dizem que o único programa (genético) do homem é o que o leva a imitar e aprender.” (CUCHE, 2002, p.91). Dessa forma, os grupos humanos podem ser diferenciados pela cultura a partir dos sistemas de educação, o qual abarca o modo de criação do bebê: aleitamento, modo de dormir, desmame etc.

A partir da década de 1950 surge na antropologia americana uma corrente chamada “antropologia da comunicação”, referenciada por Gregory Bateson e pela escola de

Palo Alto. Seus pesquisadores entendem que a cultura existe a partir das interações entre os indivíduos, estas sendo sempre consideradas a partir de um contexto, cuja diversidade explica o caráter plural e instável de todas as culturas. Esta abordagem permite pensar “a heterogeneidade de uma cultura ao invés de nos esforçarmos para encontrar uma homogeneidade ilusória.” (CUCHE, 2002, p.107)

Essa abordagem, também chamada de interacionista, questionou a distinção entre ‘cultura’ e ‘subcultura’. Considerando que a cultura se origina das interações entre os indivíduos e entre grupos de indivíduos, é incorreto pensar a subcultura como algo que deriva de uma cultura global anterior a ela. A primeira pilastra da construção cultural é a interação mais imediata entre os indivíduos, então a cultura local, do grupo mais próximo; a cultura global corresponde a uma coletividade ampliada.

A antropologia cultural americana recebeu dos franceses uma série de críticas direcionadas principalmente ao substancialismo, o qual remete a uma concepção da cultura enquanto realidade em si. Mas segundo Cuche (2002) essa crítica pode ser aplicada somente a Kroeber, quanto a sua teoria do ‘super-orgânico’, em que a cultura possui autonomia em relação às ações dos indivíduos.

No entanto, para Cuche (2002) o culturalismo norte-americano trouxe uma série de contribuições para o pensamento da antropologia cultural: evidenciou-se “a relativa coerência de todos os sistemas culturais: cada um é uma expressão particular de uma humanidade única, mas tão autêntica quanto todas as suas outras expressões.” (p.90). O autor destaca que os pesquisadores se atentaram para a importância da ‘incorporação da cultura’, no sentido em que ela é responsável inclusive por moldar o corpo humano e coordenar as funções vitais como comer, dormir, copular, dar à luz, andar, correr etc.

No âmbito dos trabalhos sobre cultura que vinham sendo realizados pelos antropólogos, o estudo das relações entre as culturas ocorreu, de maneira mais significativa, tardiamente. No entanto, não deixou de contribuir profundamente no processo de renovação do conceito.

Cuche (2002) destaca que esse atraso teórico pode ter sido causado pela fixação dos etnólogos nos estudos das chamadas culturas ‘primitivas’. Sob a ideia de que estas eram mais simples, portanto, mais fáceis de compreender do que as culturas presentes nas sociedades mais desenvolvidas, já que, estas últimas, sofreram mais alterações pelo contato entre si e por isso são mais complexas. “Nesta perspectiva, toda mestiçagem das

culturas era vista como um fenômeno que alterava sua "pureza" original e que atrapalhava o trabalho do pesquisador embaralhando as pistas" (CUCHE, 2002, p.111)

Assim, além das culturas arcaicas serem entendidas como 'primitivas' numa escala de evolução, eram também vistas como mais 'puras' pelo seu menor contato com outras.

Esse pensamento vai começar a sofrer alterações a partir da formulação do conceito de 'aculturação', que traz a noção da perda dos elementos autênticos da cultura original, como o afro-americano e o afro-brasileiro.

Cuche (2002) destaca que para Melville Herskovits a aculturação é o resultado do contato entre culturas distintas, alterando os seus padrões iniciais. Assim, aculturação não pode ser confundida com "mudança cultural", que pode resultar de causas internas. Cuche ainda destaca que aculturação não pode ser confundida com 'assimilação', pois esta seria sua última fase, alias raramente atingida. "Ela implica o desaparecimento total da cultura de origem de um grupo e na interiorização completa da cultura do grupo dominante." (CUCHE, 2002, p.116).

A noção de aculturação foi concebida pelos antropólogos culturalistas norte-americanos e foi levada para a França por Roger Bastide, entendendo que o culturalismo tinha como limite de seus trabalhos a ausência de relação do cultural com o social. Para ele, o cultural não pode ser estudado independente do social.

A perspectiva de avaliação da cultura se redefiniu após as pesquisas sobre aculturação. Parte-se então da aculturação para entender a cultura e não o inverso. Segundo Cuche, as pesquisas sobre aculturação permitem conceber que não existem culturas 'puras' em contraposição com as culturas 'mestiças', "todas, devido ao fato universal dos contatos culturais, são, em diferentes graus, culturas 'mistas', feitas de continuidades e de descontinuidades." (CUCHE, 2002, p.140)

Essa descontinuidade pode estar mais presente na ordem temporal do que na espacial, tendo em vista que pode haver mais descontinuidades entre duas culturas que estão em contato prolongado do que "entre os diferentes estados de um mesmo sistema cultural tomado em momentos distintos de sua evolução histórica." (CUCHE, 2002, p.141) Citando Bastide o autor enfatiza que a ideologia assegura bem mais a continuidade de uma determinada cultura do que a própria realidade, e esta "pretensa continuidade será tão mais afirmada quanto mais a descontinuidade aparecer nos fatos: nos momentos de ruptura, o

discurso da continuidade é uma ‘ideologia da compensação’” (CUCHE, 2002, p.141)

Para Cuche (2002) tentar diferenciar as culturas, enquanto entidades separadas, pode ter utilidade no âmbito metodológico e foi valorosa para pensar a diversidade cultural. Desse modo, indagar-se sobre onde começa e onde termina uma cultura significa pensar sobre a ‘escala’ da cultura em questão. Assim, o autor aponta o pensamento de Lévi-Strauss, que considera que uma mesma unidade cultural pode ser analisada na sua inserção universal, nacional ou local, conforme for determinada no espaço e no tempo.

Considerando as ideias de Amselle, Cuche (2002) destaca que as culturas estão sempre em comunicação umas com as outras, não sendo totalmente estranhas entre si, não havendo, portanto, descontinuidades verdadeiras. A acentuação das diferenças serve para melhor se afirmar e se distinguir.

Depois de uma significativa explanação acerca das diferentes noções de cultura que se seguiram nas reflexões antropológicas, Cuche (2002) faz um esforço para demonstrar como o uso indiscriminado do termo pode levar a uma confusão conceitual entre o uso social, o ideológico e o científico. Para elucidar cita o exemplo do uso na política: ‘cultura descentralizada’, ‘cultura do governo’, ‘cultura da oposição’; e o uso religioso: quando o Papa João Paulo II utiliza o termo ‘cultura da morte’ para se referir à prática do aborto.

Destaca também o surgimento do termo “cultura dos imigrantes” na França dos anos de 1960, num contexto de grande entrada de imigrantes o uso dessa expressão enquadrava tais pessoas na sua cultura de origem de maneira que os prendesse nela, sendo imutável e inassimilável a cultura de onde atualmente habitavam. Assim, o termo *cultura* foi tratado como “raça”, e o indivíduo seria inteiramente determinado pela sua cultura de origem. Desse modo a expressão ‘cultura dos imigrantes’ consistia então numa “cultura definida pelos outros, em função dos interesses dos outros, a partir de critérios etnocentristas.” (CUCHE, 2002, p.229)

Cuche (2002) entende que,

Seja no campo político ou religioso, na empresa ou em relação aos imigrantes, a cultura não se decreta; ela não pode ser manipulada como um instrumento vulgar, pois ela está relacionada a processos extremamente complexos e, na maior parte das vezes, inconscientes. (CUCHE, 2002, p.15)

Para esse autor, a cultura possibilita ao homem transformar a natureza, tendo em vista que, permite a sua adaptação ao meio e, também, adaptar o meio a si próprio e a suas necessidades e projetos. Para ele todas as populações humanas possuem a mesma carga genética, no entanto, se diferenciam a partir de suas escolhas culturais, “cada uma inventando

soluções originais para os problemas que lhe são colocados.” (CUCHE, 2002, p.10). Considerando a unidade genética da humanidade, o autor entende que tais soluções representam princípios culturais universais, que estão sujeitos a evoluções e transformações.

Sendo assim, a noção de cultura aparece como um instrumento necessário para colocar um fim nas explicações naturalizantes dos comportamentos humanos. Pois mesmo as necessidades fisiológicas, como a fome, o sono, o desejo sexual, etc., são direcionados pela cultura, “as sociedades não dão exatamente as mesmas respostas a estas necessidades.” (CUCHE, 2002, p.11).

Com isso, Cuche (2002) entende que a noção de cultura “oferece a possibilidade de conceber a unidade do homem na diversidade de seus modos de vida e de crença, enfatizando, de acordo com os pesquisadores, a unidade ou a diversidade.” (p.13); e que a análise cultural serve para compreender ‘a coerência simbólica’ do conjunto das práticas de um grupo social, para, assim, entender o sentido que dão a sua existência, pois mediante a criatividade cultural estes podem afirmar sua humanidade.

Também considerando o caráter simbólico, Geertz (1989) defende um conceito de cultura “essencialmente semiótico”, partindo das ideias de Max Weber, que ilustram o homem como “animal amarrado a teias de significados que ele mesmo teceu” (GEERTZ, 1989, p.4), entende que essas teias e suas análises são a cultura, assumida “não como uma ciência experimental em busca de leis, mas como uma ciência interpretativa, à procura do significado.” (GEERTZ, 1989, p.4). Para ele, tais significados são públicos, portanto a cultura também o é, e se encontra articulada nos fluxos de comportamento, ou ação social, bem como em artefatos e estados de consciência.

Sendo assim, o autor não está de acordo com as discussões quanto a ‘objetividade’ ou ‘subjetividade’ da cultura, considerando que o comportamento humano é tido como ação simbólica:

uma ação que significa, como a fonação na fala, o pigmento na pintura, a linha na escrita ou a ressonância na música, - o problema se a cultura é uma conduta padronizada ou um estado da mente ou mesmo as duas coisas juntas, de alguma forma perde o sentido. (GEERTZ, 1989, p.8)

Para ele, o que devemos perguntar é qual a importância das ações e o que é transmitido através delas, pois, apesar de isso parecer óbvio, existem várias maneiras de obscurecê-las. Como acreditar que a cultura é uma realidade superorgânica e tentar reificá-la ou colocá-la como um padrão de comportamento, o que a reduziria.

Para averiguar a cultura o autor tenta manter a análise das formas simbólicas

estritamente ligadas aos acontecimentos sociais e ocasiões concretas; e que verificar as dimensões simbólicas da ação social, tais como a arte, a religião, a ideologia, a ciência, a lei, a moralidade, o senso comum – não significa o afastamento dos dilemas existenciais da vida a fim de privilegiar o empiricismo não-emocional, ao contrário: “é mergulhar no meio delas.” (GEERTZ, 1989, p.21)

Propondo uma reflexão acerca do impacto do conceito de cultura sobre o conceito de homem, Geertz (1989) ressalta a impossibilidade da existência de uma natureza humana que seja constante no tempo, lugar e circunstância. Assim, o que o homem é pode estar intrinsecamente ligado ao onde ele está e no que ele acredita, que são inseparáveis dele. A consideração dessa possibilidade permitiu o surgimento do conceito de cultura e o declínio da perspectiva uniforme de homem.

Geertz (1989) apresenta duas ideias com o intuito de promover uma imagem mais ‘exata’ de homem:

A primeira delas é que a cultura é melhor vista não como complexos de padrões concretos de comportamento (...) mas como um conjunto de mecanismos de controle – planos, receitas, regras, instruções (o que os engenheiros de computação chamam ‘programas’) – para governar o comportamento. A segunda idéia é que o homem é precisamente o animal mais desesperadamente dependente de tais mecanismos de controle, extragenéticos, fora da pele, de tais programas culturais, para ordenar seu comportamento. (p.32-33)

Desse modo, entende que o comportamento do homem, não dirigido por padrões culturais, “seria virtualmente ingovernável, um simples caos de atos sem sentido e de explosões emocionais, e sua experiência não teria praticamente qualquer forma.” (GEERTZ, 1989, p.33).

Nesse sentido, para se realizar uma análise do que é a natureza do ser humano é necessário partir da avaliação do que o ser individual é e o que ele pode ser. E exatamente por ser concebido como “um conjunto de mecanismos simbólicos para controle de comportamento” é que o conceito de cultura tem impacto no conceito de homem, pois “fornece o vínculo entre o que os homens são intrinsecamente capazes de se tornar e o que eles realmente se tornam, um por um.” (GEERTZ, 1989, p.37). Desse modo, a cultura nos modela como espécie única e como indivíduos separados, que é o que o ser humano tem em comum, ou seja, “nem um ser subcultural imutável, nem um consenso de cruzamento cultural estabelecido.” (GEERTZ, 1989, p.38)

Para o autor, o fato de, durante o desenvolvimento da mente humana, aspectos como o sistema nervoso encefalado, a estrutura social tendo como base o tabu do

incesto e a competência de criar e usar símbolos terem se desenvolvido juntos, e não em série, “sugere que o sistema nervoso do homem não permite apenas que ele adquira cultura, mas positivamente exige que o faça para poder simplesmente funcionar.” (GEERTZ, 1989, p.50). Assim, a cultura funciona como o ‘ingrediente’ que suplementa, desenvolve e amplia as capacidades orgânicas. O que implica na importância da cultura na constituição da mente, pois “um ser humano sem cultura seria, provavelmente, [...] uma monstruosidade” (GEERTZ, 1989, p.50). Nesse caso, seria pouco provável que um primata tenha possuído alguma ‘cultura verdadeira’, no sentido exato de “um sistema ordenado de significado e símbolos... nos termos dos quais os indivíduos definem seu mundo, expressam seus sentimentos e fazem seus julgamentos.” (GEERTZ, 1989, p.50)

Assim, para Geertz tanto as ideias quanto as emoções são, no homem, artefatos culturais. Pois para se tomar uma decisão é necessário levar em consideração o que se sente a respeito e para isso precisa-se de imagens públicas de sentimentos, encontradas no ritual, no mito e na arte.

Todos os artefatos realizados pelo homem – tais como as ferramentas, a caça, a organização familiar, a arte, a religião e a ‘ciência’ - o moldaram somaticamente, sendo necessários à sua sobrevivência e realização existencial. (GEERTZ, 1989)

Diante dessa explanação é possível observar que, para o autor, a cultura é um elemento fundamental na determinação do ser humano. Assim como Cuche (2002), Geertz defende que mediante a análise cultural é possível compreender a ‘coerência simbólica’ que um grupo utiliza para dar sentido à existência.

Nessa mesma perspectiva alguns autores pensam o sentido da religião, da qual trataremos no item 1.3, que seria um dos elementos desse sistema simbólico (cultura) que o homem utiliza para sustentar a existência.

O texto exposto permite-nos pensar numa ideia de cultura que não se refere a pessoas de um mesmo grupo étnico desenvolvendo padrões de atividades restritas a uma localidade, mas talvez como grupos heterogêneos de pessoas que significam alguns elementos da vida de forma mais ou menos convergente em lugares descontínuos.

Desse modo, a formulação do termo cultura poderia auxiliar na sistematização de determinados elementos de uma sociedade que alcança elevado grau de urbanização, em que a cidade é o palco das mestiçagens e hibridismos onde as “identidades culturais-locais originárias” começam a se dissolver. (MARTINS, 2001)

Grande parte dos primeiros estudos sobre cultura estavam centrados em sociedades antigas e isoladas, em que, talvez, fizesse sentido pensar em certa homogeneidade no sistema simbólico de um grupo num dado local, como por exemplo, o estudo sobre o culto aos orixás desenvolvido por Pierre Verger em clãs familiares na África de 1950. No entanto, esse mesmo olhar não é mais possível sobre essas religiões a partir do momento em que foram trazidas para o Brasil com os escravos, entre os séculos XVI e XIX, quando sofreram fusão dando origem ao candomblé, uma religião afro-brasileira inserida nas heterogêneas e mestiças culturas urbanas.

1.2 A APLICAÇÃO DO CONCEITO DE CULTURA NA GEOGRAFIA

Após a exposição do debate em torno do termo cultura, propomo-nos agora a pensá-lo dentro da ciência geográfica, para tentar entender, assim, como os principais geógrafos adotaram o termo em seus estudos. Primeiramente, faremos uma breve apresentação do desenvolvimento da abordagem cultural na geografia.

A geografia cultural, segundo autores como Claval (2003), Rosendahl e Corrêa (2003), já estava presente na discussão geográfica desde o final do século XIX. Claval (2003) entende que até os anos de 1970 os elementos da cultura apareceram na geografia, mesmo que de maneira discreta, mediante três grupos de geógrafos:

- I) Vidal de La Blache e os geógrafos vidalinos;
- II) Os especialistas da geografia histórica;
- III) E, mais isoladamente, Eric Dardel

Nas obras de Vidal de La Blache e seus seguidores os elementos da cultura aparecem como uma tentativa de demonstrar como os grupos se adaptam ao ambiente, qual é a distribuição dos traços culturais e a marca que eles imprimem na paisagem. (CLAVAL, 1997).

Os especialistas da geografia histórica representada pelos franceses se destacavam por se interessarem pela evolução particular de objetos geográficos, tais como as formas de paisagem, os sistemas agrários e os planos de cidades. Dessa forma, conceberam uma nova maneira de escrever a história: “a história dos fenômenos de longa duração, a

história das evoluções lentas, a história das classes baixas e analfabetas da sociedade.” (CLAVALL, 2003, p. 154).

Para Eric Dardel a tarefa da geografia era entender qual o sentido que os homens davam à suas vidas na Terra.

Nesse momento, a geografia alemã estuda a cultura à maneira de Jean Brunhes, assim analisa os traços culturais a partir da influência da ação do homem no recuo das florestas e de outras formações naturais; se interessa, também, “pela harmonia profunda que se observa, às vezes, entre a organização do espaço, os traços visíveis da paisagem e a alma do povo que a modelou” (CLAVALL, 1997, p.92)

Já nos Estados Unidos, a Geografia cultural estava sendo representada por Carl Sauer e seus discípulos da Escola de Berkeley (1925-1975). Seus estudos eram pautados no historicismo e tinham como foco principal as sociedades tradicionais (CORREIA, 2001); tentavam reconstituir os ambientes da América do Norte pré-colonial e desvendar a diversidade dos habitats e as práticas agrícolas; também traziam em seus trabalhos uma preocupação ecológica referente ao uso da natureza pela sociedade moderna. (CLAVALL, 2007)

Segundo Claval (2007), Sauer entendia a cultura como

o conjunto de instrumentos e artefatos que permite ao homem agir sobre o mundo exterior [...] é também composta de associações de plantas e de animais que as sociedades aprenderam a utilizar para modificar o ambiente natural e torná-lo mais produtivo. (p.31)

Para Corrêa (2001) a definição de cultura em Sauer pode ser resumida no que ele chama simplesmente de ‘modo de vida’. Sauer e seus discípulos adotaram a visão de cultura influenciada por antropólogos norte-americanos que formularam o conceito supra-orgânico de cultura.

A princípio, o termo supra-orgânico foi criado por Herbert Spencer, o pai do darwinismo social, tendo sido formulado pelos antropólogos Alfred Kroeber e Robert Lowie, no início do século XX (CORREIA, 2001) e, posteriormente, desenvolvido por Leslie White.

Alfred Kroeber foi o difusor dessa teoria na antropologia americana, mediante sua obra “The superorganic”, perspectiva que perdeu força somente nos anos de 1950. Segundo Duncan (2003) White entendia que as pessoas eram determinadas pela cultura, a qual se auto determinava, podendo ser considerada como um processo *sui generis*.

Essas teorias influenciaram veementemente Sauer e seus discípulos tais

como Wagner e Mikesell (2003), os quais entendem que a noção de cultura sempre abrange grupos de pessoas, nunca indivíduos; refere-se às comunidades que se encontram ao longo de um amplo e determinado espaço, geralmente contínuo, onde reúnem comportamentos e crenças comuns. E acreditam que

o conceito de cultura oferece um meio para classificar os seres humanos em grupos bem definidos⁵, de acordo com características comuns verificáveis, e também um meio para classificar áreas de acordo com as características dos grupos humanos que as ocupam.” (WAGNER; MIKESELL, 2003, p.28)

Duncan (2003), no artigo *O supra-orgânico na geografia cultural Americana*, se dedica em apontar os problemas teóricos da geografia cultural ao tomar o conceito de cultura enquanto *status* ontológico. Tendo em vista que os geógrafos dessa vertente adotaram a cultura como uma entidade supra-orgânica, em que, nas palavras de Duncan (2003), “a cultura era vista como uma entidade acima do homem, não redutível às ações dos indivíduos e misteriosamente respondendo a leis próprias.” (p.64). Duncan (2003) destaca que para Sauer o indivíduo é determinado pela cultura, sendo um “mero agente das forças culturais, um mensageiro levando informação através das gerações e de lugar para lugar.” (DUNCAN, 2003, p.68); e ainda, para ele a geografia humana não tem nada a ver com os indivíduos, mas apenas com as instituições humanas e culturais. Assim, como se essas instituições culturais ou humanas fossem algo para além do indivíduo, podendo ser explicadas e entendidas sem a compreensão dos que dela fazem parte.

Desse modo, a cultura é autônoma com relação aos indivíduos que, apesar de participarem dela, são considerados como “causas eficientes”, agentes ou mensageiros da cultura, que é a causa formal, sendo assim reificada, ou seja, “ela tem o poder de fazer as coisas.” (DUNCAN, 2003, p.73)

Duncan (2003) destaca a crítica de Wagner (1958) à teoria da homogeneidade disseminada na geografia cultural. Para ele, no momento em que se concebe a cultura como uma força ativa e o indivíduo como um recipiente passivo, este será um papel em branco no qual será impresso o padrão cultural, assumindo dessa forma a homogeneidade.

Corrêa (2001) enfatiza que os geógrafos sauerianos aceitaram e incorporaram uma série de premissas que abrangem o conceito de cultura como entidade supra-orgânica. Dentre elas, a ideia de que a realidade seja dividida num nível orgânico e outro supra-orgânico, nesse último se encontra a cultura, que então passa a ser coisa, entidade,

⁵Achamos pouquíssimo provável que o conceito de cultura classifique seres humanos em grupos bem definidos.

ou seja, algo com poder de ação. Dessa maneira, um grupo de indivíduos pode internalizá-la, o que levaria à homogeneidade cultural desse grupo. Não havendo diferenças, se estabeleceria a ausência de conflitos internos e as mudanças seriam pouco frequentes e sempre providas do campo externo ao grupo.

Desse modo, Corrêa (2001) questiona como se explicaria, sob a égide desse modelo de cultura, a escolha, a interação, a negociação e a imposição entre os indivíduos. Duncan (2003) também se contrapõe e considera que aceitar a cultura como força determinante, exclui uma série de questões importantes inerentes à sociedade, tornando obscuras as explicações relativas à origem, transmissão e diferenciação de diversas ‘características culturais’ presentes no grupo, bem como impossibilita discussões em torno da “estratificação social, de interesses políticos de grupos específicos e dos conflitos que surgem de seus interesses impostos.” (DUNCAN, 2003, p.78).

Duncan (2003) aponta o pensamento de Geertz que considera que na unidade supra-orgânica o indivíduo simplesmente desaparece numa harmonia mística. Sendo assim, as explicações são atribuídas a uma ‘entidade transcendental’: “dado que a existência do supra-orgânico não pode ser provada nem refutada, então se torna, simplesmente, uma questão de fé.” (DUNCAN, 2003, p.76)

O geógrafo cultural Denys Cosgrove (2003) entende que se ganha muito pouco em tentar definir precisamente o termo cultura⁶, e fazê-lo acarreta sua redução a uma categoria objetiva, o que nega sua subjetividade essencial, tendo em vista que é o termo central do humanismo, é incapaz de adquirir uma definição clara enquanto conceito objetivo e mensurável, podendo ser compreendida somente mediante a prática.

Para este autor, o uso contemporâneo do termo cultura, serve para indicar a união dos aspectos fundamentais do ser social: o trabalho – “a interação direta dos seres humanos com a natureza na produção” (COSGROVE, 2003, p.104) e a consciência: “as ideias, valores, crenças e ordem moral nas quais os seres humanos se tornaram cientes de si mesmos como sujeitos capazes de transcender a grosseira materialidade da natureza.” (COSGROVE, 2003, p.104).

Para Paul Claval (2007) a cultura é a mediação que os homens estabelecem sobre a natureza. De maneira que a relação do homem com a natureza nunca é direta, pois

⁶ Ao contrário de Geertz (1989) que entende que apesar de as teorias não conseguirem explicar tudo mas, ainda assim, tentam explicar algo. Assim destaca que o conceito de cultura evolui a partir dos esforços da antropologia em “limitar, especificar, enfocar e conter.” (p.3)

estes criam o vestuário e a casa para se protegerem do clima; vias, pontes etc., para facilitar a circulação; a vegetação natural é substituída por florestas controladas, pastagens para animais; a força humana foi substituída pela dos animais, vento, quedas d'água; enfim, a humanidade criou diversos elementos que medeiam essa relação⁷.

Para este autor,

A cultura aparece como um conjunto de gestos, práticas, comportamentos, técnicas, *know-how*, conhecimentos, regras, normas e valores herdados dos pais e da vizinhança, e adaptados através da experiência a realidades sempre mutáveis. (CLAVAL, 2003, p.163)

Claval (2007) considera que como a educação condiciona os indivíduos e os grupos, a cultura aparece como uma herança, que é o resultado do jogo da comunicação, a qual vai depender do arsenal técnico, de conhecimento e de interpretações de cada sociedade. No entanto, o autor ressalta que, mesmo enquanto herança, os indivíduos não a recebem passivamente, eles reagem, interiorizam alguns elementos, rejeitam e criticam outros, criam novos - o que torna as culturas realidades mutáveis.

Corrêa (2003), um dos importantes geógrafos brasileiros representante da Geografia Cultural, entende que a cultura se manifesta espacialmente permitindo com que sejam criados mapas de significados, não apenas metafóricos, mas que de fato ampliem o arcabouço da cartografia geográfica. Para tal afirmação o autor se utilizou da definição dos membros do Centre for Contemporary Cultural Studies at the University of Birmingham, a qual entende que as culturas são:

Mapas de significados através dos quais o mundo se torna inteligível. As culturas não são simplesmente sistemas de significados e valores que temos na mente. Tornam-se concretas por meio de padrões de organização social. A cultura é o modo pelo qual as relações sociais de um grupo são estruturadas e modeladas, mas é também o modo pelo qual aquelas formas são experienciadas, entendidas e interpretadas.⁸ (In JACKSON, 2003, p.2).

Jackson (2003) continua a reflexão observando que a cultura implica relações de poder que são refletidas nos padrões de domínio e de subordinação. Instituições de domínio cultural como a BBC e o New York Times, influenciam milhões de pessoas

⁷Mas para ter construído todos esses artefatos não foi necessário a relação direta do homem com a natureza? Entendemos que a maior parte das pessoas (em especial urbanas) não produzem as pontes ou suas próprias calças, mas utilizam carros, poluem o ar, os rios, fazem peregrinações degradando a mata, realizam grandes rituais nas praias.

⁸“cultures are *maps of meaning* through which the world is made intelligible. Cultures are not simply systems of meaning and value carried around in the head. They are made concrete through patterns of social organization. Culture is ‘the way the social relations of a group are structured and shaped: but it is also the way those shapes are experienced, understood and interpreted’”

“estabelecendo uma ‘leitura preferida’ de circunstâncias locais e nacionais.”⁹ (JACKSON, 2003, p.3). Desse modo, o Estado não exerce um controle social direto, mas sugere que certos pontos de vista dominante são mais eficazes quando são naturalizados e tornados parte do senso comum cotidiano.

Assim, os geógrafos sauerianos difundiram a noção do conceito supra-orgânico de cultura, o qual foi imensamente criticado por autores que enxergam os limites dessa análise que colocava a cultura como uma entidade atuando sobre seres passivos, inviabilizando as análises numa sociedade capitalista, urbanizada, de classes. Dos autores brasileiros, Corrêa também pontuou seus problemas e adotou como referência a definição apontada em *Mapas dos significados*, de Jackson (2003), entendendo a concretude da cultura expressa em padrões de organizações sociais.

No entanto, nos sentimos impelidos a questionar: se é possível em nossa sociedade urbana/informatizada/globalizada esperar padrões sociais que expressem a homogeneidade de uma cultura, ou estaríamos entre culturas híbridas. (cf. Martins, 2001)

1.3 O CONCEITO DE RELIGIÃO

Pretende-se nesse momento realizar uma breve explanação acerca da importância da religião na configuração sócio-espacial de uma sociedade, tendo em vista que esse tema atrai os olhares de muitos pesquisadores, nas diversas áreas do conhecimento das Ciências Humanas. Apesar de fadada ao desaparecimento por autores como Durkheim (2003), a religião ainda sobrevive, se transforma, se transmuta, perde e ganha adeptos, mas ainda sobrevive. Tal fato levanta indagações em diversos autores que tentam compreender o que mantém a religião nesse mundo secularizado, mercantilizado, globalizado e ditado pela verdade científica; e o que movimenta as paixões de milhões de pessoas no mundo inteiro e em diversas expressões?

Nesse contexto os estudos da religião tomam relevância. Sendo assim, propõe-se discutir o que é a religião a partir de autores clássicos que buscam entender quais são os elementos do fenômeno religioso e qual a sua importância na constituição da

⁹“establishing a ‘preferred reading’ of local and national circumstances”

sociedade; bem como procurar entender o que a ciência geográfica tem produzido a respeito do tema. Serão tomados como base os trabalhos de Geertz (1989), Durkheim (2003), Eliade (2010) e Alves (1981).

Rubem Alves (1981) em sua obra *O que é religião*¹⁰? Tece uma relação entre o desejo, a cultura e a religião. Para esse autor, o homem é um ser de desejo, sendo este sentido pela ausência de algo, quando se é privado de algo que se quer. Todo o nosso cotidiano é baseado na privação dos desejos imediatos do corpo, tais como os impulsos sexuais, as preferências alimentares, a sensibilidade olfativa, o relógio biológico determinando quando acordar ou adormecer. Todos esses imperativos não são mais expressões naturais do corpo humano, mas uma criação cultural. E a cultura só se inicia quando o corpo deixa de dar ordens e o homem passa a imaginar e a construir mundos. O autor ressalta que não existe cultura sem educação; cada pessoa que entra em contato com um recém-nascido humano é um professor que lhe descreve o mundo inventando e substituindo a voz do corpo. Sendo assim, Alves (1981) declara: já que o corpo, em seu aspecto biológico bruto, não é o motivo e nem o modelo pelo qual o homem faz cultura, as produções culturais parecem demonstrar que o homem é um ser de desejo. E a cultura é feita tendo por finalidade criar os objetos do seu desejo.

Mas ainda assim, segue o autor, por mais que a intenção da cultura seja criar os objetos de desejo, ela não o realiza como um todo. Às vezes é possível construir um jardim e colher flores, às vezes é necessário imaginá-lo. Ao mesmo tempo que se tem um jardim, este é rodeado por um deserto. O homem cria a cultura e fracassa, pois não consegue satisfazer todos os seus desejos. Nem sempre é possível ter a pessoa amada “e enquanto o desejo não se realiza, resta cantá-lo, dizê-lo, celebrá-lo, escrever-lhe poemas, compor-lhe sinfonias, anunciar-lhe celebrações e festivais.” (ALVES, 1981, p.22)

Desse modo, a finalidade da cultura é assumida pelos símbolos, que nascem do fracasso do homem e lhe indicam direções, já que nunca podem ser alcançados. Com isso, a cultura não pode ser entendida a partir dos seus triunfos técnicos/práticos, pois é formada pelos fracassos e é neste ponto que nasce o símbolo, que seria a “testemunha das coisas ainda ausentes, saudade de coisas que não nasceram...” (ALVES, 1981, p.22).

¹⁰Apesar da obra de Rubem Alves pertencer à coleção Primeiros Passos, achamos bastante interessante a postura narrativa adotada pelo autor. Para explicar religião e sua importância o autor se coloca em diversas posições, tanto de autores importantes como Freud, Feuerbach, Marx e Durkheim, quanto a de um religioso e um cientista (enquanto posições antagônicas). Consideramos também relevante os elementos históricos trazidos pelo autor, bem como o levantamento bibliográfico dos principais pensadores sobre o tema.

Se dos fracassos nascem os símbolos, dos símbolos nasce a religião, essa “teia de símbolos, rede de desejos, confissão da espera, horizonte dos horizontes, a mais fantástica e pretenciosa tentativa de transubstanciar a natureza.” (ALVES, 1981, p.22), composta por itens simples como altares, santuários, comidas, perfumes, lugares, capelas, templos, amuletos, colares, livros e gestos, representados pelo silêncio, olhares, reza, encantações, renúncias, canções, poemas, romarias, procissões, peregrinações, exorcismos, milagres, celebrações, festas e adorações. (ALVES, 1981)

Dentro de alguns sistemas religiosos esses objetos e gestos pertencem ao mundo sagrado, e Alves (1981) indaga o que lhes confere essa qualidade? Que propriedades especiais possuem para se diferenciarem de outros objetos e gestos que continuam no mundo profano?

E o autor responde destacando que os gestos e as coisas não são sagradas por si só, são os homens que as atribuem esse significado. Desse modo, a religião nasce a partir do poder conferido ao homem de nomear as coisas, classificando quais são as que direcionam seu destino, sua vida e morte, e quais são as que são secundárias à existência. Por essa razão, a religião se apresenta como certo tipo de fala, de discurso, de rede de símbolos. E é por meio desses símbolos que os homens discriminam os objetos, tempos e espaços que fazem parte do mundo sagrado. O autor salienta que, talvez sem esse olhar filtrado pelo sagrado, “o mundo seja por demais frio e escuro. Com seus símbolos sagrados o homem exorciza o medo e constrói diques contra o caos.” (ALVES, 1981, p.24).

Quando estamos diante do mundo profano nos deparamos com coisas concretas e visíveis, tais como doenças, contas a pagar, política. No entanto, no mundo do sagrado a linguagem faz referência às coisas invisíveis, coisas que só podem ser observadas pelos olhos da fé. E é graças ao poder do invisível que se instaura o sagrado. A linguagem religiosa se refere ao invisível quando menciona “as profundezas da alma, as alturas dos céus, o desespero do inferno, os fluidos e influências que curam, o paraíso, as bem-aventuranças eternas e o próprio Deus.” (ALVES, 1981, p.26), pois nunca ninguém viu nenhuma dessas entidades, observa o autor.

A pedra, o pão, o vinho ou qualquer outro objeto por si só é concreto e visível. Mas, quando fazem parte do âmbito sagrado ganham significados misteriosos e realizam conexões invisíveis com a graça divina. Dessa forma, no parecer do autor, o discurso religioso trabalha no sentido de transformar as entidades brutas e vazias (os objetos, as coisas)

em portadoras de sentido, passando a fazer parte do mundo humano como extensões do próprio indivíduo.

Sendo assim, o que importa para a religião são os objetos construídos pela fantasia e pela imaginação, as quais são fruto do desejo e da espera. Algumas pessoas estabelecem uma relação de amizade com a natureza e envolvem seus elementos com o ‘véu do invisível’, fazendo com que os ventos, nuvens, rios, mares, animais, plantas sejam mais do que mera presença na natureza.

Esse pensamento é guiado por Alves (1981) para concluir que as entidades religiosas são imaginárias. Tal constatação tem o sentido de se contrapor ao pensamento científico, que exige toda objetividade e ‘verdade’, negando a imaginação. E apesar de toda a eficácia e eficiência que a ciência consegue ao satisfazer questões da vida objetiva, não seriam, no entanto, mediante os princípios científicos que surgiria a flauta, a dança, as pinturas, pois estes não tinham objetividade antes de serem inventados, foram antes imaginados. E graças à imaginação nasce a cultura.

Assim o autor se justifica, destacando que pensar as entidades religiosas como imaginárias é somente estabelecer sua filiação, “reconhecendo a fraternidade que nos une.” (ALVES, 1981, p.32), e, de forma alguma, quer sugerir que as pessoas portadoras de religiosidade são loucas, nem mesmo que a religião é apenas imaginação ou fantasia, mas que ela tem o “poder, o amor e a dignidade do imaginário.” (ALVES, 1981, p.3).

O autor destaca que

o homem lança, projeta, externaliza suas redes simbólico-religiosas - suas melodias – sobre o universo inteiro, os confins do tempo e os confins do espaço, na esperança de que céus e terra sejam portadores de seus valores. (ALVES, 1981, p.34)

Nessas ações o que está em jogo é a ordem, esta que o homem busca para resgatar “as marcas do desejo e que corresponda às aspirações do amor”. Porém, como algo presente, essa realidade não existe. Então a religião “aparece como a grande hipótese e aposta de que o universo inteiro possui uma face humana.”. Com isso, Alves indaga: qual ciência seria capaz de construir esse horizonte? E responde: “são necessárias as asas da imaginação para articular os símbolos da ausência.” (ALVES, 1981, p.34)

Eis onde repousa a importância dos símbolos e das entidades: responder a necessidade de viver num mundo que faça sentido. A objetividade concreta apesar de eficazmente matar a fome e saciar o desejo sexual, necessidades básicas da sobrevivência, não consegue estabelecer no ser uma ordem interna que permita aos símbolos darem sentido à

vida dos seres humanos. E assim discorre o autor:

É verdade que os homens não vivem só de pão. Vivem também de símbolos, porque sem eles não haveria ordem, nem sentido para a vida, e nem vontade de viver. Se pudermos concordar com a afirmação de que aqueles que habitam um mundo ordenado e carregado de sentido gozam de um senso de ordem interna, integração, unidade, direção e se sentem efetivamente mais fortes para viver (Durkheim), teremos então descoberto a efetividade e o poder dos símbolos e vislumbrado a maneira pela qual a imaginação tem contribuído para a sobrevivência dos homens. (ALVES, 1981, p.35)

Essa argumentação, a de considerar os símbolos como importante pilastra para sustentar a construção do sentido da vida do homem, vai permear todo o texto do autor e vai se estender à religião, que é por ele considerada como uma rede de símbolos. Nesse sentido, para Alves (1981) há duas perguntas: responder o que é religião requer a compreensão do que ocorreu com os símbolos que herdamos? O que fizeram conosco e o que fizemos com eles? O que, para o autor, pode ser entendido se recorrermos à história e tentarmos compreender como nossos símbolos foram reificados e construíram nosso mundo e, em seguida, desmoronaram.

Nossa civilização recebeu uma herança simbólica a partir de duas vertentes: uma hebraico-cristã e outra greco-romana. Estas, distintas, porém transformadas reciprocamente no contato histórico, floresceram no período denominado Idade Média, considerado pelo autor como inigualável quanto ao quesito simbólico, “porque ali os símbolos do sagrado adquiriram uma densidade, uma concretude e uma onipresença que faziam com que o mundo invisível estivesse mais próximo e fosse mais sentido que as próprias realidades materiais.” (ALVES, 1981, p.39-40)

Nessa época, as obras de arte eram quase que exclusivamente voltadas ao sagrado, e a natureza sempre aparecia influenciada por essa ótica. Todo o universo era compreendido como sendo dotado do sentido humano, possuindo um caráter essencialmente religioso. Todas as coisas se uniam numa única temática: “o drama da salvação, o perigo do inferno, a caridade de Deus levando aos céus as almas puras.” (ALVES, 1981, p.40). Com isso o autor destaca que é compreensível que todo esse drama tenha exigido e estabelecido “uma geografia que localizava com precisão o lugar das moradas do demônio e as coordenadas das mansões dos bem-aventurados¹¹.” (ALVES, 1981, p.41).

¹¹Essa citação inspirou-nos a rememorar o já tratado olhar clássico da Geografia: o da localização em seu sentido amplo, da importância de se entender o porquê as coisas estão onde estão e qual é seu sentido histórico e social. E o interessante é que esta passagem de Rubem Alves, que é teólogo, sociólogo e psiquiatra mas não geógrafo, transborda essa compreensão.

No entanto, destaca o autor, como todo sistema simbólico sofre modificações a partir dos questionamentos sobre sua eficácia, o sistema religioso da Idade Média também sofreu. E, certamente, essa oposição não veio da alta hierarquia sagrada, que detinha o poder e o controle desses símbolos, e nem da camada mais pobre da população, que gastava toda a sua energia para lutar pelo pão de cada dia; veio de uma classe que se interessava por atividades econômicas voltadas à produção, comercialização, expansão dos mercados, lucros, riquezas.

O sistema simbólico da Idade Média representava um grande obstáculo para a burguesia e seus interesses, pois, enquanto a sociedade medieval queria compreender e contemplar a natureza, a nova classe almejava controlá-la e transformá-la. E para tanto, não poderia haver melhor instrumento investigativo do que a matemática, pois possui uma linguagem vazia de mistérios e dominada pela razão.

Nesse novo universo, baseado na ciência, o mundo invisível e misterioso da religião não teria função, pois o que se valoriza é o utilitário e o fato observável, dotado de objetividade. A natureza passa a ser vista como uma entidade bruta, apenas fonte de matéria-prima, em que tanto os seus elementos quanto as pessoas perderam seu valor religioso. “Agora alguém vale o quanto ganha, enquanto ganha.” (ALVES, 1981, p.47). Desse modo, ressalta Alves (1981), a religião representa uma tradição que será sacrificada em nome da utilidade e racionalidade da produção de riquezas, assim, tudo que não era considerado útil perante esse raciocínio deveria desaparecer.

Deus foi aprisionado no Céu e a religião ficou limitada a tomar conta somente das coisas invisíveis, não participando mais do poder de decisões políticas e econômicas. E então o autor indaga: por que ainda permitem à religião o domínio sobre as coisas invisíveis? Por que não lhe tiraram tudo?

Diante dessa nova realidade, muitos autores entenderam o fim da religião e a completa secularização da sociedade, porém, isso não ocorreu. O autor lembra que, mesmo os grandes ícones desse novo sistema, como os economistas, banqueiros e negociantes, ainda pensam sobre a vida e a morte e querem ter certeza de que sua riqueza foi merecida, sendo assim, “buscam nela os sinais do favor divino e a cercam das confissões de piedade.” (ALVES, 1981, p.51). Haja vista o dólar, a maior moeda do mundo e o símbolo máximo do sistema capitalista, trazer escrito “In God We trust”. E ainda tem os operários e camponeses que necessitam da religião para suportar seus sofrimentos.

Se as religiões ainda sobrevivem à ciência e à hostilidade do mundo moderno, o que são elas? Indaga Alves (1981), o que as une num traço comum? Sua resposta se aproxima à de Eliade (2010) e Durkheim¹² (2003): todas as religiões apresentam o mundo dividido em dois, um “espaço das coisas sagradas” e outro das “coisas profanas”. Ambos são estabelecidos pelas atitudes humanas diante das coisas, espaços, tempos, pessoas e ações, ou seja, não são propriedades das mesmas.

Para o autor o mundo profano é o “círculo das coisas utilitárias”, ou seja, as coisas são usadas por serem úteis, se não apresentam utilidade alguma são descartadas. Assim o círculo do profano e o do econômico se superpõem. Esse utilitarismo é conjugado com o individualismo, pois o indivíduo torna-se dono de todas as coisas e centro do mundo, podendo escolher o que lhe é útil ou não.

Em contrapartida, no mundo sagrado as coisas se transformam e são elas que possuem o indivíduo, e não o contrário. Ele não é o centro do mundo e depende de algo superior a ele, sentindo-se ligado ao sagrado pela reverência e respeito. No mundo sagrado há a transgressão do utilitarismo, pois as práticas que o compreendem não são definidas por sua utilidade, mas por atribuições sagradas da religião, tais como o sacrifício, o jejum, o perdão, a autoflagelação. Assim, o autor completa:

O sagrado é o criador, a origem da vida, a fonte da força. O homem é a criatura, em busca de vida, carente de força. Vão-se os critérios utilitários. O homem não mais é o centro do mundo, nem a origem das decisões, nem dono do seu nariz. Sente-se dominado e envolvido por algo que dele dispõe e sobre ele impõe normas de comportamento que não podem ser transgredidas, mesmo que não apresentem utilidade alguma. (ALVES, 1981, p.61)

Então o autor enfatiza que o sagrado funciona como um ‘círculo de poder’ e não de saber, pois “a essência da religião não é a ideia, mas a força.” (ALVES, 1981, p.64). Utilizando-se de Durkheim, destaca que a consciência do sagrado é uma habilidade humana para imaginar e pensar num mundo ideal. Desse modo, o ideal e o sagrado são a mesma coisa.

Alves (1981) destaca o pensamento de Marx, que parte da premissa de que é a vida que determina a consciência e não o contrário. Assim, é a condição material da humanidade que determina suas relações espirituais, sendo ela a criadora da religião, e não o contrário. Se a humanidade não fosse obrigada a trabalhar contra sua vontade, mas pudesse trabalhar com o que lhe proporcionasse prazer, ela não precisaria da religião. Pois “a religião é o suspiro da criatura oprimida, a alma de um mundo sem coração, como ela é o espírito das

¹²Os quais trabalharemos posteriormente.

condições sociais de onde o espírito é excluído. Ela é o ópio do povo.”¹³ (MARX; ENGELS, 1968, p.37)

Marx considera que não é a religião o problema, são as condições materiais dos indivíduos que exigem que ela exista. Assim, o que deve ser mudada é a situação da humanidade, não que ela seja encorajada a deixar suas religiões, “a exigência de que se abandonem as ilusões sobre uma determinada situação, é a exigência de que se abandone uma situação que necessita de ilusões.” (MARX; ENGELS, 1968, p.37). E segue:

A crítica arrancou as correntes que recobriam as flores imaginárias, não para que o homem viva acorrentado sem fantasias ou consolo, mas para que ele quebre a corrente e colha a flor viva. A crítica da religião destrói as ilusões do homem, para que ele pense, aja e construa a sua realidade como um homem que sem ilusões chegou à idade da razão, para que grave em torno de si mesmo, do seu sol verdadeiro. A religião é nada mais que o sol ilusório que gira em torno do homem, na medida em que ele não gira em torno de si mesmo.¹⁴ (MARX; ENGELS, 1968, p.37)

Dessa maneira, a religião seria o fruto da alienação. Se as pessoas pudessem viver em condições que não precisassem alienar sua própria força de trabalho, o produto do seu trabalho e os seus desejos, bem como não houvesse opressor e oprimido, nessas condições não seria necessário a religião. Com isso Marx sugere o fim da religião.

Alves (1981) destaca que para Freud e Feuerbach o sonho e a religião se apresentam como a mensagem dos desejos mais profundos e proibidos dos indivíduos e que, nesse raciocínio, as religiões seriam os sonhos dos que estão acordados. A mensagem codificada dos sonhos e da religião se dá pelo fato de sermos seres divididos numa guerra interna, em que de um lado desempenhamos o papel que a sociedade repressora espera; e de outro está um ser amordaçado, proibido de expressar seus desejos. Disso, resultam seres infelizes por não conseguirem ser o que desejam.

Alves (1981) destaca que para Feuerbach nós somos nosso desejo irrealizável e nem sequer temos consciência do que desejamos, o autor completa com o pensamento de Freud. É nesse ponto que os sonhos e a religião aparecem como a voz do desejo.

¹³ “La religion est le soupir de la créature opprimée, l’âme d’un monde sans coeur, comme elle est l’esprit de conditions sociales d’où l’esprit est exclu. Elle est l’*opium* du peuple.”

¹⁴ “La critique a dépouillé les chaînes des fleurs imaginaires qui les recouvraient, non pour que l’homme porte qu’il rejette les chaînes sans fantaisie, désespérantes, mais pour qu’il rejette les chaînes et cueille les fleurs vivantes. La critique de la religion détruit les illusions de l’homme pour qu’il pense, agisse, façonne sa réalité comme un homme sans illusions parvenu à l’âge de la raison, pour qu’il grave autour de lui-même, c’est-à-dire de son soleil réel. La religion n’est que le soleil illusoire qui grave autour de l’homme tant que l’homme ne grave pas autour de lui-même.”

Alves (1981) aponta que apesar de convergirem nas ideias quanto ao desejo, Freud e Feuerbach demonstram uma visão oposta quanto aos fins desse sentimento: o primeiro considera que os desejos, diante da realidade, estão condenados ao fracasso. Pois essa realidade não apresenta solução para as angústias dos desejos irrealizáveis, a morte, a velhice, levando a uma situação sem saída e forçando a criação de mecanismos de consolo mediante a imaginação e a fantasia. Um desses mecanismos é a religião. Portanto, as religiões são ilusões, são vias de realização dos mais velhos, fortes e urgentes desejos. Se as religiões são fortes é por que nossos desejos também são, pois “nascem da necessidade que têm os homens de se defender da força esmagadoramente superior da natureza.” (ALVES, 1981, p.92). Assim, para Freud, as religiões são ilusões que suavizam a vida, são narcóticos, ou seja, o “ópio do povo” e estão fadadas ao desaparecimento. (ALVES, 1981)

Enquanto para Freud os sonhos são “memórias inúteis de um passado que não pode ser recuperado”, ao contrário para Feuerbach, eles representam “lampejos do futuro” (ALVES, 1981, p.96) e contêm a grande verdade: a essência humana, o que deseja realmente o coração humano. Alves completa:

Freud se concentra na inutilidade dos sonhos. Feuerbach percebe que eles são confissões de projetos ocultos e subversivos, anúncios, ainda que enigmáticos, de utopias em que a realidade se harmonizará com o desejo — e os homens então serão felizes. (ALVES, 1981, p.97)

Assim, para Feuerbach (1997) a religião “é uma revelação solene das preciosidades ocultas do homem, a confissão dos seus mais íntimos pensamentos, a manifestação pública dos seus segredos de amor”, bem como considera que “*a consciência de Deus é a consciência que o homem tem de si mesmo, o conhecimento de Deus é o conhecimento que o homem tem de si mesmo*” (p.55-grifo do autor)

No entanto, o autor ressalva que não deve ser entendido a partir disso que o homem religioso tem uma consciência direta de si e que “a consciência de Deus é a consciência que tem da sua própria essência”, mas é justamente a falta de consciência - de que Deus é o reflexo de si - que é a essência da religião, “a religião é a consciência primeira e indireta que o homem tem de si mesmo. Por isso em toda parte a religião precede a filosofia, tanto na história da humanidade quanto na história do indivíduo.” (FEUERBACH, 1997, p.56).

O homem antes de encontrar a sua essência dentro de si ele a externaliza, sendo assim, ela se torna primeiramente um objeto, ou seja, uma outra essência. E nesse caso, “a religião é a essência infantil da humanidade; mas a criança vê a sua essência, o ser humano,

fora de si – enquanto criança é o homem objeto para si como um outro homem.” (FEUERBACH, 1997, p.56)

E reafirma que a essência da religião é o que “*o homem afirma em Deus*” e “*o que ele nega em si mesmo*” (FEUERBACH, 1997, p.68- grifo do autor), desse modo, o homem nega na religião a sua própria razão.

O sagrado para Feuerbach (1997) é um objeto oposto a personalidade de si, mas ainda assim unido com a sua essência; é aquilo que repreende os pecados, fazendo com que o indivíduo se reconheça nele como um pecador; é no pecado que “reconheço o que não sou mas que devo ser e que, exatamente por isso, o que posso ser conforme a minha essência” (FEUERBACH, 1997, p.70)

Desse modo, retomando Alves (1981), sonho e religião refletem o ser individual. O sonho quando interpretado revela o mais profundo de nosso ser, a essência; a religião só é entendida quando atingimos o ateísmo. Tendo em vista que ela é o nosso espelho e que para nos enxergarmos não pode haver mais ninguém sendo refletido além de nós mesmos, não pode haver Deus no reflexo do espelho, portanto, o que a religião reflete não é Deus somos nós mesmos. (FEUERBACH, 1997)

Por fim, Alves (1981) conclui suas reflexões, ressaltando a possibilidade de a religião funcionar também como defensora dos oprimidos. No sentido de que existem profetas que defendem os oprimidos do excesso de poder dos opressores, os quais em geral possuem uma outra religião que não as dos profetas. Assim, os profetas, representando uma religião, aparecem como contrário ao que seria o ‘ópio do povo’, pois trazem esclarecimento e luta política. Como exemplo o autor cita os camponeses anabatistas, no século XVI, que “movidos por um profundo fervor religioso, iniciaram um movimento revolucionário para a construção de uma nova ordem social, de acordo com a vontade de Deus.” (ALVES, 1981, p.112)

Com isso, o autor questiona porque a religião dos profetas não é a realidade, seria por que os oprimidos são destituídos de força para lutar contra a opressão? “Existirá alguma outra alternativa para aqueles que diariamente experimentam a impotência? Não será a sua falta de poder que os leva a empurrar suas esperanças para o outro mundo?” (ALVES, 1981, p.115)

O autor considera que a religião ainda sobrevive aos ditames e razões da ciência porque propõe um sentido à vida e sugere que é possível ser feliz. Empiricistas e

positivistas encaram a religião como algo sem sentido, no entanto, não conseguiram oferecer razões para viver ou morrer. Desse modo, a religião teria então como grande marco a esperança, “Deus e o sentido da vida são ausências, realidades por que se anseia, dádivas da esperança.” (ALVES, 1981, p.128)

Para Geertz (1989) a religião é

(1)¹⁵ um sistema de símbolos que atua para (2) estabelecer poderosas, penetrantes e duradouras disposições e motivações nos homens através da (3) formulação de conceitos de uma ordem de existência geral e (4) vestindo essas concepções com tal aura de fatualidade que (5) as disposições e motivações parecem singularmente realistas. (p.67-grifo do autor)

A definição de Geertz toma a religião como algo que cria conceitos sobre a realidade e a reveste de ‘disposições’ e ‘motivações’ que ‘parecem’ realistas, ou seja, todo esse sistema de símbolos forja uma realidade.

Para este autor um símbolo “é usado para qualquer objeto, ato, acontecimento, qualidade ou relação que serve como vínculo a uma concepção – a concepção é o ‘significado’ do símbolo” (GEERTZ, 1989, p.67-68). Assim o número 6 em qualquer disposição, ou seja, na imaginação ou num programa de computador, é um símbolo, bem como o é a cruz, quando falada, imaginada ou tocada para o autobenzimento; a tela ‘Guarnica’, a palavra ‘realidade’ ou o morfema ‘ing’, todos são símbolos “pois são formulações tangíveis de noções, abstrações da experiência fixada em formas perceptíveis, incorporações concretas de ideias, atitudes, julgamentos, saudades ou crenças.” (GEERTZ, 1989, p.68). Assim, para o autor, o símbolo funciona como uma forma de concretizar as ideias e abstrações.

O autor cita os ‘índios das planícies’, para os quais os sistemas simbólicos constituem uma direção de vida. Assim, virtudes que movem suas práticas religiosas, tais como persistência, coragem, independência, vontade, perseverança, são as que o índio procura viver. O fato é que os símbolos concretos envolvidos nos sistemas de crenças expressam “o clima do mundo e o modelam”.

Desse modo, os símbolos que modelam o mundo induzem o crente a “um certo conjunto distinto de disposições (tendências, capacidades, propensões, habilidade, hábitos, compromissos, inclinações) que emprestam um caráter crônico ao fluxo de sua atividade e à qualidade da sua experiência.” (GEERTZ, 1989, p.70)

As atividades religiosas induzem dois tipos de disposições: a de ânimo e a

¹⁵O autor numera cada parte da definição a fim de desenvolvê-las posteriormente.

de motivação; essa última é uma “tendência persistente, uma inclinação crônica para executar certos tipos de atos e experimentar certas espécies de sentimento em determinadas situações.” (GEERTZ, 1989, p.71).

Geertz (1989) entende que o que difere “disposições” e “motivações” é que as últimas são qualidades vetoriais, ou seja, apontam uma direção, um caminho amplo; enquanto que as primeiras são qualidades escalares, variando apenas em intensidade. Assim o indivíduo religioso não é motivado somente pela religiosidade, ele pode assumir diversas disposições como a de “reverente”, “solene” ou “devoto”. E conclui:

As inclinações que os símbolos sagrados induzem, em épocas e lugares diferentes, vão desde a exultação até a melancolia, da autoconfiança à autopiedade, de uma jocosidade incorrigível a uma suave apatia — para não falar do poder erógeno de tantos mitos e rituais mundiais. Não se pode falar de apenas uma espécie de motivação chamada religiosidade, da mesma forma que não existe apenas uma espécie de inclinação que se possa chamar devoção. (GEERTZ, 1989, p.71-72)

Para ser religioso, afirma Geertz (1989), não basta realizar uma atividade apaixonada e frequentemente, é necessário enxergar certos elementos como símbolos de “algumas verdades transcendentais.” (p.72)

Assim, a religião precisa afirmar alguma coisa, do contrário, seria apenas “uma coletânea de práticas estabelecidas e sentimentos convencionais aos quais habitualmente nos referimos como moralismo.” (GEERTZ, 1989, p.73) Caso o ser humano perdesse a capacidade de criar, apreender e utilizar símbolos, ficaria completamente perdido e se tornaria “uma espécie de monstro informe, sem um sentido de direção ou um poder de autocontrole, um caos de impulsos espasmódicos e emoções vagas.” (GEERTZ, 1989, p. 73)

Os símbolos religiosos oferecem, para aqueles que os adotam, uma “garantia cósmica” que supre tanto a sua capacidade de compreender o mundo, quanto permite “suportá-lo, soturna ou alegremente, implacável ou cavalheirescamente.” (GEERTZ, 1989, p.77)

Desse modo, as respostas religiosas para os fenômenos servem para “negar que existam acontecimentos inexplicáveis, que a vida é insuportável e que a justiça é uma miragem.” (GEERTZ, 1989, p.79), esse é o esforço da religião.

Para o autor, a crença em deuses, demônios, espíritos e em princípios totêmicos, é impulsionada pela dor, pela experiência da perplexidade e pelo paradoxo moral, em outras palavras: pelo problema do significado. Sendo que, é no momento do ritual que se dá a origem da veracidade das concepções religiosas, e que suas diretivas estão corretas. Em alguma forma cerimonial encontra-se a raiz de tais concepções, seja na declamação de um

mito, na consulta ao oráculo ou na decoração de um túmulo. Pois é aí que

as disposições e motivações induzidas pelos símbolos sagrados nos homens e as concepções gerais da ordem da existência que eles formulam para os homens se encontram e se reforçam umas às outras. Num ritual, o mundo vivido e o mundo imaginado fundem-se sob a mediação de um único conjunto de formas simbólicas, tornando-se um mundo único (GEERTZ, 1989, p.82).

Para Geertz o aspecto em que a religião é interessante para a sociologia concerne no fato de que ela modela a sociedade, “tal como o fazem o ambiente, o poder político, a riqueza, a obrigação jurídica, a afeição pessoal e um sentido de beleza.” (GEERTZ, 1989, p.87)

Segundo Geertz (1989), na discussão antropológica, o termo “*ethos*” representa o resumo dos aspectos morais e estéticos e os elementos valorativos de uma cultura, enquanto que o termo “*visão de mundo*” concebe seus aspectos cognitivos e existenciais. Nas palavras do autor:

O *ethos* de um povo é o tom, o caráter e a qualidade de sua vida, seu estilo moral e estético, e sua disposição é a atitude subjacente em relação a ele mesmo e ao seu mundo que a vida reflete. A visão de mundo que esse povo tem é o quadro que elabora das coisas como elas são na simples realidade, seu conceito da natureza, de si mesmo, da sociedade. Esse quadro contém suas ideias mais abrangentes sobre a ordem. (GEERTZ, 1989, p. 93).

Desse modo, continua o autor, a crença religiosa e o ritual se confrontam e se confirmam, tendo em vista que enquanto o *ethos* é intelectualmente aceito por representar “um tipo de vida implícito no estado de coisas real que a visão de mundo descreve”, (GEERTZ, 1989, p.93) a visão de mundo é emocionalmente aceitável “por se apresentar como imagem de um verdadeiro estado de coisas do qual esse tipo de vida é expressão autêntica.” (GEERTZ, 1989, p.93). Assim, para o autor:

Essa demonstração de uma relação significativa entre os valores que o povo conserva e a ordem geral da existência dentro da qual ele se encontra é um elemento essencial em todas as religiões como quer que esses valores ou essa ordem sejam concebidas. (GEERTZ, 1989, p.93)

Assim, a constituição de um sistema religioso se dá a partir de “um conjunto de símbolos sagrados, tecido numa espécie de todo ordenado” (GEERTZ, 1989, p.95). Então o autor segue:

Em todo lugar, o sagrado contém em si mesmo um sentido de obrigação intrínseca: ele não apenas encoraja a devoção como a exige; não apenas induz a aceitação intelectual como reforça o compromisso emocional. Formulado como *mana*, como *Brahma* ou como a Santíssima Trindade, aquilo que é colocado à parte, como além do mundano, é considerado, inevitavelmente, como tendo implicações de grande alcance para a orientação da conduta humana. (GEERTZ, 1989, p.93)

Desse modo, a religião é constituída de símbolos que fazem parte de outra dimensão da realidade que não das coisas mundanas em geral e tais símbolos (sagrados) carregam um enorme poder de direcionar a conduta dos indivíduos. A religião, segundo o autor, por não ser nem apenas metafísica e nem simplesmente ética, ela fundamenta todas as ações humanas em seus mais diversos contextos existenciais.

Durkheim (2003) entende que não existem religiões falsas, todas são verdadeiras cada uma à sua maneira: “todas correspondem, ainda que de maneiras diferentes, a condições dadas da existência humana.” (p.VII) E considera que elas podem ser hierarquizadas de acordo com o nível de complexidade das funções mentais utilizadas para justificar o religioso, no sentido de serem “mais ricas em ideias e em sentimentos, de nelas haver mais conceitos, menos sensações e imagens, e de sua sistematização ser mais elaborada.” (p.VII). Assim, as religiões passam por um processo de evolução segundo a sua complexidade, ou seja, as religiões primitivas tidas como menos complexas seriam menos evoluídas.

Para ele, a religião possui caráter eminentemente social, nas palavras do autor:

As representações religiosas são representações coletivas que exprimem realidades coletivas; os ritos são maneiras de agir que só surgem no interior de grupos coordenados e se destinam a suscitar, manter ou refazer alguns estados mentais desses grupos. (DURKHEIM, 2003, p.XVI)

O autor aponta que uma das noções utilizadas para definir o que é religioso foi a de sobrenatural, entendido como tudo aquilo que ultrapassa o alcance do nosso entendimento, referindo-se ao mundo do mistério, do incompreensível. “A religião seria, portanto, uma espécie de especulação sobre tudo o que escapa à ciência e, de maneira mais geral, ao pensamento claro.” (DURKHEIM, 2003, p.5)

Para Durkheim o mistério e o sobrenatural não são essenciais nas religiões, pois, apesar de o mistério estar presente em inúmeras delas sua importância varia com o tempo e com a religião; e o sobrenatural não se reduz ao imprevisto, “o novo faz parte da natureza, assim como seu contrário.” (DURKHEIM, 2003, p.9). Mesmo os fenômenos que ocorrem corriqueiramente não são exatamente iguais, sendo possível todo tipo de exceção.

Durkheim (2003) cita alguns autores que tentaram definir a religião associando-a a uma divindade, como Reville. E a partir de Tylor contrapõe, pois considera

que pensar a religião como crença em uma divindade suprema termina por excluir algumas tribos do mundo religioso e que, melhor seria definir religião como a crença em seres espirituais. Durkheim (2003) entende seres espirituais como

sujeitos conscientes, dotados de poderes superiores aos que possui o comum dos homens; essa qualificação convém, portanto, às almas dos mortos, aos gênios, aos demônios, tanto quanto às divindades propriamente ditas. (p.11-12)

Nesse sentido, o autor entende que a religião teria a função de regular as relações entre os homens e esses seres, que por serem conscientes poderiam convencê-los ou comovê-los com sacrifícios e oferendas. Desse modo ficaria fácil distinguir o que é do que não é religioso: onde houvesse preces, sacrifícios, oferendas, ritos etc. Segundo ele, essa definição foi muito utilizada por Frazer e diversos etnógrafos.

Para Durkheim (2003) essa definição não abrange o que, em muito, pertence ao domínio da religião. Pois, por exemplo, no Budismo a ideia de deuses e espíritos está ausente, sendo inclusive considerado como “uma religião sem deus”. Mesmo Buda não assumiria esse papel, pois para Durkheim (2003), um deus é “um ser vivo com o qual o homem deve e pode contar” (p.14), enquanto Buda “morreu, entrou em nirvana” e “nada mais pode sobre a marcha dos acontecimentos humanos.” (p.14)

Também os jainistas são considerados ateus, “não admitem criador; para eles, o mundo é eterno, e negam explicitamente que possa haver um ser perfeito para toda a eternidade. Jaina tornou-se perfeito, mas não o era o tempo todo.” (DURKHEIM, 2003, p.15). Durkheim ressalta que o jainismo e o budismo são ramificações do bramanismo indiano, que já carregava essa ‘indiferença pelo divino’.

O autor destaca que todas as crenças religiosas conhecidas supõem um mundo dividido em dois planos que podem ser designados pelo *sagrado* e pelo *profano*. Sendo que, qualquer coisa pode ser sagrada: lugares, entidades, montanhas, objetos etc.

O círculo dos objetos sagrados não pode, portanto, ser determinado uma vez por todas; sua extensão é infinitamente variável conforme as religiões. Eis de que maneira o budismo é uma religião: é que, na falta de deuses, ele admite a existência de coisas sagradas (DURKHEIM, 2003, p.20)

Buscando traçar as características gerais que distinguem as coisas sagradas das profanas, Durkheim (2003) considera que as primeiras são geralmente consideradas como “superiores em dignidade e em poderes” em relação às últimas e, em especial, ao homem. Mas isso não é suficiente já que “não basta que uma coisa seja subordinada a uma outra para que a segunda seja sagrada em relação à primeira.” (DURKHEIM, 2003, p.20-21)

Como a hierarquia não é capaz de dar conta da distinção entre o sagrado e o profano, o autor entende que a única coisa que as distingue é a *heterogeneidade* do sagrado, constitui essa característica justamente por ser muito particular, “*é absoluta*”. Não são opostos como o bem e o mal, pois estes são duas espécies contrárias de um mesmo gênero, nas palavras do autor:

assim como a saúde e a doença são apenas dois aspectos diferentes de uma mesma ordem de fatos, a vida, ao passo que o sagrado e o profano foram sempre e em toda parte concebidos pelo espírito humano como gêneros separados, como dois mundos entre os quais nada existe em comum. As energias que se manifestam num não são simplesmente as que se encontram no outro, com alguns graus a mais; são de outra natureza. Conforme as religiões, essa oposição foi concebida de maneiras diferentes. (DURKHEIM, 2003, p.22)

Esses mundos são hostis e rivais. No entanto, não quer dizer que os entes de um mundo não possam se transferir para o outro. Isso acontece, por exemplo, no rito de iniciação, em que o iniciante deixa de ser uma coisa para se tornar outra: o ser profano morre para o renascimento de um ser religioso. Para entrar em um é necessário sair completamente do outro. Ocorre, portanto, uma verdadeira metamorfose. (DURKHEIM, 2003)

O autor destaca a constância e permanência com que, no pensamento dos indivíduos, a noção de sagrado aparece separada da noção de profano, “a coisa sagrada é, por excelência, aquela que o profano não deve e não pode impunemente tocar.” (DURKHEIM, 2003, p.23-24). O que não quer dizer que seja impossível toda comunicação entre os dois mundos, tendo em vista que “se o profano não pudesse de maneira nenhuma entrar em relação com o sagrado, este de nada serviria.” (DURKHEIM, 2003, p.24)

Desse modo, o mundo é bipartido em dois gêneros que

compreendem tudo o que existe, mas que se excluem radicalmente. As coisas sagradas são aquelas que as proibições protegem e isolam; as coisas profanas, aquelas a que se aplicam essas proibições e que devem permanecer à distância das primeiras. As crenças religiosas são representações que exprimem a natureza das coisas sagradas e as relações que elas mantêm, seja entre si, seja com as coisas profanas. Enfim, os ritos são regras de conduta que prescrevem como o homem deve comportar-se com as coisas sagradas. [...] Quando um certo número de coisas sagradas mantêm entre si relações de coordenação e de subordinação, de maneira a formar um sistema dotado de uma certa unidade, mas que não participa ele próprio de nenhum outro sistema do mesmo gênero, o conjunto das crenças e dos ritos correspondentes constitui uma religião. (DURKHEIM, 2003, p.24)

Para o autor, em torno de cada coisa sagrada, ou grupo de coisas sagradas, gravita um conjunto de crenças, ritos, um culto particular; e não há religião que não reconheça uma diversidade de coisas religiosas, “assim, a religião não se reduz geralmente a um culto único, mas consiste em um sistema de cultos dotados de certa autonomia.” (DURKHEIM,

2003, p.25)

Sendo assim, para Durkheim a religião:

é um sistema solidário de crenças e de práticas relativas a coisas sagradas, isto é, separadas, proibidas, crenças e práticas que reúnem numa mesma comunidade moral, chamada igreja, todos aqueles que a elas aderem. (DURKHEIM, 2003, p.32-grifo do autor)

Desse modo, a religião está necessariamente ligada à ideia de igreja, definida como “uma sociedade cujos membros estão unidos por se representarem da mesma maneira o mundo sagrado e por traduzirem essa representação comum em práticas idênticas” (DURKHEIM, 2003, p.28)

Durkheim (2003) entende que as principais características que estão na base de todas as religiões são

a distinção das coisas em sagradas e em profanas, noção de alma, de espírito, de personalidade mítica, de divindade nacional e mesmo internacional, culto negativo, com as práticas ascéticas que são sua forma exasperada, ritos de oblação e de comunhão, ritos imitativos, ritos comemorativos, ritos piaculares (p.457)

Por fim, destaca que para um religioso a função da religião é ajudar a viver e não a de fazer pensar ou enriquecer o conhecimento, estes elementos são esperados da ciência. Um religioso, em contato com seu Deus, sente que pode mais que um descrente, pois possui mais força para suportar e superar as dificuldades.

Eliade¹⁶ (2010), em sua obra *O sagrado e o profano: a essência das religiões*, tem como objetivo principal apresentar o fenômeno do sagrado como um todo. A primeira definição tomada por ele é aquela em que o sagrado se opõe ao profano. E para indicar o ato de manifestação do sagrado o autor propõe o termo *hierofania*, que implica em “*algo de sagrado se nos revela*” (ELIADE, 2010, p.17-grifo do autor), seria uma manifestação da ‘realidade sagrada’, em que algo que não é do nosso mundo se projeta em objetos que são; como o sagrado se manifestando numa pedra ou a encarnação de Deus em Jesus Cristo. Explica que toda hierofania é constituída do paradoxo em que um objeto qualquer torna-se outra coisa e, ao mesmo tempo, não deixa de ser ela mesma. É outra coisa por ser sagrada, mas continua sendo pedra, por exemplo. Para o autor, o sagrado e o profano representam dois modos distintos de ser no mundo.

Para o homem religioso o espaço não é homogêneo, considerando que há um espaço sagrado, cheio de significados e o não-sagrado sem estrutura ou consistência, ou

¹⁶ O texto que se segue foi construído a partir das ideias de Eliade (2010).

seja, amorfo. Essa não homogeneidade do espaço e sua manifestação religiosa representam a “fundação do mundo”, pois é a partir do espaço sagrado que é dada toda orientação do restante das coisas no mundo. Assim, “a manifestação do sagrado funda ontologicamente o mundo.” (ELIADE, 2010, p.26), em que a hierofania representa um ‘ponto fixo’ absoluto, um ‘centro’. Desse modo, o espaço sagrado possui valor existencial para o homem religioso, pois funciona como uma orientação prévia a tudo o que se há de fazer ou começar, por isso é necessário um ponto fixo, o qual equivale à ‘criação do mundo’.

Contrariamente, para a experiência profana o espaço é homogêneo e neutro, não há diferenças qualitativas dos lugares, não havendo, portanto, orientação a partir da sua própria estrutura, nem mesmo ponto fixo, sendo assim, não há ‘Mundo’, “há apenas fragmentos de um universo fragmentado, massa amorfa de uma infinidade de ‘lugares’ mais ou menos neutros onde o homem se move, forçado pelas obrigações de toda existência integrada numa sociedade industrial.” (ELIADE, 2010, p.28). No entanto, mesmo no espaço profano existem referências qualitativas que lembram a não-homogeneidade, como por exemplo, lugares da terra natal, dos primeiros amores etc.

O espaço sagrado, na vida das sociedades tradicionais, funciona como o ‘centro do mundo’, onde tudo começa, ou seja, contém a ‘fundação do mundo’; e de onde é necessário estar perto, pois oferece a comunicação entre os diferentes níveis cósmicos (a Terra e o Céu); onde no espaço o sagrado se manifesta é que o *‘real se revela’* assim “*o Mundo deixa-se perceber como Mundo, como cosmos, à medida que se revela como mundo sagrado.*” (ELIADE, 2010, p.59-grifo do autor). Dessa forma, as cidades santas, os santuários, os templos estão no Centro do Mundo.

O fato de o homem querer sempre estar perto do sagrado, desse mundo puro que o aproxima do nível superior, o leva a conferir à sua habitação, à sua morada, à sua casa, o valor de *imago mundi*, ou seja, possui um simbolismo cósmico, um aspecto sagrado, que reflete o Mundo. Sendo assim, também é o centro do Mundo, pois se o Mundo é sagrado é o centro do mundo, a casa enquanto reflexo do mesmo também se torna centro do mundo. Tendo em vista que “habitar um espaço, equivale a reiterar a cosmogonia, e portanto a imitar a obra dos deuses, para o homem religioso toda decisão existencial de se ‘situar’ no espaço constitui, de fato, uma decisão religiosa.” (ELIADE, 2010, p.61)

No que confere ao templo religioso o autor entende que

se o Templo constitui uma *imago mundi*, é porque o Mundo, como obra dos deuses, é sagrado. Mas a estrutura cosmológica do Templo permite uma nova valorização

religiosa: lugar santo por excelência, casa dos deuses, o Templo ressantifica continuamente o Mundo, uma vez que o representa e o contém ao mesmo tempo. Definitivamente, *é graças ao Templo que o Mundo é ressantificado na sua totalidade*. Seja qual for seu grau de impureza, o Mundo é continuamente purificado pela santidade dos santuários. (ELIADE, 2010, p.56-grifo do autor)

Da mesma forma, para o homem religioso, a natureza é sagrada. Isso porque os deuses *“manifestaram as diferentes modalidades do sagrado na própria estrutura do Mundo e dos fenômenos cósmicos.”* (ELIADE, 2010, p.99-grifo do autor), assim, tudo que concerne o Mundo é sagrado.

Em várias sociedades primitivas o Céu simboliza o sagrado pois revela *“por seu próprio modo de ser, a transcendência, a força, a eternidade. Ele existe de uma maneira absoluta, pois é elevado, infinito, eterno, poderoso.”* (ELIADE, 2010, p.101). Por isso grande parte dos deuses sagrados das populações primitivas possui seus nomes aludidos ao Céu, à altura, proprietário ou habitante do Céu. Olorum, deus dos iorubás, significa ‘Proprietário do céu’.

Segundo Eliade (2010), os deuses com referência celeste tendem a desaparecer do culto, afastando-se dos homens; ficam reclusos ao Céu, após a longa fadiga da criação do mundo. Deixam no mundo um filho ou um demiurgo e aos poucos suas figuras são substituídas pelos ‘Antepassados místicos’, as ‘Deusas-Mães’, os ‘Deuses fecundadores’ etc. Desse modo não recebem mais solicitação ou sacrifícios, a não ser nos momentos de calamidade e caos da população. Assim como Olorum que, após ter iniciado a criação do mundo, confiou a Obatalá (Oxalá) que o concluísse e o governasse. *“Quanto a Olorum, retirou-se definitivamente dos negócios terrestres e humanos, e não há templos, nem estátuas, nem sacerdotes deste Deus supremo. Todavia, é invocado, como último recurso, em tempos de calamidade.”* (ELIADE, 2010, p.105-grifo do autor)

O autor destaca que esse afastamento do deus supremo ocorre, pois o homem passa a se interessar por suas próprias descobertas religiosas, que lhes apresenta uma experiência religiosa mais ‘concreta’, ‘carnais’ e sexuais, bem como as alterações no âmbito cultural e econômico. Tal como a inserção da agricultura na economia, esta que manifesta uma experiência sagrada mais misturada à vida dos homens. *“As grandes Deusas-Mães e os Deuses fortes ou os gênios da fecundidade são claramente mais ‘dinâmicos’ e mais acessíveis aos homens do que o era o Deus criador.”* (ELIADE, 2010, p.107). Tomando o mesmo exemplo de Eliade, no caso dos deuses iorubás, os orixás desempenham esse papel mais dinâmico e acessível.

Enquanto elemento sagrado da natureza as águas aparecem como “a soma universal das virtualidades”, precedem a criação e reservam as possibilidades de existência. O autor aponta que em qualquer sistema religioso as águas mantêm sua função: “desintegram, abolem as formas, ‘lavam os pecados’, purificam e, ao mesmo tempo, regeneram.” (ELIADE, 2010, p.110)

A Terra simboliza a maternidade, a fertilidade: a Terra-Mãe. O autor declara que essa imagem pode ser encontrada em todas as partes do mundo. “É a *Terra Mater* ou a *Tellus Mater*, [...] que dá nascimento a todos os seres.” (ELIADE, 2010, p.117). A ideia de que os seres humanos foram paridos pela Terra também é universal, bem como se deseja a ela retornar quando morrer.

A simbologia sagrada de renovação, juventude, sabedoria e imortalidade foram aludidas à árvore: a árvore cósmica, pois representa uma “capacidade infinita de se regenerar” (ELIADE, 2010, p.124). O autor faz lembrar que, apesar de ter citado somente algumas hierofanias da Natureza, há ainda símbolos e cultos voltados para o Sol, a Lua, as pedras, os animais etc.

Para o homem religioso a Natureza ainda apresenta “um ‘encanto’, um ‘mistério’, uma ‘majestade’, onde se podem decifrar os traços dos antigos valores religiosos.” (ELIADE, 2010, p.126). Ao contrário, para o homem moderno a Natureza é dessacralizada. Porém, mesmo diante das sociedades modernas pautadas na ciência, o mundo jamais atingiu a total dessacralização. Mesmo no “Extremo Oriente, o que se chama ‘emoção estética’ conserva ainda, mesmo entre os letrados, uma dimensão religiosa.” (ELIADE, 2010, p.128). O autor entende que “é a sacralidade que desvenda as estruturas mais profundas do Mundo.” (ELIADE, 2010, p.125)

Com isso, os autores aqui abordados nos apresentam, de maneira geral, a religião como um sistema de símbolos necessários para explicar o mundo, bem como um meio de suportar a própria existência diante dos sofrimentos, injustiças, desigualdades sociais, exploração etc. A divisão do mundo em sagrado e profano como elemento definidor da religião foi defendido por todos os autores.

1.4 A APLICAÇÃO DO CONCEITO DE RELIGIÃO NA GEOGRAFIA

O fenômeno religioso, segundo Rosendahl (2002), foi negligenciado pela geografia positivista e marxista. A primeira, influenciada pelo empiricismo, buscava a compreensão somente do que era visível, sendo assim a religião foi estudada restringindo-se à classificação dos seus efeitos na paisagem. Nessa abordagem, o homem era considerado somente mais um elemento observável na superfície da Terra, assim, o que deveria ser estudado era a sua relação com a natureza. Na geografia crítica os estudos se centravam em tentar explicar as contradições do modo de produção capitalista, bem como seus problemas sócio-econômicos, destacando as relações de produção e as lutas de classes. Além das análises rigorosamente materialistas não permitirem os referidos estudos, o materialismo histórico e dialético era ateu e considerava a religião um ponto de entrave na aquisição de consciência política da população. (ROSENDAHL, 2002)

Os primeiros trabalhos sobre o tema foram realizados na França, com autores como Pierre Deffontaines, *Geographie et Religions*, Vidal de La Blache que abordou a dimensão religiosa na análise dos ‘gêneros de vida’ e Maximilien Sorre, que analisou a influência do meio nas atividades religiosas. (ROSENDAHL, 2002). Santos (2002) cita ainda Raffestin (1980), com uma abordagem política do tema, como também Claval.

No Brasil quem começa a escrever sobre o tema é Maria Cecília França em 1972, cujo trabalho, segundo Santos (2002), se insere nas concepções da Geografia Tradicional. Santos (2002) descreve que a autora aborda a devoção a Bom Jesus da Cana Verde nos municípios de Iguape, Tremembé, Perdões e Pirapora, buscando compreender a organização espacial a partir dos fluxos de peregrinação dos fiéis.

Numa perspectiva da Geografia Marxista, Santos (2002) cita o trabalho de Gualberto Gouveia (1993), *A cidadania dos despossuídos: segregação e pentecostalismo*, no qual o autor analisa o pentecostalismo no espaço urbano de São Paulo, circunscrito no bairro Freguesia do Ó, e defende que esse sistema religioso produz um tipo de segregação sócio-espacial. E, por fim, como ícone importante na construção de novos conceitos dentro do tema no Brasil, o autor cita Zeny Rosendahl (1996) em seu trabalho *Espaço e Religião: uma abordagem geográfica*.

Nos deteremos agora em explanar rapidamente o que os principais

geógrafos escreveram sobre o tema.

Pierre Deffontaines (1948), teórico da geografia clássica, analisou a religião a partir do papel do fator religioso no tipo e local de povoamento, bem como a participação das religiões na história do povoamento, da colonização e o descobrimento da origem religiosa. A partir da análise dos locais dos mortos, observou a influência da religião no local, nas formas e nas funções das cidades.

Para Deffontaines (1948) os fatos religiosos compõem a parte do pensamento da vida humana mais afastada da natureza física. Assim a geografia humana, que tem por objetivo estudar a instalação da vida humana sobre o globo, tem que dar conta também dos signos religiosos que marcam esse trabalho. E acrescenta que, a humanidade em sua generalidade é religiosa, e essa é uma das características distintivas do Homem.

Para ele, o quadro geográfico foi um norteador da maneira pela qual se desenvolveram e se difundiram os fatos religiosos e, apesar das características ‘extra-terrestre’ das religiões, nelas são encontradas uma adaptação ao meio e uma submissão as condições físicas. Assim, boa parte da vida religiosa nasce em torno do receio e da adoração dos elementos da natureza: a montanha, o rio, o deserto, o mar, a árvore, os quais deram nuance à religião, “uma sugestão direta ou uma ação lenta e contínua¹⁷” (DEFFONTAINES, 1948, p.8)

Segundo o autor, se a geografia tomar os fatos religiosos como ativos na dominação do meio, ela mostrará que a humanidade não é orientada somente em função de explorar a Terra e tirar lucro disso, mas também procura uma via espiritual, que leve o pensamento ao sobrenatural, o que ele chama de ‘routes du salut¹⁸’, que variam conforme as religiões e comandam todo o gênero de vida, bem como as psicologias e a moral.

Deffontaines (1948) destaca que entende a religião no seu sentido objetivo, definindo-a como:

o conjunto de atos dos homens pelos quais se testemunha e se manifesta suas ligações e dependências com os poderes extra-terrestre ou de preferência sobrenaturais; o ato religioso será para nós aquele que é determinado pelos laços que o homem estabelece entre ele e um poder sobrenatural.¹⁹ (p.9)

Dessa forma, para ele a religião é compreendida desde as superstições, a

¹⁷ “une suggestion directe ou une action lente et continue”

¹⁸ “Caminhos da salvação”

¹⁹ “l’ensemble des actes des homes par lesquels se témoignent et se manifestent leurs rapports et dépendances avec des puissances extra-terrestre ou plutôt supranaturelle; l’acte religieux sera pour nous celui qui est déterminé par des liens que l’homme établit entre lui et une puissance supranaturelle.”

magia e a bruxaria, no entanto, em seu trabalho não analisará a religião, mas os fatos religiosos classificados em sagrados e profanos. Observando que o ponto de vista religioso será reduzido aos elementos visíveis e fisionômicos, assim os atos religiosos serão encarados como fatores da paisagem, ao lado dos fatores climáticos ou de erosão.

O autor divide o seu estudo em cinco capítulos, nos quais trata, respectivamente, da questão da habitação distinguindo três tipos de moradia: a casa dos homens e seus dispositivos religiosos, a casa dos mortos e a casa das divindades, que, para ele, é a maior das mansões e pela qual o homem despende o maior esforço construtivo; em seguida, analisa o papel do fator religioso no tipo e local de povoamento, a participação das religiões na história do povoamento e da colonização e o descobrimento da origem religiosa. A partir da análise dos locais dos mortos, observa a influência da religião no local, nas formas e nas funções das cidades; no terceiro capítulo analisa a participação da religião na geografia da exploração, assim na vida agrícola, pastoril e urbana; na quarta parte analisa a influência da religião no deslocamento das pessoas, como migrações em busca da Terra prometida, ou peregrinação por santuários e deslocamento em direção aos mortos. Tendo em vista que, as religiões são responsáveis por facilitar a circulação impulsionando obras em estradas, pontes e hotéis, bem como origem de comércios e feiras; por fim considera a sua influência na demografia, sendo responsável tanto por superpopulação quanto pela falta dela.

Desse modo, entende que a religião rege os diferentes gêneros de vida, organizando tempo, trabalho e rotina²⁰. E ressalta que uma proporção notável da paisagem humana que veste a Terra tem origem religiosa e pertence ao sagrado.

Concordamos com os elementos apontados por Deffontaines como pontos de análise geográfica do fenômeno religioso, no entanto, entendemos que não fugiria a geografia, e seria de grande contribuição para o tema, uma apreciação quanto a sua relação com as questões de ordem econômica, política e social, e não meramente sua implicação na paisagem.

No Brasil, Rosendahl (2002), a autora com maior representatividade no tema, traz uma abordagem bastante influenciada pela Geografia Humanista, bem como a maior parte dos difusores nacionais da chamada nova geografia cultural. Ela entende que o geógrafo precisa analisar os aspectos da vida como a imagem, os símbolos, o valor e os significados, os quais são elementos que a religião permite investigar. Segundo a própria

²⁰ Destaca que os calendários são de origem religiosa.

autora, a vertente geográfica que auxilia nessa compreensão é a geografia humanista, pois valoriza o homem reconhecendo a importância dos seus significados, valores, objetivos e propósitos, considerando os seus sentimentos e suas relações e percepções com o seu mundo interior e com o meio em que vive. Para a autora, essa visão possibilitou a análise da religião na geografia.

Rosendahl (2002) classifica a evolução do estudo sobre religiões na geografia em dois grandes blocos: o primeiro refere-se aos trabalhos realizados anteriormente aos anos de 1970, os quais pensavam nos efeitos da religião sobre a paisagem; no segundo bloco estariam os trabalhos produzidos após os anos de 1970 referentes à perspectiva humanista. Para ela, os geógrafos humanistas procuram compreender o mundo humano mediante o “estudo das relações das pessoas com a natureza, do seu comportamento geográfico, bem como dos seus sentimentos e ideias a respeito do espaço e do lugar.” (ROSENDAHL, 2002, p.24). Sendo, para autora, a partir dessa concepção que a geografia encontra terrenos férteis para analisar o fenômeno religioso.

Assim, a autora define a religião como uma ‘experiência do sobrenatural’, e lhe é de interesse analisá-la a partir da ideia de sagrado e profano trazida por Eliade, considerando o sagrado manifestado sob a forma de hierofanias²¹ no espaço, bem como busca entender como é construído esse espaço e o que o qualifica enquanto sagrado. “A palavra sagrado significa separação e definição, sugere sentido de ordem, totalidade e força. Sagrado por si só é um conceito religioso.” (ROSENDAHL, 1995, p.63) e espaço sagrado refere-se à:

um campo de forças e de valores que eleva o homem religioso acima de si mesmo, que o transporta para um meio distinto daquele no qual transcorre sua existência. É por meio dos símbolos, dos mitos e dos ritos que o sagrado exerce sua função de mediação entre o homem e a divindade. (ROSENDAHL, 2002, p.30)

Para a autora, as imagens distribuídas no espaço sagrado correspondem às necessidades do culto e são inspiradas nas tradições e sentimentos do grupo religioso. Entendemos que nessas tradições e sentimentos estão incluídos, por exemplo, atos políticos que, num contexto social, serviram como respostas a repressão, como é o caso dos negros²² durante a escravidão que, proibidos de realizar os cultos para seus deuses, se utilizaram das imagens de santo da igreja católica para a adoração dos orixás. O que mais tarde influenciou

²¹ Em outra ocasião a autora define hierofania como “uma manifestação do sagrado” (ROSENDAHL, 1997, p.121)

²² Veremos com mais detalhe essa questão no ultimo capítulo. No entanto, estamos destacando nesse momento por entender que tradições e sentimentos não são determinados somente por questões internas à uma dada cultura ou crença, mas que condições sócio-econômicas compreendem grande influência nos mesmos.

na formação da Umbanda, com suas imagens de santo católico e de culto sincrético.

O geógrafo Gil Filho (2011) entende que a religião é a “experiência do sagrado” e que este conceito “concede uma objetividade à experiência religiosa que se contrapõem a teorias psicológicas de caráter mais subjetivo e individual abrindo-se para a dimensão social do sagrado” (p.3), aqui o autor se baseou nas ideias de Wach.

Gil Filho (2011) vale-se da teoria de Otto para expor que o sagrado é uma categoria de avaliação do fenômeno religioso à priori, dando-o atributo essencial. Nesse olhar, o sagrado é visto a partir de seus aspectos racionais. “O não racional é o que foge ao pensamento conceitual por ser de característica explicitamente sintética e só é assimilado enquanto atributo.” (GIL FILHO, 2011, p.3)

Para o autor o sagrado é exteriorizado mediante a qualificação e reconhecimento do sentimento religioso. Assim, ao mesmo tempo em que é único enquanto categoria é plural em sua realidade fenomênica, pois é apresentado na diversidade das relações, ou seja, o sagrado possui natureza “Singular na medida em que é específica e única em sua gênese, no entanto é plural e diversa em sua experiência.” (GIL FILHO, 2011, p.5). À exemplo das religiões judaico-cristãs que concentraram o monopólio do sagrado nas mãos do clero, já que somente quem faz parte da instituição pode estabelecer a sacralidade, a priori a natureza e o mundo em geral é profano. Ao contrário de religiões como a de origem Iorubá, na África, em que a natureza é sagrada.

Para esse autor, resgatar o sagrado é tentar encontrar a essência da experiência religiosa, visto que em várias culturas “o sagrado se impõe como base fundamental da qualidade reconhecível do fenômeno religioso.” Sendo assim, “as religiões se apresentam como modalidade do sagrado que se revelam em tramas históricas e geográficas.” (GIL FILHO, 2008, p.28); e afirma que:

O sagrado impõe a assertiva da manifestação de uma ordem diferente, uma lógica que não pertence a este mundo, enquanto o profano, por sua vez, é o que não é religioso ou o que não tem propósito religioso. Portanto o sagrado e o profano seriam duas maneiras de existência do homem. (GIL FILHO, 2008, p.34)

Desse modo, o autor afirma que o sagrado seria a realidade primeira da análise, submetendo o não sagrado e o profano, os quais existem somente em relação ao sagrado. Esse autor também apresenta bastante influência da Geografia Humanista.

O geógrafo Carlos Eduardo Maia (2010), levanta a seguinte consideração quanto à dimensão do sagrado: os estudos sobre crenças e mitos nos espaços sagrados trazem

uma ideia de que há uma separação sincrônica e diacrônica entre o espaço sagrado e o profano, em que ‘a crença’ “informa suas fronteiras”. No entanto, suas pesquisas sobre romarias e folguedos têm demonstrado que nos dias de festa, “quando se promovem interações espaciais ritualizadas ‘templo-mundo’ e vivenciadas com emoção”, as “fronteiras tão prontas entre espaço sagrado e profano” (MAIA, 2010, p.91) são demolidas.

Desse modo, para o autor, o limite do espaço sagrado é determinado a partir do que os devotos dizem dos rituais; o que dizem e a compreensão das suas maneiras de lidar com o espaço sagrado é mostrada

onticamente como dito e não dito nas emoções e, ontologicamente, para os encantamentos que transformam a relação com o mundo, possibilitando interações espaciais em que se afirma o símbolo religioso, mas em que se confere a ele outra qualidade espacial, sem que se duvide, entretanto, de sua propriedade sagrada. (MAIA, 2010, p.109)

Assim, os limites do espaço sagrado não podem ser preconcebidos, mas devem ser analisados a partir das emoções dos devotos e dos seus símbolos religiosos afirmados em suas qualidades espaciais.

Tanto Gil Filho (2011), quanto Rosendahl (2002; 1997; 1995), trazem proposições de como se trabalhar o sagrado dentro da Geografia.

Em sua obra *Espaço e Religião: uma abordagem geográfica*, Rosendahl (2002) disserta sobre a expressão do sagrado no urbano, reconhecendo-o como um elemento de produção do espaço, tal como a importância do papel do sagrado na origem das cidades. Assim, ressalta que as primeiras cidades nasceram da flexibilidade da proibição de tribos ou clãs distintos se unirem num único espaço. Quando se acordou que isso seria possível, desde que se respeitassem a crença de cada um, o aglomerado populacional nasceu. Desse modo, as entidades domésticas deram lugar a uma entidade superior que cuidava de todo o grupo. Com o surgimento das cidades as funções e atividades que estavam dispersas puderam se concentrar num único espaço. Sendo assim a religião desempenhou papel significativo no nascimento das cidades.

A religião também foi capaz de definir a função de algumas cidades. De modo que, as cidades religiosas são marcadas pelo fluxo de pessoas que fazem peregrinação ou romaria ao lugar sagrado. Por conta de ser um centro de convergência de peregrinos, essas cidades apresentam especial organização funcional e social do espaço. Para analisá-las é necessário considerar a organização espacial interna e o papel dos peregrinos como agentes modeladores, os quais possuem “a tarefa simbólica de produzir e reproduzir o arranjo espacial

urbano.” (ROSENDAHL, 2002, p.48).

A autora propõe quatro temas de análise da dimensão espacial da religião: fé, espaço e tempo – difusão e área de abrangência, e pontua como interesse dos geógrafos a análise da experiência da fé em sua ocorrência no tempo e no espaço e a distribuição e área de abrangência de uma fé; centros de convergência e irradiação, analisando o fluxo de peregrinos e suas implicações no espaço, de onde saem e para onde vão; religião, território e territorialidade, tema que possibilita analisar o controle da religião sobre determinado território, bem como a aplicação de práticas desenvolvidas por instituições ou grupos religiosos, cujo intuito é controlar determinado território, o que a autora chama de territorialidade; espaço e lugar sagrado: vivência, percepção e simbolismo. Nesse item a autora explora questões como a manifestação do sagrado para o homem religioso, que pode estar num objeto, numa pessoa ou num lugar, inclusive a natureza é toda carregada de valor sagrado. (ROSENDAHL, 1995, 2002) Como poderemos observar nas religiões afro-brasileiras analisadas nos capítulos posteriores.

Segundo a autora podem ser considerados sagrados desde espaços vividos por certos grupos, como catedrais e locais de peregrinação. “A ideia de que existem espaços sagrados e que pode existir um mundo no qual as imperfeições estarão ausentes, conduz o homem a suportar as dificuldades diárias.”, essa ideia também induz o homem “a imaginar realidades mais profundas, realidades mais autênticas do que aquelas que seus sentidos revelam.” (ROSENDAHL, 1995, p.64). O homem possui necessidade de viver num mundo sagrado, e é por isso que ele o consagra.

Citando Claval, Rosendahl (1995) destaca a questão da hierarquização do sagrado, como no caso de uma peregrinação: o santuário é o espaço mais sagrado, marcando nitidamente a fronteira entre o sagrado e o profano. Para Rosendahl (1995) a definição de um lugar sagrado “reflete a percepção do grupo envolvido e uma vez que a percepção varia de grupo para grupo, dificilmente pode-se generalizar sobre os princípios de lugar sagrado.” (p.68). Assim, indianos consagram nascentes e confluências de rios, budistas consagram as montanhas, as quais, juntamente com as grutas, também são consagradas pelos cristãos.

Gil Filho (2011) considera que a geografia analisa a religião a partir do condicionamento do sagrado aos parâmetros espaciais, o que seria abordar somente o aspecto funcional do fenômeno religioso, o qual está além dos seus efeitos espaciais imediatos. Desse modo, tal restrição a “uma rede de distâncias possíveis”, limita o fenômeno religioso às regras

do espaço geométrico e cristaliza em relações locacionais.

Nesse parâmetro, o autor propõe quatro possibilidades para analisar o sagrado: a primeira refere-se à sua materialidade enquanto fenômeno e sua exteriorização apreendida mediante os instrumentos mais imediatos da percepção; a segunda seria a apreensão conceitual do sagrado mediante a razão, concebido pelos seus predicados e reconhecida a sua lógica simbólica, sendo compreendido pelo autor como sistema simbólico e projeção cultural; a terceira possibilidade é o sagrado entendido enquanto fenômeno e reconhecido via Estruturas Sagradas, Tradições Oraís Sagradas e Mitos. Tal enfoque é adotado pelos teólogos e especialistas da religião; por fim a análise do sagrado a partir do sentimento religioso e seu caráter transcendental, e não racional. “Trata-se daquilo que qualifica uma sintonia entre o sentimento religioso e o fenômeno sagrado.” (GIL FILHO, 2011, p.5). Entendemos que estas ‘instâncias analíticas’ propostas pelo autor, foram apresentadas de maneira muito vaga e com poucos elementos geográficos.

O autor se contrapõe à proposta de Eliade que classifica o espaço sagrado como centro do “sistema mundo”, dando-lhe a noção de “ponto fixo”, “lugar de mediação entre a terra e o céu”, fornecendo ao espaço “um atributo de rigidez, como algo já dado, já posto, palco da trama humana inclusive em sua dimensão religiosa.” (GIL FILHO, 2011, p.7). Para ele, o espaço é relacional e:

é parte indissociável do processo de sacralização do mundo e não apenas seu receptáculo. O espaço não é a cristalização do fenômeno, mas parte das possibilidades relacionais do mesmo. Assim, construímos imagens do espaço e atribuímos a elas as representações de nossa existência. (GIL FILHO, 2011, p.7-grifo nosso)

Vamos aproveitar o gancho dessa citação para fazer um breve parêntese. Gil Filho (2011) corrobora com Merleau-Ponty quanto a ideia de espaço:

... o espaço não é um meio contextual (real e lógico) sobre o qual as coisas estão colocadas, mas sim o meio pelo qual é possível a disposição das coisas. No lugar de pensarmos, o espaço, como uma espécie de éter onde todas as coisas estariam imersas devemos concebê-lo como o poder universal de suas conexões (PONTY, 1971, p.249-grifo nosso).

Ao que Gil Filho (2011) completa “Nesta perspectiva o espaço é de caráter relacional e sob este aspecto *é de natureza dinâmica*.” (p.5-grifo nosso). Concordamos que o espaço tem caráter relacional, mas que, não por isso possui ‘poder’ sobre as relações. Se ele, o espaço, *é parte indissociável do processo de sacralização*, quer dizer que ele tem poder de ação, que ele é atuante? Seguindo o pensamento de Martins (2009): o espaço não possui materialidade, ou seja, ele não é um *ser* enquanto atributo de um *ente*, dessa forma, não

podemos vê-lo ou produzi-lo; o espaço possui objetividade, mas não materialidade, assim ele não é um objeto pois, “Se admitirmos que espaço é um objeto, ele deve estar situado em outro espaço” (MARTINS, 1996, p.136). Para esse autor, “O espaço é a forma da estrutura das relações estabelecidas entre os elementos constituintes do ser.” E assim, a espacialidade se dá a partir das “relações entre as coisas que coexistem.” (MARTINS, 1996, p. 140). Com essas considerações entendemos que o espaço sim possui caráter relacional, não enquanto atuante nesse processo, mas porque as relações entre as coisas são possíveis a partir da sua coexistência dada no espaço, atuante são os seres humanos.

Dessa maneira, podemos voltar ao pensamento de Gil Filho. Esse autor propõe três premissas como análise da dimensão da Geografia do Sagrado: a dimensão do homem, enquanto indivíduo, a dimensão social e a dimensão institucional, sendo guiado pelo pensamento de que a Geografia do Sagrado está muito mais “afeta à *rede de relações em torno da experiência do sagrado*²³ do que propriamente às molduras perenes de um espaço sagrado coisificado.” (GIL FILHO, 2012, p.12-grifo nosso).

O autor toma a dimensão do homem como a primeira dimensão da prática espacial, que “correspondente à *physis* social realizada no âmbito religioso. Nesta dimensão, *a expressão dos atores sociais no momento da trama são as respostas diretas de uma dinâmica espacial e temporal.*” Em que a dinâmica temporal é expressa a partir da “coincidência da trama dos atores sociais com a expressão da religião em determinada temporalidade é um dado histórico, porém sempre em transição.” E a dinâmica espacial a partir da “prática e o discurso que se configuram e o contexto em que eles aparecem *só é inteligível dentro dos limites da experiência institucional da religião.*” (GIL FILHO, 2011, p.13-grifo nosso). Tais explicações de Gil Filho parecem-nos bastante vaga e sem clareza de elementos geográficos, pois a *expressão dos atores sociais no momento da trama* pode ser uma resposta a uma série de elementos particulares da vida de cada pessoa que são intangíveis dentro dos limites da compreensão de um geógrafo.

A dimensão social ou da organização é apresentada no momento em que discurso e contexto assumem “um plano de correlações análogas”. Assim, são as pessoas responsáveis e autorizadas para o discurso que moldarão a imagem de mundo “pela qual se pretende dizer alguma coisa. Nesta dimensão se observa um sistema de relações que põe em relevo as divisões, as classes, as subordinações e o julgamento diferenciado.” (GIL FILHO,

²³Talvez, essa preocupação seria muito mais encontrada (e apropriada) na sociologia do que na geografia.

2011, p.13)

A dimensão da instituição é expressa a partir do poder hierárquico submetendo as dimensões anteriores.

A instituição é o reino do controle do grupo, do indivíduo e do dizer. Constitui assim uma territorialidade onde o agente principal é a própria instituição religiosa. A ação institucional configura a apropriação do sagrado tanto nos limites das relações sociais como nas fronteiras objetivas de sua espacialidade. (GIL FILHO, 2011, p.13)

No caso da igreja católica, por exemplo, podemos pensar dessa maneira em que a instituição ganha certa personificação, pois é comum se ouvir dizer “a igreja determinou isso” ou “a igreja não permite aquilo”, em geral se referindo à instituição Igreja Católica centralizada no Papa. Mas, nas religiões afro-brasileiras, talvez a instituição seja representada de uma maneira diferente, pois não existem determinações estabelecidas pelo candomblé, cada pai ou mãe de santo exerce o controle absoluto sobre o seu terreiro. E está sobre sua figura a função de estabelecer a apropriação do sagrado nas relações sociais ou nas fronteiras da espacialidade. Esse tema será aprofundado no capítulo seguinte.

Os geógrafos, seguindo a tradição da sociologia, tomaram a questão do sagrado como tema central na análise da religião, tendo como principal base bibliográfica o historiador Eliade, que traz questões sobre o espaço sagrado. O tema da religião é bastante trabalhado na geografia a partir da abordagem humanista, valorizando assim a experiência religiosa, desdobrada na fé, no sagrado e em outros elementos. Também observamos em nossas consultas bibliográficas que os geógrafos que trabalham o tema se utilizam, especialmente, de *território/territorialidade* como categoria de análise.

CAPÍTULO 2. AS RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS: EMBASAMENTOS TEÓRICOS

O presente capítulo visa apresentar a formação e os princípios das religiões afro-brasileiras, tais como os momentos históricos e sociais em que se estabeleceram os preceitos básicos do candomblé e da umbanda, suas entidades e principais diferenças. O contexto de inserção das religiões afro-brasileiras na cidade e estado de São Paulo nos

pareceu interessante devido à estreita ligação²⁴ de alguns pais e mães de santo de Itu com seus sacerdotes e suas casas.

Entendemos a importância desse capítulo tendo em vista que é o tema do trabalho, bem como a sua insólita presença na geografia. Assim, utilizaremos trabalhos de antropólogos e sociólogos com o intuito de apresentar e inserir as religiões afro-brasileiras para então, no próximo capítulo, tratá-la no âmbito da geografia.

Utilizamos vastamente a obra *O candomblé e a umbanda: caminhos da devoção brasileira*, do antropólogo Vagner Gonçalves da Silva, pois em muito contempla nossos objetivos – desde compreender o processo de formação histórica dessas religiões, como conjuga com as informações encontradas nos trabalhos de campo, no que concernem as definições e as características da umbanda e do candomblé.

2.1 AS RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS

O preconceito e a intolerância sofridos pelas religiões afro-brasileiras remontam às origens do candomblé nas senzalas, quando mediante a igreja católica era visto como feitiçaria e ‘coisa do demônio’, tendo sido veementemente reprimido pelos portugueses. Tal fato levou os negros a desenvolverem estratégias para conseguirem cultuar seus deuses, como colocar uma pedra consagrada a um orixá (o *otá*) embaixo da imagem de um santo católico e cultuá-lo; o que para os olhos do senhor seria Nossa Senhora Aparecida, para os negros era Oxum.

O antropólogo Vagner Gonçalves da Silva, em seu livro *O candomblé e a umbanda: caminhos da devoção brasileira* (2000a) faz o trabalho de esclarecer o que são as religiões afro-brasileiras, como se originaram, quais as diferenças entre elas, quem as pratica e o que pregam. Desse modo, as páginas seguintes serão majoritariamente orientadas por sua obra.

O autor aponta como primeira dificuldade recompor a história das religiões afro-brasileiras pelo fato de serem originárias de segmentos marginalizados da sociedade: negros, índios e pobres. O que explica a raridade de documentos sobre o tema, bem como a

²⁴ A qual nos foi apresentada nos trabalhos de campo.

sua pouca produção pela igreja ou pelas autoridades, os quais tinham preconceito e combatiam tais práticas. A segunda dificuldade seria suas particularidades como a inexistência de doutrinas escritas; os princípios e as práticas dessas religiões são, em geral, transmitidos oralmente. Sendo assim, os terreiros são autônomos e “cada chefe de terreiro é o senhor absoluto, a autoridade máxima, o ‘papa’ de sua comunidade” (SILVA, 2000a, p.13).

O autor ressalta que as religiões afro-brasileiras sofrem uma série de preconceitos, discriminações e estereotipações, por apresentarem culto aos espíritos, transe e sacrifício animal – diferente do modelo padrão de religião. Assim são associadas à magia negra e às práticas diabólicas. As religiões institucionalizadas, como a igreja²⁵ católica, se opunham às crenças diferentes, denominando-as como ‘seitas’²⁶ ou ‘magia’ e adotando uma perspectiva de evolução religiosa, em que as que admitem o transe seriam ‘primitivas’.

Silva (2000a) faz um breve panorama histórico da formação das religiões afro-brasileiras, cujas bases estão no contexto de colonização e na interface entre a religiosidade do branco, do negro e do índio.

No entanto, a história de formação do Brasil possui um marco religioso: o catolicismo. Suas marcas estão presentes desde o batismo da terra descoberta (Terra de Santa Cruz), passando pela reza da primeira missa, pelos nomes das vilas (São Vicente, Santos), até a forma de ocupar o espaço, pois a cidade crescia em torno da igreja.

O catolicismo foi uma religião oficial e obrigatória, servindo-se de métodos violentos de controle dos hereges²⁷ (aqueles que professassem outra fé), também considerados inimigos do rei, cujo poder provinha de Deus. O Tribunal do Santo Ofício da Inquisição tinha o objetivo de “punir os praticantes de atos mágicos (tidos como bruxaria, feitiçaria ou curandeirismo), de aberrações sexuais ou de outras atividades pagãs.” (SILVA, 2000a, p.19-20). Quase sempre qualificava tais atos como demoníacos e condenava os praticantes à morte na fogueira em praça pública.

Segundo o autor, o catolicismo condenava as práticas místicas ou mágicas não por negar a existência desses fenômenos, mas por não legitimá-los sem a intervenção da Igreja. Pois, da mesma maneira, realizava práticas como distribuir fitas com imagem dos santos que eram colocadas na cintura das pessoas para retirar dores; por acreditar que o paraíso e a felicidade só viriam depois da morte, rezavam pelas almas, e também para evitar

²⁵ “instituições organizadas de religião” (SILVA, 2000a, p.14)

²⁶ “dissidências não institucionalizadas ou organizadas de culto” (*Idem*)

²⁷ Cabe ressaltar as palavras de Prandi (1991) que destaca que, até a República, o Estado funcionou “como uma espécie de braço armado da Igreja contra os cultos e práticas de origem africana, [e] indígena” (p.55)

que assombrassem os vivos; a transformação da hóstia e do vinho em corpo e sangue de Cristo; além de outras práticas como ladainhas, rezas em latim, sinos, a imponência dos trajes dos padres, incensos. Tudo isso contribuiu para criar “um fascínio mágico sobre os católicos” (SILVA, 2000a, p.23). A esse catolicismo que os negros e índios foram forçados a se converter e ao qual foram somadas suas religiosidades de origem.

Sobre os rituais indígenas, por falta de dados, foram feitas aproximações e imagina-se que seu ponto central tenha sido “o culto à natureza deificada”:

O pajé e o feiticeiro ou xamã eram os que tinham acesso ao mundo dos mortos e dos espíritos da floresta, e geralmente a eles competia realizar rituais de cura de doenças, expulsar maus espíritos que se alojavam nos corpos das pessoas e desfazer feitiços mandados pelos inimigos. (SILVA, 2000a, p.24)

Usavam em seus rituais instrumentos mágicos, chocalhos e adornos feitos de penas, bem como a fumaça resultante da queima do fumo.

Para dissertar sobre a religiosidade negra o autor relembra quem são e de onde vieram os principais grupos de africanos, que passaram a fazer parte da população brasileira. Sobre o desembarque de escravos no Brasil, Silva (2000a) destaca dois grupos: os sudaneses e os bantos²⁸.

Os sudaneses, que entraram no Brasil a partir de meados do século XVII até meados do XIX, são os grupos vindos da África Ocidental que viviam em locais hoje chamados de Nigéria, Benin (ex-Daomé) e Togo. Entre outras etnias destacam-se os iorubás ou nagôs (subdivididos em queto, ijexá, egbá, etc.), os jejes (ewe ou fon) e os fanti-achantis. Entre eles também vieram nações islamizadas como os haussás, tapas, peuls, fulas e mandingas. Concentraram-se nas regiões açucareiras da Bahia e de Pernambuco.

Os bantos chegaram a partir do fim do século XVI até o XIX, essas populações vieram dos atuais Congo, Angola e Moçambique, que dentre os grupos estariam angolas, caçanjes e bengalas. Segundo o autor esse foi o grupo com maior entrada no Brasil e que influenciou mais a cultura brasileira, espalhando-se por todo o litoral e interior com destaque para Minas Gerais e Goiás.

Nesse grande caldo, as religiões africanas eram, e ainda são caracterizadas pela crença em deuses que incorporam em seus filhos, baseadas na magia.

O sacerdote, ao manipular objetos como pedras, ervas, amuletos, etc., e fazer sacrifícios de animais, rezas e invocações secretas, acredita poder entrar em contato

²⁸ Silva pontua que devem ser resguardadas as devidas dificuldades em classificar esses escravos pois eram nomeados de acordo com o porto onde embarcavam na costa da África, sendo eles do interior ou do litoral.

com os deuses, conhecer o futuro, curar doenças, melhorar a sorte e transformar o destino das pessoas²⁹. (SILVA, 2000a, p. 35)

Prandi (1991) fala sobre o contexto social em que a umbanda e o candomblé foram, respectivamente, inseridos e aceitos na sociedade paulistana. Nascida em 1920, no Rio de Janeiro, a umbanda provém de um kardecismo “que rejeitava a presença de guias negros e caboclos” (p.48), por eles considerados como espíritos inferiores. A sociedade moderna nascente no período, representada pela classe média branca, com valores e cultura europeus, valorizando os métodos científicos, foi contemplada pelo kardecismo. E tomando-o por modelo, a Umbanda limpará os elementos africanizados dos seus cultos:

Os passos decisivos foram a adoção da língua vernácula, a simplificação da iniciação, com a eliminação quase total do sacrifício de sangue, iniciação que ganha, ao estilo kardecista, características de aprendizado mediúnico público, o desenvolvimento do médium. (PRANDI, 1991, p.49)

Apesar de manter o ritual de cantos e danças do candomblé, o antigo sincretismo dos orixás com os santos católicos faz prevalecer o calendário litúrgico da igreja católica, “publicizando-se as festas ao compasso desse calendário” (Prandi, 1991, p.49). Entretanto nos cultos eram chamados os caboclos, pretos velhos e até mesmo os exus. Sendo assim, ao mesmo tempo em que carrega heranças do kardecismo, a umbanda se diferencia dele, pois consolida a “entidade no transe ritual volta-se mais para a cura, limpeza, aconselhamento dos fiéis e clientes” se distanciando do ideal kardecista

de comunicação com os mortos com o fim de estender ao mundo dos espíritos atrasados e sofredores a doutrinação evangélica caridosa; e receber dos espíritos de luz orientação para o desenvolvimento de virtudes na terra, curas do corpo e da alma, evolução espiritual dos vivos e dos mortos. (PRANDI, 1991, p.50)

É essa umbanda, ‘purificada’ dos elementos do candomblé e relativamente distanciada de alguns preceitos do kardecismo, que vai chegar a São Paulo pela primeira vez em 1930. Essa religião vai ao encontro de uma sociedade que passa por transformações. A partir desse período a população urbana começa a aumentar, a cidade de São Paulo passa a receber cada vez mais migrantes - em especial, nordestinos, e dentre eles baianos e pernambucanos – tornando-se imensamente cosmopolita. (PRANDI, 1991)

Já nos anos de 1950 a umbanda se popularizou em São Paulo, pois a cidade tinha se tornado “a metrópole de todos os brasileiros, a multidão de cada um, o mercado de

²⁹ Esses princípios foram denominados pela Igreja como práticas demoníacas. (SILVA, 2000a)

todas as coisas e causas, o capricho de todos os gostos, o templo de todos os deuses.” (PRANDI, 1991, p.56).

E, nesse contexto, a umbanda era a religião

dos caboclos, boiadeiros, pretos-velhos, ciganas, exus, pombagiras, marinhos, crianças. Perdidos e abandonados na vida, marginais no além, mas todos eles com uma mesma tarefa religiosa e mágica que lhes foi dada pela religião de uma sociedade fundada na máxima heterogeneidade social: trabalhar pela felicidade do homem sofredor. (PRANDI, 1991, p.56)

Mas, nesse período, apenas se iniciava o processo de urbanização, assalariamento e o surgimento de novas classes médias, com possibilidades de ascensão, uma sociedade que começava a se racionalizar e valorizar o conhecimento escrito em detrimento do oral.

O candomblé chega em São Paulo por volta dos anos de 1960, mais de vinte anos depois da Umbanda, num cenário completamente diferente. São Paulo já havia atingido um alto grau de metropolização e adensamento, alterando sua paisagem: surgem os trens, os metrô, as grandes marginais e rodovias, nascem os shoppings; o setor bancário e de diversão são deslocados para a avenida Paulista até a Faria Lima, o comércio varejista é tomado pelas grandes redes de supermercado. Tudo isso leva a alteração da paisagem social destacando as grandes diferenças entre as classes: “os edifícios de apartamento crescem em velocidade apenas inferior à proliferação das favelas.” (PRANDI, 1991, p. 69).

Os hábitos se alteram, a cidade torna-se violenta, trancando as casas e as lojas e as pessoas, a TV faz parte da vida familiar, a ditadura provoca medo e repressão, os movimentos sociais e sindicais começam a borbulhar. Ocorre o distanciamento das famílias que são emudecidas pela televisão. Em âmbito mundial a juventude busca o exótico, o diferente. A juventude ocidental volta seu olhar para a cultura oriental e procura suas raízes. No Brasil será valorizado o índio e o negro, entornando-se o olhar para a Bahia, na busca pela recuperação das origens. (PRANDI, 1991).

Os intelectuais dos anos de 1960 encabeçam esse movimento que vai se despontar em músicas, filmes e literatura: Gil, Caetano, Bethania, Gal, Jorge Amado dentre outros, “o paladar do país experimenta o sabor do azeite de dendê. Aprendemos a gostar de acarajé, vatapá, caruru...” (PRANDI, 1991, p.72)

Os orixás tornam-se conhecidos pelas músicas, romances, bem como o terreiro de Gantois e a mãe Menininha, na Bahia, passam a ser referência. E quem vai poder consumir esses novos produtos religiosos é o jovem branco, de classe média, estudado e

metropolitano. Esses terão dinheiro para ir até a Bahia em busca do saudoso terreiro, mas não queriam realizar esse trajeto sempre, desse modo trouxeram o candomblé para São Paulo, que quando chega já tem uma clientela de classe média, o que foi essencial para garantir a infraestrutura da religião.

Na metrópole, o candomblé vai se instalar e atingir também os não devotos da religião, esses que procuram a solução para um problema específico. “Aos olhos do cliente, a densa sacralidade do candomblé pode, também, passar despercebida”. Assim o candomblé, “enquanto agência de serviços religiosos e mágicos”, atende com seu jogo de búzios, sem que sua clientela necessite estabelecer relação com a religião “posto que pensada como magia executada pelo sacerdote” mais que como “intervenção de uma divindade espiritual” que essa clientela teria que “enfrentar *face to face* na umbanda.” (PRANDI, 1991, p.73)

A umbanda, que por muito tempo tentou apagar as raízes negras da religião, vê agora esses deuses do candomblé serem valorizados por pessoas ricas e famosas, bem como esses santos tornando-se mais fortes, ricos, autênticos e poderosos. (PRANDI, 1991)

2.2 O CANDOMBLÉ

Silva (2000a) aponta que *calundu* parece ter sido o primeiro termo, até o século XVIII, que fizesse referência às religiões de origem africana. Assim como *batuque* designava tudo o que estava ligado à “dança coletiva, cantos e músicas acompanhadas por instrumentos de percussão, invocação de espíritos, sessão de possessão, adivinhação e cura mágica.” (SILVA, 2000a, p.43). Até esse período, essas foram as formas mais ou menos organizadas de culto africano no meio urbano, os quais antecederam as casas de candomblé do século XIX e os atuais terreiros de candomblé.

Os *calundus* nascem no interior das fazendas sendo que “só podiam ser realizados na escuridão e solidão das matas e roças ou nos próprios espaços contíguos à senzala” (SILVA, 2000a, p.46). No entanto, as cidades começaram a crescer e com elas aumentou-se o número de negros libertos, mulatos e escravos no meio urbano, onde podiam circular com mais liberdade que os escravos que habitavam as fazendas e, com isso, encontravam melhores condições para manifestarem sua religiosidade.

As moradias dessa população, localizadas nos velhos sobrados e nos casebres coletivos, tornaram-se pontos de encontro e de culto, relativamente resguardados da repressão policial. Nessas moradias pôde-se garantir, ainda que precariamente, a realização das festas religiosas com uma certa frequência e a construção e preservação dos altares com os recipientes consagrados dos deuses. (SILVA, 2000a, p.48)

Assim os primeiros templos religiosos afro-brasileiros tinham, e ainda têm como característica o uso do mesmo espaço como moradia e para o culto.

Silva (2000a) destaca que já no início do século XVIII os *calundus* apresentavam sincretização, assim englobava elementos africanos como os atabaques, o transe, o búzios, trajes rituais, dentre outros; elementos católicos como crucifixos, anjos, o sacramento do casamento; e elementos do espiritismo.

A cultura e a religião afro-brasileira, naquele período, representava o caminho contrário do projeto da classe dominante no Brasil. Após a abolição da escravidão os negros foram despejados das fazendas para as ruas, onde tentavam sobreviver do ‘comércio de rua’ e morando em cortiços. Contudo os projetos modernizante e arquitetônico, que visavam o desenvolvimento urbano a partir do modelo europeu, bem como orientar a moda e os costumes do brasileiro segundo aquele, expulsaram radicalmente os negros dos centros das cidades para as áreas de morro e subúrbios. Nesse momento, o negro passa a ser considerado pela polícia como malandro, criminoso e bêbado, ou seja, contrapondo tudo o que as autoridades queriam transformar o brasileiro. (Cf. NASCIMENTO, 2006; SILVA, 2000a)

Ao importar o modelo europeu de vida, combatia-se a herança africana em nossa cultura, vista como exemplo de primitivismo e atraso. Os valores da ordem, da higiene, da moda, dos hábitos comedidos se chocavam com os da africanidade expressos em suas danças, em sua moda de cores vivas, em sua comida apimentada (...) e, principalmente, em sua religião, onde os deuses eram recebidos no êxtase do transe produzido por danças sensuais, músicas agitadas e numa alegria estapafúrdia que envolvia o consumo de comidas exóticas e também de bebidas alcoólicas. (SILVA, 2000, p.54)

O conflito estava posto e era necessário encontrar uma saída para o paradoxo do ideal de transformar o Brasil numa nação moderna e o fato da herança africana no sangue. Para isso, adota-se no Brasil a noção de ciência evolucionista europeia que busca explicar porque algumas culturas são mais atrasadas que outras. (SILVA, 2000a). Assim, Raimundo Nina Rodrigues em sua obra *O animismo fetichista dos negros bahianos* (1935), no qual tentava provar o aspecto doentio das religiões afro-brasileiras, considerando o transe uma forma de histeria.

Silva (2000a) destaca que para Nina o politeísmo e o animismo das religiões africanas demonstravam a inferioridade dessas culturas, considerando que o monoteísmo necessitava de abstrações mais elaboradas do pensamento.

Assim, Nina Rodrigues (1935) relata que os negros vindos de diversas regiões da África adotaram para si o culto da nação iorubá, o que, para ele seria compreensível já que a religião africana, em relação ao culto católico, era de mais fácil compreensão para a “inteligência rudimentar” dos negros, e “mais de acordo com o seu modo de sentir” (p.26). Ao ‘denunciar’ que a população baiana em massa frequenta as consultas fetichistas dos negros feiticeiros, o autor expressa seu pensamento “a exceção de uma pequena minoria de espíritos superiores e esclarecidos que tem a noção verdadeira do valor exacto dessas manifestações psychologicas” (p.186) E, por fim, conclui, “os estados de santo dos áfrico-bahianos não são mais do que manifestações do somnambulismo hysterico” (p.198)

A partir desse pensamento, o negro foi marginalizado da vida social responsabilizado ‘cientificamente’ pelo atraso da nação brasileira,

tendo que sobreviver material e culturalmente, ora introjetando os preconceitos de que eram vítimas, ora enaltecendo seus valores, afirmando suas diferenças, e buscando nelas formas de se articularem alternativamente aos padrões do mundo branco dominante. (SILVA, 2000a, p.56)

Diante disso, ressalta o autor que, os terreiros³⁰ vão funcionar como núcleos de encontro, lazer e solidariedade entre negros, mulatos e pobres, pois era onde podiam afirmar sua identidade cultural.

E a religião, restituindo algum conforto espiritual e esperança para grupos tão perseguidos e estigmatizados, pôde desempenhar seu papel clássico que é o de tornar o sofrimento suportável e fazer da fé uma forma de prosseguir mesmo diante da dissolução do mundo ao redor. (SILVA, 2000a, p.56)

Assim, o autor considera que a organização estrutural dos terreiros em torno da ‘família de santo’ foi uma forma de estabelecer laços de parentesco religioso entre os membros que foram destituídos de uma referência de grupo pela escravidão. Segundo a tradição oral do candomblé, nos primeiros terreiros reuniam-se, em geral, negros da mesma etnia ou de outras. Com o tempo foram chegando adeptos crioulos, mulatos e também os brancos, o que fez com que a família de santo perdesse a característica étnica e, por meio dos vínculos religiosos, passasse a ligar os diversos terreiros fundados às gerações dos africanos.

³⁰ Locais onde ocorrem os rituais das religiões afro-brasileiras. Ao invés de igreja esses espaços são chamados de ‘terreiro’, ‘roça’, ‘Ilê’.

Verger (1981) chama atenção para o fato de que a religião dos orixás, na África, está vinculada à noção de família que, numerosa, tem um mesmo tronco ancestral, fazendo parte os vivos e os mortos. No Novo Mundo³¹ o candomblé ganha adeptos cada vez mais claros de pele, europeus e até asiáticos, tornando-se difícil de incluí-los na definição do “orixá-ancestral que volta à terra para se reencarnar, durante um momento, no corpo de um de seus descendentes” (p.33). Verger (1981) destaca inclusive que a religião dos orixás tem como principal característica a “tolerância e a ausência de todo proselitismo”, o que só pode ser explicado tendo em vista o “caráter restrito de cada um desses cultos aos membros de certas famílias.” (p.20)

No Brasil, Silva (2000a) relata que uma pessoa só passa a fazer parte de uma família de santo mediante a iniciação, na qual recebe um nome religioso africano e assume um compromisso eterno com o seu deus e com o pai ou a mãe de santo. Com isso, na vida religiosa torna-se um “‘filho’ espiritual do seu iniciador”, bem como todos os outros membros que tem como referência o pai ou mãe de santo, assim torna-se irmão/ irmã de santo dos outros membros; avô e avó de santo, os que são pai e mãe de santo do seu pai de santo, etc. Aos parentes de santo deve-se os mesmos valores que se tem numa família, então respeito, consideração, amor, obediência.

Em geral, a família de santo de um terreiro também possui ligações de parentesco com outros terreiros que nasceu de uma mesma família fundadora. Como é o caso do terreiro *Casa Branca do Engenho Velho*, em Salvador, que deu origem a vários outros terreiros que se tornaram uma grande família de santo, “composta por várias gerações de sacerdotes que se sucederam ao longo de quase duzentos anos de história comum”, o Terreiro de Gantois, foi uma das dissidências, por onde passou a Mãe Menininha, a quarta mulher a ocupar esse posto, que morreu em 1986. Sua morte foi vista como “o fim das gerações das grandes mães de santo baianas.” (SILVA, 2000a, p.61). Estas informações também podem ser conferidas em Barreti Filho (2010) e Verger (1981).

O contexto de escravidão vivenciado pelos negros no Brasil não permitiu que a hierarquia religiosa estabelecida na África se reproduzisse aqui, pois as famílias e etnias foram separadas, bem como as perseguições aos cultos africanos não permitiu a reprodução de grande número de terreiros. (SILVA, 2000a). Da África vieram escravos de diversos lugares “com cultos de conhecimentos diferentes em relação aos segredos rituais de sua

³¹ Refere-se à seu estudo no Brasil e em Cuba.

religião.” (SILVA, 2000a, p.62). Segundo Verger (1981), os negros vieram desde Sebegâmbia à Angola, da parte ocidental, e de Moçambique à Ilha de São Lourenço (atual Madagascar), da parte oriental. Aqui foram misturados numa “multidão de cativos que não falava a mesma língua, possuindo hábitos de vida diferentes e religiões distintas.” (p.22)

Verger (1981) declara que na África cada orixá estava ligado a uma cidade ou nação, caracterizando-se por serem cultos nacionais ou regionais. Assim Xangô era cultuado em Oyó; Iemanjá na região de Egbá, Ewa em Egbado, Ogum em Ekiti e Ondô, Oxum em Ijexá e Ijebu, Lógunède em Ilexá, Oxalá-Obàtálá em Ifé, Oxalufã em Ifan e Oxaguiã em Ejigbô. Em certos locais do território chamado iorubá alguns orixás nem eram conhecidos, como Oyó em que Xangô é soberano, em Ifé ele inexistente; Oxum é fortemente cultuada em Ijexá e ausente em Egbá, onde Iemanjá é soberana e desconhecida em Ijexá.

Dentro desse padrão de culto eram os sacerdotes que cuidavam da realização das cerimônias voltadas para os orixás. A família encarregava-se somente dos custos do culto, podendo participar dos cantos, danças e festas dessas celebrações. No Brasil, em contrapartida, os cuidados e exigências para com o orixá são de empenho individual, podendo, num terreiro, ser guiado por um pai ou mãe-de-santo. Dessa maneira, os terreiros agruparam diferentes entidades de etnias distintas, bem como aglutinaram os santos católicos e as entidades indígenas ao culto aos deuses africanos. (cf. VERGER, 1981 e SILVA, 2000a).

Prandi (1991) destaca que, no Brasil, os orixás iorubás perderam “sua identificação com aldeias, cidades, este ou aquele acidente geográfico”, aparecendo “descolados de uma geografia originária”, espalhando-se por diversos lugares “em busca de uma universalidade conquistada com a ruptura do território tribal e dos antigos burgos e reinos.” (p.29). Segundo o autor, o panteão que na África possui 600 orixás, no Brasil se reduziu a 20.

Já quanto à organização espacial, segundo Silva (2000a), o fato de o local de moradia e o de culto estar num mesmo espaço, permitiu reintroduzir os padrões africanos, em pequena escala. Tendo em vista que na África, principalmente entre os iorubás, as famílias se agrupavam em habitações coletivas chamadas *egbes* ou *compounds*. Estes se formavam a partir de um conjunto de casas que se configuravam em quadrado ou retângulo, em que as portas e janelas estavam viradas para o espaço interno, onde conviviam as famílias e se enterravam os mortos, e se comunicava com o espaço externo mediante um corredor. A proteção do local era dada pelo altar de Exu, próximo à entrada, e outras entidades dos

núcleos familiares. (O autor pede para conferir em CUNHA M. C. da, Da senzala ao sobrado, 1985).

Assim, alguns aspectos da organização espacial de culto e moradia foram reproduzidos dentro dos terreiros de candomblé no Brasil: Exu continua guardando a entrada; o culto dos mortos permanece no quarto de egun (espírito dos mortos); os quartos dos santos reproduziu a divisão do culto por família; e o terreiro, espaço de encontro religioso e de festas públicas, representa o pátio interno do *compound*. (SILVA, 2000a)

Desde o século XVI a Bahia já contava com a presença dos negros *bantu* e mais tarde de grande número de africanos provindos de regiões habitadas pelos daomeanos (gegês) e pelos iorubás (nagôs) “cujos rituais de adoração aos deuses parecem ter servido de modelo às etnias já instaladas na Bahia.” (VERGER, 1981, p.23) As diferentes formas de cultuar os deuses, incluindo nomes, cores, preferências alimentares, louvações, cantos, dança e música, foram classificadas pelos negros como nação. Os dois principais cultos originados da miscelânea cultural vinda da África foram o rito jeje-nagô e o angola. (SILVA, 2000a)

Segundo Silva (2000a), o rito jeje-nagô enfatiza as religiões sudanesas e abrange as nações nagôs (queto, ijexá, etc.) e jejes (jeje-fon e jeje-marrin). Seus seguidores o consideram mais puro e superior por preservar mais fielmente as origens africanas. No entanto, a superioridade nagô esta sendo bastante criticada e revista, pois alguns autores consideram que tal notoriedade tenha sido dada pelos pesquisadores de nome que estudaram esses terreiros primeiro. Tais como, Nina Rodrigues e Edson Carneiro. (cf. PRANDI, 1991; ADOLFO, 2007)

Nos terreiros jeje-nagô cultuam-se os orixás, os voduns, os erês (espíritos infantis) e os caboclos (espíritos indígenas). Os lugares onde prevalece o culto aos orixás são conhecidos como candomblé queto; e onde domina os voduns chamam-se candomblé jeje. Nessa nação³² os atabaques são tocados com varinhas e os cânticos aos orixás são proferidos em dialeto africano, possui ritmos como agueré, ijexá e adarrum. (SILVA, 2000a).

O rito angola enfatiza as religiões banto e abrange os grupos congo e cabinda. Apesar de mais famosa e possuir maior número de adeptos é chamada de deturpada por possuir um panteão muito mais abrangente. Cultua os inquices (deuses dos bantos), os orixás, os voduns, os vunjes (espíritos infantis) e os caboclos. Os terreiros são chamados de

³² Os terreiros que cultuam os santos católicos e os caboclos são mal vistos por aqueles que são adeptos da ‘pureza’ do ritual. (SILVA, 2000a)

candomblé de angola, os atabaques são tocados com as mãos e possui cantigas com termos em português e ritmos como a cabula e o congo. (SILVA, 2000a).

Prandi (1991) ressalta a existência de preconceitos considerando o rito angola como inferiorizado. Dentre os motivos destacou o fato deste ter adotado o panteão de deuses, os ritos, a organização dos rituais e a hierarquia nagô, adaptando alguns nomes à língua banto. Além disso, legitimou de início o culto aos caboclos indígenas, o que também foi incorporado por candomblés nagôs por volta dos anos de 1930-40.

O prestígio do candomblé nagô conta com uma série de fontes escritas brasileiras, estudos produzidos sobre os cultos em Benin e na Nigéria, dando maior legitimidade a essa tradição e recuperando alguns elementos perdidos; além de contarem com o aprendizado da língua iorubá oferecido por acadêmicos das universidades da Bahia e de São Paulo. Ao contrário disso, há poucos estudos escritos sobre o candomblé angola e somente o ensino da língua quicongo, na Universidade Federal da Bahia.

Mesmo diante do preconceito, Silva (2000a) observa que esse rito se expandiu por quase todo o país pela grande dispersão do povo banto, sendo chamados de diferentes maneiras em cada região: cabula no Espírito Santo³³; macumba no Rio de Janeiro e candomblé de caboclo, na Bahia. O autor enfatiza que o candomblé angola sempre esteve aberto às influências católicas e ameríndias. E mesmo os nagôs que se atribuem ‘pureza’ já não praticam mais o culto igual ao praticado nas nações africanas, pois o culto aos ancestrais das linhagens e dos clãs foi se transformando no contato com os crioulos, mulatos e brancos.

O autor observa que as religiões afro-brasileiras estão presentes em quase todos os estados onde os negros e seus descendentes estiveram. Os cultos apresentam diversas particularidades regionais devido a fatores como “o tamanho da população negra em relação à de brancos e de índios, a influência de determinadas etnias, a repressão ao culto, as condições urbanas e outros” (SILVA, 2000a, p.82). Conforme suas especificidades o Candomblé da Bahia foi recebendo diferentes nomes em cada região do Brasil, assim Silva (2000a) cita alguns exemplos, como o Batuque no Rio Grande do Sul e o Xangô em Pernambuco.

Há também o Tambor de Mina que designa os terreiros do Maranhão e do Pará, onde a forte influência dos jejes criou uma forma de culto assim denominado, pois *mina* faz referência ao porto português São Jorge da Mina, na África Ocidental, onde os escravos

³³ A Cabula era praticada no Espírito Santo no final do século XIX e hoje parece ter desaparecido ou tomado outras denominações. Possui influencia banto. (SILVA, 2000a)

eram presos. Devido a forte influência dessa etnia o culto aos voduns se desenvolveu amplamente nessa região. (SILVA, 2000a).

No terreiro Casa das Minas, fundado no meio do século passado no Maranhão, os voduns são cultuados conforme as famílias mitológicas as quais pertencem. Também têm devoção pelos santos católicos, os quais consideram superiores aos voduns, pois são puros e não pedem nada em troca dos pedidos, ao contrário dos voduns que se irritam e apresentam falhas. Além disso, cultuam entidades indígenas, fidalgos e nobres portugueses, franceses e turcos. (SILVA, 2000a).

A Macumba, praticada no Rio de Janeiro, tem proximidade com as características da cabula. As entidades – os orixás, inquices, caboclos e os santos católicos – são agrupados em linhas ou falanges: linha da Costa, de Umbanda, de Quimbanda, etc.

O Candomblé de Caboclo, de influência banto, é associado por muitos ao candomblé de angola, no qual o culto aos deuses indígenas (os caboclos) recebe também culto central, tanto quanto aos orixás.

Os caboclos são os espíritos ‘donos da terra’ e representam os índios que aqui viviam antes da chegada dos brancos e dos negros. Quando baixam nos terreiros, vestem-se com cocar de pena, dançam com arco e flecha, fumam charutos e bebem vinho. Geralmente falam em português antigo e quase incompreensível. Muitos deles são extremamente católicos e suas preces e louvações lembram os tempos coloniais de sua catequese. Por serem conhecedores da medicina local e dos segredos da mata, são famosos como curandeiros e feiticeiros. (SILVA, 2000a, p.87)

Os caboclos também são vistos como representantes da população mestiça entre o branco e a índia. Em muitos terreiros, são classificados segundo dois tipos: ‘os caboclos de pena’, pelo uso do cocar, e os ‘boiadeiros’, quando o contato com os brancos já dissolveu seus hábitos originais da aldeia, vestem-se com chapéu de couro e, durante a dança, seguram um laço imitando os gestos de laçar o gado. (SILVA, 2000a)

Os chamados Catimbó, Pajelança e Cura se estendem da Amazônia até Pernambuco, onde carregam grande influência indígena. Segundo o autor, é muito difícil distinguir um catimbó, pajelança e a ‘mesa de cura’, mas todos possuem caráter ‘mágico-curativa’, baseado no “culto dos ‘mestres’, entidades sobrenaturais que se manifestam como espíritos de índios (caboclos), de animais ou de antigos e prestigiados chefes do culto.” (SILVA, 2000a, p.89).

Em outra oportunidade Silva (2000b) disserta sobre o que nós chamaríamos de *Geografia do candomblé*. O autor escreve sobre a localização dos terreiros, sobre os espaços sagrados internos e externos, e sobre o culto aos orixás na cidade.

Desse modo, Silva (2000b) esclarece que os terreiros de candomblé - que também podem ser chamados de ‘roça’, ‘casa de santo’, ou pelos termos iorubanos *ilê* (casa), *abassá* (salão), *axé* (força vital) ou *egbé* (comunidade) – possuem, em geral, fachadas que se confundem com casas residenciais; quando não, encontra-se um ou outro sinal, como folhas de palmeira emoldurando portas e janelas. Se antes a sua localização se dava principalmente em áreas periféricas devido à segregação espacial sofrida pelos seus fiéis, a maioria de baixa renda, atualmente, encontram-se nos mais variados lugares graças à inserção de devotos de classe média e alta, com elevado nível de escolaridade. Assim, em São Paulo podem ser encontrados em bairros como Liberdade (migração japonesa), Bom Retiro (migração judaica), em Pinheiros, Vila Mariana e Jardins, bem como próximo aos metrô.

Atualmente instalados em casas de alvenaria com água encanada e luz elétrica, os terreiros destoam dos que, no início do século XX, estavam “incrustados em casebres disformes, aos quais se chegava após longos percursos por estradas de terra mal iluminadas, ou em ermos lugares fora dos limites da cidade.” (SILVA, 2000b, p.97).

O autor destaca que muitas vezes o crescimento urbano da cidade chegou até os terreiros mais periféricos, o que dificultou uma série de práticas que englobam o contato com a natureza. Relata também casos em que estabelecimentos comerciais ou mesmo prefeituras querem derrubar árvores sagradas dispostas em frente aos terreiros ou destruir lugares sagrados para a construção de vias públicas. Assim os terreiros têm que adaptar suas práticas às novas condições impostas pelas áreas urbanas. Então se espremem em pequenos espaços e, apesar de não necessitarem que suas instalações estejam em templos especiais, são caracterizados “por incorporar em sua lógica de divisão do espaço físico inúmeras concepções cosmológicas relativas ao sagrado e ao profano, ao mistério ou ao segredo e, principalmente, ao poder religioso.” (SILVA, 2000b, p.99)

Silva (2000b) considera que se houvesse um gradiente de sacralidade dentro do terreiro, os espaços menos sagrados seriam os cômodos onde o acesso é permitido a todos, dentre eles o mais importante é o barracão, onde se realiza as festas e os toques; os mais sagrados seriam os cômodos aos quais têm acesso somente os iniciados, “explica-se a interdição desses espaços aos não iniciados pelo fato de que neles estão os objetos sagrados dos orixás, como no peji ou quarto de santo, lugar em que se encontram os assentamentos dos orixás.” (p.99-100) – além do quarto de feitura, também chamado de roncó, onde são realizadas as iniciações.

Deuses fundamentais são devotados em lugares especiais dentro do terreiro, como o quarto de Exu, onde ele recebe suas oferendas, e o quarto de Balé, onde estão assentados os Eguns da casa (espíritos dos mortos), esse tipo de lugar “deve ser muito bem cuidado e protegido, pois se acredita que os mortos, quando devidamente cultuados, tornam-se escravos da vontade dos seus cultuadores.” (SILVA, 2000b, p.100)

No espaço do terreiro, encontram-se, ainda, os locais em que são ‘plantados’ os assentamentos de certas divindades que não podem ser cultuadas em recintos fechados, como o Exu da casa, cujo ibá em geral deve ficar ao lado do portão principal do terreiro para protegê-lo. Já os deuses das folhas ou das matas, como Ossaim, Tempo, Irocô e Oxóssi, devem ser cultuados ao pé de algumas árvores ou plantas. Obaluaiê, senhor da terra e das doenças que a assolam, deve ter suas insígnias enterradas; Oxumarê, divindade representada pelo arco-íris, deve ser cultuada num poço. (SILVA, 2000b, p.100)

As instalações dos terreiros também podem ser bastante luxuosas e de espaço amplo, segundo o autor, elas expressam a fusão cultural do universo religioso e urbano.

São ainda marcas registradas dos terreiros citadinos a incorporação de certos valores urbanos, como o cuidado com a assepsia dos cômodos após os rituais, conforto para os fiéis e seus clientes, racionalidade na divisão e destinação dos compartimentos da casa, entre outros. (SILVA, 2000b, p.102).

Segundo Silva (2000b), a riqueza do candomblé, expressada mediante símbolos de poder econômico a partir das marcas e valores urbanos, também indicam o prestígio do terreiro, pois a riqueza material no candomblé está ligada à ascensão espiritual, à detenção de axé e poder mágico.

Nesse sentido, o ‘consumo da cidade’ pela religião demonstra o quanto ela é apta para lançar-se para fora de seu circuito interno e estabelecer diálogos com as instituições, os estilos de vida e os padrões estéticos (e culturais) que circulam no mundo moderno. Diálogo que não se circunscreve aos muros do terreiro. (SILVA, 2000b, p.102-103)

O terreiro é, no candomblé, a sede do axé, da força sagrada, “é nele que estão plantados os fundamentos dos deuses em seus assentamentos (ibás) e altares (pejis)”, no entanto, muitos dos rituais religiosos do candomblé são realizados fora do terreiro, “em pontos em que se acredita estar a fonte de energia mítica dos deuses”. Vindo das aldeias africanas, o culto aos orixás se inscreve nas montanhas, nas matas, cachoeiras, árvores, e é dessa maneira que os deuses vão habitar as cidades. “Pois, se orixá é também natureza, o axé encontra-se na água, terra e folhas que são consagradas.” (SILVA, 2000b, p.103). Contudo, devido às limitações naturais do espaço urbano, alguns terreiros conseguirão ‘recuperar’ a

natureza, em outros será realizada a ‘ressignificação’ dos espaços nos quais foi reconhecida a presença dos deuses, como esquinas, ruas, cemitérios e encruzilhadas.

Assim o autor classifica os orixás das águas, das folhas e das encruzilhadas. As divindades das águas são Iemanjá, Oxum, Nanã, Obá, Oxumarê e Logunedé, os quais para serem homenageados, mesmo dentro das cidades, necessitam imprescindivelmente de espaços que contenham a presença da água,

Para Oxum, deusa vaidosa, da fertilidade, do amor e do ouro, são dedicadas as águas das fontes, bicas e cachoeiras. Seu filho, Logunedé, que reina seis meses nas águas e seis meses nas matas ao lado de seu pai Oxóssi, deve ser homenageado na margem dos lagos ou córregos, no encontro das águas com a terra. Já Nanã, a deusa anciã, tem como domínio as águas ‘paradas’ (sem movimento) e lamacentas, como lagoas e brejos. Obá, guerreira, é associada ao movimento de águas revoltas, e Oxumarê, representado pelo arco-íris, é a água da chuva ou aquela que brota da terra, como nos poços. (SILVA, 2000b, p.104)

No perímetro urbano os rituais religiosos tornam-se difíceis por conta das pavimentações, ocupações urbanas, poluição das águas etc. O participante que recebeu uma ‘limpeza’ em determinado local não pode mais retornar aquele local, pois perderia a eficácia do trabalho, o que se torna muito difícil morando e trabalhando na cidade; bem como o local dos rituais deve ser escondido para evitar problemas com a opinião pública.

As folhas são utilizadas para cultuar todos os orixás, no entanto, são necessários os rituais na mata ou na floresta para cultuar as entidades que presidem esse domínio, como é o caso de Ossaim, o deus das plantas, Oxóssi, o deus caçador, Irocô e Tempo, representados pela gameleira branca; ainda existem os orixás que estão relacionados com as árvores, das quais as folhas lhes são consagradas, como Ogum, cultuado na mangueira, e Iansã e Egum, cultuados no bambu.

No candomblé, as folhas são tidas como uma das principais fontes de axé dos deuses. São utilizadas para envolver as oferendas, nos banhos de iniciação, para cobrir o chão do terreiro nos dias de festa ou a esteira dos iniciados durante o período de recolhimento a fim de lhes dar energia. O autor destaca que pais de santo afirmam que com a folha certa é possível matar ou curar; existem as folhas ‘quentes’, que ‘agitam’, pertencentes aos orixás do fogo e da terra, como Ogum e Exu, e as ‘frias’, que ‘acalmam’, pertencentes aos orixás de água ou do ar, como Oxum e Oxalá.

A primeira grande dificuldade dos candomblés foi na transferência da religião dos países africanos para o Brasil, onde não havia a exata correspondência das folhas, tendo sido então a primeira adaptação, cuja saída encontrada foi a substituição. Para isso,

utilizou-se de dois critérios: a folha substituta pode ser da mesma família religiosa (folhas da água, do fogo, do ar ou da terra) ou pertencente à mesma espécie vegetal.

Atualmente, o meio urbano tem sido o principal empecilho à realização dos rituais, devido à quase inexistência das matas ou, quando existem, são de reservas ecológicas e protegidas por lei. Para tentar amenizar esse problema os terreiros podem utilizar estratégias como ter uma área para plantar as folhas mais utilizadas ou, quando não há espaço suficiente, plantá-las em vasos nos terreiros ou nas casas dos filhos de santo; também como último recurso podem utilizar folhas desidratadas trazidas da Bahia, do Rio de Janeiro ou mesmo da África.

Exu recebe suas oferendas nas encruzilhadas em forma de ‘x’, pois este é o lugar onde se concentram as energias dos quatro pontos cardeais. Pombagira, a qualidade feminina de Exu, deve receber suas oferendas nas encruzilhadas em forma de ‘t’. Segundo o autor, isso pode ser explicado pelo fato de Exu ser o deus que se movimenta no tempo e no espaço utilizando-se do seu ogó (pênis), enquanto que Pombagira não o tem, o que poderia indicar que lhe ‘falte’ um caminho. Como é o caso também das suas representações iconográficas em que Exu porta um tridente e Pombagira um garfo de duas pontas.

Se o pedido para Exu envolver dinheiro ou transações comerciais, a oferenda deve estar em locais com grande fluxo de pessoas e dinheiro, como shoppings centers, mercados, feiras livres etc. “Locais de passagem ou de limites também são propícios aos ebós de Exu devido ao seu poder de intermediação entre homens e deuses, vivos e mortos” (SILVA, 2000b, p.112), por isso as oferendas são frequentemente realizadas nas mediações e dentro dos cemitérios.

Obaluaiê e Iansã também são homenageados no cemitério, pois, segundo o mito, o chão do cemitério pertence ao primeiro enquanto o poder sobre os Eguns (espíritos dos mortos) foi concedido a Iansã.

O autor mostra que a morte é vista de diversas maneiras pelas religiões afro-brasileiras, mas que, de qualquer forma, não acreditam que após a morte haja uma vida melhor do que esta. Para o povo de santo o que importa é a vida presente, ela que será retribuída pelo orixá com riquezas, saúde e alegria, caso o filho de santo o homenageie apropriadamente.

O autor coloca uma importante questão que é a recriminação sofrida pelos devotos das religiões afro-brasileiras nos cemitérios, que em 1986, em São Paulo, sofreu a

proibição por lei municipal de se fazer oferendas devido às sujeiras causadas com velas, animais mortos etc. No entanto, em Diadema, onde também houve proibição, os terreiros se uniram e argumentaram que a liberdade de culto é um direito garantido pela Constituição Federal, que a proibição tinha caráter discriminatório e que a capela presente nos cemitérios não era proibida e demonstrava o uso religioso particularizado do espaço pela igreja católica, sendo que aquele era um espaço público. Sendo assim, o prefeito do município de Diadema criou um espaço para os despachos das religiões afro-brasileiras dentro do cemitério.

Mediante Silva (2000a, 2000b) é possível perceber a geografia do candomblé e também dos orixás. Cabe ressaltar a colocação do autor quanto aos fatores que determinavam a localização dos terreiros até o início do século XX, após a sua valorização pelos artistas e após ter agregado adeptos da classe média e alta. Esse ponto para nós é bastante importante, pois no último capítulo iremos desenvolver os fatores de localização dos terreiros em Itu, cujas respostas corroboram com o autor.

2.3 OS ORIXÁS

Os orixás são a base litúrgica das religiões afro-brasileiras, são entidades que representam a força da natureza, foram trazidos para o Brasil pelos africanos durante o período da escravidão. Aqui, sofreram uma série de adaptações, tanto pelo contato com o catolicismo quanto pelo intercâmbio das diversas culturas vindas com as inúmeras etnias africanas, visto que, ancorados no Brasil, os negros foram separados uns dos outros dificultando a reprodução original de cada cultura.

Verger (1981) destaca que, na África, os orixás são caracterizados como:

um ancestral divinizado, que, em vida estabelecera vínculos que garantiam um controle sobre certas forças da natureza, como o trovão, o vento, as águas doces ou salgadas, ou, então, assegurando-lhe a possibilidade de exercer certas atividades como a caça, o trabalho com metais ou, ainda, adquirindo o conhecimento das propriedades das plantas e de sua utilização. O poder, *àșe*, do ancestral-orixá teria, após a sua morte, a faculdade de posseção por ele provocada. (p.18)

Assim, o orixá é uma força, uma energia que só pode ser vista quando incorpora em um de seus descendentes. O indivíduo escolhido pelo orixá para recebê-lo é

chamado de *elégùn*, “aquele que tem o privilégio de ser “montado”³⁴, *gùn*, por ele.” Tornando-se “o veículo que permite ao orixá voltar a terra para saudar e receber as provas de respeito de seus descendentes que o evocaram.” (VERGER, 1981, p.19)

Voltando para a terra nas cerimônias, entre os seus descendentes, os orixás dançam, recebem seus cumprimentos, ouvem e aconselham, indicam remédios. Se utilizando de Carneiro, Verger (1981) destaca que nos rituais o mundo celeste está próximo ao crente que pode conversar diretamente com os deuses e deles receber os pedidos.

Olódùmarè é o deus supremo que criou os orixás, dando-lhes poderes para governar o mundo; reina acima deles e não exige nenhum tipo de oferenda ou prece. Sendo para os orixás que os homens devem se destinar a pedir preces e dar oferendas

É um deus distante, inacessível e indiferente às preces e ao destino dos homens. Está fora do alcance da compreensão humana. Ele paira acima de todas as contingências de justiça e de moral. Nenhum culto lhe é destinado. [...] *Olódùmarè*, no entanto, aceita julgar as desavenças que possam surgir entre os orixás.³⁵ (VERGER, 1981, p.21).

Os orixás, apesar das suas pluralidades, são todos igualmente poderosos, assim o autor sugere um sistema em que “cada orixá torna-se um arquétipo de atividade, de profissão, de função, complementares uns aos outros, e que representam o conjunto das forças que regem o mundo.” (VERGER, 1981, p.21), são também os intermediários entre *Olódùmarè* e os seres humanos.

No Brasil, o culto aos orixás sofreu algumas alterações. A primeira delas refere-se ao fato de não ser mais cultuado cada orixá por uma família ou região; aqui, por conta das circunstâncias da escravidão, os orixás são cultuados ‘todos’³⁶ dentro de um mesmo terreiro. O que Verger (1981) aponta como a principal diferença entre as cerimônias para os orixás na África e no Novo Mundo

decorre, sobretudo, de que, na primeira, evoca-se um só orixá durante uma festa celebrada em um templo reservados para ele, enquanto no Novo Mundo vários orixás são chamados em um mesmo terreiro durante uma mesma festa. E ainda na África tal cerimônia é celebrada geralmente pela coletividade familiar e um só *elégùn* é normalmente possuído. No Novo Mundo, não existindo essa coletividade familiar, o orixá tomou um caráter individual e acontece que, durante uma mesma festa, vários ‘iaôs’ são possuídos pelo mesmo orixá, para a satisfação própria e a de todos aqueles que cultuam esse orixá. (p.74)

³⁴ Daí a expressão, muito utilizada nos terreiros de Umbanda, ‘cavalo da entidade’ que é utilizada para designar o médium enquanto corpo que recebe a entidade. (SILVA, 2008-Trabalhos de campo)

³⁵ Pois os orixás estabelecem entre si relações amorosas, de amizade e desavenças, tais como entre Oxalá e Exu, Oxum e Obá, Ogum e Nanã; visto que conviveram em épocas e locais próximos. (Cf. VERGER, 1981; 1997)

³⁶ ‘Todos’ inclui somente os 16 orixás (ou 13 depende de cada terreiro) cultuados nos terreiros brasileiros, no entanto, na África haviam mais de 400.

Outra alteração sofrida com a chegada dos orixás no Brasil foi a associação desses com os santos católicos. Segundo Silva (2000) o principal fator que favoreceu esse sincretismo foi a semelhança entre o conceito de orixá para os iorubás, de vodum para os jejes, de inquice para os bantos e os santos para os católicos. Essas divindades africanas eram vistas como “forças espirituais humanizadas, com personalidades próprias, características físicas, domínios naturais, e algumas viveram na terra antes de se tornarem espíritos divinizados” (SILVA, 2000, p.69), aproximando-se dos santos católicos que “santificados em função de suas vidas na terra (marcadas pela virtude, valentia, heroísmo, resistência à dor, etc.) e considerados intermediários entre os homens e Deus” (SILVA, 2000, p.70), assim como os deuses africanos, que também eram considerados intermediários, pois essas religiões acreditavam na existência de um ser supremo chamado de Olodumarê entre os iorubás, Mavu e Lissa entre os jejes e Zambi entre os bantos – que teria criado toda a natureza e as divindades. (SILVA, 2000)

Verger (1981) destaca que os santos católicos ajudaram os negros a despistar os senhores quando, aos domingos, podiam realizar suas danças, reagrupados por nações de origem. Quanto ao fato, o Conde dos Arcos, sétimo vice-rei do Brasil, em 1758, mostrou-se favorável a tal permissão, pois julgava ser “útil que os escravos guardassem a lembrança de suas origens e não esquecessem os sentimentos de aversão recíproca que os levaram a se guerrear em terras da África” (VERGER, 1981, p.25), dessa forma, não se juntariam para um levante³⁷. O que os senhores não sabiam é que os escravos cantavam e dançavam louvores e pediam preces aos seus orixás, vodun, ou inkissi. “Quando precisam justificar o sentido dos seus cantos, os escravos declaravam que louvavam, nas suas línguas, os santos do paraíso. Na Verdade, o que eles pediam era ajuda e proteção aos seus próprios deuses.” (VERGER, 1981, p.25)

Esta estratégia dos negros, vista por muitos autores como forma de resistência cultural, somada às semelhanças entre as entidades foram os principais elementos do sincretismo entre os santos católicos e os orixás.

Amauri Nogueira (2008) sublinha que “as religiões criadas ou praticadas pelos negros no Brasil permitiam a socialização não só espiritual, mas também possibilitavam a criação de espaços políticos de resistência à escravidão” (NOGUEIRA *et al*, 2008, p.31). Em documento organizado pela CNBB (1976) sobre os “cultos afro-brasileiros”, o padre

³⁷ Verger (1981) não deixa de marcar que o tal levante ocorreu 50 anos mais tarde.

Valdeli Carvalho da Costa ressalta que esse sincretismo foi realizado pelos negros como uma forma de conservação cultural, já que os portugueses não toleravam as religiões afro. Assim, os orixás eram associados aos santos segundo características externas ou de história de vida que se assemelhavam.

Verger (1981) exemplifica algumas associações tais como a de Xangô, guerreiro, com São Gerônimo, pelo leão que fica aos seus pés representar realeza, e Xangô era rei; Obaluaê e São Lázaro, o primeiro é o deus da varíola e o último tem o corpo coberto por feridas; Iemanjá, mãe de vários outros orixás, com Nossa Senhora da Conceição; Nanã Buruku, das divindades das águas é a mais velha, com Sant'Ana, mãe da Virgem Maria; Oiá-Iansã, senhora das tempestades e relâmpagos foi associada a Santa Bárbara, que por ter se convertido ao cristianismo foi rejeitada pelo pai que foi atingido por um raio e virou cinzas; Oxalá, senhor da criação, ao Senhor do Bonfim, ambos incitam respeito e amor; Oxóssi, deus da caça e dos caçadores, na Bahia é associado a São Jorge, que no Rio de Janeiro é associado a Ogum, deus da guerra. Na Bahia, Santo Antônio, que possui honrarias militares, está ligado a Ogum.

Verger (1981) faz uma descrição e comparação entre os orixás cultuados na África e os cultuados no Novo Mundo (Bahia e Cuba). Nós apresentaremos alguns pela sua importância litúrgica nas religiões afro-brasileiras, mas principalmente por que em alguns momentos Verger pontua questões que, a nosso ver, são bastante interessantes para a geografia, tendo servido inclusive como um dos elementos guia das nossas pesquisas em campo³⁸. Tais como os lugares dos orixás na natureza e na região de origem na África, as lendas ajudam a compreender algumas informações dadas pelos dirigentes entrevistados quanto à localização dos orixás dentro do terreiro.

Começaremos então pelo orixá mais polêmico do panteão iorubá: Exu, exatamente por suas características tão humanas, ou seja, contraditórias. Este orixá, na África é tido como uma entidade que pode ser tanto bom quanto muito malévolo. Quando a ele se dirigem para alguma prece esta será devidamente atendida caso suas oferendas sejam feitas, pois se não forem, o pedinte será duramente castigado. Segundo Verger (1981), Exu é o mais humano dos orixás, “é astucioso, grosseiro, vaidoso, indecente”, é também o “guardião dos templos, das casas, das cidades, das pessoas.” (p.76); ele faz o intermédio entre os orixás e os homens.

³⁸ Os trabalhos de campo realizados nos terreiros de candomblé e umbanda no município de Itu, os quais constituem a parte final desse trabalho.

Por essa razão é que nada se faz sem ele e sem que oferendas lhe sejam feitas, antes de qualquer outro orixá, para neutralizar suas tendências a provocar mal-entendidos entre os seres humanos e em suas relações com os deuses e, até mesmo, dos deuses entre si. (VERGER, 1981, p.76).³⁹

Exu teve desentendimentos e disputas com Oxalá. Quando Olodumaré, o deus supremo, enviou Oxalá para criar o mundo, este não fez as devidas oferendas a Exu, que se enfureceu e provocou uma sede tão intensa que Oxalá bebeu vinho de palma em grande quantidade, ficou bêbado e adormeceu. Odùduà o encontrou adormecido e roubou o ‘saco da criação’, levando-o até Olodumaré, a quem contou o estado de Oxalá. Olodumaré então designou a função à Odùduà, o maior rival de Oxalá. Este é um exemplo do traço da personalidade de Exu⁴⁰.

Entre os iorubás, o lugar consagrado a Exu “é constituído de um pedaço de pedra porosa, chamada *yangi*, ou por um montículo de terra grosseiramente modelado na forma humana, com olhos, nariz e boca assinalados com búzios” (VERGER, 1981, p.77), podendo ser representado de outras formas. O falo ereto que Exu⁴¹ possui em sua representação entre os *fon*, do ex-Daomé, “nada mais é do que a afirmação de seu caráter truculento, atrevido e sem-vergonha e de seu desejo de chocar o decoro.” (VERGER, 1981, p.78).

No Brasil e em Cuba Exu foi associado ao Diabo devido as suas características e peripécias, no entanto, todos sabem que se devidamente agradado nada de mau ele fará. Suas oferendas são depositadas, em geral, em encruzilhadas e o lugar consagrado a Exu é, geralmente, “ao ar livre ou no interior de uma pequena choupana isolada ou, ainda, atrás da porta da casa.” (VERGER, 1981, p.79)

Segundo Silva (2000), no Brasil, Exu é tido como um deus mensageiro, que leva os pedidos dos homens até os orixás. Está associado à fertilização e à transformação das coisas. É tido como um deus justo e ao mesmo tempo vingativo, somente dá se tem algo em troca e cobra quando não é pago. “No rito jeje o deus mensageiro é Elebará e no rito angola é Aluviá (masculino) e Pombagira (feminino).” (SILVA, 2000, p.71).

Ogum, na África, é tido como um deus guerreiro, que vivia em guerra com os povos vizinhos; também era ferreiro, tendo estreita ligação com os metais, sendo o dono da permissão e da proteção a quem os utiliza para os diversos trabalhos, seja a guerra, a caça, a

³⁹ Essas informações foram confirmadas em todos os terreiros visitados.

⁴⁰ Outras lendas a seu respeito podem ser conferidas em Verger (1997).

⁴¹ Diversas imagens de Exu vistas nos trabalhos de campo (2012) traziam alguns pênis pendurados em seu braço.

agricultura, ou o simples sacrifício de animais; sendo assim, antes de fazer qualquer atividade ele “é o primeiro e abre o caminho para os outros orixás” (VERGER, 1981, p.88).

Os lugares consagrados a Ogum, assim como a Exu, também ficam ao ar livre. As pedras, que o representam, são colocadas na entrada dos palácios dos reis e nos mercados e na entrada dos templos de outros orixás.

No Brasil, Ogum é conhecido principalmente como ‘deus dos guerreiros’, mas perdeu o caráter de protetor dos agricultores, “pois os escravos, nos séculos anteriores, não possuíam interesse pessoal na abundância e na qualidade das colheitas e, sendo assim, não procuravam sua proteção nesse domínio” (VERGER, 1981, p.94) e também perdeu a posição de deus da caça para Oxóssi, trazido ao Brasil pelos africanos de Ketu.

No Brasil, Ogum também é considerado o deus do ferro, como pontua Silva (2000), sendo simbolizado pela espada, pela enxada ou pela pá. É conhecido como deus do fogo e da guerra. Por isso foi associado a Santo Antônio, que era considerado protetor dos portugueses contra os invasores, e a São Jorge. “No mito, Ogum teria sido o filho do rei Odudua, fundador da cidade de Ifé (o principal centro divulgador da cultura iorubana da África) e conquistador de vários reinos.” (SILVA, 2000, p.71). No rito jeje corresponde ao vodum *Doçu*, filho de rei, no rito angola ao guerreiro *Incoce ou Roxo Mucumbe*. (SILVA, 2000)

Depois do ‘despacho’⁴² de Exu, Ogum é o primeiro a ser saudado. Em desfiles sempre sai na frente abrindo os caminhos. (VERGER, 2000)

Oxóssi, na África, é o deus protetor dos caçadores; é considerado o senhor da terra, pois os caçadores são designados a procurar um novo lugar para instalar o vilarejo, encontrando-o é o primeiro a se instalar, o que lhe dá a soberania sobre aquela terra. Antigamente, também serviam de guardas noturnos, pois eram os únicos no vilarejo que possuíam armas. (VERGER, 1981)

Na África, o culto a Oxóssi está quase extinto, mas no Brasil e em Cuba é bastante difundido. Talvez porque Ketu foi destruído pelo rei Daomé, tornando seus cultuadores escravos, enviados ao Brasil e a Cuba. (VERGER, 1981)

Verger (1981) destaca uma lenda contada no Brasil, em que Oxóssi desobedeceu sua mãe Iemánja e continuou a caçar. Um dia foi enfeitado por Ossain, que o

⁴² “A oferenda feita para os Exus.” (VELHO, 1977). Prandi (1991) define *despacho* como “Em geral oferendas que são depositadas em encruzilhadas, pedreiras, lagoas, matas, ou outros lugares de preferência dos orixás que estão sendo propiciados.” (p.246).

queria sempre na floresta, e não voltou mais para casa. Ogum, seu irmão, foi a sua procura, o encontrou e trouxe de volta, mas Iemanjá não o aceitou. Então Ogum recusou-se a ficar em casa (por isso seu lugar sagrado é ao ar livre). Verger (1981), citando o narrador dessa história sem mencionar a autoria, ressalta que os irmãos Exu, Ogum e Oxóssi, somados a Ossaim, vivem todos ao ar livre.

No Brasil, Oxóssi também é o deus caçador, da mata, de onde sobrevive e retira o sustento para a sua tribo. Conta-se que foi rei da cidade de Ketu, na África, onde era cultuado. É associado a vários santos católicos, dependendo da região do país: na Bahia, São Jorge; no Rio de Janeiro, São Sebastião. No rito jeje faz referência ao deus da caça *Azacá* e no angola à *Zaze*. (SILVA, 2000).

Ossain, na África e no Brasil é considerado o deus das plantas medicinais e litúrgicas; é o que detém o poder sobre suas propriedades, “nenhuma cerimônia pode ser feita sem a sua presença, sendo ele o detentor do *àse* (o poder), imprescindível até mesmo aos próprios deuses.” (VERGER, 1981, p.122)

Ossain é procedente de Iraô, atualmente na Nigéria, próximo à fronteira com ex-Daomé. “Na África, os curandeiros, chamados *Olóòsanyìn*, não entram em possessão. Eles adquirem a ciência do uso das plantas após uma longa aprendizagem.” (VERGER, 1981, p.123). No entanto, no Brasil, seus iaôs⁴³ incorporam e nem sempre conhecem todos os segredos das plantas.

Os preceitos de Xangô na África e no Brasil são bastante semelhantes, segundo Verger (1981). É tido como um deus viril, atrevido, violento e justiceiro, considerado o deus do trovão. Foi o terceiro rei de Oyó. As *èdùn àrà* (pedras de raio) “são consideradas emanações de Xangô e contém o seu *àse*, o seu poder.” (VERGER, 1981, p.135). Teve como esposas Iansã, Oxum e Obá.

Oiá-Iansã é a deusa dos ventos, das tempestades e dos raios; e também do rio Níger que, em iorubá, chama-se *Odò Oya* (VERGER, 1981). Está ligada ao culto aos mortos (os egungun), tendo os vestido, segundo o mito, para que voltassem para a Terra e visitassem seus descendentes. No rito jeje é *Sobô*, a entidade dos trovões, e no angola é *Bamburucema ou Matamba*. (SILVA, 2000).

Oxum é a divindade de um rio da Nigéria, que carrega o seu nome, corre também por Ijexá e Ijebu. É a dona da fertilidade e também está ligada aos reis de Oxogbô,

⁴³ “Iaô. Iniciado rodante que ainda não passou pela obrigação de sete anos.” (PRANDI, 1991, p.248).

por com eles ter feito um pacto, garantindo-lhes água do rio em abundância e recebendo deles muitas oferendas. Foi a segunda esposa de Xangô, tendo desavenças com Obá, a terceira. (VERGER, 1981)

No Brasil, Oxum é a deusa da água doce, da cachoeira, das fontes, dos lagos. Faz referência à deusa *Eowa ou Aziritoboce*, no rito jeje, e no angola à *Quissambo ou Samba*. (SILVA, 2000).

Obá é deusa do rio de mesmo nome. Guerreira e enérgica, fisicamente forte; derrotou Oxalá, Xangô e Orumilá. (VERGER, 1981).

Iemanjá é a entidade do povo *Egbá*, uma nação iorubá que nos tempos passados situava-se na região entre Ifé e Ibadan, onde existe ainda o rio ‘*Yemoja*’. Esse povo foi expulso dessa localidade devido a guerras tribais e se estabeleceram em Abeokutá, onde se encontra o principal templo de Iemanjá. (VERGER, 1981)

Na África, era tida como divindade da água doce, mas para fugir do seu marido foi para o mar, onde vive. No Brasil, é cultuada principalmente no mar. Fazendo assim referência com divindades indígenas, daí ser louvada como Rainha do Mar, Janaína, Mãe D’água, Sereia, Iara, dentre outras. É tida como a mãe de todos os orixás e, por essa relação com maternidade, foi associada à Nossa Senhora. No rito jeje é associada à *Abé*, e no angola à *Mãe Danda (Dandalunda) ou Quissimbe*. (SILVA, 2000).

Oxumaré é representado por uma serpente-arco-íris, que faz referência à mobilidade e à atividade, sendo o símbolo da continuidade e da permanência; ele é dono das forças que produzem o movimento. É macho e fêmea ao mesmo tempo; É o deus que representa a riqueza, a qual é extremamente apreciada pelos iorubás. Seu lugar de origem é em Mahi, no ex-Daomé, onde é chamado *Dan*. Esse seria também o local de origem de Obaluaê e Nanã Buruku (VERGER, 1981).

Na Bahia, Oxumaré é sincretizado com São Bartolomeu e também é representado por uma serpente e um arco-íris.

Obaluaê, também chamado de Omulu, é o deus da varíola e das doenças contagiosas “é aquele que une os malfeitores e insolentes enviando-lhes a varíola.” (VERGER, 1981, p.212).

Tanto os sacrifícios destinados a Obaluaê quanto a Nanã não podem ser utilizados instrumentos de ferro, para indicar que “essas duas divindades faziam parte de uma civilização anterior à Idade do Ferro e à chegada de Ogum” (VERGER, 1981, p.212), com

quem tiveram desavenças por se negarem a aceitá-lo como entidade fundamental a vida, como ele próprio e outros orixás o consideravam por ser do seu domínio o ferro do qual se produz os instrumentos para a caça, a guerra, a agricultura.

Por Nanã, Oxumaré e Obaluaê serem originários de Mahi, na Bahia seus assentamentos ficam em uma cabana separada das dos outros orixás. (VERGER, 1981).

Nanã é uma divindade muito antiga. “A área que abrange seu culto é muito vasta e parece estender-se de leste, além do Níger, pelo menos até a região tapá, a oeste, além do Volta, nas regiões dos *guang*, ao nordeste dos *ashanti*” (VERGER, 1981, p.236)

No Brasil, Nanã é considerada a mais antiga das divindades das águas,

não das ondas turbulentas do mar, como Iemanjá, ou das águas calmas dos rios, domínio de Oxum, mas das águas paradas dos lagos e lamacentas dos pântanos. Estas lembram as águas primordiais que *Odùduà* [...] encontrou no mundo quando criou a terra. (VERGER, 1981, p.240)

Oxalá “o grande Orixá”, foi o primeiro a ser criado por Olodumaré ajudando-o na criação dos homens, e por isso considerado o mais elevado entre os deuses iorubás. Não criou o mundo como havia sido designado, mas, como consolo, foi incumbido de modelar no barro o corpo dos seres humanos, que receberiam o sopro de vida do deus supremo, Olodumaré. A cidade de Ifé é tida como o berço da civilização iorubá e do resto do mundo. (VERGER, 1981) É associado a Jesus. No rito jeje o mito da criação é dos deuses *Mavu-Lissa*, e no angola é *Zambi ou Lemba*. (SILVA, 2000)

Oxalufã “velho e sábio, cujo templo é em *Ifón*, pouco distante de Oxogbô” (VERGER, 1981, p.256). No Brasil é tido como a personalidade velha de Oxalá. (Trabalho de campo, 2008⁴⁴, 2012). Assim como, Oxaguiã tido como “jovem e guerreiro, cujo templo principal encontra-se em Ejigbô” (VERGER, 1981, p.257), na África; no Brasil representa a personalidade jovem de Oxalá. (Trabalho de campo, 2008, 2012).

Desse modo, percebe-se que houve alterações na geografia dos orixás cultuados na África – onde cada entidade era cultuada em um clã ou região referente aos seus descendentes - e os que foram trazidos para o Brasil, onde as circunstâncias da escravidão reuniram todas as entidades num só espaço: o terreiro.

⁴⁴ Trabalho de Conclusão de Curso apresentado na Universidade Estadual de Londrina, cujo tema é *A espacialização das festas afro-brasileiras em Londrina*.

2.4 A UMBANDA

A Umbanda é uma religião que foi formada no Brasil a partir da fusão dos elementos de várias crenças, dentre elas os rituais indígenas, o catolicismo e o kardecismo. Como pode se perceber, tais crenças representam as raízes da base étnica da população brasileira: o negro, o índio e o branco. Sendo assim, a população miscigenada do Brasil e a sua valorização será o elemento propulsor de formação da Umbanda. Vagner Gonçalves da Silva, em sua obra *Candomblé e Umbanda: caminhos da devoção brasileira*, será novamente nosso interlocutor para transcorrer sobre o processo de formação dessa religião afro-brasileira.

Silva (2000a) disserta acerca do percurso histórico relacionado ao processo de aceitação da cultura e religiões afro-brasileiras pela elite branca brasileira, principalmente, encabeçado pelos movimentos artísticos a partir da “idealização romântica e conservadora do índio”, contornada “pela denúncia social das condições de vida dos negros, brancos e índios.” (SILVA, 2000a, p. 99)

O início desse trabalho se deu a partir das obras de Aluísio Azevedo (*O Mulato, 1881; O cortiço, 1890*); Euclides da Cunha e Monteiro Lobato; e sua difusão ocorreu na semana de 1922 com o Modernismo. Nesse momento, a elite intelectual brasileira passa a difundir um tipo popular brasileiro o qual seria central para expressar a cultura nacional. Assim, nasceu o ‘Pau-Brasil’ de Oswald de Andrade, ‘Macunaíma’ de Mário de Andrade, dentre outras obras que buscavam recontar a história do Brasil a partir de lendas indígenas e do folclore nacional.

O negro e o índio, e suas respectivas culturas, se tornaram temas da literatura, da pintura, da música. Dessa maneira, as religiões afro-brasileiras são colocadas como forma de expressão “das experiências e tradições dos negros”, tornando-se “um tema obrigatório para o entendimento da formação da cultura popular.” (SILVA, 2000a, p.101). Com esse propósito é que artistas como Jorge Amado (no romance *Jubiabá, 1935*), Dorival Caymmi e Carmem Miranda, mediante suas obras, fizeram com que o candomblé fosse conhecido internacionalmente.

Já no início do século XX teorias preconceituosas, como as de Nina Rodrigues, que inferiorizavam os elementos formadores do povo brasileiro, passaram a ser

substituídas por teorias da miscigenação, como *Casa-grande e senzala* (1933) de Gilberto Freyre, criando o mito da democracia racial.

As manifestações artísticas começaram a valorizar o passado do povo e da cultura brasileira. No âmbito das religiões afro-brasileiras, Silva (2000a) destaca a obra *O negro brasileiro* (1934) de Arthur Ramos, que substitui o conceito de raça “usado para desqualificar o negro e sua religiosidade” pelo de cultura “que vê as manifestações religiosas como processos históricos e sociais não subordinados às características biológicas de seus participantes.” (SILVA, 2000a, p.102).

Na década de 1930, as diversas obras artísticas que se difundiam a favor das religiões afro-brasileiras tiveram como oposição a constituição de 1934, que retomou o catolicismo como religião oficial do Estado; e as perseguições políticas instauradas pela ditadura de Getúlio Vargas, a partir de 1937.

Além da elite intelectual brasileira, pesquisadores estrangeiros passaram a se interessar pela religiosidade afro-brasileira, como os franceses Roger Bastide e Pierre Verger.

Silva (2000a) aponta que a reinvenção da África no Brasil conquistou muitos artistas e pesquisadores que se converteram ao candomblé e passaram a divulgá-lo amplamente. E, segundo o autor, foi nesse contexto que “a classe média se uniu à classe pobre, que já frequentava a religião afro-brasileira que viria a se tornar a mais popular da experiência religiosa dos brasileiros, a umbanda.” (SILVA, 2000a, p.106).

A origem da umbanda ocorreu, enquanto culto organizado com os padrões atuais, entre os anos de 1920 e 1930 e deve-se à movimentação da classe média kardecista do Rio de Janeiro, São Paulo e Rio Grande do Sul, que mesclaram elementos das religiões afro-brasileiras e passaram a defendê-la objetivando sua legitimidade e o *status* de uma nova religião.

Silva (2000a) identifica que as origens afro-brasileiras da umbanda referem-se “ao culto às entidades africanas, aos caboclos (espíritos ameríndios), aos santos do catolicismo popular e, finalmente, às outras entidades que a esse panteão foram sendo acrescentadas pela influência do kardecismo” (p.107).

O kardecismo nasceu na França, criado por Allan Kardec e chegou ao Brasil em meados do século XIX. Tem como doutrina a crença num Deus único, criador e onipresente; os ‘guias’ (espíritos dos mortos, ‘desencarnados’) são as entidades mais

próximas aos homens e sua missão é ajudá-los “a evoluir através da prática da caridade, do bem e do amor aos semelhantes.” (SILVA, 2000a, p.108). Segundo o autor, um dos pontos centrais do sistema religioso é a reencarnação. Dessa forma,

Os espíritos passariam por sucessivas encarnações ao longo das quais, dotados do livre-arbítrio, poderiam evoluir através da prática do bem, ou regredir cedendo aos vícios do corpo material (promiscuidade, alcoolismo, drogas, violência, ignorância, etc.) (SILVA, 2000a, p.108).

A mediunidade⁴⁵ é uma das formas de se atingir a evolução espiritual. As explicações religiosas são pautadas em métodos científicos, de forma que a possessão e a vida após a morte, por exemplo, são explicados mediante a dedução, das leis de ação e reação e de causa e efeito. Como completa Silva (2000a) “o kardecismo produziu, ao mesmo tempo, um discurso racional e religioso.” (p.109). Por esse aspecto a religião atraiu um público de maior nível de escolaridade e, conseqüentemente, de maior poder aquisitivo. Além da valorização da prática da leitura e da escrita ter auxiliado a difusão da religião, mediante livros psicografados, entre a classe média instruída.

O autor destaca a dificuldade em mensurar com precisão quando “começaram a ‘baixar’ nas sessões espíritas kardecistas as entidades dos cultos afro, ou quando estes começaram a absorver os valores kardecistas.” (SILVA, 2000a, p.110)

Como referência tem-se, no Rio de Janeiro, o terreiro Centro Espírita Nossa Senhora da Piedade, um dos mais conhecidos da cidade, fundado em 1920 por Zélio de Moraes, que liderava um grupo de kardecistas. Silva (2000a) cita o estudo de Diana Brown (*Umbanda e Política*, 1985) sobre esse terreiro, como possibilidade de compreender quais os princípios básicos que norteiam essa nova religião.

Desse trabalho, Silva (2000a) ressalta que os membros fundadores do terreiro provinham, em sua maioria, da classe média, eram homens e brancos. Esse grupo se encontrava insatisfeito com o kardecismo e optaram por visitar os terreiros de ‘macumba’ do Rio de Janeiro e Niterói, de onde surgiu o interesse por suas entidades. Pois os espíritos e as divindades africanas e indígenas presentes na ‘macumba’, foram consideradas por esse grupo como mais competentes do que os espíritos kardecistas quanto à cura e o tratamento de doenças. Tendo também lhes chamado à atenção o caráter “estimulante e dramático” dos rituais da ‘macumba’, comparados aos do kardecismo que lhes pareciam “estáticos e insípidos.” No entanto, se incomodavam com os rituais de matança, com a invocação dos exus

⁴⁵ “capacidade de entrar em contato com o mundo invisível dos espíritos” (SILVA, 2000, p.108)

(considerados espíritos demoníacos) e com os ambientes de bebedeiras, comportamentos agressivos e exploração econômica dos clientes.

Assim, a característica mais marcante da umbanda como nova religião, segundo Silva (2000a), é o destaque dado ao culto às entidades africanas e indígenas, (considerados pelos kardecistas como atrasadas): os preto-velhos e os caboclos, os quais representavam, respectivamente, os espíritos dos escravos africanos e dos índios brasileiros. O objetivo da nova religião era criar uma fraternidade entre todas as raças e classes sociais que compunham o povo brasileiro.

Nesse contexto, a umbanda se forma como uma religião intermediária, que mantém alguns elementos do kardecismo – como o carma, a evolução espiritual e a comunicação com os espíritos, somado às formas populares de culto africano, contudo, retirando-lhe os elementos considerados bárbaros como o sacrifício de animais, as danças frenéticas, as bebidas alcoólicas, o fumo e a pólvora. Que só eram utilizados quando pudessem ser explicados cientificamente. (SILVA, 2000a).

A bebida alcoólica poderia ser utilizada, pois agia como uma “‘vibração anestésica e fluídica’ devido à sua evaporação, o que propiciava as descargas (limpezas) das pessoas ou objetos impregnados de fluidos pesados ou negativos.” (SILVA, 2000a, p.112).

Silva (2000a) ressalta que é possível que o terreiro de Zélio de Moraes não tenha sido o primeiro terreiro de umbanda, sendo mais provável que tenha sido criado outros ao mesmo tempo e em lugares distintos. No entanto, já entre as décadas de 1930 e 1940, era possível observar “a existência de um movimento umbandista portador de uma ideologia conscientemente estabelecida à qual os terreiros, com maior ou menos fidelidade, se identificam.” (SILVA, 2000^a, p.113).

Nesse período do Estado Novo (1937-1945), a repressão policial era forte contra a manifestação das religiões afro-brasileiras, porém, encabeçada pelas elites intelectuais do país, que proferiam a valorização da cultura popular do negro a criação de uma identidade nacional, a sua realização e expansão foi possível. “Ao identificar-se com os cultos afro, os umbandistas (a maioria de classe média) propunham uma religião brasileira, nascida aqui.” (SILVA, 2000a, p.114), que refletisse os anseios da população marginalizada, como os negros, índios, prostitutas e os pobres em geral.

Assim, enquanto os terreiros de candomblé se formavam a partir da família de santo, que era uma maneira de reconstruir a importância étnica dos negros; a umbanda,

para validar a tentativa de estabelecer esse reconhecimento dos anseios da população como um todo, se organizava de maneira mais burocrática, em associações civis. Os terreiros funcionavam a partir de um estatuto que estabelecia cargos e funções, horários de funcionamento, formas de ingresso e os direitos e deveres de cada membro, ou ‘sócio’, pois também estabelecia um pagamento mensal para a manutenção da associação. (SILVA, 2000a).

Com isso, em 1939, foi fundado a primeira federação⁴⁶ umbandista no Rio de Janeiro. Os objetivos das federações estavam pautados em:

fornecer assistência jurídica aos seus filiados contra a perseguição policial, patrocinar cerimônias religiosas coletivas, organizar eventos de divulgação da religião e, na medida do possível, impor alguma regulamentação sobre as práticas rituais e doutrinárias através da administração de cursos e da fiscalização das atividades dos terreiros filiados. (SILVA, 2000a, p.115).

A variedade doutrinária na qual se baseava a umbanda logo mostrou dissidências. No primeiro congresso das federações, em 1941, o objetivo era ‘purificar’ a umbanda dos elementos africanos tidos como maléficos. O que provocou descontentamento da população mais pobre por estar se opondo aos esforços de recuperar os valores africanos nas religiões populares.

A umbanda passa pela ditadura de 1964 com avanços, por ter aproximado, no seu segundo congresso, políticos municipais e estaduais. Em 1973, no seu Terceiro Congresso, a religião se apresentou como a que mais crescia no âmbito das atividades assistenciais, como escolas, creches, ambulatórios. Atuava em rádios e jornais, com publicações próprias e contava com o apoio de políticos umbandistas. Esses elementos foram propulsores na divulgação e atração de adeptos para a religião. “Como resultado do processo de legitimação social, a umbanda aos poucos foi adquirindo permissão legal e apoio institucional dos órgãos governamentais para a realização de suas festas em espaços públicos.” (SILVA, 2000a, p.117).

A imagem de Iemanjá construída na Praia Grande, a institucionalização do dia 31 de dezembro como o dia do Umbandista (dia em que milhares de umbandistas vão à praia para homenagear Iemanjá) e a participação de políticos em grandes eventos, como o de 23 de abril dia de São Jorge (orixá Ogum) que há algumas décadas lotou o Ginásio Esportivo do Ibirapuera, inclusive com o corpo de bombeiros carregando a imagem do santo e os fiéis em cortejo. (SILVA, 2000a).

⁴⁶ Da mesma maneira que o kardecismo se organiza.

2.5 AS ENTIDADES DA UMBANDA

No candomblé, os deuses africanos tornaram-se deuses pessoais, incorporando no corpo de cada cultuador, perdendo o seu caráter de deuses tutelares de um clã, linhagem ou cidade. Mesmo Ogum, que incorpora em vários filhos de santo, é considerado único, pois a ele se associam danças, cores, preferências alimentares dentre outros aspectos que caracterizam sua identidade. (SILVA, 2000a).

No kardecismo, os médiuns recebem em seus corpos espíritos de mortos, os quais são tidos como entidades que voltam a Terra para cumprir uma missão de caridade e ajuda. Na umbanda, as entidades são um intermediário entre os deuses africanos e os espíritos dos mortos. Os orixás “são considerados como espíritos muito evoluídos, de luz, tornaram-se uma categoria mítica muito distante dos homens, só ocasionalmente descem à Terra e mesmo assim apenas na forma de ‘vibração’.” (SILVA, 2000a, p.120). Cultuam ainda os preto-velhos, os caboclos, os exus e as crianças⁴⁷.

Na umbanda por englobar uma gama muito extensa de entidades, estas foram organizadas conforme as ‘linhas’, divididas em sete, sendo cada uma dirigida por um orixá principal. “Cada linha é composta por sete falanges ou legiões.” (SILVA, 2000a, p.121). Assim temos: Linha de Oxalá, Linha de Iemanjá, Linha de Xangô, Linha de Ogum, Linha de Oxóssi, Linha das Crianças e Linha dos Pretos Velhos. No entanto, essa classificação não é unânime entre os terreiros, havendo variações como Linha do Oriente, Linha das Almas, dentre outras.

Entre as entidades é estabelecida uma hierarquia: abaixo dos orixás estão os caboclos e preto-velhos, considerados espíritos menos evoluídos. Silva (2000a) considera que apesar dessas entidades possuírem nomes próprios - como Caboclo Sete Flechas, preto-velho Pai João, etc. – funcionam mais como representantes dos segmentos formadores da sociedade brasileira. Os caboclos são entidades que “representam o indígena enaltecido na literatura romântica e popularizado na pajelança, no catimbó e no candomblé de caboclo”, sendo que na umbanda são tidos como “espíritos civilizados, doutrinados ou batizados” (SILVA, 2000a, p.122), seus trabalhos são iniciados com as orações católicas: o ‘pai-nosso’ e a ‘ave-maria’, pois se apresentam como católicos quando incorporados. O preto-velho,

⁴⁷ Essa classificação se altera conforme a região ou o terreiro. (Cf. Oro, 1995; Birman, 1983)

quando incorporado nos médiuns, apresenta-se como o espírito de um negro escravo muito idoso que, por isso, anda todo curvado, com muita dificuldade, o que o faz permanecer a maior parte do tempo sentado num banquinho fumando pacientemente seu cachimbo. Esse estereótipo representa a idealização do escravo brasileiro que, mesmo tendo sido submetido aos maus tratos da escravidão, foi capaz de voltar à Terra para ajudar a todos, inclusive aos brancos, dando exemplo de humildade e resignação ao destino que lhe foi imposto em vida. (SILVA, 2000a, p. 122-123)

Por fim estão os espíritos considerados pela umbanda como menos evoluídos, como os exus e as pombagiras. São tidos como espíritos das trevas por não atingir o ideal da caridade proposto pelos umbandistas. Os médiuns os incorporam para doutriná-los e, mediante esse trabalho, evoluírem espiritualmente. “Essa concepção dos exus representa a continuidade, na umbanda, do estereótipo que o catolicismo atribuiu ao orixá Exu associado ao diabo, à morte e à sexualidade desenfreada.” (SILVA, 2000a, p.123).

A pombagira “seria uma versão feminina do Exu” foi associada à prostituta, a mulher escandalosa, que seduz os homens com seu charme, possui gestos e linguajar obscenos e vulgares, quando incorporadas, bebem champanhe ou qualquer outra bebida doce e fumam cigarros. Como os exus e as pombagiras são considerados entidades das trevas, seu culto é realizado em locais como os cemitérios e as encruzilhadas; e por suas características serem aludidas ao mistério da morte, à sexualidade e ao corpo, em geral, são solicitados para resolver problemas de saúde e desemprego. Dando-se preferência às pombagiras quando se trata de problemas amorosos, afetivos ou sexuais, devido ao seu estereótipo relacionado às casos do coração e ao desejo. (SILVA, 2000a)

Os exus e pombagiras são mais aceitos entre as umbandas que se aproximam mais das práticas africanas populares, em contrapartida, nos terreiros com maior proximidade do kardecismo não são cultuados. Na quimbanda, considerada uma vertente autônoma da umbanda, essas entidades são cultuadas quase que exclusivamente. (SILVA, 2000a).

Ainda existem as entidades como o Zé-pilinha, os marinheiros, os baianos, as ciganas, dentre outros, que são considerados um pouco mais evoluídos que os exus. Essas entidades “representam uma forma de a religião reproduzir, no plano mítico, as condições de subordinação dessas categorias sociais, oferecendo a elas, porém, uma oportunidade de se desenvolverem no ‘plano astral’” (SILVA, 2000a, p.124).

E assim, o supracitado autor sintetiza:

Nesse sentido, a umbanda, ao absorver o sincretismo que caracteriza o universo religioso afro-brasileiro, o fez intervindo conscientemente nesse campo heterogêneo, com vistas a produzir uma síntese que refletisse, no nível religioso, as contribuições

(e contradições) dos grupos formadores de nossa experiência social e histórica. E através dessas características a umbanda pôde se afirmar como religião que se quer genuinamente nacional, uma religião à moda brasileira. (SILVA, 2000a, p.125)

Desse modo, enquanto o candomblé tentou reconstituir a África nos terreiros brasileiros, “também como forma de expressar a dificuldade e as restrições encontradas pelos negros para se estabelecerem social e culturalmente como negros e brasileiros na sociedade nacional” (SILVA, 2000a, p.132-133), a umbanda se empenhava em promover a confraternização entre as diversas camadas e segmentos sociais, dos quais os oprimidos em vida poderiam retornar em forma de espíritos, como exemplo de pessoas que conseguiram superar as dificuldades que sua condição social os impôs, ou mesmo como oportunidade em promover sua própria evolução espiritual. Assim a umbanda, ao invocar os espíritos de índios, negros, pobres, prostitutas e malandros “mantêm viva a esperança de ocupar espaços de prestígio que a ordem social sempre lhe negou.” (SILVA, 2000a, p.133).

Prandi (1991) considera que o jogo de búzios seja uma das principais diferenças entre os princípios da umbanda e do candomblé, em que neste último, toda e qualquer ação é precedida da consulta ao oráculo. O ponto central do candomblé também firma-se pela identificação de cada pessoa a um ancestral místico, um orixá específico, o qual pode ser cultuado.

Silva (2000a) elabora um quadro pontuando as principais diferenças rituais entre o candomblé e a umbanda:

DIFERENÇAS RITUAIS ENTRE O CANDOMBLÉ E A UMBANDA		
	CANDOMBLÉ	UMBANDA
PANTEÃO	Predomínio de um número menor de categorias de entidades circunscritas aos deuses de origem africana (orixás, voduns, inquices), erês (espíritos infantis) e eventualmente caboclos (espíritos ameríndios).	Predomínio de um número maior de categorias de entidades agrupadas por linhas ou falanges (orixás, caboclos, pretos velhos, erês, exus, pombagiras ciganos, marinheiro, Zé-pilinha, baianos, etc.).
FINALIDADES DO CULTO ÀS DIVINDADES	Serem louvados através dos rituais privados e festas públicas nas quais os deuses incorporam nos adeptos, fortalecendo os vínculos que os unem e potencializando o axé	Desenvolvimento espiritual dos médiuns e das divindades (da escala mais baixa, representada pelos exus, a mais alta, representada pelos orixás) que quando incorporam nos

	(energia mítica) que protege e beneficia os membros do terreiro.	adeptos, geralmente o fazem para trabalharem receitando passes e atendendo ao público.
CONCEPÇÃO E FINALIDADE DO TRANSE	Declarado inconsciente e legitimamente aceito somente após a iniciação do fiel para um número reduzido de entidades.	Declarado semiconsciente e permitido para um número maior de entidades, na medida do desenvolvimento mediúnico do fiel.
INICIAÇÃO	Condição básica para o ingresso legítimo no culto. Segregação do fiel por um longo período; raspagem total da cabeça; sacrifício animal e oferendas rituais. Grande número de preceitos.	Existe mas não como condição básica para o pertencimento ao culto; camarinha; segregação do fiel por um período curto, raspagem parcial da cabeça; (não obrigatória), sacrifício animal (não obrigatório) e oferendas rituais. Predomínio do batismo, realizado na cachoeira, no mar ou através de entregas de oferendas na mata.
PROCESSOS DIVINATÓRIOS: MODOS DE COMUNICAÇÃO COM OS DEUSES	Predomínio do jogo de búzios realizado somente pelo pai-de-santo (sem necessidade do transe), que recomenda os ebós ou despachos para a resolução dos problemas do consulente.	Predomínio do diálogo direto entre os consulentes e as divindades que dão ‘passes’ ou receitam trabalhos.
HIERARQUIA RELIGIOSA	Estabelecida a partir do tempo de iniciação e da indicação dos adeptos para ocuparem os cargos religiosos. Fundamental na organização sócio-religiosa do grupo.	Estabelecida a partir da capacidade de liderança religiosa dos médiuns e de seus guias. Importância da ordem burocrática.
MÚSICA RITUAL	Predomínio de cantigas contendo expressões de origem africana. Acompanhamento executado por três atabaques percutidos somente pelos alabês (iniciados do sexo masculino que não entram	Predomínio de pontos cantados em português, acompanhados por palmas ou pelas curimbas (atabaques), sem número fixo, que pode ser percutidos por adeptos (curimbeiros) de ambos os sexos.

	em transe).	
DANÇA RITUAL	Formação obrigatória da 'roda de santo' (disposição dos adeptos na forma circular, dançando em sentido anti-horário). Predomínio de expressões coreográficas preestabelecidas, que identificam cada divindade ou momento ritual.	Não-obrigatoriedade da formação da 'roda de santo'. Disposição dos adeptos em fileiras paralelas. Predomínio de uma maior liberdade de expressão da linguagem gestual nas danças que identificam as divindades.

Todos os referidos elementos diferenciadores mostrados por Silva (2000a) puderam ser observados nos trabalhos de campo realizados nos terreiros de umbanda e candomblé no município de Itu. Com ênfase aos terreiros de umbanda que, com maior aproximação do kardecismo, apresentavam menos elementos africanizados, tais como a ausência de iniciação com reclusão e raspagem, e sacrifício animal. No último capítulo serão apresentados alguns elementos rituais dos terreiros, assim como os seus aspectos geográficos.

CAPÍTULO 3. CONTEXTO SÓCIO-ESPACIAL DO MUNICÍPIO DE ITU

Este subitem foi denominado segundo a inspiração de Jean Brunhes (1956) em sua obra *La Géographie Humaine*, que relata de maneira simples o campo de atuação do geógrafo e quais temas são de interesse da Geografia Humana e da Geografia Física. Ainda permite justificar porque este trabalho contém um item que trata de Geografia Física, considerando que está inserido na área da Geografia Humana.

Segundo o autor, os fenômenos naturais, que escapam a influência humana, são entendidos como sendo, de maneira geral, pertencentes à *Geografia Física*. Tendo em vista que a evaporação das águas não deixaria de acontecer se o Homem não existisse, nem mesmo parte considerável da vida dos animais e das plantas não deixaria de existir se os homens não atravessassem seus caminhos.

Há ainda, fenômenos que são obras humanas como as vias férreas, as culturas e as profissões, os canais, os locais mais ou menos povoados etc. E, assim como suas obras, os seres humanos são eventos geográficos, que vivem sobre a terra e são submetidos às

condições atmosféricas como os animais. Mas diferentemente dos animais, os homens amenizam os fenômenos destrutivos da natureza, modificam o clima, interferem nos elementos naturais, podem criar regras, governar, cultivar plantas e domesticar animais. Sendo assim, a todos esses fenômenos dos quais participam as atividades humanas Brunhes (1956) denomina de *Geografia Humana*.

Apesar de agrupar os vários interesses da Geografia, o autor ressalta que nenhum estudo é suficiente se realizado isoladamente, pois nenhum desses fenômenos ocorre separadamente na realidade. Não se pode contentar com a mera observação do fato em si mesmo, nas palavras do autor “depois desta observação inicial, é importante recolocar no conjunto natural, no conjunto complexo dos fatos, no meio dos quais ela é produzida e desenvolvida⁴⁸” (BRUNHES, 1956, p.7)

Para Monbeig (1957)

Não é a altitude das Agulhas Negras que é um fato geográfico, mas o conjunto do maciço, constituído por certas categorias de rochas, situado em determinado conjunto orográfico, submetido a certas condições climáticas que determinam certa distribuição de vegetação, originando certos modos de ocupação do solo pelo homem e tornando possíveis certos produtos. (p.8)

Assim, para esse autor, cabe ao geógrafo explicar a localização, suas consequências e relações subjacentes, enfim desvendar os complexos de fatos geográficos. “Complexo geográfico, sim, porque se localiza e porque implica em ações recíprocas mutáveis do meio natural e do meio humano.” (MONBEIG, 1957, p.9)

Katuta (2009) considera que apresentam geograficidade os fatos que estão localizados espaço-temporalmente, assim esclarece que as expressões ‘Onde?’ e ‘Por que aí?’ sempre foram relacionadas ao que é de caráter geográfico, tendo em vista que “apresentam a preocupação com a localização dos fenômenos, elemento fundamental no entendimento da geograficidade dos objetos. Contudo, as respostas às questões colocadas vão diferir em cada momento histórico, grupo social e lugar.” (p.47)

Dessa forma o trabalho será guiado, *a fim de apresentar as conexões existentes entre a Geografia Física de Itu e os fenômenos humanos relacionados à História e formação do município e da população negra e, em especial, a Geografia das religiões afro-brasileiras.*

⁴⁸ “après cette observation initiale, Il importe de replacer la série dans l’ensemble naturel, dans l’ensemble complexe des faits, au milieu desquels elle s’est produite et développée” (BRUNHES, 1956, p.7)

3.1 LOCALIZAÇÃO E GEOGRAFIA DA NATUREZA DO MUNICÍPIO DE ITU

Localizado cerca de 100 quilômetros da cidade de São Paulo (mapa 1), o município está inserido no quadro geográfico-geomorfológico do Estado de São Paulo, dividido em: Planície Costeira, Planalto Cristalino, Depressão Periférica e Planalto Ocidental.

Mapa 1: Sede do município de Itu.

Fonte: GoogleEarth

Encontra-se em uma posição de contato entre o Planalto Cristalino e a Depressão Periférica. O primeiro marcado pelo relevo de “mares de morros”, já se encontra bastante desgastado pelos processos erosivos, com altimetrias entre 800 e 1000 metros em estágio de formação “Através de patamares em direção norte o relevo diminui gradativamente de altitude até atingir a Depressão Paleozóica.” (TROPPMAIR, s/a, p.11), que apresenta relevo plano ou suavemente ondulado com cotas entre 500 e 600 metros. (TROPPMAIR, s/a).

O contato entre as unidades geomorfológicas influenciou na ocupação e uso dos solos pelos antigos colonizadores, que deram preferência ao local, pois teriam como alternativa os recursos ligados à mata da área serrana e as áreas planas com vegetação de campo ou cerrado, propicias a criação de animais.

Segundo Sader (s/a) a zona cristalina apresenta solos podzólizados com cascalhos, pouco profundos, moderadamente drenados, oriundos da decomposição do granito, onde se encontra a ocorrência da floresta latifoliada tropical. Nesse caso, as culturas indicadas são o café, a videira, o milho e a cana-de-açúcar.

Segundo a autora, a ocupação agrícola de Itu não contraria a vocação de seus solos. E assim o é segundo as indicações de uso do solo do Instituto Agronômico de Campinas, do qual falaremos mais adiante, e a história do município que teve como base econômica a produção da cana-de-açúcar e do café, os quais foram os principais produtos agrícolas entre o fim do século XVIII e meados do século XIX.

Itu foi um dos maiores produtores de cana e café da província de São Paulo, concentrando elevado número de população escrava, que, em 1829, superou a população de brancos livres. Sendo assim, a história do negro no município se inicia com a ‘vocação agrícola’, ou seja, com a localização geomorfológica de Itu.

No domínio da Depressão Periférica, encontramos os latossolos, cujo material de origem são os varvitos e folhelhos, apresentando vegetação de campo-cerrado. As culturas indicadas são o algodão, milho, cana-de-açúcar, citrus e abacaxi. Mesmo o algodão e o milho, ligados a produção básica de alimentos e tecidos, tiveram importante participação na economia agrícola de Itu. No ano de 1836 o milho compunha na produção agrícola da região de Itu/Capivari, 2/3 do total, em toneladas, já que se considerarmos em valor de produção essa proporção fica com a cultura canavieira. (LUNA E KLEIN, 2005)

Troppmair (s/a) aponta que o Instituto Agronômico de Campinas indica a porção oeste do município de Itu (depressão), de terrenos com declividade moderada e sujeito a erosão, para culturas perenes e anuais.

A porção leste (serrana) apresenta declividades consideradas fortes, sujeito a erosão. O Instituto analisou as seguintes culturas: cana-de-açúcar, banana, citricultura, abacaxi, algodão, soja, girassol e amendoim e concluiu que as condições climáticas são favoráveis para cultivá-las, porém a pedologia do município não é favorável para nenhuma cultura devido a sua declividade, a baixa fertilidade, relevo ondulado, restrições a mecanização e problemas de conservação do solo.

Segundo Ianni (*in* CONDEPHAAT, s/a), tais fatos começam a apresentar problemas para o município nos anos de 1970, quando mais da metade da população ituana

estava presente na área urbana. De 49.091 habitantes, 36.041 faziam parte da população urbana e 13.050 pertenciam ao espaço rural.

Dentre outros fatores, a decadência da agricultura teve início graças ao empobrecimento do solo, acarretando o abandono de alguns agricultores em busca de terras mais férteis, e a permanência dos agricultores com menos recursos, que desenvolviam culturas decadentes com cada vez menor produtividade.

Certamente a rede hidrográfica densa da região e o clima temperado também foram elementos responsáveis para a fixação humana no município, bem como para a facilitação de alguns cultivos como a soja, por volta dos anos de 1970. Modenesi (1974) destaca que a região de Itu encontra-se, quase como um todo, drenada pelo rio Tietê e o afluente Jundiaí, que são rios perenes.

Troppmair (s/a) descreve que, por volta dos anos de 1970, a porção serrana ao sul ainda resguardava a vegetação nativa: a Mata Tropical Latifoliada e nas partes mais elevadas algumas araucárias. Na Depressão Periférica, “o solo pobre é responsável pela ocorrência de campos limpos hoje em parte substituídos por reflorestamento e cultura de cereais.” (TROPPMAIR, s/a, p.12)

Troppmair (s/a) indica que a Floresta Latifoliada Tropical abrangia cerca de 80% do Estado de São Paulo, enquanto que os cerrados e os campos limpos somavam apenas 2,5%. Nos anos de 1970 a mata era representada em apenas 5% do território do Estado de São Paulo, onde a cultura cafeeira, as ferrovias com as locomotivas a vapor, as indústrias de móveis, as olarias e as cerâmicas são apresentadas como as principais causas pelo desmatamento. O autor destaca que, nesse aspecto o município de Itu é privilegiado por se encontrar na área onde essa mata apresenta ainda resquícios ao longo do rio Tietê, no trecho entre as cidade de Itu e Cabreúva, em 6km de extensão (a estrada Parque), com a presença de várias espécies de animais e vegetais já extintos no Estado.

Desse modo, podemos perceber que a localização geológica e geomorfológica do município foi fundamental para a fixação populacional e desenvolvimento econômico da cidade, tendo em vista que graças a ‘vocação’ dos seus solos foi possível o cultivo de cana-de-açúcar e café, os quais foram os produtos que alavancaram a economia. Nesse contexto, se explica a grande concentração de negros verificada a partir do século XIX no município, fato que vai ao encontro com o objetivo do presente trabalho: analisar a localização geográfica das religiões afro-brasileiras tendo em vista esse histórico.

3.2 FORMAÇÃO DA GEOGRAFIA HUMANA DO MUNICÍPIO DE ITU

Itu foi fundada em 1610 pelos bandeirantes Domingos Fernandes e seu genro Christovan Diniz, que ao construírem uma capela para Nossa Senhora da Candelária marcam o ponto inicial de povoamento da futura cidade.

A fundação de Itu está inserida no momento da expansão geográfica bandeirante em direção ao Planalto Atlântico, somando-se à cerca de 17 vilas criadas durante o século XVII, em um total de 51 em toda a capitania. (MESQUITA, 1977).

Nessa expansão para o oeste da província, Itu foi considerada “boca de sertão”, pois era a vila mais afastada da orla oceânica (MESQUITA, 1977) e ainda por ser a última vila antes do sertão.

Sendo assim, a economia da vila apresentou certo desenvolvimento comercial devido a esta localização entre a capital e o sertão, o que lhe garantia uma posição estratégica por ser o último ponto de abastecimento antes dos bandeirantes seguirem sertão adentro e o primeiro por onde passavam quando voltavam com suas mercadorias. Com isso, o comércio da vila passou a se destacar pela venda de mulas, rapaduras e melado. (MORAES; CORREA, 1977). Mas para Mesquita (1977), entre o período de fundação até o início da expansão da lavoura canavieira, final do século XVIII, Itu possuía uma economia incipiente e a atividade de subsistência era sua única forma de vida.

Durante o século XVIII Itu e a capitania paulista, passaram por escassez de gente e de recursos devido à evasão da população para as minas. O que só foi resolvido após os anos de 1765 quando a lavoura canavieira passou a ser estimulada como cultura de exportação pelos governantes Morgado de Mateus e mais tarde por Bernardo José de Lorena. Luna e Klein (2005) indicam que o retorno dos paulistas das minas, a partir de 1777, tenha aumentado a população da capitania paulista, com destaque para a elevação do número da população livre em comparação com a população escrava.

A partir desse período o conglomerado de Itu começa a se ampliar. De 105 casas em 1765 passa a ter 126 em 1776; 217 em 1790; 234 em 1792; 259 em 1802 e 269 em 1808. E esse número aumenta com maior intensidade após esse período, em 1810 passa para 304 casas e em 1836 para 461. (TOSCANO; TRINDADE, s/a).

Em 1773 o vilarejo concentrava 2211 habitantes (MESQUITA, 1977), sendo que, segundo Toscano e Trindade (s/a), em 1774, possuía basicamente duas ruas: o eixo central, chamado ‘Rua Direita’ e a ‘Rua da Palma’.

Mesquita (1977) considera que nesse período Itu ainda não assumia estrutura urbana, mas uma *feição* urbana caracterizada pela presença de profissionais como negociante, exportador, doutor, taverneiro, louceiro, farinheiro, sapateiro, alfaiate, dentre outros⁴⁹, em que a maior parte da população freqüentava a vila somente em dias de festa e aos fins-de-semana.

Assim declara Saint-Hilaire por volta dos anos de 1820, que nos domingos e dias-santos “Itu se enche de animação. Nesses dias [...] os fazendeiros das redondezas vão à cidade assistir à missa, mas durante a semana as principais casas ficam fechadas, e as ruas desertas.” (SAINT-HILAIRE, 1976, p. 174). Mesmo em 1803, quando já era considerada uma vila de grande importância para a Coroa Portuguesa, contando com 130 engenhos e uma produção de 80 mil arrobas.

Lefebvre (1991) discorre sobre as diferenças entre a cidade e o urbano. Para ele, o urbano implica num “modo de viver” que envolve sistemas de valores e sistemas de objetos. Dentre os sistemas de objetos destacam-se elementos tais como a água, a eletricidade, o gás, que são acompanhados pela televisão, pelo carro, por utensílios plásticos, móveis modernos etc, que realizam novas exigências aos serviços. Para os sistemas de valores o autor aponta os lares tais como danças, músicas; os costumes, a absorção rápida das modas, bem como a preocupação com a segurança, dentre outros.

O autor entende a cidade como sendo “realidade presente, imediata, dado prático-sensível, arquitetônico – e por outro lado o ‘urbano’, realidade social composta de relações a serem concebidas, construídas ou reconstruídas pelo pensamento.” (LEFEBVRE, 1991, p.49). E ressalta que o urbano não está descolado da realidade prático-sensível, dessa morfologia que é a cidade. Só o é nessa interação.

Destaca ainda a cidade como sendo “*projeção da sociedade sobre um local*, isto é, não apenas sobre o lugar sensível como também sobre o plano específico, percebido e concebido pelo pensamento, que determina a cidade e o urbano.” (LEFEBRE, 1991, p.56). E aponta como papel histórico da cidade a aceleração dos processos tais como a troca e o

⁴⁹ Itu recebeu o título de Vila no ano de 1657. (MORAES; CORREA, 1977)

mercado, a acumulação dos conhecimentos e dos capitais e sua concentração; além de ser local das revoluções.

Correa (2004) entende a cidade como espaço urbano, caracterizada pelos diferentes usos da terra, definindo áreas residenciais, comerciais, industriais, de lazer etc. O que o autor chama de “organização espacial da cidade ou, simplesmente, o espaço urbano” (CORREA, 2004, p.7). Esta seria uma simplificação da definição do autor, mas não cabe ao presente trabalho discutir minuciosamente os conceitos da Geografia Urbana.

E ainda, Lencioni (2008) cria caminhos para diferenciar a cidade e o urbano. Dessa forma, faz uma discussão gramatical e conceitual. Após discutir a abordagem de alguns autores Lencioni (2008) focaliza na questão do conceito de cidade para a realidade brasileira, que é o que nos interessa.

Segundo a autora, muitos povoados no Brasil colonial deram origem a atuais cidades. E a idéia de cidade neste momento do texto está ligada às condições de aglomeração sedentária, de função de troca e de administração pública.

Assim muitos desses povoados

(...) se originaram de locais fortificados e postos militares, de aldeias e aldeamentos indígenas, de arraiais, de corrutelas, de engenhos e usinas, de fazendas e bairros rurais, de patrimônios e núcleos coloniais, de pousos de viajantes, de núcleos de pescadores, de estabelecimentos industriais, de seringais, de vendas de beira de estradas, de ancoradouros às margens dos rios, de pontos de passagens em cursos d' água, de estações ferroviárias e de postos de parada rodoviária, dentre tantas origens. (AZEVEDO, 1959, p.36).

No entanto, segundo Lencioni (2008), muitos povoados foram considerados cidades antes de possuírem mercado de troca ou maior população. Isto porque foram concebidos enquanto sede do poder do império português, assim considera este aspecto como fundamental na conceituação de cidade no Brasil. Pois, não era preciso os outros elementos para definir uma cidade, somente este já era suficiente.

De maneira geral, “Ao falarmos em cidade no Brasil estamos nos referindo a um aglomerado sedentário que se caracteriza pela presença de mercado (troca) e que possui uma administração pública.” (LENCIONI, 2008, p.117)

Quanto ao conceito de urbano a autora destaca que, na maioria dos trabalhos analisados tais como o de Castells e o de Lefebvre, está ligado a ideia de sociedade capitalista industrial. E que dentro dessa lógica, no Brasil, só vai ser possível a utilização do termo no final do século XIX com a evolução do complexo cafeeiro e a consequente industrialização do

país. Dessa forma, a autora considera que “é imanente ao conceito de urbano, o de industrialização moderna e o de sociedade industrial.” (LENCIONI, 2008, p.120)

Por volta do fim do século XVIII, a Vila de Itu apresentava

(...) intercâmbio regular de mercadorias, ocasionando, portanto uma certa persistência de atividade de lucro e abastecimento dos habitantes. Era na vila que se encontravam os gêneros que vinham da Europa e para lá levavam os agricultores de seus sítios e fazendas. (MESQUITA, 1977, p.25).

Desse modo, apresentava mercado de troca e administração pública, no entanto, a população não era como um todo sedentária. O que nos leva a pensar a Vila de Itu, no referido período, mais como um povoado em vias de se tornar cidade. E com uma sociedade que poderá ser considerada urbana após a cafeicultura.

A importância política da vila se acentua em 1811, quando foi elevada à Comarca, sendo considerada como um “próspero centro da lavoura de cana [...] um dos principais centros de povoamento e uma das maiores riquezas declaradas da Capitania.” (MESQUITA, 1977, p. 40)

Mesquita (1977) destaca que, por volta de 1818, Itu possuía forte atividade mercantil baseada na exportação de açúcar para a Europa e na importação de itens como vinhas, panos de linho, lã e algodão, chapéus, meias e tecidos de seda provenientes de Lisboa e do Porto. Tal predominância mercantil deveu-se, segundo a autora, à posição geográfica de Itu “situada no caminho do gado, passagem obrigatória para Porto Feliz e favorecida, portanto, pelas vias internas.” (MESQUITA, 1977, p.26).

Os autores Toscano e Trindade (s/a) fazem um panorama da evolução da população geral da vila (ver tabela 1) nesse período. Constatando a diminuição da população branca e parda, livres portanto, e o aumento da população negra e de escravos. O que, segundo Samara (2005), seria explicado pelo desenvolvimento da agricultura comercial (de açúcar), no período de 1773 a 1829, e o consequente aumento do uso de mão de obra escrava, bem como pelo aumento da capacidade de compra de escravos da população envolvida na atividade agrícola.

Tabela 1: Evolução da população de Itu entre 1803 e 1838.

ANOS	1803	1808	1824	1830	1838
População Geral	7.374	8.065	8.376	8.214	11.241
Pop. livre	4.165	4.224	3.962	3.164	6.532
Pop. Escrava	3.209	3.841	4.011	4.600	4.709
Pop. Branca	3.339	3.278	3.091	2.893	4.966
Pop. Negra	2.881	3.576	4.000	4.523	-
Pop. Parda	1.154	1.211	882	798	-
Pretos livres	167	153	196	116	511
Mulatos livres	659	793	675	605	1.055

Fonte: CONDEPHAAT, VOL. IV

Nesse período a base econômica da região era a lavoura de cana, onde grande parte da população se ocupava, seja na produção ou no comércio do produto. Os baixos rendimentos e a própria estrutura da economia local fazia com que a maior parte dos habitantes se ocupasse em mais de uma atividade. Assim a agricultura de subsistência era praticada tanto pelos fazendeiros e lavradores como por pequenos proprietários e famílias que não se dedicavam a agricultura, como os vendeiros, os alfaiates e os comerciantes. (MESQUITA, 1977)

Petrone (1968), a fim de mostrar a importância da cultura de cana-de-açúcar no desenvolvimento econômico da Capitania e, em seguida, da Província de São Paulo, faz um diagnóstico da lavoura canavieira desde suas origens, instalações, força de trabalho e por fim comercialização, no período entre 1765-1851.

Nesse âmbito, aponta elementos tais como o cultivo de cana ter se iniciado em fazendas obtidas, principalmente, por posse e sesmaria, e somente no decorrer dos anos serem mais frequentes as obtidas por compra. Tal fato permitiu a autora concluir que a maior parte dos capitais investidos na lavoura canavieira teria se originado na própria atividade, e ainda observa que a “Terra adquirida sem o empate de capital e instalações modestíssimas permitiram ao agricultor paulista transformar-se em senhor de engenho.” (PETRONE, 1968, p. 58). Assim a terra obtida por posse ou sesmaria, as instalações básicas e o pequeno número de escravos teriam permitido o acúmulo de capitais e a expansão da atividade.

Esse acúmulo de capitais permitiu que a primeira geração de agricultores investisse na agroindústria do açúcar e na instalação de novos engenhos pelos seus filhos.

Segundo a autora, a cultura canavieira em Itu já teria chegado com os melhoramentos das instalações produtivas, possibilitando maior produção.

Após estudos sobre o possível tamanho das propriedades canavieiras a autora destaca que em Itu predominava pequenas propriedades voltadas para as culturas de “mantimentos” e as maiores voltavam-se para a lavoura de cana-de-açúcar. Desse modo, 40% de toda a produção de açúcar da região de Itu/Capivari provinha de grandes unidades escravistas, com quarenta cativos ou mais. As unidades com 20 escravos ou menos produziam apenas um quarto da produção açucareira. (LUNA; KLEIN, 2005)

Luna e Klein (2005) destacam que a economia açucareira em São Paulo cresceu de forma diferenciada de outras áreas do início do século XIX, como o Nordeste e as Índias Ocidentais. A princípio apareceu como atividade para suprir as necessidades básicas locais, com engenhos simples e tecnologia atrasada, e não com as características de monocultura para exportação.

Interessante perceber que nem a economia canavieira enquanto atividade extremamente lucrativa, nem a cultura do café, fez com que a Província de São Paulo interrompesse a produção de gêneros alimentícios, que foi promovida juntamente com as atividades exportadoras. Mesmo os engenhos mais complexos com mais alto nível de capitalização cultivavam milho e outros produtos alimentícios. (LUNA e KLEIN, 2005).

O aumento da economia açucareira impulsionou a crescente urbanização, a imigração de trabalhadores livres e escravos para a capitania, o avanço da fronteira sobre novas terras virgens e a complexificação da estrutura de transportes, a qual passou a ter uma rede viária adequada, melhores instalações portuárias e abundante transporte por mulas⁵⁰. (LUNA; KLEIN, 2005). Provocou ainda, entre os anos de 1804 a 1829, grandes transformações na economia da capitania paulista, aumentando o tamanho das propriedades e o número de escravos por engenho, intensificando o trabalho escravo e dinamizando a comercialização de todos os produtos locais. Nesse período o plantel médio passou de 17 para 31 cativos, e o modal* de seis para dezesseis. (LUNA; KLEIN, 2005)

Nesse início de século Itu foi a vila mais importante na produção do açúcar, concentrando cerca de 40% de toda a produção da província, e no final dos anos de 1830, suas fronteiras foram limitadas devido aos desmembramentos de regiões antes sob sua tutela, como é o caso de Piracicaba, que fez reduzir a produção à 1/5.

⁵⁰ No entanto, a necessidade de maior número de escravos e melhores caminhos não deixou de representar nó de estrangulamento da expansão da economia açucareira e futuramente cafeeira. (LUNA; KLEIN, 2005)

Segundo os autores supra-citados, todos esses fatores abriram novas possibilidades de comércio, afetando as unidades familiares de produção para subsistência e abrindo caminhos para a introdução de novas culturas como o café.

Petrone (1968) aponta para a dificuldade de escoamento da produção de açúcar devido à inexistência de boas estradas de rodagem, que entravava o comércio de açúcar, já que por ser um produto perecível se encontrava em desvantagem em relação ao café que mesmo exposto às intempéries e ainda enfrentando péssimas estradas, raramente perdia seu valor. Petrone (1968) complementa com Saraiva que o declínio do cultivo de cana também deve-se ao excessivo preço dos transportes.

Com o declínio dos engenhos de açúcar por volta de meados do século XIX o café toma seu lugar. Nabuco de Araujo em discurso como presidente de São Paulo, em 1852, declara que a substituição da lavoura de cana pelo café e pelo chá era uma tendência “não só de ser mais fácil e vantajosa esta cultura do que aquella, como porque é menos sujeita avarios inherentes ao péssimo estado de nossas vias de comunicações, e impossibilidade de rodagem.”. (apud Petrone, 1968, p.164)

Desse modo, o café começa a ter importância de exportação no final do século XIX que, além dos fatores acima citados apresentava custos mais baixos para ingressar na atividade, atraindo elevado número de agricultores, inclusive os de pequena propriedade.

Por demorar anos para atingir idade de comercialização exigiu que os fazendeiros produzissem outros cultivos⁵¹, com destaque para a produção de milho e outros gêneros alimentícios.

O Oeste Paulista só passou a adotar o cultivo de café como principal atividade após os anos de 1840, pois essa região havia feito pesados investimentos em cana e resistiu a trocar de lavoura.

Por esse motivo e pela facilidade do cultivo do café, no início havia maior quantidade de fazendeiros produtores de cana com escravos do que cafeicultores. E ainda, entre os escravistas 96% eram brancos, enquanto que 80% dos proprietários que não possuíam escravos não eram brancos. (LUNA; KLEIN, 2005). Sendo assim, a princípio a produção era feita em pequenas fazendas com mão-de-obra familiar, portanto livre.

Luna e Klein (2005) destacam que essa estrutura de facilidade de ingresso na atividade cafeeira, propriedades sem escravos e elevada quantidade de pequenos

⁵¹ Ou, permanecessem no cultivo de gêneros alimentícios.

produtores, se manteve somente até meados do século XIX, pois já no final deste século, o número de escravos por unidade produtiva tinha dobrado. Assim, gradativamente as grandes propriedades com elevado número de escravos passaram a ser predominantes como produtoras de café.

Areias, município com maior produção de café no século XIX, foi a região da província de São Paulo que melhor representou esse movimento que, segundo os autores, provavelmente reflete as transformações ocorridas em toda a Província. Não somente o cultivo do café mas, a agricultura como um todo, apresentou concentração das principais culturas nas mãos de proprietário com 20 escravos ou mais.

Se em 1817, os proprietários de escravos, com cinco ou menos, produziam 30% do valor total da produção agrícola, em 1836 produziam apenas 10%; e ainda, em 1817 os domicílios sem escravos e as pequenas unidades escravistas produziam metade do valor total da produção agrícola e em 1822 apenas um terço.

Segundo os autores, é somente após esse aumento do tamanho das propriedades que a economia cafeeira na Província de São Paulo, vai se apresentar como uma atividade moderna produzindo a todo potencial e cada região produtora vai tomar direções distintas.

No Vale do Paraíba o cultivo em linhas retas, sem respeitar o relevo ondulado, provocou grandes erosões no solo levando a produção cafeeira ao declínio. A aniquilação foi completa quando a diminuição da qualidade do solo somou-se ao envelhecimento das plantas e a abolição da escravidão em 1888.

A partir de 1850, o Oeste Paulista se despoenta como grande centro produtor de café que começa a competir com a cana. As terras férteis da região, somado ao relevo plano e a utilização de técnicas produtivas que respeitavam o relevo, evitou a erosão do solo. No entanto, antes da efetivação como grande produtora essa região passou por problemas como a precariedade dos transportes - a produção era escoada até o porto de Santos em cima de mulas, ou seja, processo lento e ineficiente - e a escassez da mão de obra escrava, devido à proibição do tráfico em 1850.

Foi então a partir de 1870, com a chegada das ferrovias ligando o Oeste Paulista à capital e ao Porto, que a economia cafeeira se fortaleceu na região, tornando-se a principal zona cafeeira até o século XX e sustentando a utilização de mão de obra escrava até

1880. A chegada das estradas de ferro na região diminui enormemente o custo de transportes dos produtos agrícolas exportados.

A questão da mão de obra foi resolvida com a grande importação de escravos de outras regiões brasileiras. Tornando a província de São Paulo, em 1872, a terceira com maior número de escravos do Império. O café gerou capital suficiente para comprar grande número de escravos, tendo em vista que a região possuía terrenos planos permitindo extensas plantações e implantação de maior número de escravos.

A partir de 1888, os cafeicultores paulistas substituíram completamente a força de trabalho escravo por imigrantes europeus, graças à forte demanda internacional e os elevados preços do café, possibilitando elevadíssimos lucros.

Nos anos de 1870 a implantação da estrada de ferro ligando o Oeste Paulista ao porto de Santos foi de grande importância no barateamento do transporte de café. Em Itu a ferrovia foi inaugurada em 1873 e, segundo Bastos (1997), teve grande importância na projeção da cidade no mercado internacional, bem como na ampliação da rede de comunicação regional do chamado “centro oeste Paulista”.

A Estrada de Ferro Ituana foi inaugurada um dia antes da Convenção de Itu, quando os representantes e participantes do Partido Republicano Paulista se reuniram e criaram a Assembleia dos republicanos. Os referidos eventos, somados a importância do cultivo de café, cana e algodão e o início da implantação das indústrias são apontados por Bastos (1997) como os principais elementos que, no final do século XIX, começaram a remodelar o espaço urbano de Itu, que até o meio desse século tinha ainda aspecto colonial, “onde habitavam livres e escravos distribuídos pelos quarteirões entrecortados por ruas, vielas, becos e alguns largos.” (BASTOS, 1997, p.125). Segundo a autora, ainda em 1864 o município possuía um subúrbio mesclado de campo e vila e parcialmente ocupado por pastagens.

A ferrovia não só permitiu avanço para a lavoura de café como também foi fundamental para a implantação das indústrias nessa região, principalmente Itu, Salto e Sorocaba.

A primeira produção fabril instalada em Itu, no ano de 1869, foi a Fábrica de Tecidos São Luis, a primeira fábrica de tecidos a vapor da Província de São Paulo.

Segundo Bastos (1997), no final do século XIX, as funções industriais de Itu se concentravam nas fábricas de tecido e fiação, que empregavam a maior parte da população

ativa da cidade, também contava com olarias localizadas aos redores da cidade e engenhos de açúcar.

No início do século XX o município já contava com 200 fábricas, oficinas e pequenos estabelecimentos fabris artesanais⁵², todos localizados no centro da cidade. (BASTOS, 1997). Segundo Ianni (*in* CONDEPHAAT, s/a), em 1977, a zona industrial de Itu se concentrava na zona sul (saída para Sorocaba).

Segundo Troppmair (*in* CONDEPHAAT, s/a), entre 1925 e 1955 a cidade apresentou um crescimento descontínuo “com características não comuns, pois se é normal crescer ao longo de caminhos e estradas, Itu cresceu em núcleos e áreas assimétricas, nunca de forma alongada.” (TROPPMAIR *in* CONDEPHAAT, s/a, p.14). Dessa forma, as áreas urbanizadas se espalham na região norte, entre as estradas para Salto e São Paulo, onde encontramos duas grandes áreas urbanizadas, na saída para São Paulo e outra na porção sudeste. Entre 1955 e 1965 a cidade cresce na direção oeste e sul.

Ianni (*in* CONDEPHAAT, s/a) destaca que, entre 1940 e 1960 a população rural de Itu baixou de 48,5% para 36,9%. Assim, observa o deslocamento da população ocupada na agropecuária, sendo absorvida pelas indústrias, pelo comércio e serviços, representando, em 1940, pelo menos metade da população ocupada. Em 1970, de 49.091 habitantes, 36.041 fazia parte da população urbana e 13.050 era rural.

Nesse período o autor já aponta para a decadência da agricultura e o empobrecimento do solo, acarretando o abandono de alguns agricultores em busca de terras mais férteis, e a permanência dos agricultores com menos recursos, que desenvolviam culturas decadentes com cada vez menor produtividade.

Nesse contexto, é possível observar que o desenvolvimento socioeconômico de Itu se deu a partir do final do século XVIII, com o cultivo das culturas de cana-de-açúcar e, posteriormente de café, do qual foram acumuladas riquezas para o desenvolvimento de uma incipiente indústria, que a partir dos anos de 1870, foram impulsionados com a chegada da ferrovia. Cabe ressaltar que o desenvolvimento da cana foi acompanhado do aumento do número de escravos no município, o que será melhor tratado no item seguinte.

⁵² Bastos (1997) cita com mais detalhes diversos desses estabelecimentos em seu trabalho. (capítulo 4)

3.3 O CONTEXTO GEOGRÁFICO DO NEGRO EM ITU

Luna e Klein (2005) iniciam seu capítulo acerca da população escrava em São Paulo da seguinte forma

O componente básico da força de trabalho que gerou boa parte da riqueza em São Paulo foi, inquestionavelmente, o escravo africano e afro-americano. O número crescente desses cativos assinalou o dinamismo cada vez maior da economia exportadora na província. (LUNA; KLEIN, 2005, p. 167).

Os autores utilizaram como base de dados para analisar a população escrava em São Paulo os censos de 1777, 1804 e 1829. Período em que, foi observado crescente aumento nessa população, bem como a ampliação da razão de masculinidade: no primeiro ano de análise havia 117 homens para cada 100 mulheres e no último período analisado contava-se 153 para 100. Para o mesmo período o Centro-Oeste Paulista tinha uma razão de 202 homens para 100 mulheres, enquanto que no caminho do Sul o valor era de 114 para 100.

A pirâmide etária desse período mostra um equilíbrio entre homens e mulheres referente à população negra nascida no Brasil e a citada discrepância entre a população negra vinda da África. Além das diferenças entre os sexos notou-se também a diferença entre as idades. Assim a população africana trazida para o Brasil era caracterizada por ser predominantemente de homens com idade superior a 14 anos. Uma das consequências desse fato foi a diminuição da capacidade de auto reprodução dessa população.

Os referidos dados apontam para uma alteração na estrutura etária da população de São Paulo justamente no período de desenvolvimento das atividades agrícolas comerciais na província, exemplificada pela maior entrada de escravos africanos e a concentração nas principais regiões produtoras das culturas para a exportação como a cana e o café.

Dessa forma, o Centro-Oeste paulista, o Vale do Paraíba e o Litoral apresentavam um maior contingente de homens adultos e menor índice de cativos nascidos no Brasil.

Os autores apontam que das alterações da população escrava em São Paulo o que se destaca nessa região é o índice elevado de cativos casados⁵³. No período considerado, cerca de 41% das mulheres adultas cativas eram casadas ou viúvas frente a 26%

⁵³ Já em 1720 a Igreja havia apoiado o casamento legal de escravos e a não separação dos cônjuges na venda.

dos homens. Tal fato pode ser explicado pela razão de masculinidade. O maior número de mulheres casadas estava concentrado no Oeste Paulista e no Vale do Paraíba. Assim a elevada concentração de homens estava ligada a maior disponibilidade de esposos potenciais para as mulheres escolherem, aumentando o número de mulheres casadas nas regiões onde a razão de masculinidade era maior.

Tendo como base esses dados os autores conseguem traçar um perfil do escravo nas diferentes regiões da província de São Paulo:

Essas diferenças nas razões de masculinidade, nas percentagens de africanos e no tamanho dos plantéis relacionam-se diretamente com as variações na produção regional. Menores razões de masculinidade, menores proporções de africanos e menor tamanho de plantéis registraram-se em áreas voltadas para a produção de subsistência, como a região da Capital, enquanto no Oeste Paulista ocorria o oposto. (...) As unidades maiores estão ligadas às atividades rurais mais orientadas para o mercado e, portanto, tendem a apresentar as mais elevadas percentagens de homens e africanos, e em decorrência disso também as mais altas proporções entre crianças e mulheres. (e) tem maior percentagem de adultos casados ou viúvos. (LUNA; KLEIN, 2005, p. 184; p.191)

Houve também alterações na ocupação dos escravos nesse período. Em 1804, a grande maioria dos escravos trabalhava na agricultura, assim divididos: 27% na produção canavieira, mais da metade nas culturas alimentícias e menos de um décimo trabalhava na pecuária. Conta-se ainda 7% que trabalhavam no comércio e 4% em ofícios artesanais.

Em 1829, os efeitos da economia para exportação aparecem com mais evidência. Nesse ano 37% dos escravos que trabalhavam na agricultura estavam ligados à produção de açúcar e aguardente e 17% na lavoura cafeeira, ou seja, 54% dos cativos trabalhavam nas culturas para exportação. As culturas alimentícias concentravam 38% dos escravos e a pecuária 5%.

O artesanato apresentou estabilidade quanto à ocupação de escravos: em 1804 ocupava 4% e, em 1829, 3% dessa população, com predominância, nos dois períodos, de escravos nascidos no Brasil e de mulheres. Em seus plantéis a presença do escravo também era baixa, visto que a atividade não oferecia grandes lucros. Por outro lado, as propriedades dos comerciantes apresentavam mais da metade dos escravos africanos o que, segundo os autores, indica clara riqueza relativa desse grupo.

Nesse contexto está inserida a cidade de Itu, que no final do século XIX era considerada a Vila mais rica de toda a Província, se enquadrando na região denominada “quadrilátero do açúcar⁵⁴” (PETRONE, 1968).

A atividade canavieira trouxe para a Vila prosperidade econômica que foi acompanhada de crescimento demográfico, aumento do número de escravos e da expansão do núcleo urbano⁵⁵. (IANNI, 1996)

Sendo assim, os negros escravizados começam a chegar em Itu por volta do final do século XVIII, com o início da atividade canavieira, até meados do século XIX, com o fim da escravidão. Vinham da Guiné, de Mina e da Angola (SOUSA, 1998).

No início do século XIX, a população escrava em Itu supera a população branca, como pode ser observado na tabela 1, na qual os anos de 1824 e 1830 comprovam a afirmação. Consta que em 1824 a população branca era de 3.091 enquanto que, somente os escravos somavam 4.011, em 1830, nota-se uma diminuição da população branca com 2.893 e um aumento da população escrava com 4.600.

Segundo Nardy (2000a), nos anos de 1830 os ituanos, senhores de escravos, passam pelo temor de uma insurgência dos escravos. Nesse período o Brasil se dividia em 3 partidos políticos que, em decorrência da abdicação de D. Pedro I em favor de seu filho D. Pedro II, embatiam entre si “o Moderado, que era o dos regentes; o Exaltado, que pedia a república; o Caramuru, ou Restaurador, que sonhava restituir o trono a D. Pedro I” (NARDY, 2000a, p.150), sem contar os anarquistas e os reinóis, esses últimos sonhavam com o retorno a um Brasil colônia.

Segundo o autor, essa inflamação política da população brasileira e ituana, somada ao número superior de escravos em relação à população branca, levou a Câmara de Itu a enrijecer e criar leis e posturas de vigilância sobre os escravos. Assim foram deliberadas leis que controlassem o ajuntamento de escravos em qualquer espaço da cidade: tabernas ou área comercial por exemplo.

Em sessão de 19 de julho de 1831 pede a Câmara ‘a formação de um corpo de polícia de 10 homens para rondar a vila à noite e apartar de dia ajuntamentos de escravos e tirar-lhes as armas proibidas’ (...) No entanto o rigorismo e a vigilância de suas autoridades ituanas não obstaram que não pouco senhores e feitores tombassem mortos pelos aguçados ferros dos escravos. (NARDY, 2000a, p. 151)

⁵⁴ Petrone (1968) denomina “quadrilátero do açúcar” a região formada por Mogi Guaçu, Jundiaí, Sorocaba e Piracicaba, estando Itu enquadrada nessa área.

⁵⁵ Como já foi pontuado pelos autores Toscano & Trindade (s/a) e Samara (2005).

Sousa (1998), corroborando, ressalta que na primeira metade do século XIX a mudança de atitudes dos escravos foi influenciada pelo seu crescente número, ultrapassando a população livre, bem como a fragilidade que as ordenanças vinham apresentando. A partir da segunda metade do século a propaganda abolicionista e a alteração da legislação impulsionavam ações dos escravos. Destacando também que “O aumento das doses nos castigos e as sofisticções dos objetos de punição provavam o descontrole crescente que se estabelecia.” (SOUSA, 1998, p.15)

Assim, a autora destaca o episódio em que a primeira sessão de júri da comarca de Itu foi realizada, em 7 de janeiro de 1834. Nesta ocasião dois escravos foram julgados, um deles assassinou o seu senhor. Este foi condenado a pena última: morte pela forca. O evento tinha o intuito de servir de exemplo para outros escravos. No entanto, isso não tranquilizava os senhores, pois além do contínuo aumento do número de escravos, as punições funcionavam como estímulo às revoltas.

Dessa forma, era crescente o número de escravos que se entregavam a polícia após cometerem crimes, pois nas prisões encontrariam trabalhos⁵⁶ mais amenos e teriam a possibilidade de se relacionarem com outros escravos e com pessoas livres. Além de possíveis outros motivos, como as chances de fuga, que era facilitada pelo número de funcionários das penitenciárias, pela estrutura física e pela superlotação. Assim, era melhor servir ao Imperador que aos seus senhores. (SOUSA, 1998)

Segundo Nardy (2000a) apesar de os ituanos aprovarem leis que inibissem a ação dos escravos, como proibir a circulação com armas ou artigos entendidos como de feitiçaria (mineral ou vegetal) - “tal fato justificado para manter a ordem na cidade” - os homens de poder também se “preocupavam” com os maus tratos de certos senhores para com seus escravos. Assim declara:

A própria Câmara de Itu, se por um lado criava leis necessárias para garantir a ordem e tranquilidade pública, já não permitindo que negros escravos andassem armados, ou vagabundeassem pelas ruas da cidade, de outro também cuidava, dentro de suas atribuições, para que eles não sofressem de seus senhores castigos bárbaros e fossem por eles bem tratados. (NARDY, 2000a, p.207).

Dessa forma, foi liberado um ofício cujo objetivo era penalizar os senhores mais cruéis com seus escravos.

Este ofício bem demonstra quais os generosos sentimentos dos ituanos para com os escravos, e que, se entre eles havia senhores que impiedosamente castigavam seus escravos, era esse bárbaro procedimento reprovado, sendo a Câmara a primeira a

⁵⁶ Todo o trabalho que realizavam (funilaria e alfaiataria, por exemplo) era vendido por eles. (SOUSA, 1998).

clamar providências contra tão desumano proceder; e haja vista que os vereadores, signatários desse ofício, eram também senhores de escravos, sendo alguns deles fazendeiros importantes e contando com grande escravatura em seus sítios. (NARDY, 2000a, p.208)

O autor toma esse fato como prova de que

A maioria dos senhores de escravos, de Itu tratavam bem os seus negros, trazendo-os bem vestidos e alimentados, só os castigando, e isso mesmo sem crueldade, quando as faltas por eles cometidas requeriam essa reprimenda. (NARDY, 2000a, p.207)

Nardy (2000a) destaca que os escravos estimavam seus senhores pelos bons tratos recebidos e por esse fato após a abolição da escravatura, em 1888, os escravos permaneceram como colonos nas respectivas fazendas, “os escravos viviam sossegados e, pode-se dizer que, não só respeitavam como estimavam a seus senhores” (NARDY, 2000a, p.209). E, apesar de ter havido crimes brutais de escravos contra seus senhores, tais fatos ocorriam em situações de maus tratos e crueldade desses últimos.

Nardy (2000a) ainda aponta que os ituanos eram de maioria favoráveis a libertação dos escravos (principalmente os do partido liberal), tanto que “Não poucos foram os fazendeiros de Itu que, muito antes do 13 de maio de 1888, libertaram os seus escravos” (NARDY, 2000a, p.209). No entanto, aponta que, em 1835, ituanos se pronunciaram contra o fato de o governo conceder a forros e a mulatos livres, certos “postos e dignidades que julgavam dever ser somente concedidos aos brancos.” (NARDY, 2000a, p.151).

Camargo (*In SETUBAL*) apresenta outro ponto de vista referente a esse tema

[...] a abolição foi sobretudo um fator determinante para a alavancada do café no interior paulista: a escravidão representava um entrave para a mão de obra livre, sobretudo imigrante, mais produtiva, menos onerosa e europeia branca. Por isso, fazendeiros de café do Oeste Paulista como Martinho Prado Junior e Antônio Queiroz Telles, barão e depois visconde de Parnaíba, eram seus defensores. (CAMARGO *In SETUBAL*, 2004a, p.134)

As afirmações do historiador e jornalista Francisco Nardy Filho não são coerentes com a crescente violência incitada pelos escravos contra seus senhores, relatado por Sousa (1998) e nem mesmo por Camargo (*in SETUBAL*, 2004a) que, ao descrever São Paulo nos períodos canavieiro e cafeeiro, aponta as formas brutais que os escravos eram tratados, somado às péssimas condições de vida que acarretavam revoltas manifestadas por fugas e assassinatos de feitores e senhores de engenho, bem como a criação de quilombos.

Segundo Camargo (*in* SETUBAL, 2004a) os escravos da área urbana apresentavam melhores condições de vida que os da área rural. “Nestas o controle do fazendeiro era direto, e o do feitor, implacável.” (CAMARGO *in* SETUBAL, 2004a, p.115).

Claudete Nogueira (*in* NOGUEIRA, C. et al., 2008) descreve que os escravos se organizavam coletivamente para as fugas, como em 1887, quando um grupo de negros de Itu, Capivari e Monte-Mor se organizaram em mais de 60 pessoas para realizar a trajetória de fuga, cujo objetivo era chegar no quilombo Jabaquara, onde reunia negros fugidos de toda a região.

De acordo com Sousa (1998) o fato de os negros se distinguirem entre grupos, escravos, livres e forros provocava muitos conflitos, mas também solidariedade. Os quilombos quase sempre dependiam dos negros que estavam dentro das fazendas para lhes auxiliarem no fornecimento de alimentos - ajudavam no furto de roupas, animais e alimentos que eram vendidos pelos negros fugidos nas cidades, bem como avisavam a chegada da polícia, davam esconderijo etc.

Segundo a autora as senzalas e os quilombos eram também espaços de resistência cultural, pois eram fortalecidos os ritos religiosos, as batucadas e as cerimônias da cultura negra. Assim prossegue:

As reuniões que juntavam livres e escravos, negros e brancos foram também bastante notáveis durante todo o período da escravidão. É, porém, nos anos que antecedem à abolição que se percebe o papel dos rituais e organizações religiosas como ponto importante na organização e desenvolvimento dos movimentos de resistência escravos. [...] Por vezes, era esse universo religioso o sustentáculo dos movimentos de revolta dos escravos e seus participantes (SOUSA, 1998, p.37; 38).

Sendo assim, em 1830, com o intuito de amenizar as tensões os senhores começaram a permitir a manifestação pública das congadas, dos caiapós e batuques. Ocorriam no pátio de São Francisco, onde havia a imagem do santo negro São Benedito e a irmandade católica dos negros em torno desse santo.

Conforme a supra-citada autora, embora haja precariedade de fontes que abordem a questão dos cultos religiosos africanos, é possível perceber a intensidade desses rituais pela frequência que ocorriam processos e matérias jornalísticas referenciando o tema.

Claudete Nogueira (*in* NOGUEIRA, C. et al., 2008) destaca a importância das irmandades religiosas como meio de solidariedade e colaboração entre os negros. Também chamadas de confrarias, funcionavam como instituições que reuniam negros

escravos, forros e libertos em torno da devoção dos santos católicos (N. As. do Rosário, São Benedito, Santo Elesbão e Santa Efigênia), a fim de prestar-lhes apoio e ajuda.

Dessa forma, havia uma contribuição anual dos associados que, em troca, recebiam assistência quando se encontravam doentes, presos, famintos ou para arcar com despesas de algum parente morto, bem como auxiliavam na compra de alforrias. Destaca-se a Irmandade dos Homens Pretos ou Irmandade de Nossa Senhora do Rosário.

No primeiro domingo do ano eram realizadas as festas para a padroeira com as missas e as procissões, também eram realizados os caiapós, congadas, boizinhos etc.

A Irmandade de São Benedito teve grande participação de escravos e negros livres ituanos. Não há um consenso quanto a sua fundação, mas permeia o século XVIII e XIX. De acordo com Claudete Nogueira (*in* NOGUEIRA, C. et al., 2008) o Consistório da Irmandade era junto ao Convento de São Francisco, “onde os escravizados realizavam seu culto cristão, em separado dos homens brancos.” (NOGUEIRA, C. *in* NOGUEIRA, C. et al., 2008, p. 41)

Em 1908, ergueu sua própria igreja na Rua Santa Cruz, onde realizava entre procissões e festas, o “Samba de São Benedito”, o qual foi pesquisado por Ianni (1996).

Segundo o autor este samba era conhecido também como simplesmente samba, samba da negrada, samba dos negros ou samba de terreiro. E era realizado na primeira semana de janeiro em homenagem a São Benedito e à princesa Isabel, pela libertação dos escravos. Nessa referência, o autor data o samba de terreiro a partir de 1888.

Mas segundo Claudete Nogueira (*in* NOGUEIRA, C. et al., 2008), novas pesquisas indicam que já nas senzalas haviam manifestações do samba. A autora se apoia em depoimentos de descendentes de escravos como o de Dona Durvalina que relata histórias contadas pelo seu avô. Ele falava sobre as noites de samba que ocorriam nas senzalas, quando muitas vezes eles combinavam de fugir, “porque o sinhô, não entendia a língua deles” (NOGUEIRA, C. *in* NOGUEIRA, C. et al., 2008, p.24).

O samba em Itu manifestou-se tanto em senzalas e quilombos quanto, depois da abolição, no pátio da igreja São Luis, no mercado municipal e segundo relato do Senhor Jacob, no trabalho de Sousa (1998), a Vila Ianni também foi palco de reunião desses grupos para festejar.

Silveira (*in* NOGUEIRA, C. et al, 2008) destaca outra manifestação cultural importante dos negros em Itu: os “cordões de carnaval”, que são datados por volta da década

de 1920. O carnaval em Itu representava a separação social existente entre brancos e negros, pois o carnaval dos brancos era realizado em clubes fechados como o *Comerciários* e o *Ituano*, enquanto que os “cordões negros” eram realizados nas ruas.

Segundo o autor:

Os cordões são fenômenos culturais sincréticos, reunindo elementos de origens tanto européias como africanas. São novos pois não havia até então nada parecido com eles; mas não surgem do nada. São fruto de autores culturais situados num novo tempo, o tempo do Carnaval moderno, mas que de alguma forma tem na sua memória as Festas de Santa Cruz, de São Benedito e Treze de maio; as Congadas, os Moçambique e o Samba de Pirapora. (SILVEIRA *in* NOGUEIRA, C. et al, 2008, p. 58)

Os cordões de destaque, nesse período, foram o Flor Ituana e o Primeiro de Maio, ironicamente nos dias de carnaval a “Corte”, que aparecia como ‘personagem nos cordões, era reverenciada pela elite branca. Assim, depois de marcharem pelas ruas da cidade, chegavam até as escadas do clube Ituano, onde “o clarim tocava anunciando. E aí parava a música do clube... quando a gente entrava, aí começava a tocar.” (SILVEIRA *in* NOGUEIRA, C. et al. 2008, p.61), conta Dona Elvira, que foi varias vezes “rainha” do Flor Ituana.

Nesse item pudemos observar que em Itu o negro como escravo ou não sofreu repressão e segregação. Tendo sido intensamente punido e limitado em suas atividades, bem como segregado em espaços sociais como nas igrejas e nos cordões de carnaval. No próximo capítulo, também apontaremos a sua segregação habitacional.

CAPÍTULO 4. A GEOGRAFIA DAS RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS

Esse capítulo tem por finalidade refletir acerca da Geografia das religiões afro-brasileiras no município de Itu. Como já foi dito na introdução deste trabalho a escolha desse *lôcus* de análise deve-se à sua importância histórica, tendo em vista seus 402 anos, constando, por um período, considerável relevância econômica para o estado de São Paulo e, o que mais nos interessa: a elevada quantidade de escravos que para lá foram encaminhados.

No desenvolvimento teórico e prático desse trabalho tentamos buscar as raízes históricas desses negros, bem como da sua religiosidade. No entanto, por ser uma cidade bastante aristocrática existem pouquíssimos escritos referentes ao tema. Nosso desafio então foi tentar, nos trabalhos de campo, mediante a questão da religiosidade, encontrar

alguma pista sobre as raízes mais antigas desse histórico.

Certamente nosso principal objetivo não foi esse, pois visamos traçar a geografia dos terreiros de candomblé e umbanda em Itu e, assim, entender a localização geográfica dessas religiões *afro-brasileiras* num contexto histórico de repressão e segregação sócio-espacial.

O autor Jocélio Teles dos Santos (2005), em seu artigo *Candomblés e espaço urbano na Bahia do século XIX*, aponta qual era a razão que fazia com que os terreiros de candomblé, nesse período em Salvador, se localizassem longe da área urbana, pois assim eles “não provocavam tanto os olhos e ouvidos das residências senhoriais” (SANTOS, 2005, p.217). No entanto, como já pontuamos, Silva (2000b) destaca que, se antes os terreiros de candomblé se encontravam principalmente em áreas periféricas, atualmente estão localizados nos mais variados lugares devido à inserção de adeptos da classe média e alta.

Na revista *Campo e Cidade* (2002) encontramos uma explicação para o fato de que, a partir do final do século XIX, os negros em Itu se concentravam nas ruas (atual) Marechal Deodoro e na rua Santa Cruz:

Depois da abolição, as ruas Santa Cruz e Marechal Deodoro registram a maior concentração negra da época. A explicação é simples: tratava-se de um reduto marginalizado, fora do eixo que ligava as igrejas do Carmo e Bom Jesus através da Rua do Comércio (atual Floriano Peixoto). Além disso, a região abaixo do Mercado Municipal era a zona do meretrício. Nenhuma família desejava comprar terras ali. Para os negros, porém, não havia escolha. Era o único lugar que eles tinham condições de pagar. (p.22-23)

A localização de tais ruas pode ser observada no mapa 2 adiante, as três ruas em vermelho representam: a primeira à direita é a rua Marechal Deodoro, a segunda é a rua Santa Cruz e a última, ou a primeira à esquerda, é a rua Floriano Peixoto, o eixo principal que liga as igrejas do Carmo e Bom Jesus.

Desse modo, nosso objetivo é averiguar quais são as razões que norteiam a localização dos terreiros de candomblé e umbanda em Itu. Também tentamos entender a localização dos elementos religiosos dentro e fora do terreiro, buscando analisar o seu uso e ocupação na cidade, bem como a explicação religiosa que determinava a geografia de tais elementos. Em suma, tentamos entender ONDE estava cada terreiro e seus elementos e o PORQUÊ dessa localização.

Para tanto, o presente capítulo foi construído a partir de entrevistas (em anexo) realizadas com pais e mães-de-santo de cinco terreiros de umbanda - Terreiro de Pai Juá- Centro Espírita Umbandista, Tenda de Umbanda Caminho de Luz, Tenda Espiritual de

Umbanda Caboclo Tabajara, Centro Espírita Ogum Ramatis do Oriente, Tenda de Umbanda Caboclo Montanha, Sebastião Boiadeiro; três de candomblé - Ilê Axé Oxum Abotô, Ilê Axé Alaketu Iya Omim Wgi Orun Aiê, Ilê Axé Alaketu Omó Oxum; e uma entrevista realizada com uma ‘filha de santo’ com pretensões de abrir um terreiro de candomblé, mas que já realiza rituais juntamente com outros filhos de santo iniciados por pai André, cujo terreiro se localiza em Sumaré e pela distância tais filhos se organizam em Itu. Eva foi entrevistada junto com pai André, o qual insiste que ela já tem capacidade (conhecimento suficiente do candomblé) para abrir um terreiro. A localização dos terreiros, cujos dirigentes foram entrevistados pode ser observada no mapa 2 da página 121, com exceção do Ilê Axé Alaketu Iya Omim Wgi Orun Aiê, cujo endereço não pode ser encontrado em nossa base de dados.

A formulação das questões foi inspirada a partir do arcabouço teórico até aqui acumulado. As entrevistas foram direcionadas aos dirigentes dos terreiros, pais e mães de santo⁵⁷, pois são eles que detêm todo o conhecimento referente aos preceitos da religião, bem como são os que, em geral, determinam o local do terreiro. As entrevistas foram gravadas e, posteriormente, transcritas.

Não houve um critério específico que norteou a escolha dos terreiros, sendo assim, os primeiros entrevistados foram localizados a partir de busca na internet, onde encontramos os contatos do Terreiro de Pai Juá - Centro Espírita Umbandista (Mãe Fran) e da Tenda de Umbanda Caminho de Luz (Pai Clayton), dos quais se iniciou a rede de contatos até finalizarmos no Ilê Axé Alaketu Omó Oxum (Mãe Tereza). A ordem dos terreiros analisados abaixo segue apenas o critério da primeira para a última visita.

O tempo das entrevistas e o conteúdo nelas contido variavam conforme a disponibilidade de cada dirigente, bem como o quanto cada questão poderia ser respondida tendo como base os preceitos da religião, em que muitas informações, principalmente no candomblé, não saem de dentro do terreiro, são restritas aos filhos e aos pais ou mães de santo.

⁵⁷ “É o chefe do terreiro, o sacerdote [sacerdotisa] supremo da casa.” (PRANDI, 1991, p.244;248)

Mapa 2: Localização dos terreiros de Candomblé e Umbanda em Itú
Adaptação: Danilo Cardoso.

4.1 TENDA DE UMBANDA CAMINHO DA LUZ

O terreiro Tenda de Umbanda Caminho da Luz, dirigido por Pai Clayton, está localizado no centro-oeste da cidade de Itu, cerca de 2,5 quilômetros do centro do município⁵⁸. A entrevista foi realizada no dia 09/05/2012, na casa do dirigente que ficava a poucas quadras do terreiro.

Pai Clayton afirmou que abriu o terreiro nos fundos da casa de sua mãe aos 14 anos de idade, em 1998, quando moravam no bairro Cidade Nova, no extremo sudoeste da cidade, à cerca de 17 quilômetros do centro, “não nesse endereço, mas a casa, o axé já tenho há 14 anos”, pois segundo ele, na umbanda não importa a idade “Tem toda a preparação e a pessoa é ‘suspensa’⁵⁹ a pai de santo”, precisa de experiência, mas também não tem tempo determinado “tem que ter capacidade”. (Trabalho de Campo, 2012).

Pai Clayton foi ‘feito’⁶⁰ no candomblé, mas ‘toca’ a umbanda por sofrer menos preconceito, segundo ele a umbanda é “mais aceita”,

o candomblé por ter sido a primeira religião a vim com os escravos ela sofre muito preconceito ainda; o pai de santo do candomblé é feiticeiro, é macumbeiro, é o diabo (...) e como a umbanda tem relação com o catolicismo é menos (PAI CLAYTON, Trabalho de Campo, 2012)

Pai Clayton afirmou que o terreiro está localizado nesse bairro, pois o terreno foi doado pelos filhos de santo⁶¹, não tem nenhuma ligação com afastamento de preconceito ou qualquer outro motivo, pois, segundo ele, nunca sofreu preconceito, mesmo morando entre pessoas evangélicas na cidade Nova. Quando montou o terreiro, no atual endereço, já mostrou para os vizinhos o registro da federação que lhe protege por lei. Para ele, a importância de ser federado consiste em ter liberdade, pois isso lhe garante um espaço na praia (para fazer trabalhos) e tem respaldo da lei para tocar até às 22h.

O terreiro possui cerca de 20 médiuns, que são de Iperó, Sorocaba, Salto e Cabreúva, e outros que são dos bairros próximos como do Jardim Candelária, Alberto Gomes e Jardim das Rosas. Todas as quartas-feiras têm os chamados rituais de atendimento ao

⁵⁸ A referência foi tomada a partir da Igreja Matriz Nossa Senhora da Candelária, na Praça Padre Miguel, centro.

⁵⁹ Prandi (1991) define ‘suspensão’ como: “Pessoa que foi escolhida através da suspensão”, esta que designa o “Ato público pelo qual o orixá mostra que escolheu uma pessoa para um cargo sacerdotal. Em geral essa pessoa é, ou suspensão fisicamente pelo orixá, ou suspensão numa cadeira por diferentes sacerdotes ou orixás em transe.” (p.250).

⁶⁰ Prandi (1991) define ‘feito’ como uma “Pessoa iniciada no candomblé.” E pede pra conferir em ‘feitura’, que é a “Iniciação ritual. Implica hoje recolhimento, raspagem e pintura da cabeça e apresentação do iniciado em festa pública, a chamada saída de iaô.” (p.247)

⁶¹ “Pessoa que passou pelos ritos de iniciação.” (PRANDI, 1991, p.247)

público, dos quais os médiuns que são de outra cidade nem sempre participam, pois nas palavras de Clayton: “por causa de horário: uns tem ônibus outros não, outros trabalham no outro dia de manhã, então não vem frequentemente” e enfatiza

os que são de longe. Mas os que são de perto vêm. Esses que são de longe a gente se encontra em festa. Por isso eu deixo as datas comemorativas pra sábado ou domingo. Então domingo é o dia que está todo mundo em casa (PAI CLAYTON, Trabalho de Campo, 2012)

Ele ‘toca’⁶² para os orixás uma vez por mês, “toca o xirê inteiro de Exu a Oxalá”. O seu calendário anual consiste em: festa para Oxóssi em janeiro; festa de Ogum em abril; festa dos preto-velhos, “que representa a abolição da escravidão”, em maio⁶³; em junho tem festa de Xangô; em setembro Cosme e Damião; festa de Exu em dezembro e também vai para praia festejar Iemanjá. E, “Todas as quartas-feiras é aberto ao público”, que é atendido pelos catiços⁶⁴.

aí tem as consultas particulares, que é o jogo de búzios ou conversar com a entidade particular. Porque às vezes a pessoa não quer vir no trabalho aberto, porque às vezes ela pode se deparar com a vizinha dela [com isso] mantém a casa, porque tem gasto: é comida de orixá, é vela, contas do terreiro - água, luz – material de limpeza. (PAI CLAYTON, Trabalho de Campo, 2012)

Indagado se as festas eram sempre dentro do terreiro ou se fazia nos locais específicos de cada orixá, respondeu que são sempre dentro do terreiro, pois “o barracão”⁶⁵ é preparado para isso” mediante os assentamentos, “antes da festa é tudo descarregado, defumado, os médiuns são preparados, tomam banho, cada um é ‘firmado’ seus orixás, tem os banhos de folhas. Tudo preparado, tudo energizado.” (PAI CLAYTON, Trabalho de Campo, 2012)

Disse que dificilmente faz trabalhos fora do terreiro e que depende do seu tempo e disposição. Mas considera que é muito bom fazer os trabalhos para Exu nas encruzilhadas, pois “é uma força dobrada (em relação àquela do terreiro). A gente leva até atabaques”. A única festa que, às vezes, ele realiza fora do terreiro é a de Iemanjá, que ocorre uma concentração de terreiros todo final de ano na Praia Grande-SP, que segundo Pai Clayton

⁶² “TOQUE. O mesmo que cerimônia ritual pública dos candomblés.” (PRANDI, 1991, p.251). Lembrando que pai Clayton foi ‘feito’ no candomblé.

⁶³ A qual nós participamos e tiramos as fotos aqui apresentadas.

⁶⁴ Catiços são as entidades da umbanda que incorporam no médium e dão consulta, ou seja, conversam com os ‘consulentes’, ao contrário dos orixás que não falam quando incorporados; seriam os baianos, marinheiros, preto-velhos, exus (que não são orixás), boiadeiros, ciganos etc. São também chamados de *eguns encantados*, isto é, espíritos evoluídos. (Eva, Trabalho de Campo, 2012)

⁶⁵ Nesse trabalho estamos entendendo terreiro como todo o espaço físico que resguarda todos os elementos simbólicos da religião, assim, os quartos de santo, os assentamentos, as plantas, os atabaques e a parte interna onde ocorrem os rituais, apenas esta última refere-se ao que estamos chamando de *barracão*.

“é uma oportunidade que tem de fazer na praia, que é uma limpeza, descarrega a gente, renova a energia. Então chega dezembro é aquela troca de energia pra virar o ano. Mas não que seja obrigado dentro do santo a fazer na praia.” (PAI CLAYTON, Trabalho de Campo, 2012).

Dentro do terreiro algumas entidades tem o seu próprio espaço, como é o caso de Exu e das almas (foto 1), cujas ‘casas’ ficam do lado de fora do ‘barracão’, pois “você não vai colocar Exu do lado do congá⁶⁶, Exu é pra fora, Exu é pra guardar o portão, Exu é guardião”. Segundo ele, Exu não pode ficar próximo ao congá porque “a energia deles é diferente [...] a energia de Exu é mais quente [...] tem Exu que tem que ficar na casa, mas tem Exu que tem que ficar no tempo, no ar livre” (PAI CLAYTON, Trabalho de Campo, 2012).

Foto 1: à esquerda Casa das Almas e à direita Casa de Exu, ambos do lado externo do barracão.

Para pai Clayton todos os locais do terreiro são sagrados e fora dele considera: todas as encruzilhadas, que são os caminhos de Exu, todas as matas, todas as cachoeiras, pois “lá está a energia do orixá, lá está o orixá [...] Mas só se for uma cachoeira limpa, pois onde tem lixo, é uma ofensa ao orixá e pode ter certeza que ele não está ali” . Sendo assim, o local sagrado para ele é “onde tem a presença do orixá e não esteja sujo, porque se estiver sujo tem é Egun⁶⁷”. (PAI CLAYTON, Trabalho de Campo, 2012).

Indagado sobre como conseguia as folhas para os rituais ele respondeu que vai até as matas mais próximas,

⁶⁶ Altar.

⁶⁷ Egun, segundo ele, são espíritos perturbadores que ficam pela rua, pessoas que morrem e ficam no meio do caminho (entre o lugar dos vivos e dos mortos) atrapalhando, espíritos não evoluídos, parados no tempo.

eu pego sempre na estrada de Cabreúva⁶⁸, numa chácara que a gente tem lá, tem um pessoal que mora pra lá, a gente precisa eles trazem. Pra tirar, pra extrair uma folha da natureza a gente pede licença pra Ossaim, que é o orixá das folhas, pede licença à Oxóssi, aos caboclos, traz essas folhas e eles são rezadas, nas festas a gente coloca no chão, bastante decoração; a gente traz a natureza para dentro do barracão e a natureza é o Orixá, o Orixá é a natureza, o Orixá tá na folha, na terra, no ar, no fogo, na água. (PAI CLAYTON, Trabalho de Campo, 2012).

Para ele não existe nenhum tipo de hierarquia entre as entidades da Umbanda, todos são iguais. Antes de qualquer ritual a primeira cantiga é para Exu, ele é o primeiro que come, “Exu trabalha mais, os Exus são os escravos dos Orixás”, mas não é inferior.

Para pai Clayton a umbanda tem muita ligação com o catolicismo, mas o candomblé não, tanto que não tem imagens católicas e os orixás são todos ‘assentados’⁶⁹ nas ‘otás’⁷⁰. Na umbanda cultuam-se as imagens: São Jorge Guerreiro é representado por Ogum, Nanã por Santa Ana, Exu por Santo Antônio. Para ele, os orixás e os santos católicos não são os mesmos, são entidades diferentes. Em geral, no catolicismo Exu foi sincretizado com o demônio como ressaltam Verger (1981) e Silva (2000a), principalmente pelo uso do tridente o qual, segundo pai Clayton, serve como arma de combate “ele era o defensor o desbravador, é o caminho” (PAI CLAYTON, Trabalho de Campo, 2012).

Segundo pai Clayton a umbanda acredita que tem outra vida depois da morte, na reencarnação e na evolução espiritual que seria alcançada a partir da caridade exercida nessa vida.

Nesse dia, não tivemos a oportunidade de fotografar o terreiro, então voltamos no dia 12/05/2012, quando foi o dia da comemoração da festa dos preto-velhos. O terreiro possui um barracão, em que do lado de fora à direita estão as já mencionadas casas de Exu e das almas. Internamente o espaço é dividido por uma mureta, que separa o local onde ficam os médiuns e o congá, e onde ficam os consulentes acomodados em alguns bancos. (foto 2).

⁶⁸ A chamada Estrada Parque que liga Itu à Cabreúva.

⁶⁹ Velho (1977) define assentamento como uma “Preparação ritual do terreiro. Cerimônia realizada antes da inauguração para que a casa possa servir como terreiro.” (p.158). Em torna dessa cerimônia existe uma série de ‘fundamentos’ os quais não podem ser falados para quem não é iniciado.

⁷⁰ “Pedra que simboliza os orixás.” (PRANDI, 1991, p.250)

Foto 2: Espaço interno do terreiro, em que a mureta divide os consulentes e os médiuns.

Como é típico de um terreiro de umbanda, o congá (foto 3) apresentava o sincretismo inerente à essa religião. Como ilustra a foto 3 abaixo, na figura à esquerda, de cima para baixo tem-se a imagem de Jesus, sincretizado com Oxalá, logo abaixo uma imagem de preto-velho, à sua esquerda está uma imagem de São Gerônimo sincretizado com Xangô e um índio, à sua direita a imagem de São Jorge Guerreiro sincretizado com Ogum. Abaixo Nossa Senhora Aparecida associada à Oxum. E na base da foto imagens de índios e de São Sebastião associado à Oxóssi. A figura à direita mostra abaixo de Nossa Senhora Aparecida a imagem de Iemanjá.

Foto 3: O congá: à esquerda, de cima para baixo as imagens de Jesus, preto-velho, à sua esquerda um índio, à sua direita São Jorge, sobre a mesa N.S. Aparecida e abaixo índio, pretos-velhos e São Sebastião; à direita, sob a mesa: Iemanjá.

Nesse dia de festa os preto-velhos incorporam nos seus ‘cavalos’ para comemorar junto aos seus filhos, comendo e bebendo suas comidas típicas (foto 4): feijoada, polenta, pão doce e café são umas delas.

Foto 4: Comida típica dos preto-velhos.

É interessante pontuar que pai Clayton declarou não ter sofrido preconceito como pai de santo umbandista, no entanto evitou o candomblé por causa do mesmo. Talvez seja um indicativo do primeiro movimento que Prandi (1991) identificou “do candomblé a umbanda”, ou seja, a retirada dos traços africanos da religião e a valorização dos elementos kardecistas, de onde nasce a umbanda, com o intuito de fazê-la ser mais bem aceita. Importante destacar a importância que pai Clayton denota aos lugares, onde estão as forças dos orixás.

4.2 ILÊ AXÉ OXUM ABOTÔ

O Ilê Axé Oxum Abotô, dirigido por pai Roberto de Xangô, está localizado no centro-leste do município e dista cerca de 3,5 quilômetros do centro. A entrevista foi realizada no dia 14/05/2012 (14h30) em sua casa, onde também é o terreiro.

O terreiro foi fundado em 1995, mas pai Roberto é ‘feito’ no santo há 42 anos. Conta-nos que entrou no candomblé, aos 11 anos de idade, devido a problemas de saúde, pois tinha acessos de convulsão e os médicos não conseguiam ajudá-lo. A lavadeira de sua família disse a sua mãe que ele precisava ser ‘benzido’, pois estava com um espírito muito ruim no corpo. Sua mãe, que era muito católica, teve certa resistência, mas como não encontrava nenhuma outra saída permitiu que ele fosse até São Mateus-SP, na casa de uma senhora, onde ele ficou por um mês fazendo obrigações⁷¹. E depois disso ele melhorou e não teve mais acessos de convulsão. E por ter gostado começou a buscar informações sobre o candomblé.

Nesse momento, pai Roberto foi ‘feito’ na nação Angola, que segundo ele, é constituída por caboclo e preto-velho, os quais “foram adquiridos aqui no Brasil [...] é como se fosse uma mistura entre umbanda e candomblé. Mas as cantigas são em português, então é de entendimento mais fácil”. (PAI ROBERTO, Trabalho de Campo, 2012)

Assim, pai Roberto fez suas obrigações anuais e foi “ficando velho no santo”, quando terminou os 6 anos recebeu uma espécie de diploma chamado ‘Decá’ “que é a

⁷¹ Prandi (1991) define ‘obrigação’ como “Ritos iniciáticos que implicam recolhimento, sacrifícios de animais e de outros alimentos, além de práticas de purificação. É através das sucessivas obrigações que a carreira sacerdotal está organizada no candomblé.” (p.249)

finalização da sua história”. Explica-nos que, nesse estágio a pessoa tanto pode continuar no candomblé angola - e com isso ganhar um cargo chamado “ebome”, que se refere a quem já cumpriu todas as obrigações dentro da nação Angola - como pode ir procurar outra nação e começar do zero para obter mais conhecimentos, “E eu tinha muita curiosidade pelo candomblé raiz mesmo, o candomblé de Ketu, que é a raiz do candomblé”. (PAI ROBERTO, Trabalho de Campo, 2012)

Pai Roberto considera que é preciso se formar, buscar conhecimento, pois eles são “médicos de alma”, “então é preciso ter muita formação e informação, pois aparecem todos os tipos de problema possíveis e imaginários”, também falou sobre o conhecimento oral passado dentro do axé de pai para filho, o qual muitas vezes deve ser mantido internamente,

E mesmo assim o pai de santo nunca passa tudo, porque é como uma faculdade, você precisa estar vivenciando, passando por etapas, as etapas são as obrigações. Então é assim, quanto mais obrigações você faz mais informações você tem sobre os fundamentos, o comportamento, a educação. (PAI ROBERTO, Trabalho de Campo, 2012)

Dessa forma, a mãe de santo de Pai Roberto o aconselhou a procurar outra casa para ampliar seus conhecimentos no Ketu e lhe informou que futuramente ele teria que abrir uma casa, “Mas eu não via isso acontecendo comigo de forma nenhuma. Primeiramente, porque eu nunca tinha dinheiro e não via como que isso ia acontecer”. (PAI ROBERTO, Trabalho de Campo, 2012)

Após os seus dezoito anos foi para São Paulo e conheceu o candomblé Ketu, onde foi feito no santo novamente e assim nos explicou que o pai de santo desse terreiro

jogou búzios pra mim, porque tudo começa pelo jogo de búzios. E aí ele me falou ‘realmente você tem que refazer o seu santo, porque assim a pessoa que fez teve muita boa vontade, ela fez você Xangô, você tem Xangô realmente, mas é o seu segundo santo, o seu primeiro santo é Oxum. Então onde você for jogar numa linhagem de ketu vai sempre dar Oxum [...] então a gente vai refazer, como você já raspou Xangô, nós vamos dar tudo pra ele, cobrir o Xangô de tudo quanto é coisa e a gente raspa Oxum, você fica com dois santos raspados.’ Daí eu deitei com três pessoas e recebi um cargo que chama ‘fomo’, então lá eu era ‘fomo’ da Oxum. [...] daí eu aprendi tudo. (PAI ROBERTO, Trabalho de Campo, 2012)

E depois de seis anos nesse terreiro seu pai de santo o chamou e informou “você vai ter que voltar pra Itu o seu santo pede, porque é lá que você vai abrir sua casa”. Depois de um ano voltou para Itu e as pessoas ficaram sabendo que ele jogava búzios e começaram a pedir o jogo, o qual fazia de graça, “tinha dia que eu levantava e jogava o dia inteiro sem almoçar [...] vinha gente de perua, lotavam uma perua e ficavam lá o dia inteiro”. No entanto, foi repreendido pelo seu pai de santo, que disse que precisava por um preço no

jogo. Então questionamos sobre a importância de se cobrar pelo jogo de búzios. Assim, afirmou que o ‘búzios’ tem a função de manter a casa “então quanto mais eu jogo menos eu preciso tirar do meu dinheiro pra casa, então o dinheiro do jogo é pra pagar água, luz, gás”. Todavia, existem pessoas que não possuem condições de pagar o jogo, desse modo ele deve atender de graça, e quando o santo cobra deve fazer tudo o que o santo mandar, com o dinheiro dele ou da casa, “tem que socorrer a pessoa não pode largar”. (PAI ROBERTO, Trabalho de Campo, 2012)

Desse modo, por já estar atendendo, surgiu a necessidade de fazer ‘limpeza’ nas pessoas, então pai Roberto assentou um Exu e começou o terreiro.

Perguntamos se a escolha da localidade do atual terreiro foi pautada em algum motivo específico e se ele pensou na questão do preconceito, assim respondeu “existe uma preocupação quanto ao preconceito e as pessoas, os vizinhos. [...] existe sim, é bem real. Hoje nem tanto, mas foi demais”, quando foi escolher o local pensou nessa questão, no entanto, foi a partir de um sonho que definiu onde seria “eu tive um sonho que eu saía de um rio com as mãos postas e quando saía da água eu via umas montanhas verdes”. E casualmente um dia passando pela rodovia pai Roberto viu a placa de venda dos lotes desse bairro, o Jardim Paraíso I,

eu queria comprar, mas não tinha o dinheiro da entrada [...] então, um dia uma filha de santo perguntou quanto era o valor da entrada. Então eu disse é x. Ela disse ‘é isso? Então eu vou dar pra Oxum essa outra parte. (PAI ROBERTO, Trabalho de Campo, 2012)

Quando pai Roberto comprou o terreno e foi vê-lo teve uma surpresa: “eu olhei e vi as montanhas que eu tinha sonhado e lá tem o rio Tietê que passa no meio das montanhas. Daí falei ‘ai foi Oxum que me trouxe’”. Destacou que era só mato no local, “só tinha uma casa nessa rua [...] então eu não tive muita dificuldade com vizinhos, com problemas com pessoas”. Tendo sido um dos primeiros moradores da rua não teve problemas com preconceito. (PAI ROBERTO, Trabalho de Campo, 2012)

Pai Roberto falou um pouco sobre as diferenças entre a umbanda e o candomblé:

A umbanda trabalha somente com espíritos, espíritos que já viveram em uma época e eles incorporam nos médiuns e prestam um serviço, o serviço é o ectoplasma: é uma energia que o espírito despende pra você, geralmente através das mãos – esse ectoplasma te limpa, te renova, é como se você abastecesse uma bateria de carro, dá uma carga de energia, com aquilo você cria uma disposição e consegue as coisas que necessita. (PAI ROBERTO, Trabalho de Campo, 2012)

O candomblé é diferente desse modelo de umbanda. Mas ele declarou que por ter um histórico de Angola anterior ao Ketu ele cultua as suas raízes, então trabalha com caboclo, Exu e pomba-gira, que

são coisas adquiridas na Angola. Mas o candomblé Ketu mesmo ele trabalha apenas com orixá. Orixá o que é? ‘ori’ a cabeça, ‘xá’ a força: a força da cabeça. Então trabalha apenas com energia, essa energia de onde que é? Da natureza: fogo, ar, terra, água; são os quatro elementos, então por intermédio dos elementos que o candomblé dirige você para a sua sorte, para as suas histórias. (PAI ROBERTO, Trabalho de Campo, 2012)

Dentro do terreiro o elemento que vai funcionar como veículo de energia é o sangue, pois ele é a energia da vida e nos explica que:

Raspar no santo é raspar a cabeça para que você volte a ser nenê novamente, esse é o significado de cair o cabelo. E pra nascer novamente espiritualmente você vai ter que passar por uma série de rituais e receber alguns sinais coloridos das quatro energias que regem o mundo inteiro. Dai quando colocam todos aqueles sinais é preciso dar vida para aqueles sinais, para que você nasça espiritualmente, então mata o bicho em cima de você e você toma aquele banho de sangue. (PAI ROBERTO, Trabalho de Campo, 2012)

Ele destaca que os animais devem ser sacrificados de maneira rápida e indolor “senão o santo não aceita”, para então se tirar o sangue e fazer os rituais, o restante é guardado e quando reuni grande quantidade ele doa nas favelas.

Assim, na iniciação em que se ‘raspa no santo’, a reclusão funciona como um período preparatório:

não pode pegar você e passar todas as coisas e fazer um ritual de corte de animal em cima de você, sem você estar preparada. Então esse tempo é um tempo de preparo, as coisas vão acontecendo aos poucos cada dia é um tipo de coisa, vamos por assim mais grave mais grave mais grave até que culmina na matança de um bicho de quatro pés. (PAI ROBERTO, Trabalho de Campo, 2012)

Pai Roberto explicou a razão do candomblé ketu ser considerado o candomblé raiz: “Porque são as informações puras que vieram da África; porque assim quando os negros vieram para o Brasil eles vieram todos como escravos e foram desembarcados lá na Bahia, onde recebeu todas as informações” que, em contato com os brasileiros, segundo ele foi feito uma

[...] pequena confusão, um pouco por os portugueses e os franceses não admitirem a cultura daquele povo, que eles achavam que era um povo inferior, e um pouco necessidade de continuar a cultura mesmo que seja disfarçada; daí vem aquela equiparação que eles fizeram entre Iansã e Santa Bárbara, Oxum e Nossa Senhora Aparecida, então eles pegavam uma estátua de Santa Bárbara e dançam e rezavam, mau sabiam que era pra Iansã que eles estavam fazendo aquilo (...) muitas vezes

tinha um ibá⁷² de Iansã debaixo da toalha. (PAI ROBERTO, Trabalho de Campo, 2012).

Com isso, explicou como era o candomblé antes de vir para o Brasil:

na África tem as regiões: tem a Nigéria que é super pobre, que passa por tanta miséria, é a região de Obaluaê, deus da varíola, deus da doença, que traz e que leva a doença embora, ele atua e a energia dele está numa região, então as pessoas que moram ali cultuam esse orixá para se valer da energia; Oxum está em Ossobô que tem o rio Oxum que nasceu quando Oxum chorou a falta de Xangô, que era um rei maravilhoso, poderosíssimo, casado com três mulheres Oxum, Obá e Iansã e aí ele tinha o sonho de conhecer o mundo, ele queria saber o que é que tinha no resto do mundo e aí ele pegou uma equipe dele e resolveu dar a volta no mundo; demorou anos e Oxum achou que tinha acontecido alguma desgraça porque ele nunca voltava, então ela começou a chorar chorar e chorou tanto, porque ela amava ele violentamente, do choro dela nasceu uma poça d'água e da poça nasceu uma vertente, que hoje é o rio Oxum. Então cada território cada espaço tem uma história, daí chegou aqui no Brasil cadê as identidades de lugares? Não tem! Então o que eles fizeram? Cada terreiro é uma mini África, cuida de todos os santos. Mas isso gera um problema imenso que nunca foi sanado, que é assim: vamos supor você é da Oxum, então mesmo que você more numa outra região, se você vai fazer ou cuidar do seu santo, você viaja até Ossobô, porque é lá que estão os sacerdotes da Oxum, os fundamentos, os ibás e tudo mais, aí você faz os seus rituais e volta pra sua casa. Então lá naquela região todo mundo pensa como você, porque é tudo da Oxum, então o importante pra elas é se enfeitar, é estar bonita, envolvidas em belos panos. Agora, aqui no Brasil como a Oxum convive com todos os outros santos então as personalidades se conflitam. Por isso que não tem muita união entre os terreiros, porque é muita personalidade diferente dentro do mesmo espaço. (PAI ROBERTO, Trabalho de Campo, 2012)

Ele relatou que essas lendas são passadas dentro do terreiro de pai para filho, é um momento em que o pai de santo reúne os filhos de santo mais queridos para contar histórias e ressaltou que cada orixá possui diversas lendas em torno de si⁷³.

Indagado sobre como se dá a relação do orixá com determinado local, pai Roberto disse que:

Na lenda Olorum fez o mundo em sete dias e durante esse tempo ele colocou cada orixá num determinado lugar, numa determinada região. Como falam que as pessoas nascem predestinadas é assim: as pessoas que nascem naquela determinada região é porque elas precisam passar por aquela depuração espiritual. (PAI ROBERTO, Trabalho de Campo, 2012)

Os filhos de santo de pai Roberto são de São Paulo, Porto Feliz, Salto e, segundo ele, representam uma variedade de classe social, tem inclusive clientes na Suíça, na Espanha e em Portugal.

⁷² Segundo Pai Roberto “Ibás são conjuntos de louça que são ferramentas do orixá, porque o orixá é energia então você junta uma série de coisas e forma uma energia, que nem Oxum são porcelanas com uma sopeira e dentro da sopeira vai uma série de fundamentos, de coisas que formam a energia da água corrente” (Trabalho de Campo, 2012)

⁷³ Algumas dessas lendas podem ser conferidas no livro *Lendas africanas dos Orixás* de Pierre Verger.

Os rituais que realiza durante o ano são para os seus três santos: Oxum, Xangô e Iansã. Declarou que por ter bastante ‘idade no santo’⁷⁴, então recebe os três “conforme os anos você tem direito de receber o segundo e o terceiro santo, depois de 21 anos você recebe os três”. Dessa forma, ele faz uma festa de Oxum no começo do ano, uma festa de Xangô em setembro e novembro uma festa de Iansã; e sempre faz festa de Exu e caboclo. A casa é da Oxum e a cumieira, “tudo o que entra pra dentro da casa”, é de Xangô, “então coincidiu, se fossem santos diferentes teriam mais duas festas”. (PAI ROBERTO, Trabalho de Campo, 2012)

Toda segunda-feira é feito o ‘despacho de Exu’,

Exu é o orixá das ruas, ele que abre nossos caminhos, então tem um ritual que a gente faz toda segunda-feira que a gente solta ele pra rua, para que ele abra os caminhos da nossa semana, para que de tudo certo, para que entre dinheiro, para que entre comida, tudo! Porque Exu é o orixá mais perto do homem, ele gosta das coisas materiais, ele gosta de farra, de samba, de cigarro, de charuto, de mulher, de sexo, então é o que a gente precisa. Então toda semana a gente faz um pequeno ritual para que ele saia para procurar todas essas coisas pra gente. Então a gente chama de ‘despacho pra Exu’ [...] E as pessoas que vem pra festa de Exu [...] é gente que quer arranjar namorado, é serviço, problema de dinheiro, são coisas do dia-a-dia. (PAI ROBERTO, Trabalho de Campo, 2012)

Segundo pai Roberto as festas para os orixás podem ser feitas tanto dentro quanto fora do terreiro. A cerimônia de Xangô começa dentro do terreiro, depois ele se dirige até uma pedra onde faz ‘entregas’, volta para o terreiro e culmina na festa. Ele salientou que no Brasil se faz a festa no terreiro “enfeita, traz bebidas e tal”, na África

o sentido da festa é quando você sai na rua, então quando eles fazem algum ritual eles vão na feira, porque lá a feira é onde concentra um grande público, então todo mundo assiste a festa e sabe que é uma festa religiosa. (PAI ROBERTO, Trabalho de Campo, 2012)

Pai Roberto destacou também a questão do alto custo do candomblé aqui no Brasil em relação à África “lá é tudo barato, as coisas que usa você acha na feira. Aqui não. Aqui tem que ser só nas casas de umbanda, então a gente tem muita dificuldade, aqui é tudo caro.”

Na concepção de pai Roberto, dentro do candomblé toda a natureza é sagrada “tudo é muito sagrado, porque a gente vê como que se tudo tem vida e cada coisa tem um dono que protege aquela história”. Mas, na casa de candomblé os lugares sagrados são:

os quartos de santo onde estão os igbás dos orixás e o terreiro, quando se diz terreiro é: terreiro e os atabaques, porque o atabaque é a ligação entre o homem e os deuses,

⁷⁴ Ter sido feito há muito tempo.

os orixás; são eles que chamam os orixás pra que eles se manifestem, então esses locais são sagrados, tanto é que a gente não fuma nesses locais, tem todo um respeito. Mas assim, tem respeito sobre tudo, porque no candomblé tudo é sagrado [...] a gente respeita as matas, os rios. Faz os trabalhos, mas recolhe os plásticos e tudo. (PAI ROBERTO, Trabalho de Campo, 2012)

O terreiro de pai Roberto está dividido em dois andares: o andar de cima que é publico (foto 5) e o andar de baixo que é só pra quem é da casa. Nesse último se encontra o seu quarto de santo, com os três santos, onde só tem acesso quem é mais velho da casa; o quarto de Exu onde todos podem entrar; o quarto que é dos santos dos filhos de santo, onde somente os filhos podem entrar; em outro local estão somente os buris, todos da casa podem ter acesso, “no meio tem uma jabuticabeira tem os santos que pertencem à casa, onde são colocados os pedidos de quem vai na casa”

Foto 5: Parte interna do terreiro

No dia da entrevista não podemos tirar fotos devido à falta de tempo de pai Roberto. No entanto, a seu convite retornamos na festa de caboclo que ocorreu no dia 26/05/2012, quando pudemos fotografar. Como pai Roberto frisou a parte do terreiro onde se encontram as divisões dos quartos de santo nós não pudemos visitar. Dessa forma, observamos a parte interna do barracão (foto 5) e a entrada do terreiro, onde estão localizados os assentamentos de Exu, juntamente com os chifres de Iansã (foto 6) que

servem pra limpeza, então quem tem acesso direto em feitiço, na ‘macumba’ (macumba no sentido ‘mau feito’) é Iansã porque ela tem o poder de entrar dentro da ‘macumba’ e desfazer. Então todos os Exus que tem alguma ligação com Iansã carregam o chifre. Porque a história de Iansã é que ela tinha o poder de se transformar em búfalo, então ela era mulher e búfalo quando precisava. Ela tinha nove filhos e ela deu um chifre de búfalo pra cada filho porque ela não conseguia cuidar de todos [...] então quando os filhos estavam em perigo eles tocavam o chifre pra que ela pudesse ouvir e vir socorrê-los e livrá-los do perigo. (PAI ROBERTO, Trabalho de Campo, 2012)

Foto 6: Assentamentos de Exu, à esquerda acompanhado dos chifres de Iansã

A foto 7 abaixo retrata o momento do início da festa dos caboclos, em que podemos observar pai Roberto, de amarelo, à esquerda estavam os convidados e os atabaques, e, acima, suspenso, se encontram os assentamentos de Oxum e Xangô e os respectivos fundamentos referentes às suas energias.

Foto 7: Início do ritual da festa de caboclos.

Pai Roberto nos retratou a importância dos lugares para o candomblé, pois em cada um - mata, rio, mar, folha, pedra - habita um orixá, ou seja, contém uma energia que rege a vida dos seres humanos.

4.3 CASA MARIA CÂNDIDA - TERREIRO DE PAI JUÁ - CENTRO ESPÍRITA UMBANDISTA

Esse terreiro está localizado no centro do município de Itu e é dirigido pela mãe Francislene, que nos concedeu a entrevista no dia 14/05/2012 (19h). Seu terreiro existe desde 2005, tendo ela sido ‘feita’ no terreiro de dona Mícola⁷⁵.

Mãe Fran, como é chamada e conhecida por outros pais e mães de santo, nos declarou que o critério de escolha do local do atual terreiro, onde está há apenas um mês, foi a acessibilidade para as pessoas, pois desde quando abriu a casa agregou muitos adeptos que eram de fora da cidade, então pensou em um lugar que seria fácil o acesso aos pontos de ônibus.

Quando saiu do terreiro de dona Mícola não tinha local para trabalhar, mas estudava o evangelho kardecista em casa, onde começou

com 5 amigas, na semana seguinte eram 10, na outra semana eram 20 e acabou virando um trabalho mediúnico [...] e quando eu vi tinha 50 pessoas na minha sala, e era uma casinha pequenininha. (MÃE FRAN, Trabalho de Campo, 2012)

Nesse momento um amigo de mãe Fran arrumou um imóvel na rua Santa Cruz, onde ficou até o último mês.

Dentre as pessoas que participam mãe Fran divide em dois grupos: os médiuns e a assistência “para quem a gente presta assistência espiritual, que são as pessoas que podem ser de qualquer crença e de qualquer lugar, não tem restrição nenhuma pra vir, embora que seja um aberto fechado: não tem placa é só boca a boca”. Os médiuns vêm de Sorocaba, Porto Feliz e Itu; são 70 médiuns. E a assistência vem dos mais variados lugares.

Ela se considera de Umbanda branca, de Jurema. Explica-nos que existem nove tipos de umbanda: astrológica, teológica, numerológica, teosófica (de Rivas Neto, pioneiro, segundo ela), de Jurema, umbandomblé etc. A umbanda de Jurema

que é da paz, pra luz, pro bem das pessoas [...] é uma miscigenação de 3 cultos, ela é bem miscigenada, mas o regionalismo influencia ela também. Então ela é uma miscigenação do espiritismo kardecista, da pajelança do xamânico e do catolicismo. (MÃE FRAN, Trabalho de Campo, 2012)

Como não apareceu a sugestão do candomblé em sua fala, indagamos se não cultuavam os orixás. E ela respondeu:

⁷⁵ Dirigente do Centro Espírita Ogum Ramatis do Oriente.

Tem. Todos têm os orixás, mas é feito aquilo que chamamos de sincretismo: a correspondência do orixá com o santo católico por similaridade [...] mãe Oxum pra nós Nossa Senhora Aparecida, mamãe Oxum é um orixá das águas doces, das cachoeiras, esse é o reino da natureza que ela rege. Qual é a similaridade dela com Nossa Senhora Aparecida? Nossa Senhora Aparecida foi encontrada num rio de água doce e a personalidade de ambas é muito similar. É claro que houve a grande sacada do escravo nisso: ele pegava a imagem do santo católico, colocava a pedra, o elemento que simboliza o orixá, embaixo e cultuava o orixá, assim nasceu a umbanda. Mas tem uma doutrina que codificada e tem um precursor, assim como o Alan Kardec é o precursor do espiritismo, para nós é o Zélio Fernandino de Moraes. Em 1908, ele estava numa sessão espírita kardecista, ele recebeu o caboclo sete flecha e o caboclo sete flecha avisou: ‘assim assim assim assado, vai se fazer isso isso e aquilo e isso vai se chamar umbanda’ [...] essa é a história real. (MÃE FRAN, Trabalho de Campo, 2012)

Disse-nos que em seu terreiro cultua caboclo, preto-velho e todos os orixás (9 para ela) ao longo de um ano, cada mês é um. Ela considera preto-velho uma linha⁷⁶ de orixá “que engloba três orixás junto dela, uma linha pode ter três, quatro orixás. Então a linha de Oriman é preto-velho, obaluaê, omulu e as almas, que é para a cura, que é pra tudo”. Segundo mãe Fran

teve um momento na umbanda que os orixás de temor cederam espaço para os orixás de amor; orixá na umbanda não castiga, na umbanda branca, na umbanda de Jurema. No umbandomblé e no candomblé...eles são mais ancestrais⁷⁷ e eles cultuam os orixás de temor (...) Quem marcou essa divisão de águas na nossa umbanda foi Iemanjá (...) segundo a lenda Iemanjá se casou com Oxalá e deles nasceram todos os orixás novos, são mais de 400 mas nós cultuamos 9, no candomblé 13 ou 16. (MÃE FRAN, Trabalho de Campo, 2012)

Disse-nos sobre o seu calendário:

Tem um calendário de datas festivas para cada santo, que também muda conforme o regionalismo, tanto você pode comemorar no dia do santo católico quanto no dia do próprio orixá. As senhoras a gente comemora em dezembro, mas na verdade mãe Nanã é em junho. Então uma vez por mês tem uma festa: já tive para Oxossi, já tive para Zé Pelintra, que não é de Umbanda, mas ajuda, eu sou cavalo de Zé Pelintra. (MÃE FRAN, Trabalho de Campo, 2012)

Então questionamos se Zé Pelintra é Exu. Ela respondeu:

Zé Pelintra não. É uma entidade de catimbó não é da umbanda, ele tem a propriedade de trabalhar na linha tanto da direita quanto da esquerda, porque ele vem auxiliar no trabalho de umbanda. O culto dele chama-se culto de egun no catimbó, ou seja, um culto de almas, almas penadas, almas que não se encontraram. Essa é a especialidade do Zé Pelintra, genuinamente. Mas na umbanda ele é tido

⁷⁶ Segundo Mãe Fran as linhas são ‘departamentos celestiais’ independentes, mas os fins são os mesmos: ajudar. Velho (1977) define como “Categorias amplas que definem como o Orixá deve ‘trabalhar’, ou seja, o tipo de representação corporal, de danças, cores, comida, bebidas e que dias da semana lhe são dedicados. Cada linha tem um chefe e subordinados organizados em sete falanges cada uma delas com seu chefe” (p.164)

⁷⁷ Não concordamos com essa posição de mãe Fran e acreditamos que esse pensamento foi formado a partir do processo de desafricanização da umbanda citado por Prandi (1991) e Silva (2000a). Ao nosso ver não existe religiões ou povos mais ou menos evoluídos, estes respondem as diferentes necessidades do meio e do tempo histórico.

como doutor. Então ele pode vir num trabalho com Exu e também num trabalho com preto-velho, porque ele é negro. O catimbó também tem uma raiz afro. Mas não sei muito sobre. (...) a corrente de Zé Pelintra, a corrente de boiadeiro, a corrente de mineiro e a corrente de cigano não são genuinamente de umbanda, mas trabalham na Umbanda, próximo às pessoas da Terra. Aqui tem festa de cigano em julho. O povo cigano é um povo místico (...) a especialidade deles são as coisas materiais, então eles trabalham mais na linha da esquerda, porque eles cuidam dos corações partidos, da riqueza, da prosperidade material, mas como karma⁷⁸ eles também têm o dever de cuidar da parte espiritual das pessoas que invocam a ajuda deles. (MÃE FRAN, Trabalho de Campo, 2012)

Mãe Fran falou-nos de cada linha e a sua respectiva hierarquia, a qual pode ser visualizada na disposição das imagens no congá (foto 8):

Oxalá sincretizado em Jesus Cristo, que é o orixá maior. Jesus Cristo é uma linha que só tem ele, é a sétima, a maior na hierarquia; a linha das senhoras: Oxum, Iemanjá, Nanã e Iansã, e o sincretismo muda conforme a região, aqui é Nossa Senhora da Conceição Iemanjá, Nossa Senhora da Aparecida Oxum, Santa Bárbara em Iansã e Sant'Ana, mãe de Maria, mãe de Jesus em Nanã; Ibeji que é Cosme e Damião e Doum, no catolicismo não se menciona Doum, mas Doum é a causa da graça da divindade dos irmãos, e os dois se formaram médiuns para tratar o irmão e todos os outros. Então como a gente presa essas histórias espíritas, no espiritismo tem Doum no meio, na igreja católica já não tem; aí tem Xangô que é São Jerônimo que é o Orixá da justiça, Xangô é rei, o reino dele é a pedreira. Para ele a gente pede tudo que é de demanda judicial, de dívida, de burocracia, de papelada, é ele quem desenrola, ele é o advogado divino, então ele é sincretizado com São Jerônimo que tem esse papel na igreja católica. Mas ele também pode ser sincretizado em São João, depende da região; daí tem São Jorge que para nós é Ogum, que é o orixá do ferro, da espada, um guerreiro; Oxóssi que pra nós é São Sebastião, Oxóssi é o caboclo da mata, o flecheiro, o índio; aí vem o preto-velho que é na figura de preto-velho mesmo; aquele de palha é Obaluaê, já é um orixá, ele é sincretizado com São Lázaro, que é o santo das chagas, porque ele era o orixá de chagas que alcançou a cura. (MÃE FRAN, Trabalho de Campo, 2012)

Foto 8: Congá com a disposição hierárquica das respectivas linhas das entidades.

⁷⁸ Refere-se ao pagamento de dívidas por atitudes errôneas em vidas anteriores. Então o karma é a dívida que te resta que deve ser paga pela via da caridade.

A posição dos elementos sagrados dentro do terreiro, segundo mãe Fran, é fundamentada. Na foto 8 podemos observar então no congá, onde ficam as imagens, a hierarquia das linhas. Ela nos explica que a maior linha é a sétima, “é em ordem decrescente: Oxalá (Jesus) é a sétima linha, é o Deus supremo, então fica no plano superior”; abaixo dele, o sexto posto são as senhoras (da esquerda para a direita temos: Santa Bárbara, Iemanjá, Nossa Senhora Aparecida e Sant’Ana); depois Ibeji “que é a pureza das crianças, que é Cosme e Damião”; em seguida vem Xangô (São Jerônimo à esquerda) que é a justiça; depois Ogum (São Jorge à direita) “que é a policia da umbanda” e Oxóssi (São Sebastião abaixo dos Ibejis) que é o caboclo; e embaixo dele já vem os preto-velhos, logo abaixo vem Exu, cujas imagens estão no chão. Sobre a mesa, do lado esquerdo da imagem de Jesus temos Obaluaê, ao fundo uma imagem de índio; do lado direito de Jesus tem uma imagem de São Lázaro e alguns preto-velhos. E mãe Fran se encontra na ponta esquerda da imagem.

Ela aponta que os espiritistas mais radicais não creem na umbanda como kardecismo. Mas destaca que o próprio Alan Kardec, numa revista espírita de 1868, diz que “todo aquele que crê na reencarnação, na lei de causa e efeito e na manifestação do espírito é espírita, então por isso que nós nos dizemos espíritas.”. Dessa forma, indagamos o que diferencia a umbanda do kardecismo e ela respondeu que é uma questão cultural,

pois o kardecismo nasceu na França, um povo de mais literatura e a umbanda nasceu genuinamente de um povo africano, um povo que canta e que dança e não que lê. Então tem um traço cultural, só isso. Dentro do kardecismo nós chamamos os espíritos mais elevados de mentores e na umbanda nós chamamos esses grandes mentores de orixás, de guia. Então é uma questão de nomenclatura. (MÃE FRAN, Trabalho de Campo, 2012)

E quanto ao candomblé ela declara que não tem nada a ver com a umbanda, pois a primeira cultua os orixás de temor enquanto a segunda os orixás de amor, “nascidos da união de Oxalá com Iemanjá para servir a umbanda”. Assim questionamos quais seriam esses orixás que estão na umbanda e não no candomblé: “Eles recebem o mesmo nome, porém são outras divindades.” (MÃE FRAN, Trabalho de Campo, 2012)

Indagamos se havia um local específico para cada entidade dentro do terreiro e ela nos afirmou que essa questão é mais no candomblé e que seu terreiro tem pouca estrutura física para isso. Mas possui o espaço de Exu separadamente, (foto 9) ao fundo do terreiro, que somente no culto dele ela abre a cortina.

Exu pode se misturar, porque ele é de todos. Na umbanda ele não é orixá, ele é mensageiro de orixá. Ele é um espírito de muitas encarnações sobre a Terra então ele sabe o que é ser humano, ele conhece as nossas aflições, ele passou pelos erros e acertos que nós passamos, então é ele que leva para os orixás as informações que eles precisam ter para compreender o que se passa com a gente para poder ajudar no que a gente precisa. Sem Exu não se faz nada na umbanda. [...] Ele é velado porque Exu é muito confundido na sociedade com o demônio, porque ele tem uma personalidade irreverente e valendo-se desse estigma que ele recebeu, ele usa essa imagem demoníaca para assustar o mau que esteja em você. Então a imagem de Exu é uma imagem de um demônio, embora ele não seja, ele seja como eu, como você. E ele trabalha nas coisas do mundo, se você esta numa festa, num boteco, num bar, na zona e você precisa de um auxílio e chama um orixá ele vai demorar pra chegar, mas se você chamar o Exu ele já esta do seu lado. Então a especialidade dele é de cuidar, auxiliar nas coisas do mundo, ele é um Elemental. Ele é um posto acima do nosso, ele é uma faixa acima da crosta terrestre, o reino de Exu. (...) Exu significa bioesfera em iorubá, que é a língua do negro, princípio; Exu é começo de tudo. (MÃE FRAN, Trabalho de Campo, 2012)

Foto 9: A toalha vermelha é onde se encontra o espaço reservado para Exu, a sua direita uma imagem de Zé Pilintra.

Pensando em Exu e nas lendas que existe acerca dos orixás indagamos mãe Fran se os outros orixás também viveram na terra, como Xangô que foi um rei. Ela respondeu:

Na Umbanda que eu creio não. O Orixá para nós é uma divindade tão excelsa, que ele não é humano. Humana é a mitologia que descreve, porque o ser humano precisa de uma representação humana. Para nós ele é como Deus: uma energia geradora designada por Deus para cada reino da natureza. Então ele pegou lá Oxóssi e designou a Oxóssi gerar e cuidar da mata. (...) é uma energia muito forte e geradora. Então como que Oxóssi vai receber nosso pedido? O nosso pedido vai ser traduzido para ele por um guia chamado orixá menor: um preto-velho, um caboclo, um exu. (MÃE FRAN, Trabalho de Campo, 2012)

Segundo ela, os preto-velhos são considerados orixás menores que os orixás porque eles viveram na terra.

Na umbanda o lugar sagrado é a Mãe Natureza, afirma mãe Fran “toda ela, ela provê a vida.”. Também são sagradas para Exu todas as encruzilhadas, mas as da natureza pertencem aos “Exus de lei”, segundo ela existem três tipos de Exus: coroado, batizado e pagão. Os maiores estão nas encruzilhadas de mata, nas ferrovias, são os coroados, que “trabalham única e exclusivamente pelo bem dos irmãos: não cobra, não devolve, não se vinga e não faz o mau para ninguém. [...] Quiumba é o espírito que faz o mau, é um exu menor. (MÃE FRAN, Trabalho de Campo, 2012)

Uma das festas que mãe Fran faz na natureza é a de Oxum, que é realizada numa cachoeira, em Porto Feliz, onde ela considera que não é perigoso e cabe todo mundo, “pois a quantidade de pessoas é grande”, como o reino dela é a cachoeira não se pode substituir a “energia cursiva da água” dentro do terreiro, esclarece que “eu posso trazer folhas, eu posso trazer todo o resto para fazer a vibração da natureza dentro do terreiro, mas não tem como trazer a cachoeira”. Assim como para Iemanjá, enfatiza que não é obrigada a ir até a praia para fazer a festa, mas ela vai em sinal de respeito, “porque lá que é o reino dela e tem mais energia estar lá, também trago a água de lá, a terra de lá, mas não tem a mesma energia.” Para ela

o culto no terreiro é a gira destinada a orientação espiritual de quem precisa, o ideal do culto aos orixás é a mãe natureza, que é chamado o sítio vibracional de cada um, você vai sentir uma energia muito maior estando no sítio vibracional do orixá do que no terreiro. Porque o Orixá só desce no terreiro quando é invocado e na natureza ele já está lá. (MÃE FRAN, Trabalho de Campo, 2012)

Por naquele momento nos faltar tempo⁷⁹, mãe Fran nos fez a delicadeza de responder algumas perguntas por email. Com essa oportunidade, pedimos para que classificasse os respectivos lugares de cada orixá na natureza. E assim ela respondeu:

Oxalá representa a fé e a força, está em todos os reinos da mãe natureza; Iansã seu reino é a água doce, chuvas e trovoadas; Oxum seu reino é a água doce, cachoeiras; Iemanjá seu reino é a água salgada, o mar; Nanã seu reino é a terra lamacenta, o manguê; Iori seu reino são os parques infantis, praças, e jardins; Xangô seu reino é a pedreira, também as cachoeiras por causa das pedras; Ogum seu reino são os minerais, o ferro, as linhas de trem; Oxóssi seu reino é as matas, todas elas; Omulu seu reino é o cemitério; Preto-velhos: as igrejas, fazendas, cruzeiros juntamente com as almas benditas. (MÃE FRAN, por email, 2012)

Após a entrevista presenciamos parte do ritual (festa de preto-velho), no qual surgiram algumas dúvidas, as quais também foram respondidas por email. O terreiro (foto 10), constituído por um grande barracão, possui alguns bancos logo na entrada onde a

⁷⁹ Pois o trabalho no terreiro já ia começar e mãe Fran precisava se vestir para o ritual.

assistência é acomodada, à esquerda Exu, à direita o congá, e entre eles ficam os médiuns e os atabaques.

Foto 10: O barracão: à esquerda Exu, à direita o congá, entre eles ficam os médiuns e os atabaques, logo abaixo das janelas centrais.

Quando as pessoas da ‘assistência’ chegaram, receberam uma senha e antes de entrar mãe Fran os ‘banhou’ com pipoca (foto 11), então a questionamos qual era o significado desse ritual e, por email, nos respondeu:

o banho de pipoca representa limpeza da carga negativa, do rancor, da mágoa, traz prosperidade material e espiritual, e, principalmente saúde, a pipoca simboliza cura das doenças, o fundamento disso está na mitologia dos orixás, onde segundo a lenda de Obaluaê, ele se curou de todas as chagas e cicatrizes espalhadas pelo corpo resultadas de seu abandono ainda bebê às margens de um rio, onde os bichos e insetos o feriram, ao divagar pelo mundo, pelas vilas, amargurado ele espalhava o fracasso das colheitas e principiava a miséria, quando chegou a uma vila em festa com o resultado da colheita, foi recebido com uma chuva de milho, que ao tocar em seu corpo estouraram virando pipoca, no mesmo instante percebeu que não haviam mais as cicatrizes, estava curado do corpo e da alma, que, se libertou da amargura, e a partir daí passou a ajudar com vibrações positivas, todas as vilas pra que as mesmas prosperassem, inclusive aquelas que havia atrapalhado. (MÃE FRAN, por email, 2012).

4.4 ILÊ AXÉ ALAKETU IYA OMIM WGI ORUN AIÊ

O Ilê de mãe Nanci está localizado na zona sul do município, numa chácara afastada do centro por cerca de 15 quilômetros, sua casa e terreiro se encontram num vale retirado da urbanização e pavimentação da cidade. Para chegar lá, fomos de ônibus até um ponto da Rodovia Deputado Archimedes Lamoglia, de onde andamos a pé cerca de 2 quilômetros em estrada de terra. A entrevista foi realizada no dia 17/05/2012.

Mãe Nanci contou-nos que o terreiro foi fundado em 1990 no Jardim Eridano, também no sul à 3,5 quilômetros do centro, onde a casa era alugada, desse modo, ela fez algo bem simples para dar continuidade à religião. Relatou que, neste local, sofreu bastante preconceito, era chamada de “japonesinha sem-vergonha” pelos evangélicos da rua. Então, indagamos se foi por causa do preconceito que se mudou para tão afastado da cidade. Ela nos respondeu que o real motivo para ter escolhido a Chácara Santa Carolina é que queria “ficar com o pé bem dentro da natureza”, pois dali bem perto passa um riacho com água limpa onde:

eu posso levar meus iaôs quando vão iniciar pra fazer os trabalhos de água, fazer os fundamentos de rio quando eles entram, para se deitar, para fazer santo, é onde eu posso fazer uma entrega para o orixá, sem depredar a natureza. Porque eu participo muito de conferências, encontros, debates, e o que mais a gente debate é pessoas da própria religião que depredam a natureza com bacia, vela; porque às vezes acendem vela no mato e pega fogo. Candomblé é regido pela natureza, então a gente procura o máximo preservar. Por exemplo, mamãe Oxum atua dentro do rio, na água doce, então não tem necessidade de eu levar um presente para ela numa bacia de ágata e deixar lá – essa necessidade nós temos dentro da casa de axé porque a gente não coloca no chão para o santo. Mas o que a gente faz? A gente leva bastante folha, folha de mamona, folha de banana – que tudo isso pertence ao orixá – e forra o lugar onde vamos colocar a oferenda e coloca tudo em cima das folhas. A minha vinda da cidade pra cá foi mais por isso, para estar mais em contato com Onilé que é a mãe terra, pra estar perto das folhas e para montar a minha roça. (MÃE Nanci, Trabalho de Campo, 2012)

Ela disse que teve pressa para se mudar para este local porque “toda vez que tinha que fazer uma entrega ou despachar um ebó, tinha que andar muito, carregar muito”.

Mãe Nanci (foto 12) foi ‘feita’ em Itapema, na periferia de Guarujá por Pai Bobó (foto 12), baiano do axé de Oxumarê. Ela nos conta que pai Bobó fundou a primeira casa de axé de candomblé do estado de São Paulo, mais ou menos nos idos de 1950. Tal informação também pode ser conferida no trabalho de Reginaldo Prandi (1991) *Os candomblés de São Paulo*:

O mais antigo terreiro de candomblé no Estado de São Paulo foi fundado, pelos dados de que disponho, em Santos, em 1958, por Seu Bobó. Vindo da Bahia, Seu Bobó, José Bispo dos Santos, hoje com 75 anos de idade, ficou no Rio de 1950 a 1958. Diz a lenda (ele já é, em vida, uma lenda do povo-de-santo de São Paulo) que Bobó, na Bahia, teria sido suspenso, isto é, escolhido por um orixá no transe, para ser ogã no terreiro de Maria Neném (Maria Genoveva do Bonfim), um dos importantes troncos do candomblé angola, e que depois teria freqüentado a casa de Simpliciana (Simpliciana Maria da Encarnação), ialorixá do Axé de Oxumarê (outro tronco fundante do candomblé, hoje dirigido por Tia Nilzete). Acontece que, para muitos, um ogã não poderia ser pai de santo por não ter a faculdade de entrar em transe. Comentei sobre essas coisas com ele e Pai Bobó me explicou: “Estes meninos de hoje, o que eles sabem do tempo dos antigos?”

Eu sou do santo e estou no santo faz mais tempo que o avô deles. Mas quando eles precisam aprender alguma coisa eles pegam o ônibus lá no metrô e vêm tudo correndo aqui.” A casa-de-santo de Seu Bobó está há muito tempo no bairro do Itapema, rua Projetada Caic, 63, município do Guarujá, do outro lado do canal do porto de Santos. Bobó é pai-de-santo de chefes de muitas casas de São Paulo, filhos que ele iniciou, ou que adotou ritualmente, como Roberto de Oxóssi. (PRANDI, 1991, p.95-96)

Foto 12: Mãe Nanci e, logo acima de sua cabeça, a foto de pai Bobó.

Mãe Nanci nos contou que pai Bobó era amigo de pai Joãozinho da Golméia. Ambos saíram da Bahia para se aventurarem no Rio de Janeiro em busca de trabalho, onde João da Golméia abriu a casa dele. Eles eram cozinheiros,

então a mulherada ‘ah você é baiano, você é do candomblé’, eles tinham o vício de usar a conta do orixá e a mulherada ia pedindo ‘eu quero isso, eu quero aquilo’ e da mulherada da cozinha foi passando para a diretoria e para outras pessoas e quando viu ele (João da Golméia) estava atendendo a elite do Rio de Janeiro e assim ele ganhou a Golméia. Seu Joãozinho era de Angola e meu pai Ketu, seu Joãozinho era da casa do bate-folha e meu pai da casa de Oxumarê. [...] Mas eram muito amigos e pai Bobó foi pai pequeno de Joãozinho durante muito tempo assim determinado pelo orixá de pai João. Um belo dia Mãe Iansã, que era o orixá de meu pai, falou que ela queria também o lugar dela e que não era ali o lugar dele. Então meu pai foi trabalhar num navio pra poder sair do Rio de Janeiro. Quando chegou em Santos, mãe Iansã disse que era ali o lugar dela, que ele não voltasse para o navio que ela queria fincar raízes ali, naquele chão. [...] Então pai Bobó saiu do navio e foi morar numa pensão e trabalhar no cais. [...] E a fama dele correu: ‘Ah tem um baiano ai

que é muito forte, joga umas conchinhas aí', o povo não conhecia o que era o jogo de búzios [...] e ele falava que ficou famoso por um ebó⁸⁰ que não deu certo. (MÃE NANJI, Trabalho de Campo, 2012)

Assim, mãe Nanci nos contou que uma mulher muito rica pediu para fazer um trabalho para matar seu marido, mas pai Bobó nunca teria coragem de fazer aquele trabalho, “porque uma pessoa que cuida de orixá, que consagra a cabeça pra um orixá não pode matar uma pessoa”. Então, no jogo de búzios, o seu Exu lhe disse que era para falar para a mulher que faria o trabalho, mas por fim não fizesse e só pegasse o dinheiro para fazer a sua casa (a casa de Exu) e que não se preocupasse que o homem ia morrer em dois meses, que o tempo dele estava contado porque “ele tem o mau no coração”, então disse Exu “você me dê de comer e espere que eu vou ganhar o que você está precisando”. E assim pai Bobó fez: disse à mulher que faria um trabalho para o seu marido morrer em dois meses e fez uma ‘matança’⁸¹ completa para Exu. “A mulher foi embora toda feliz achando que meu pai estava fazendo um trabalho para matar o homem, que não era nada disso”, pai Bobó estava apenas dando o de comer para Exu. Depois de dois meses o homem não morreu e a mulher foi brigar com pai Bobó, que ficou bravo com Exu e disse-lhe:

você mentiu pra mim e eu menti pra mulher em seu nome e aí como é que fica? E Exu disse: espera, espera. E ele: ‘ah não espero nada!’, brigou com Exu, pegou tudo que era da oferenda da mulher e jogou fora. No prazo de uma semana o homem morreu. Foi assim: dois meses e sete dias. A mulher voltou todo feliz e disse ‘o médico diagnosticou que foi infarto. Agora eu trouxe um presente pro senhor fazer a sua casa.’. Porque ele tinha um ranchinho só. Então meu pai fez a casa de Iansã, a casa de Exu e tudo o que tinha que fazer ali [...] e dali começou a vim pessoas, filho de santo, ele tinha filho de santo até no exterior, muita gente. Então ele dizia que ficou famoso por um ebó que não deu certo, porque ele não fez pra matar o homem, porque o homem já estava com os dias contados. Porque quando a mulher veio reclamar ele jogou tudo fora e a coisa aconteceu. (MÃE NANJI, Trabalho de Campo, 2012)

Dedicamos algumas linhas para relatar a história de pai Bobó devido a sua importância no candomblé e, certamente, por estar ligado até o candomblé ituano.

O barracão (foto 13) de mãe Nanci é bastante espaçoso com poucos elementos, somente os atabaques, sofás, e algumas imagens de santo suspensas, as quais despertaram-nos curiosidade por estar num terreiro de candomblé. Então mãe Nanci nos explicou que as têm porque foram ganhadas como presente dos filhos de santo, e também

⁸⁰ “Sacrifício ritual, em geral sacrifício de limpeza, de descarrego, que serve para transferir a alimentos e a animais sacrificados certos males que estão no corpo da pessoa.” (PRANDI, 1991, p.146)

⁸¹ “Sacrifício ritual de animais” (PRANDI, 1991, p.248)

porque “tem gente que vem que se não vê um santo acha que tudo é do mau, eles não tem uma consciência, uma concepção do candomblé [...] mas aqui é só candomblé”.

Foto 13: Barracão com atabaques, sofás e algumas imagens.

No entanto, ela cultua boiadeiro, pois desde quando era “bem nova”, antes de ser ‘feita’, ela já recebia “seu boiadeiro”, então mesmo sendo de candomblé deve cultuá-lo, “antes d’eu ser feita no santo eu já carregava seu boiadeiro” e esclareceu: “quem carrega antes de fazer santo não tira, o pai de santo não tira isso da cabeça da pessoa porque é uma coisa que deus lhe deu, nós somos seres humanos e nós somos escravos do orixá e não tem o poder pra isso.”.

Desse modo, mãe Nanci tem duas festas no ano: uma para o seu boiadeiro que é no sábado de aleluia (antes do domingo de páscoa), e outra para Mãe Oxum, seu orixá, que é sempre no último sábado de novembro. Como seus filhos de santo vêm de longe, de São Paulo, Santos, Tupã e Dracena, quando ela vai fazer um ritual, reúne todos e avalia a disponibilidade de cada um “porque todos os filhos gostam de participar”. Esses filhos, em geral, vêm uma ou duas vezes por ano, quando é a obrigação do santo deles e quando é a obrigação do santo da casa, que é Mãe Oxum. Os que vão mais vezes no terreiro são os filhos de Itu, Sorocaba e alguns de São Paulo.

Mãe Nanci esclarece que nem todos que procuram o terreiro precisam fazer oferenda para o orixá e raspar no santo, ou seja, se iniciar. Para alguns é necessário somente “desatar uns nós”, como algum trabalho que alguém fez e travou a vida. Desse modo, a função do candomblé é fazer com que as pessoas que tem o “dom para o orixá” se encontrem

com ele e aqueles que não têm a função é só ajudar. “Então ver o que é que está acontecendo e desmanchar aquilo que tem” e às vezes essas pessoas se tornam adeptos e não precisam ser iniciados, se tornam “amigos da casa”, assim aqueles que “pegam amor no orixá e não tem orixá pra virar, pra receber, tem funções dentro da casa que serve as pessoas [...] a pessoa passa pela iniciação, por um fundamento, mas não necessariamente como um rodante⁸²” e se tornam equedes⁸³ ou ogãs⁸⁴.

O que mantém financeiramente a casa é o jogo de búzios e os trabalhos tirados do jogo, mas ela salienta que não cobra de todas as pessoas que lhe consultam

a gente vê quem não pode pagar que vem com problema muito sério de desemprego. O candomblé faz até uma ação social. Porque a gente vai dá pra essa pessoa o que esta pessoa está precisando, porque todo ebó que você vai tirar na casa de axé requer material, as comidas secas que a gente fala, porque aí vai: feijão, pipoca, canjica, milho. Tem ebó que vai muita coisa e tudo é comprado. Então o que é que a gente faz: reúne os filhos de santo, quando o pai de santo não tem uma reserva porque às vezes aquele próprio filho que vem fazer sua obrigação já traz um pouco a mais e sempre sobra e não é uma coisa que a gente come, porque tem aquela finalidade certa: sempre pro orixá. Então o que sobra a gente guarda porque sempre aparece uma pessoa precisando, aí essa pessoa não tem como pagar o ‘chão’ ou pagar o ebó, então a gente tem que dá. (MÃE NINCI, Trabalho de Campo, 2012)

Como o terreiro de mãe Nanci é bastante espaçoso, os quartos de santo ficam do lado de fora do barracão. Ela nos diz que o certo é ter um quarto para cada santo, mas nem sempre é possível.

Logo na entrada do terreiro, à esquerda, tem os quartos dos Exus (foto 14): um do Exu dos filhos de santo, onde colocam seus pedidos e oferendas, e outro do Exu da nação (Ketu) que é Baralaketu “quem é de Ketu e tem um espaço físico que comporta colocar um Exu desse, a gente costuma assentar, porque ele é assentado direto na terra”.

⁸² “Pessoa dotada da faculdade de entrar em transe.” (PRANDI, 1991, p.250)

⁸³ “Sacerdotisa não rodante dos candomblés, cuja função é cuidar dos orixás em transe e de seus objetos de culto. É suspensa em público pelo orixá e passa pela cerimônia de confirmação.” (PRANDI, 1991, p.247)

⁸⁴ “Cargo masculino de iniciados não rodantes.” (PRANDI, 1991, p.249)

Foto 14: O quarto de Exu dos filhos-de-santo e o quarto de Baralaketu, respectivamente da esquerda para a direita.

Em frente aos quartos de Exu está assentado Ogun-Ajô (foto 15) que é considerado um guardião. “O Exu baralaketu acompanha o Ogum-Ajô, e juntos com Onan são os senhores dos caminhos.”

Foto 15: Assentamento de Ogun-ajô, onde estão o guardião de Oxalá, Onan e Ogun-ajô.

A planta maior, que ultrapassa o telhado da casa de Ogun-ajô (na foto 15 à esquerda) é onde se encontra o assentamento do Orixá Tempo que, segundo mãe Nanci, no Ketu é chamado de Iroko, fica fora porque ele “mora no tempo, não pode ficar preso em nenhum espaço, tem que ficar em lugar aberto”.

Se adentrando no terreiro, seguida da casa de Ogun-ajô tem a casa das Iás (foto 16), que são as grandes mães e pertencem à mãe Oxum. Assim, mãe Nanci nos explicou que “toda casa que é de Oxum tem a casa das Iás, que são aquela energia que caminha durante

a noite pra tanto nos dar proteção quanto trazer coisas boas pra gente. [...] elas têm que morar no tempo, tem que morar do lado de fora”.

Foto 16: Assentamento das Iás, as grandes mães, à esquerda; e de Ossani, à direita.

O próximo é o quarto de seu boiadeiro (foto 17), seguida de Ossani (foto 16) (ou Ossaim conforme a pronúncia segundo ela) que é o orixá das folhas, também é um orixá que não fica preso em lugar nenhum.

Foto 17: Quarto de seu boiadeiro por fora e por dentro.

Por fim, mais ao fundo tem o quarto de Oxum (foto 18) e entre o barracão e a casa de mãe Nanci encontra-se o quarto de Oxóssi (foto 18), o qual não se importa em ficar dentro do terreiro, se fosse o caso.

Foto 18: Quarto de Oxóssi, à esquerda, e de Oxum, à direita.

No total, mãe Nanci cultua os 16 orixás e, segundo ela, cada um possui o seu lugar na natureza, mas alguns também podem ocupar o mesmo espaço. Assim ela nos explicou:

Ossani e Oxóssi podem conviver no mesmo espaço (na natureza), dentro da casa de axé não porque Ossani gosta de ficar do lado de fora e Oxóssi não tem importância de ficar dentro. Ogum é um guerreiro e também pode ficar no meio da mata, mas o lugar dele é a estrada, principalmente, estrada de ferro, porque ele é o engenheiro das armas. [...] Ogum, Oxóssi e Ossani são irmãos, então um não vive sem o outro, então os três podem dividir o mesmo espaço. Do mesmo jeito Oxum, ela é dona das águas doces, Iemanjá é dona das águas salgadas, só que tem um tempo em que Oxum visita Iemanjá e Iemanjá também visita Oxum quando o rio é muito grande, então dá pra dividir o espaço. Oxalá o espaço dele é no ar, em cima, no céu então ele também divide esse espaço com Oxumarê e Ewá (foto 19). Oxumarê é o dono do arco-íris e é representado por uma *dan*, que é uma cobra, [...] ele vive em riachos em olhos d'água e atua na parte dorsal da pessoa e Ewá é irmã de pai Oxumarê, a cura dela são os olhos porque ela é cega [...] ela é a dona da vidência, por ela não ter os olhos ela tem a vidência. Mãe Oxum rege na terra a água, na mulher é o ventre e no homem é o escroto. Ela atua na natureza dentro das águas doces, porque como ela é a fertilidade da terra, então atua na água doce e na chuva. Xangô é pedra, onde tem pedra mora Xangô. Iansã são os raios e os ventos e atua na cabeça da pessoa, o vento dela leva as coisas ruins da cabeça como também pode trazer [...] e Xangô acompanha, muitas vezes vê filho de Xangô meio biruta, então se ele não trata o orixá dele conforme precisa, conforme o orixá deseja, se ele é iniciado o orixá cobra aí, e se não é (iniciado) o orixá traz por isso aí, e Iemanjá também. (MÃE NANJI, Trabalho de Campo, 2012)

Foto 19: Ewá, a deusa da vidência.

Desse modo, toda a natureza é sagrada para o candomblé “onde estiver um pedaço de pau fincado na terra ali é sagrado pra nós que somos feitos no orixá. Até a árvore seca é sagrada pra nós, ela tem serventia”, lembrando que “Tudo representa o orixá, a água, a terra, as folhas, a chuva, o sol”. (MÃE Nanci, Trabalho de Campo, 2012).

Por fim, mãe Nanci nos disse que possui o ‘estatuto de permissão’ para trabalhar. Sendo para fins religiosos não tem muitos custos, todo ano paga uma taxa para a prefeitura. A sua importância é o direito legado a ela de liberdade religiosa, de realizar os seus rituais sem ser incomodada, “para poder matar uma galinha sem vir polícia aqui nos prender”.

Um dado interessante que mãe Nanci nos afirmou é que:

eu tenho ligação com o UNEI⁸⁵ e por ironia do destino – o UNEI trata da cultura negra e não tem nenhum pai de santo e nenhuma mãe de santo negra – eu sou japonesa, nascida no Brasil mas de descendência japonesa com pernambucana, e eu é que fui lá pra ser mãe de santo do UNEI, represento a parte de matrizes africanas. [...] a religião afro acredito que dentro das senzalas até tinham (negros), mas com é essa coisa do católico muito muito muito, eu acredito que para o negro não ser dizimado pelos próprios feitores eles foram aderindo a religião católica e os filhos e netos foram se catequizando, porque ninguém deu continuidade a parte do Orixá. (MÃE Nanci, Trabalho de Campo, 2012)

Rememoramos o livro de Otávio Ianni *Uma Cidade Antiga*, o qual cita a repressão pela polícia ituana da manifestação dos negros em congadas e sambas, ela

⁸⁵ União Negra Ituana. A UNEI surgiu em 1992 com o objetivo de combater a discriminação étnica e inserir o negro na sociedade (uniaonegraituana.blogspot.com.br).

acrescentou “a polícia foi muito carrasco com o povo negro, nesse tempo, que eles perderam até a vontade de se manifestar por isso⁸⁶”.

Mãe Nanci nos explicitou que não somente nos lugares da natureza estão os orixás, mas a natureza é o próprio orixá e que cada lugar carrega a energia de um orixá específico. Desse modo, a localização do seu terreiro foi guiado pela importância do *estar* “dentro da natureza” e próxima aos orixás, bem como pela facilidade em fazer os trabalhos e entregas.

4.5 TENDA ESPIRITUAL DE UMBANDA CABOCLO TABAJARA E PAI LUA BRANCA

Mãe Sônia é a dirigente desse terreiro, situado no sudeste do município, distante quase 4 quilômetros do centro da cidade. A entrevista foi realizada no dia 18/05/2012. Por problemas familiares mãe Sônia estava com o tempo bastante limitado, tendo sido curta nossa entrevista, e sem possibilidades de remarcá-la.

Mãe Sônia nos explicou que há cerca de 15 anos ela dá continuidade ao terreiro fundado pelo seu pai há 40 anos atrás, na Vila Nova, área central da cidade, onde começou a atender muita gente e a casa ficou pequena. Então um grupo de pessoas construiu no fundo da casa dele um galpão, onde se deu início ao terreiro. Esclareceu-nos que a documentação da Tenda foi feita em 1975.

O terreiro está no atual endereço desde 1993 e, segundo ela, não existiu nenhum critério específico para a escolha desse local.

Os santos que regem a casa é Xangô, o caboclo Tabajara e o caboclo Lua. Ela cultua as 7 linhas, que incluem: Oxalá, Iemanjá, Omulu, Oxum, Nanã, Iansã, Xangô, Ogum, Oxóssi, caboclo, preto-velho, boiadeiro, cigano, baiano.

Mãe Sônia disse que não faz nenhum ritual fora do terreiro “pelos tempos que nós vivemos”, ela prefere não se expor e acha que é uma questão de “ser vigilante”.

O espaço do terreiro (foto 20) é dividido na parte destinada para os médiuns e em outra para a ‘assistência’. Ela disse que não há diferença, “a função é limitar o lugar dos médiuns enquanto eles dançam para não sair muito”.

⁸⁶ O tempo da pesquisa não nos permitiu, mas não faltou vontade de averiguar a questão da ausência do negro nas religiões afro-brasileiras. Por enquanto, ficamos com as possibilidades.

Foto 20: Parte interna do terreiro, constituído pelo congá e os bancos para a assistência.

Os filhos de santo de mãe Sônia são de Itu, Salto e Indaiatuba, “mas da cidade é sempre menos”.

Ela não permitiu fotografar a festa de preto-velho que ocorreria em seguida, e nem do quarto de Exu, somente do salão sem aparecer os médiuns.

4.6 CENTRO ESPÍRITA OGUM RAMATIS DO ORIENTE

Esse centro espírita com preceitos e práticas de umbanda, mesa-branca e reiki, já expressos em seu híbrido nome, é dirigido por mãe Micola, uma senhora de 80 anos, descendente de italianos com fortes raízes católicas. A entrevista foi realizada no dia 24/05/2012, na casa da dirigente.

O terreiro foi fundado há 48 anos e desde o começo trabalha com ‘umbanda branca’ e ‘mesa branca’, mas somente há 4 anos adicionou o reiki. Mãe Micola recebeu doações do terreno, dos materiais e até mesmo os pedreiros foram pagos pela prefeitura. Para arrecadar o dinheiro para comprar o restante do material eram realizados almoços beneficentes. Dessa forma, não houve critério para a escolha da localização do terreiro.

Mãe Micola nos contou que desde pequena via muitos espíritos e luzes, “minha mãe chamava um padre, e esse padre vinha me benzer, um padre que tinha bastante espiritualidade, e ele falou ‘um dia essa menina vai trabalhar muito’. Mas minha mãe era

muito católica, demais de católica e nunca levou em conta isso”. Quando se casou não contou ao marido

porque eu tinha vergonha, medo que ele largasse de mim. Mas um dia Deus foi tão bom pra mim, porque eu via sempre um homem entrando no quarto com um turbante e tinha muito brilho, daí meu marido também viu. Ele falou ‘Micola eu queria falar uma coisa pra você: eu vejo um homem entrar aqui no quarto e ele sempre vai perto de você.’ Daí eu fiquei muito feliz e falei ‘eu também vejo’. Daí procurei em dois terreiros fora daqui: um em Ibiúna e outro em São Paulo e chegando lá eu incorporei mesmo e falava em outras línguas e assim foi. Eu lutei muito pra não ser espírita [...] mas no fim eu acabei indo pra esse lado mesmo porque não tinha condições. [...] então abri o terreiro. Abri o terreiro assim rezando, pedindo, então o mentor vinha e fazia uma incorporação e daí eu conversava e falava com as pessoas e foi curada muita gente, inclusive uma pessoa de Portugal veio aqui pra se curar por que disse que tinha ‘uma brasileira que fazia milagre’, mas nunca fiz milagre, quem faz milagre é Deus. (MÃE MICOLA, Trabalho de Campo, 2012)

Desse português vieram outros e “pra eles não virem pra cá eu fui 15 vezes pra Portugal [...] acabei abrindo um terreiro em Portugal, em Lisboa, porque lá eu fiz um médium que era muito bom, então ele começou a tocar lá, ele e a turminha dele”. O terreiro em Portugal foi fundado há cerca de 20 anos atrás. Mãe Micola nos afirmou que não foi ‘feita’ por nenhum pai ou mãe de santo, começou o terreiro porque “tinha espiritualidade [...] fui tocando por Deus, nunca aprendi nada com ninguém. (MÃE MICOLA, Trabalho de Campo, 2012).

Contou-nos que foi a primeira a abrir centro de umbanda registrado em Itu. Então, questionamos se sofreu preconceito e ela respondeu “eu sofri muito (sofri não, porque eu não sofro) humilhação, me chamavam de feiticeira, macumbeira, bruxa. Mas eu nunca me importei com nada, nem eu, nem meu marido”, porém destacou que “tem que ter muita fé e muita coragem [...] eu já nasci assim, minha mãe contra, família inteira contra, são todos italianos não sabiam o que era isso, mas eu sempre fiz minhas regras”. (MÃE MICOLA, Trabalho de Campo, 2012).

O terreiro de mãe Micola funciona da seguinte maneira: de terça atende Umbanda, de quarta reiki e quinta mesa-branca (Allan Kardec). Ela cultua somente caboclos e preto-velhos, os quais no dia do ritual “não bebe, não fuma e não come, porque espírito não come”; faz festas para os orixás, mas sincretizados aos santos, pois para ela os santos e os orixás são os mesmos, “Oxum é Nossa senhora aparecida, mas é o nome que deram na África”. Assim, faz festa para Nossa Senhora Aparecida, Nossa Senhora da Conceição (Iemanjá), para São Jorge, para Cosme e Damião. Nunca faz festa fora do terreiro. “A festa que eu falo é orar, cantar pra Nossa Senhora Aparecida e colocar vasos de flores”. (MÃE MICOLA, Trabalho de Campo, 2012).

O centro sobrevive somente com doações, não cobra para fazer trabalhos, sendo constituído por cerca de 100 médiuns no dia da umbanda; 30 médiuns da mesa branca e mais 20 do reiki.

Ela não faz assentamento para Exu, faz para os índios que são os guardiões da casa (foto 21) por isso ficam na entrada.

Foto 21: Assentamento dos índios na entrada do terreiro.

Mãe Micola nos disse que considera como local sagrado o altar dentro do terreiro e todo lugar onde tem uma imagem.

Segundo ela, a importância de ser federada consiste em ter ordem para trabalhar, “senão a polícia pode vir e fechar”.

A visita ao terreiro ocorreu no dia 30/05/2012, quando pudemos fotografá-lo antes de começar o trabalho, pois as pessoas que frequentam não permitiram suas fotos, segundo Mãe Micola “pois tem medo de outras pessoas descobrirem que vem aqui”.

O terreiro de mãe Micola possui espaço amplo, onde na entrada próximo ao assentamento dos índios tem uma ‘fonte’, simulando uma cachoeira (foto 22), com algumas imagens, em destaque, a de Nossa Senhora Aparecida (Oxum); internamente, de frente à entrada ao fundo encontram-se o congá e os atabaques (foto 22); onde também abriga uma grande foto de Ramatis (foto 23), mentor espiritual de mãe Micola; por todo o barracão são espalhadas imagens de santos católicos e, no canto direito da entrada do barracão, tem um altar para os índios (foto 23).

Foto 22: Fora do barracão: fonte com imagens, no centro N.S. Aparecida; dentro do barracão: atabaques e congá.

Foto 23: Congá com imagem de Ramatis no alto; altar dos índios dentro do barracão.

É possível observar a forte influência do catolicismo sobre mãe Micola, certamente não podemos desconsiderar seu histórico de vida baseado nessa religião, bem como os tantos preconceitos que os adeptos das religiões afro-brasileiras sofrem. Em seu caso soma-se as dificuldades de aceitação da família.

4.7 TENDA DE UMBANDA CABOCLO MONTANHA, SEBASTIÃO BOIADEIRO

O terreiro Tenda de Umbanda Caboclo Montanha, Sebastião Boiadeiro está localizado no sudeste do município, à aproximadamente 4,5 quilômetros do centro da cidade.

É dirigido por mãe Dete Caçu, que foi entrevistada no dia 25/05/2012 em sua casa, onde também está localizado o seu terreiro.

Mãe Dete declarou que possui o terreiro, no atual endereço, há 30 anos e desde seus 12 anos de idade trabalhava no terreiro de sua mãe D. Inácia Caçu “a mãe de santo mais velha de Itu”, cujo terreiro se localizava no bairro Rancho Grande. Contou-nos que sua mãe era evangélica e com o tempo o santo foi cobrando e teve que abrir um terreiro, assim D. Inácia foi ‘feita’ em Sorocaba, onde Dete também foi ‘feita’, “mas a minha mãe de santo era do candomblé da Bahia, daí eu fui feita no santo denovo”, no entanto, nos afirmou que não gosta do candomblé porque “gasta muito. A umbanda é diferente, é mais simples [...] Mas a gente tem o santo de candomblé, eu sou filha de Iansã e de Ogum”. (MÃE DETE CAÇU, Trabalho de campo, 2012).

Por isso para se ‘iniciar’ em seu terreiro os filhos fazem buri⁸⁷ e ficam deitados na esteira “mas é só um dia [...] é diferente do candomblé”. (MÃE DETE CAÇU, Trabalho de campo, 2012).

Ela declarou que nunca sofreu preconceito. “Todo mundo recebeu a gente bem aqui. Aqui é tudo evangélico, do lado aqui, eu estou no meio dos evangélicos”. (MÃE DETE CAÇU, Trabalho de campo, 2012)

Disse-nos que, na época de sua mãe “tinha preconceito antigamente, depois que foi mudando, o pessoal falava que a minha mãe era macumbeira”. (MÃE DETE CAÇU, Trabalho de campo, 2012).

As entidades que mãe Dete cultua são: “aqui vem na frente Exu [...] depois vem Ogum, depois vem caboclo, todos os orixás, as sete linhas: Oxum, caboclo, marujo, Iemanjá, Xangô (pomba-gira, Eres, baiano,)”. Para ela Oxum e Nossa Senhora Aparecida são as mesmas.

Sobre seu calendário ela nos disse que

antigamente era terça particular, quarta que era marujo e sexta-feira que era Ogum, caboclo e boiadeiro que é hoje [...] a gente faz pra baiano também [...] pra esquerda [...] na última sexta do mês, daí a gente vai na mata, na ‘encruza’ [...] é uma encruzilhada dos escravos, é antiga, era uma chácara (no Pau d’alho) de escravos [...] vai todos os médiuns, todos os filhos. (MÃE DETE CAÇU, Trabalho de campo, 2012).

⁸⁷ O que Prandi (1991) chama de ‘Bori’ e define como: “Cerimônia através da qual se cultua a cabeça (ori); significa dar comida à cabeça. É um ebó à cabeça. (p. 245)

Sendo assim, toda sexta tem atendimento ao público e de terça é atendimento particular, o que ajuda a manter o terreiro, além de que “os filhos ajudam, agora tem a mensalidade [...] às vezes trazem velas, bebidas para os orixás”.

No dia de Oxum fazem oferenda “na biquinha da Gruta⁸⁸”, onde também levam as oferendas para Xangô, pois tem muitas pedras, “todo mundo leva oferenda lá”; na festa de Iemanjá vão para a praia; e as festas de Oxóssi e Ogum são dentro do barracão.

Os médiuns (cerca de 15) vêm da cidade nova, do varejão (perto de Sorocaba), do próprio bairro. Ela faz atendimentos por telefone de pessoas dos EUA e da Europa “Uma filha que foi pra lá e foi passando, passando, aí o povo liga”, por telefone ela não cobra a consulta.

Quanto aos elementos de dentro do terreiro não existe determinação dos locais para os santos. Só a pomba-gira sete saias (foto 24) que fica num ponto alto porque ela é a dona da casa. Ela considera que tanto dentro quanto fora do terreiro tudo é sagrado.

Foto 24: Pomba-gira sete saias, a dona da casa, na segunda foto se encontra na parte alta do canto esquerdo.

O terreiro (foto 24) não possui espaço interno muito grande, porém tem muitas imagens: santos católicos, índios, preto-velhos, marinheiros, Zé Pilintra, orixá, ciganos, que segundo mãe Dete foram herdadas de sua mãe a falecida Inácia; (foto 25, 26).

⁸⁸ Gruta da Glória, localizada na Estrada Parque na margem direita do rio Tietê, entre Itu e Cabreúva.

Foto 25: Imagens de santos católicos, preto-velho, ciganos, caboclos, boiadeiros, Exu.

Foto 26: Imagem de Iemanjá, santos católicos, índios, à esquerda; Mãe Dete ao lado de sua neta e filha-de-santo, à direita.

Na entrada do terreiro à direita tem o assentamento de Ogum (foto 27), que fica na entrada por ser o guardião, seguida pela casa de Exu, que também é guardião e abre os caminhos (foto 27).

Foto 27: Assentamento de Ogum e quarto de Exu, respectivamente da esquerda para a direita.

À esquerda da entrada encontra-se o assentamento para Oxumarê (foto 28); adentrando no terreiro tem várias plantas (foto 29) das quais são usadas as folhas para fazer os banhos e rituais, são a Pitangueira para Oxóssi, boldo para Oxalá e Guiné para preto-velho; após as plantas, logo encostado no barracão, está o assentamento para o orixá Tempo (foto 28), que fica do lado de fora “para sustentar o tempo”, segundo mãe Dete. Antes da entrada do barracão tem uma casinha para as almas, que fica do lado de fora porque não tem espaço dentro do terreiro.

Foto 28: Assentamento de Oxumarê, à esquerda, e do orixá Tempo, à direita.

Por fim, mãe Dete nos contou que é federada, pois “precisa pra ter respeito [...] tem a carteirinha pra quando vai sair”, que é a licença para realizar os trabalhos fora do terreiro (na Gruta, por exemplo).

Foto 29: À esquerda, as folhas para os rituais: a primeira mais alta é a Pitangueira para Oxossi, seguida pelo boldo para Oxalá e a mais baixa é o Guiné para os preto-velhos; à direita, o início do ritual de boiadeiro: chamada das entidades.

Infelizmente, tivemos pouquíssimo tempo para conversar com mãe Dete, pois precisamos interromper a entrevista para o início do ritual de boiadeiro (foto 29), o qual presenciamos.

Percebe-se que mãe Dete possui forte influência do candomblé, tendo em vista os assentamentos dos orixás que, em geral, não são encontrados em terreiros de umbanda. Interessante salientar o motivo pelo qual mãe Dete não ‘gosta’ do candomblé: “gasta muito”. Ela foi a única dirigente negra com quem fizemos entrevista.

4.8 CENTRO ESPÍRITA PAI XANGÔ

Pai Gentil, um senhor branco de idade, é o dirigente desse terreiro localizado no centro da cidade, é um dos mais antigos da cidade, “Eu registrei em 1976”. A entrevista foi realizada no dia 31/05/2012 (13h).

A localização do terreiro apenas coincide com a residência do dirigente. Disse-nos que sofre preconceito até hoje, as pessoas o chamam “Gentil o feiticeiro, o macumbeiro [...] O povo tem preconceito de tudo”.

Pai Gentil foi ‘feito’ no candomblé, mas ‘toca’ umbanda, pois considera que “o povo daqui não tem cabeça, eles são mente fechada. [...] Porque se você for tocar o

candomblé não tem ninguém. O que acontece é que quando vai se falar a língua em Yorubá o pessoal não entende, o candomblé é muito cansativo”. (PAI GENTIL, Trabalho de Campo, 2012)

Ele disse-nos que a umbanda branca “a de paz, amor e caridade, não entra atabaque, charuto, bebida, não entra nada.”, no entanto em seu terreiro usa

porque eu já fui feito no candomblé, então eu trago o Boiadeiro de canbomblé. É boiadeiro, Exu e criança só. Dentro do culto aos Orixás que não é nem candomblé nem umbanda, é culto aos Orixás, não tem boiadeiro, preto-velho, não tem caboclo, não tem nada. É boiadeiro, Exu e criança, ainda na nação de angola. Porque na nação de ketu, jeje e fon não tem ai é só os Orixás. (PAI GENTIL, Trabalho de Campo, 2012)

Assim, segundo ele, no candomblé de nação angola se cultua Exu, boiadeiro e criança, enquanto que nas nações ketu, jeje e fon cultua-se apenas os orixás.

No entanto, ele declarou que foi ‘feito’ no ketu e que traz o boiadeiro porque “Eu já vinha da umbanda, então eu perdi preto-velho, perdi caboclo de pena, então eu trabalho com dois ou três guias só. [...] Orixá é quando eu dou comida para o Orixá, não toco o candomblé”. Achamos um pouco confusas essas informações. Disse-nos também que,

a palavra candomblé é conhecida no Brasil, na África não. É o culto à natureza: é não poluir rio, não queimar a mata, isso é preservar. Os quatro elementos, terra, fogo, água e ar. Por que cultuamos Oxóssi? Porque é a fartura; Ogun, porque é o dono da estrada, o dono dos minérios, o dono do ferro e do aço. Por que cultuar o velho Obaluaê-Omulu? Porque ele é o dono da terra por ser um orixá velho, é o orixá mais rico que tem, da terra ele fornece tudo, quando a gente morre é pra ele que a gente vai. (PAI GENTIL, Trabalho de Campo, 2012)

Indagamos pai Gentil se realiza trabalhos fora do terreiro, e ele nos respondeu “A verdade é uma só: quando eu comecei eu ia pra mata, como pai de santo, eu ia pra mata, mar, pra rio porque era mais respeitado. Hoje não tem mais respeito. Perdeu porque aumentou muito os evangélicos”, além do que “a responsabilidade é muito grande, você vai com uma fé, mas não sabe se todo mundo vai com a mesma fé”.

E nos declarou que

Itu é uma cidade muito católica, de semana à noite eles estão no terreiro, de domingo eles estão na missa [...] então meus clientes são todos de fora [...] tenho de São Paulo, Sorocaba, Catanduva, Ribeirão Preto, Campinas, Americana, Santa Bárbara, tenho até do Rio de Janeiro. (PAI GENTIL, Trabalho de Campo, 2012)

Pai Gentil faz cultos semanais no terreiro e trabalha com a ‘Jurema encantada’.

Me aprofundei em aprender mestre de jurema. O mestre é a Jurema encantada, ou resolve ou não resolve, não tem meio tempo. Não tem velinha preta pra cá, galinha

preta pra lá, não tem nada disso. Não tem entrega em encruzilhada. A partir do momento que eu faço o culto à natureza eu faço isso pra jurema. [...] Jurema encantada é onde trabalha os mestres. A bebida é feita das ervas, serve principalmente quando vai fazer festa. (PAI GENTIL, Trabalho de Campo, 2012)

Questionamos no que consiste esse ritual, “É a consulta, passe, descarrego, ensina as pessoas a serem um pouco mais humilde.” (PAI GENTIL, Trabalho de Campo, 2012).

Pai Gentil mantém o terreiro “com o búzio e com a minha aposentadoria [...] os médiuns também ajudam”.

Ele considera sagrado “tudo o que Deus fez e que o homem não é capaz de fazer”.

Para ele, o lugar dos Orixás na natureza são:

Oxum rio, Iemanjá mar, Xangô pedreira, Iansã tempo, Oxossi mata, Ossanha (o mesmo que Ossaim e Ossani) folha, Ogum minério, Omolu terra, Nanã lodo, Oxalá tudo que é branco, Oxumarê água salgada e doce, Exu dono dos caminhos, estrada, Obá estrelas, Oxaguiã arma. Xangô tem medo do cemitério, oxalá consultou babalaô e falou que ia visitar o filho dele que era Xangô, e Oxalá tinha dado um cavalo branco pra Xangô, ele (o babalaô) falou pra Oxalá ‘você vai, mas não ajude ninguém na estrada’. Tinha um homem na estrada pedindo ajuda ele parou e o homem virou um pote de dendê e jogou no Oxalá, na paciência limpou a roupa e seguiu, mais a frente tinha outro homem que jogou carvão no Oxalá, novamente teve que lavar tudo. Ai Oxalá chegou no reino de Xangô e começou a mexer no cavalo, os escravos de xangô falaram ‘tem um velho lá querendo roubar seu cavalo’, ‘então pega e joga esse velho na masmorra’. E as coisas de Xangô começaram a cair, até que Xangô foi consultar babalaô que disse que ele tinha mandado prender seu pai, então Xangô correu até a masmorra soltou seu pai pediu perdão ai Oxalá disse a única coisa que vai te incomodar é Egun. Xangô construiu a casa longe do cemitério, mas não adiantou porque Xangô acabou sendo morto por Egun. Ele entrou na fenda de uma árvore, no que ele entrou na fenda a árvore fechou. A casa de Xangô tem uma coisa se tiver muito mentira ela é queimada. (PAI GENTIL, Trabalho de Campo, 2012)

Os quartos dos orixás são separados, “tem o santo de tempo e o Santo que não fica no tempo. Oxumarê (foto 30) e Ossain pertencem ao tempo”.

Foto 30: Parte interna do barracão; Assentamento de Oxumarê.

O terreiro é bastante espaçoso tanto dentro quanto fora do barracão (foto 30). Internamente encontram-se o congá (foto 31) também chamado por pai Gentil de ‘Peji’, os atabaques (foto 31) e as cadeiras para a acomodação dos participantes.

Foto 31: O congá, à esquerda, e os atabaques, à direita.

Na lateral esquerda do barracão está o quarto do baiano (foto 32) “é o fundador da casa [...] ele não gosta de coisa rica, gosta de coisa simples [...] e gosta muito de santos.”

Foto 32: À esquerda, o baiano fundador da casa; à direita o seu quarto.

Na parte externa do barracão, logo na entrada do terreiro à direita tem o quarto de Exu, o assentamento de Ogum e à esquerda o quarto dos ciganos. (foto 33)

No fundo do barracão tem os quartos de Xangô, Obaluaê, Oxalá e outro que é dividido entre Oxum, Ogum e Oxóssi. (foto 34)

Foto 33: Respectivamente da esquerda para a direita temos o quarto de Exu, o assentamento de Ogum e o quarto dos ciganos.

Foto 34: Respectivamente de cima para baixo em sentido horário temos os quartos de Xango, Obaluaê, Oxalá e o último que é dividido entre Oxum, Ogum e Oxóssi.

Novamente a localização do terreiro refere-se somente a moradia do dirigente e os lugares dos orixás aparecem com relevância.

4.9 ILÊ AXÉ ALAKETU OMÓ OXUM

O Ilê de mãe Tereza se encontra no centro-leste do município de Itu, a 2 quilômetros do centro. A entrevista foi realizada no dia 02/06/2012 e dela participaram a dirigente do terreiro, mãe Tereza, seu marido Wagner, Wagner pai de santo em Salto⁸⁹ e Ronaldo filho de santo e amigos da família.

Mãe Tereza foi ‘feita’ na casa de Mãe Nanci e possui o terreiro há apenas 4 anos. Ronaldo ressalta que não se tem notícia de terreiros muito antigos de candomblé em Itu, no máximo 25 anos, a umbanda é mais antiga. Segundo Wagner, o motivo que fez o candomblé se despontar tão tardiamente em Itu, refere-se as suas disciplinas que são muito difíceis, “mais que as da Umbanda”, pois

as regras do candomblé exige sacrifícios pessoais, na questão dos preceitos que a gente segue. Por exemplo, você vai na umbanda e o preto-velho fala: ‘filho, toma um banho de arruda e guiné e vai resolver seu problema’. É diferente de você ir num babalorixá⁹⁰ consultar um Ifá⁹¹ e ter uma ligação direta como o ‘luminoso’⁹², então ali exige que você tome um buri, que você raspe o orixá, espere sete ou oito anos

⁸⁹ Cidade vizinha de Itu, situada a 8 quilômetros.

⁹⁰ O mesmo que pai de santo.

⁹¹ O que Prandi chama de Opelê-Ifá e define como: “Instrumento oracular do babalaô. Espécie de ros rio feito com oito metades de frutos do dendê, que, jogado ao acaso, dá configurações em número de 16 e que em dois lances fornece 256 configurações chamadas odus”. (p.1991, p.249)

⁹² Busca do indivíduo para com o divino (PAI WAGNER, Trabalho de Campo, 2012)

para você poder conseguir um cargo dentro desse segmento. (WAGNER, Trabalho de Campo, 2012)

Mãe Tereza e pai Wagner enfatizaram que são uma ramificação do Axé Oxumarê, da Bahia – candomblé de ketu, que é o mesmo de pai Bobó e mãe Nanci, porém de seu representante em São Paulo que é o pai Baba Kate.

Pai Wagner nos explicou a diferença entre o candomblé ketu, jêje e angola.

1530, primeira leva de escravos que chegaram no Brasil, você tem angola, banto, congo: traziam uma tradição africana para o Brasil, onde não poderiam praticar o culto deles. Chegaram aqui e encontraram uma certa semelhança de culto com os índios brasileiros na questão das folhas... Então o católico tinha São Jorge, o guerreiro; o angola-congo não tinha um orixá guerreiro, eles tinham um Ikisse chamado Mucumbe, que tinha mais ou menos as mesmas características de São Jorge guerreiro. O índio por sua vez também tinha essa questão do guerreiro uma coisa e outra. Então juntou-se tudo numa panela e deu-se origem a um sincretismo muito grande. Isso tudo era religião dos banto, angola, congo que deu origem a umbanda. Os negros de 1710 chegaram da Nigéria com outros tipos de tradições, que por sinal muito poderosas, que é o Culto aos Orixás: Candomblé de Ketu; Angola, banto, congo: Ikisse, sincretismo com a igreja católica com os índios, que mais tarde, por sua vez, conheceram a crença de Alan Kardec misturaram tudo isso e atribuíram ao espiritismo de Ala Kardec. Em 1700, 1800 e pouco, os negros vindos da África não aceitaram essa mistura, se fechou e formou o sistema organizado de religião, aonde a cultura era de várias partes da África: Oiô, Ifé, Oxum, Niger, Benan, aí criou-se o conceito de sistema organizado de candomblé de Ketu, que não aceitou essa mistura. Então se formaram dois segmentos diferentes: angola, banto, congo: candomblé de angola; ketu: candomblé da Nigéria. A umbanda é sincrética, o ketu já não tem esse tipo de aceitação. [...] a umbanda continua aceitando linhas dos ciganos, linhas do oriente, dos preto-velhos, que é o sincretismo do espiritismo com o banto-angola-congo, o caboclo que é a mistura do branco com o negro. Daí cada região do Brasil tem um nome: Bahia e parte norte do Brasil: candomblé Ketu, onde teve a maior dissidência; Rio Grande do Sul o batuque; São Luis do Maranhão: tambor de crioula; jeje: minas; Alagoas e Sergipe: os chambaús. [...] o Candomblé ele veio da senzala, ele veio do pobre, ele veio da resistência do marginal, ele é negro.” (PAI WAGNER, Trabalho de Campo, 2012)

Pai Wagner destacou que

existe uma ideia muito errada que os umbandistas passam que o candomblé é a parte esquerda da umbanda, esse conceito é muito errado [...] na sexta-feira, nós levantamos de manhã, nós lavamos a boca antes de pronunciar a primeira palavra, nós vamos ao pé do santo louvamos oxalá, não comemos carne, não tomamos álcool, não praticamos sexo, só usamos branco, em respeito a oxalá que é o orixá branco. A umbanda, sem o conhecimento necessário, ela vai numa encruzilhada numa sexta-feira e mata um galo pra Exu, que é assim exatamente o oposto de tudo isso. (PAI WAGNER, Trabalho de Campo, 2012)

Nesse contexto Ronaldo enfatiza que o preconceito que eles sofrem é maior dentro da própria religião, como o da umbanda, do que de fora dela. Questionamos sobre o fato de Itu ser uma cidade muito católica e se esse fato não foi um problema; pai Wagner considera que os evangélicos combatem mais as religiões afro-brasileiras, que os católicos.

Mãe Tereza apontou o preconceito que sofreu da própria família, pois são todos católicos, e ressaltou que o ponto principal de preconceito é a questão da matança, as pessoas dizem que não gostam ou que tem medo. No entanto, ela acha que o preconceito é mais forte entre as pessoas mais antigas, “a família ituana”, as pessoas que migraram pra itu nem tanto. Contou-nos que algumas pessoas a procuram e “entra escondido e sai escondido”

Quanto aos vizinhos

não se incomodam muito comigo, porque eu tento não incomodar: dez horas eu encerro, quando vai ultrapassar eu aviso um dia antes. Mas houve sim um período aí que ultrapassou a polícia veio, mas não fez nada. A polícia aqui em Itu hoje não me incomoda, se estiver fazendo alguma coisa numa praça eles param e ficam ‘guardando’ (protegendo). Então em questão de polícia e vizinhos eu não tenho problemas. (MÃE TEREZA, Trabalho de Campo, 2012).

Ela afirmou que a atual localização do terreiro divide espaço com sua moradia, porém o critério para escolher o próximo lugar será o tamanho, assim explicou: “eu vou pra um lugar grande ou um sítio ou uma chácara, um lugar que tenha espaço para os meus orixás, que eles tenham espaço pra fazer o que eles precisam, pra ter o canto de cada um.” (MÃE TEREZA, Trabalho de Campo, 2012)

Os rituais da casa obedecem a seguinte ordem:

todas as segundas feiras eu cuido da rua, eu cuido de Exu e cuido das almas; de terça-feira cuido de Ogum; de quarta-feira cuido de Xangô, de Iansã; quinta-feira cuido de Oxóssi; sexta-feira cuido de Oxalá: me visto, não como carne, evito tomar o café; no sábado é um dia alegre porque é o dia das Iabás, então eu vou no quarto de santo e ponho comida para as orixás femininas, perfumes enfim. Festa na minha casa esse ano não vai ter nenhuma, não vou fazer, não quero e não dá pra fazer este ano. Mas existe um calendário sim, o candomblé começa nas águas de Oxalá, que é de Janeiro à Março e fecha-se em dezembro com as Iabás com a festa de Oxum. Depois de Oxalá, vem Ogum e Iemanjá, mais ou menos a cada um mês e meio é uma, depois vem Oxóssi (MÃE TEREZA, Trabalho de Campo, 2012).

Os rituais realizados fora do terreiro são os despachos, as entregas,

por exemplo, veio um cliente meu e ele precisa que vá entregar uma comida de Ogum na estrada, então eu preparo aquela comida e à noite eu levo pra estrada. Eu termino de ‘passar’ um ebó da pessoa que são várias comidas, tirando o negativo, aquele ebó, dependendo de cada caso um caso, vai pra mata, vai pro rio, vai pra porteira, enfim. Os trabalhos são feitos no terreiro e as entregas são feitas fora. (MÃE TEREZA, Trabalho de Campo, 2012).

Wagner destacou que “alguns há necessidade de serem feitos fora do terreiro, quando você não tem o que você precisa da mata dentro da sua roça”,

quando você não tem, por exemplo, nós chamamos de Iroko (pode ser uma jaqueira) que é uma árvore frondosa, grande, bonita, não se tem dentro do axé, se o Ifá me falou que eu tenho que tirar um ebó nos pés de Iroko, eu tenho que arrumar tudo e ir até a árvore de Iroko pra passar o ebó nele. (MÃE TEREZA, Trabalho de Campo, 2012).

Pai Wagner falou-nos sobre o lugar dos orixás na natureza:

parte do seguinte princípio: o orixá não é o espírito de uma pessoa que morreu, foi pro céu e voltou aqui para pagar um carma. Oxalá, Oxaguiã e Oxalufan o lugar deles é no ar que nós respiramos; Ogum é o orixá do ferro, da forja, mas uma característica própria do Ogum é a violência, da guerra, da briga e da tecnologia também, porque ele dá ao homem progresso e ferramentas. (Os ebós são entregues em estradas e trilho de trem); o suprasumo de tudo isso é Ossanha que provê os remédios para o homem, todas as folhas é Osanha. Então ele não é um espírito que morreu e tal, a folha é o próprio Osanha; Oxóssi é o deus da fartura, é o provedor do que a gente come, é o deus da caça, então ele é da mata, e Ossanha também. Todos os orixás precisam da mata, porque todos precisam de Ossanha; o elemento de Oxum é o ventre, que dá vida, por isso que se tira um iaô nas águas, raspa nas águas porque ele nasceu das águas do candomblé (mãe Tereza: nós babalorixás e ialorixás cultuamos a natureza, nós tentamos devolver pra ela o que ela nos dá, por isso fazemos as oferendas); a palavra Exu significa: abá, axé e iwá, que é representado por um tridente, ele é plantado dentro de um vaso, onde se tem todos os elementos que existem na terra possíveis e imaginários, de uma forma simbólica: ouro, folha, bala, revolver, serrote, punhal, comida, do que você imaginar que o homem precisa, plantado dentro daquilo ali [...] abá, axé e iwá: nascimento, dinâmica e volta, por isso que ele é representado por um tridente. Aonde ele fica? Do lado de fora da casa, porque subentende-se que Olorun é o universo, ele (Exu) é o responsável de levar como entidade, a oferenda de dentro da sua casa para o *aiê* que é o céu, então Exu é o caminho, então nada mais justo do que fazer as suas oferendas na encruzilhada; [...] Obaluaê o lugar dele é a terra, ele é dono da doenças e da cura, orixá das chagas, das feridas, por isso que pipoca é uma ofensa a Obaluaê, porque pipoca é o que ele tem no corpo, trazido pela lepra, pela hanseníase. (PAI WAGNER, Trabalho de Campo, 2012).

Mãe Tereza complementou:

Oxum é das águas doces, da cachoeira, ela mora lá; Iemanjá é no mar e também é a mãe de todas as cabeças, praticamente foi a que pariu o xirê inteiro; Xangô é nas pedreiras; Iansã é a tempestade, nos bambuzais e, dependendo da qualidade dela, no cemitério. (MÃE TEREZA, Trabalho de Campo, 2012)

Pai Wagner ressaltou que:

não existe Iansã, a palavra Iansã, etimologicamente falando, significa espalhafatosa, bagunceira, é Oyá-messan orun: mãe dos nove céus. Quando você recolhe uma pessoa dentro de um quarto de santo o primeiro ato: a gente raspa. É feito um 'assunto' na cabeça da pessoa, que não se pode falar o que é, só quem passa pela iniciação que pode, coloca um; durante seis dias essa pessoa tem contato com o mundo externo uma vez por dia, ela sai de dentro de casa e volta é renovado aquele assunto, são seis bolinhas. Sete é porque quando a pessoa já está preparada ela vai sair pela primeira vez em contato com as pessoas para ela dar o nome (do orixá); o oitavo assunto você toma ele quando você recebe sua maioridade, no sétimo ano; quando você morre esse assunto vai na sua cabeça, são nove, porque Iansã: Oya-messan-orun: senhora dos nove níveis existenciais. Até você atingir o *aiê* que é o mundo reservado pra nós, quando você passa a participar da espiritualidade. (Então candomblé não é espiritismo. Não se tem dogmas reencarnacionistas no candomblé.) Oya-messan-orun: ela é responsável por levar a criança desde quando ela nasce, passar por todos esses processos até quando ela morre e voltar para o lugar de onde ela veio. Você cultua ela no bambuzeiro porque é onde você vê que está ventando, que é uma característica de Iansã. Quando ela chega numa festa ela quer descobrir quem é Obaluaê, ela chega chacoalha a saia, com o vento levanta-se a palha e ela descobre quem é Obaluaê. Então por isso se cultua Iansã onde tem ventania, por isso

se cultua no cemitério. Existe uma qualidade específica de Iansã que está ligada aos eguns que é a Iansã de balé [...] é que quando alguém morre é ela e Nanã que leva para o ‘outro plano’. (PAI WAGNER, Trabalho de Campo, 2012).

E mãe Tereza prosseguiu com a localização dos orixás:

Nanã, Obaluaê, Osanha, Oxumarê e Obá eles são de uma família, em jêje. Nós no candomblé ketu cultuamos sim, mas tem a festa deles própria. Nanã é dona da vida e da morte, ela é quem molda os homens no barro, do barro vem pro barro volta (por isso ela é o orixá da lama), por isso que nós que somos do candomblé jamais podemos ser cremados, nós temos que voltar para a terra; Iemanjá: é construída essa questão dos mares aqui no Brasil porque na verdade ela representa toda lagoa e toda água é de Iemanjá. [...] Ewá, é a dona da visão, é bem próxima a Oxum, quando você está numa estrada e a neblina desce é Ewá, ela é o mistério, a quietude e a cobra, ela é traiçoeira também, então ela envolve muitos segredos nela e é a deusa da visão, ela é que dá a maior parte da visão dos videntes. Só se faz esse orixá quando a menina é virgem e só mulher, fora isso não se faz esse santo. Depois que ela perde a virgindade daí você faz uma Oxum e assenta ela do lado. Porque ela também é uma ancestral que junto com Oxum carrega as mais antigas ancestrais que passaram na Terra que são as Iás, as grandes mães. Diz que com a ira do Oxum ninguém pode, mas a ira de Ewá mata. (MÃE TEREZA, Trabalho de Campo, 2012)

Ronaldo ressaltou que Ewá você raspa enquanto ela é virgem, mas Nanã é só até a primeira menstruação, “então ou você faz ela muito novinha ou só depois de velha”. Se a pessoa “passou desse ponto”,

você confirma, você assenta mas não raspa. Quando é assim o santo que mais se aproxima é Oxum. Porque a Oxum ela é um orixá que ela é realmente a vida dos outros orixás, ela é a dono do ventre, do sangue que dá vida, é a dona da fertilidade. Ela é que traz as encantadas, que são as mais antigas, como Ewá e Nanã são dos jêjes. Só quem é de Oxum que pode cultuá-las. Homem não pega nelas, não cultua, não faz. (MÃE TEREZA, Trabalho de Campo, 2012)

E então, mãe Tereza falou sobre Oxumarê, que “vive nas águas, vive na terra e também nos céus”, Pai Wagner acrescentou que “Oxumarê é o filho lindo de Nanã que ela não permitiu que ninguém tocasse, então ela coloca ele pra ser admirado”, “ele é o arco-íris você vê, mas não toca” (RONALDO, Trabalho de Campo, 2012)

Pai Wagner finalizou:

Logun-edé é meio Oxóssi meio Oxum: Oxóssi era aquele homem muito charmoso [...] que toda mulher quer ter e quando ela o viu se encantou, ela se deslumbrou, ela vai e seduz o Oxóssi e engravidou dele, quando ela percebe o que ela fez, vai pra dentro do rio, que é onde nasce Logun-edé. Então ele quer saber quem é o pai, então ele volta e mora seis meses com o pai e seis meses com a mãe. Então ele é meio Oxóssi, meio Oxum; ele come o que Oxóssi come e o que Oxum come; o lugar dele é tanto nas matas quanto nas cachoeiras. (PAI WAGNER, Trabalho de Campo, 2012)⁹³

⁹³ Estas informações também podem ser conferidas em SILVA, 2000b.

Wagner destacou que “quem é desse orixá sofre um pouquinho mais, porque o preceito dela é menor: seis meses”, ou seja, se os filhos dos outros orixás fazem os preceitos uma vez por ano, os filhos de Logun-edé devem fazer duas vezes. Assim Ronaldo nos confirmou quais eram os 16 orixás do candomblé ketu: “Exu, Ogun, Oxóssi, Oxum, Obaluaê, Xangô, Nanã, Logun-edé, Iemanjá, Ossain, Iansã, Obá, Ewá, Oxumarê, Oxaguiã e Oxalufan, no ketu vem a separação⁹⁴, na Angola é só Oxalá.”

Nós questionamos se as desavenças históricas ocorridas entre os orixás interferem em suas posições dentro do terreiro e mãe Tereza respondeu:

determina em certas ocasiões, tipo assim: se uma Nanã⁹⁵ está recolhida num quarto de santo, eu nunca vou poder colocar um Ogum na mesma esteira, não sou louca. Existe o Olubagé⁹⁶ onde se é cultuado todo o povo da palha: Obaluaê, Nanã, Iansã, Ewá, Oxumarê [...] então se você colocar um Ogum e uma Nanã na mesma esteira vai dar ‘quizira’, se você colocar uma Oxum junto com uma Obá⁹⁷ vai dar ‘quizira’, se você colocar um Xangô e um Obaluaê⁹⁸ na mesma esteira vai dar ‘quizira’. Existe realmente isso. (MÃE TEREZA, Trabalho de Campo, 2012).

Se a casa não tem espaço pra fazer um quarto para cada santo

você pode fazer o seguinte [...] quando você vai dar uma obrigação para um santo, que nem Nanã, você tira ela do quarto de santo, leva ela pra um determinado lugar, faz o que tem que fazer, cobre ela e devolve no quarto de santo; se você tem um Ogum, você leva ela pra fora, faz o que tem que fazer e traz de volta. Você não pode fazer junto. (PAI WAGNER, Trabalho de Campo, 2012).

E Ronaldo destacou: “isso não quer dizer que eles não podem permanecer no mesmo espaço enquanto não tem obrigação a ser feita”.

No terreiro de mãe Tereza os quartos de santo estão divididos da seguinte maneira: na entrada à direita tem a casa de Exu-Onã (foto 35), mais ao fundo tem o quarto de Exu (foto 35), à esquerda tem o quarto de santo (foto 36), onde estão todos os santos, e o quarto de búzios.

⁹⁴ Oxaguiã é tido como a personalidade jovem de Oxalá, enquanto Oxalufã seria a sua versão velha, isso no candomblé ketu; no candomblé angola, segundo Ronaldo, cultua-se apenas Oxalá. No entanto, Verger (1997) aponta que Oxaguiã é filho de Oxalufã.

⁹⁵ Segundo a lenda, Nanã tem uma disputa com Ogum, que rege o ferro, por se recusar a aceitar a sua importância como provedor de instrumentos indispensáveis para a vida (a faca, a espada etc.) (cf. VERGER, 1997)

⁹⁶ “Festa anual de Obaluaê, na qual é costume cultuar-se também Oxumarê e Nanã que seriam entidades divinas de uma mesma família procedente das regiões do antigo Daomé.” (PRANDI, 1991, p.249)

⁹⁷ Obá arrancou sua própria orelha por ter sido enganada por Oxum. (cf. VERGER, 1997).

⁹⁸ Talvez por Obaluaê ter ligação com a morte e com as almas e Xangô não gostar de cemitério. (Trabalho de Campo, 2012)

Foto 35: À esquerda mãe Tereza e, ao fundo da imagem, a porta azul é o quarto de Exu; à direita é casa de Exu-Onã que é o guardião da casa.

Na foto 36, estão os nossos entrevistados, da direita para a esquerda: Wagner, Ronaldo, pai Wagner, mãe Tereza e seu filho Luan, que chegou ao final da entrevista; à esquerda da foto a porta branca é o quarto de santo.

Foto 36: Nossos entrevistados, da direita para esquerda: Wagner, Ronaldo, pai Wagner, mãe Tereza e seu filho Luan. No fundo da foto à esquerda é o quarto-de-santo.

Sobre o local sagrado dentro do terreiro Ronaldo aponta “o roncó, que é o útero, o ventre da casa, é onde você nasce, você fica recolhido justamente por isso”, e todos concordam que fora do terreiro é “a natureza”,

o orixá está espelhado em todas as partes da natureza, então todas as forças da natureza é um local sagrado, internamente é o roncó, a nossa referência para com o orixá é o Ibá, onde fica o assentamento, agora o nosso templo sagrado é o nosso ori.

Mas o que você pode chamar de sagrado é toda a natureza. O orixá é a própria natureza. (RONALDO, Trabalho de Campo, 2012)

A forma que mãe Tereza mantém o terreiro é mediante o “jogo de búzios, ebó que entra, quando se sobra alguma coisa. Mas mantenho o terreiro com o meu trabalho [...] do bolso mesmo”, pois “o que eu gasto de dendê, de farinha de mandioca, quiabo, ovo e vela, dá para alimentar uma família de cinco pessoas num mês”. (MÃE TEREZA, Trabalho de Campo, 2012)

Essa entrevista também nos trouxe a questão do preconceito sofrido por membros das religiões afro-brasileiros, como mãe Tereza que teve dificuldades com sua própria família. A localização do terreiro, novamente, apenas coincide com a moradia do dirigente, tendo sido pontuado por mãe Tereza que seu critério de escolha será determinado em função dos orixás, assim, locais que tenham espaço suficiente para comportá-los em seus respectivos quartos. Outro ponto que se reapresentou nessa entrevista foi a importância da natureza como, ao mesmo tempo, morada e presença do orixá.

4.10 ENTREVISTA COM EVA E PAI ANDRÉ

A casa de Eva fica a mais ou menos 3 quilômetros do centro da cidade. A entrevista foi realizada no dia 31/05/2012 (19h), ou seja, antes de mãe Tereza, no entanto, preferimos deixá-la por último por não se tratar ainda de um terreiro constituído.

Fizemos contato com Eva mediante mãe Dete que a indicou como mãe de santo de um terreiro de candomblé. No entanto, Eva nos esclareceu que é filha de santo de pai André⁹⁹, cujo terreiro¹⁰⁰ se localiza em Sumaré, dessa forma, pela distância, ela e outros filhos de santo se reúnem em sua casa para realizar encontros e despachos para Exu, porém, ainda não abriu um terreiro, “na quarta a gente faz o Amalá¹⁰¹ e na segunda despacha Exu, chama as entidades, pra poder se concentrar aqui quando a gente não consegue ir pra lá”. (EVA, Trabalho de Campo, 2012).

⁹⁹ Pai André também nos concedeu entrevista com informações muito interessantes.

¹⁰⁰ O nome do axé de pai André é Ilê Axé Alaketu Oyá Messan-Oru, o qual, segundo ele, é do candomblé ketu.

¹⁰¹ A comida de Xangô, que por ser o dono da cumieira da casa de pai André deve receber oferendas toda quarta-feira, que é o seu dia.

Ela já tem a ‘licença’ de pai André para abrir uma casa, apesar de não ter os sete anos necessários para se tornar mãe de santo. Segundo pai André, em três anos, ela superou as expectativas em relação às outras pessoas e ganhou a confiança dele, assim, já se tornou a mãe pequena¹⁰² de sua casa. No entanto, quanto a abrir uma casa Eva relatou que “eu não vou dizer pra você que vai ser já, apesar de ter três anos no candomblé eu me sinto iniciando ainda, engatinhando, porque é muita coisa que você tem que saber. E tem seriedade” e nos explicou que “porque quando uma pessoa vem te procurar você tem que saber o que você vai fazer com ela porque você pode mudar completamente a vida de uma pessoa”. (EVA, Trabalho de Campo, 2012)

Contou-nos que depois de alguns anos no terreiro da mãe Dete sentiu necessidade de procurar o candomblé, pois na Umbanda o

desenvolvimento em si trabalha a entidade, mas a espiritualidade e a nossa vida estão juntas, se a sua cabeça não evoluir o orixá não evolui, se o orixá não evoluir você não evolui. Então é um conjunto. Então se o orixá pede mais de você, como aconteceu comigo, e você não tem ali a cabeça pra dá, então ele vai ficar naquilo [...] faltou os orixás, não os catiços, os catiços foram muito bem cuidados na casa dela (da Dete), faltou a cabeça, que é o principal, que é o orixá [...] Orixá tem que ser o equilíbrio da sua cabeça, do ori; o ori já vem com energia, é nato. Se colocam um orixá que não é do seu ori, há um desequilíbrio; aí não combina o ori, a sua energia, com o orixá, daí você não sabe porque as coisas na tua vida andam pra trás, porque nada dá certo, porque sua família vira uma bagunça. Por isso que eu digo que vida pessoal e orixá, essa energia tem que ser equilibrada. (EVA, Trabalho de Campo, 2012)

Os entrevistados foram questionados se o preconceito influenciava a localização do terreiro. Eva nos respondeu que acredita que o preconceito existe tanto pra quem é de umbanda quanto de candomblé, o que faz as pessoas se esconderem; considera que essas “entidades não têm oportunidades” e quase sempre os terreiros estão localizados nos fundos das casas, “o crente e o católico até se toleram, mas quando fala do ‘espiritual’: ‘ah! Porque fulano é macumbeiro, porque vai procurar o mau’. Eu acho que na espiritualidade o mal cabe a cada um que vai buscar.” (EVA, Trabalho de Campo, 2012)

Assim entra a importância de ser federado, cuja função é se proteger das pessoas de outras religiões, da vizinhança. Pai André destacou que o grande problema são os atabaques: o barulho que provoca, e que, por isso, é imposto o horário até as 22h.

Aí se você está dentro do seu local que também tem a licença pra trabalhar daí você fica até a hora que você quiser, mas atabaque é até as dez horas da noite, independe se é dia de semana ou fim de semana (EVA, Trabalho de Campo, 2012).

¹⁰² É a auxiliar mais próxima a mãe ou pai de santo.

Tanto pai André quanto Eva consideram que toda a natureza é sagrada para o candomblé, “Tem atos que a gente se aprofunda bem dentro da mata, onde ninguém chegou, pra que esteja tudo limpinho” (PAI ANDRÉ, Trabalho de Campo, 2012)

Pai André disse-nos que existem ebós específicos que se faz fora do terreiro, “ou tira dentro da casa, onde tem os axés plantados e assim leva pra mata para que aquela energia consuma ali na natureza e [...] atos de ‘feitura’, que a gente vai pra cachoeira”. Mas as festas são realizadas dentro do terreiro. Pai André esclareceu que os “atos de fundamentos mesmo são dentro do terreiro, porque é tudo oculto”,

fazemos certos atos na cidade, tipo porta de banco, praça movimentada, pra gente ter um retorno naquele sentido. Tem atos, que a gente chama de obará, que são atos que a gente faz ou pra Xangô ou pra Oxóssi: a gente roda na casa e entrega na porta de um banco; ou um agrado pra Exu ou pra pomba-gira que a gente faz um balaio e leva na porta de um banco ou praça movimentada, pra ter esse retorno também. (PAI ANDRÉ, Trabalho de Campo, 2012)

Eva complementou: “com o intuito de abrir caminho no caso de Oxóssi, e Xangô sucesso”. Assim, indagamos se isso lhes causava problemas com as pessoas ou com a polícia, e André respondeu:

se eu te falar que a gente vai de peito aberto é mentira, a gente vai numa madrugada, porque o povo não respeita. Tanto é que tem atos que a gente tem que ir no *balé*, que é o cemitério¹⁰³, no caso, como eu estou em Sumaré lá é aberto para que isso ocorra, aqui não. Ou é na porta que você deixa lá ou é na calada da noite. (PAI ANDRÉ, Trabalho de Campo, 2012)

Eva destacou que “Em Sumaré pode até tocar atabaque dentro do cemitério”, “é porque lá tem muito, não candomblé, tem umbanda [...] o candomblé exige mais doutrina, mais preceito” (PAI ANDRÉ, Trabalho de Campo, 2012)

Quanto aos locais dos orixás dentro do terreiro pai André nos esclareceu que:

Exu, que é o primeiro que come dentro de uma casa, em qualquer ato em qualquer ritual, pra nós dentro do candomblé é Exu. Então ele se torna o guardião, então a frente da casa é de Exu, então os assentamentos seriam na frente da casa. E existe o quarto de santo, tem casas que recolhe a pessoa dentro do quarto de santo por falta de espaço, então fica no fundo ou em outro local. E o sabagi, que é um quarto sem muita coisa, pra poder recolher a pessoa pra poder fazer os atos. Tem os locais que a gente assenta caboclo boiadeiro (tem axé que roda, tem axé que não) [...] tem o Ogum de quarto (o ogum que rege no Ori das pessoas) e o ogum de porta [...] Se a gente não tivesse Exu plantado na porta, Onã que também é um Exu orixá que se põe na porta com Ogum, a gente não poderia tirar ebós dentro da casa, teria que sair. Então como a gente recolhe iaôs e vai dar obrigação, sacrifica os bichos pra esse fim, então tem que ter os dois”. (PAI ANDRÉ, Trabalho de Campo, 2012)

¹⁰³ Onde ele faz entregas para Egun e para Exu. Segundo pai André, as entidades do cemitério são Omolu e Oiá (“oiá-balé”) que “é a ‘mãe’ dos Eguns.”

Questionamos se, dentro do terreiro, algum orixá não pode ficar próximo a outros:

Existe. Xangô e Omulu não podem ficar juntos, por causa de umas histórias deles. Então a gente nem recolhe junto. Se o quarto de santo não tem espaço pra que se divida, a gente põe um de um lado outro do outro. E quando louva pra um louva pra outro [...] Oxum com Obá não pode. (PAI ANDRE, Trabalho de Campo, 2012).

Pai André nos falou do lugar de cada orixá na natureza:

As águas: a água doce, a gente faz os atos pra Oxum. Quando entrega balaio para as Iabás, a gente entrega tudo perto das águas; o bambuzal que é Oiá (Iansã) [...] por causa do vento, a energia daquilo; a pedreira que é Xangô; as estradas a gente põe pra Ogum, também cabe a Exu; o cupinzeiro é pra Omolu [...] por causa das formigas e da lepra de Omolu; os atos de Nanã é na lama; os atos de Ewá e Oxumaré também é na beira de rio; água salgada é de Yemanjá; a areia também corresponde a Omolu; Obá também é água; Logun-edé também é beira de rio por causa de Oxóssi e Oxum é a junção, embora que Logun-edé não é filho de Oxóssi, ele foi criado por Oxóssi, ele filho de Exu com Oxum; Oxóssi é mata; Osanha (ossaim) deus de todas as folhas. (PAI ANDRÉ, Trabalho de Campo, 2012)

Perguntamos a pai André qual era o meio pelo qual ele mantinha o terreiro, e ele nos informou que o jogo de búzios não funcionava como pilastra para o sustento do terreiro, “difícilmente eu não cobro, mas às vezes a pessoa põe o que tem pro jogo de búzios. Pra sustentar uma casa é união dos filhos de santo, porque cada ritual, cada festa, é muito dinheiro, não adianta fazer uma coisa mirrada pro orixá” (PAI ANDRÉ, Trabalho de Campo, 2012).

Nessa entrevista pudemos observar mais claramente o uso da cidade pelos adeptos do candomblé, assim a importância das suas esquinas com o trânsito de pessoas, tal qual seus elementos como os bancos, as praças e os cemitérios. O preconceito continuou não orientando a localização do terreiro, mas a sua existência dificulta com que as oferendas sejam feitas à luz do dia.

De maneira geral, observamos que a localização dos terreiros de candomblé e umbanda em Itu apenas acompanha a habitação dos seus dirigentes, o que responde pela classe social de cada um, assim estão inseridos em bairros cuja renda média salarial não representam a classe mais pobre da população ituana¹⁰⁴, o que pode ser observado no mapa 3. Além de que, tais religiões não são representadas pela população negra.

¹⁰⁴ Tentamos confeccionar um mapa de localização da população negra no município, porém não foi possível.

Mapa 3: Renda média mensal e localização dos terreiros de candomblé e umbanda em Itú.

Adaptação: Danilo Cardoso.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Após ter passado por diversas formulações, o termo cultura chega ao século XX a partir de reflexões que permitem pensar em sua heterogeneidade, e não na busca ilusória pela homogeneidade, reformulando as análises centradas apenas nas sociedades ‘primitivas’ pautadas na escala de evolução das mais simples para as mais complexas. As pesquisas sobre aculturação apresentaram grande relevância por permitirem conceber que não existem culturas ‘puras’ em contraposição com as culturas ‘mestiças’, admitindo-se as culturas mistas constituídas por continuidades e descontinuidades.

Dentre tais formulações, Alfred Kroeber foi o grande difusor da noção supra-orgânica de cultura, a qual foi incorporada pelo geógrafo Carl Sauer e seus discípulos da escola de Berkeley, tendo em vista que também tentava explicar a distribuição dos elementos culturais no espaço a partir do ‘traço cultural’ e da ‘área cultural’.

Geógrafos como Duncan (2003) e Cosgrove (2003) se contrapuseram a essa noção, no entanto, não apresentaram uma nova proposta de conceito, ao que Cosgrove (2003) considera pouco favorável os esforços. No entanto, tais propostas podem ser encontradas em Paul Claval (2007) e na obra de Jackson (2003), essa última utilizada pelo geógrafo brasileiro Roberto Lobato Corrêa (2003).

Pudemos perceber que entre os geógrafos existem poucas propostas de definição de termos, os quais, em geral, são apropriados das ciências sociais, tais como os que utilizamos: *cultura* e *religião*.

Na geografia, o termo religião foi tratado, principalmente, a partir do historiador Mircea Eliade, do qual houve concordâncias, como em Rosendahl, e discordâncias, como por Gil Filho.

As propostas apresentadas por Gil Filho (2008, 2011) nos pareceram obscuras no que concerne o tema da religião na geografia, inclusive quanto aos seus elementos geográficos. O autor traz a definição de espaço pautada em Merleau Ponty, dando-lhe materialidade e atribuindo-lhe um caráter *dinâmico* com poder ativo sobre as relações que comporta. Nessa questão entendemos que permeia problemas no âmbito epistemológico da geografia, cuja preocupação pareceu-nos insólita entre os geógrafos da geografia cultural.

Compreendemos a falta de tradição geográfica no tema em contraposição com a abrangente bibliografia das ciências sociais, da qual emprestamos os conceitos e termos, por esse motivo nessa pesquisa nos preocupamos em resgatar geógrafos clássicos

como Jean Brunhes (1956) e Pierre Monbeig (1957), como suporte epistemológico, bem como consideramos interessante trazer autores modernos que nos apresentem novas propostas sem abandonar a epistemologia da ciência geográfica, tais como Martins (1996, 2007) e Katuta (2009).

Todos os autores por nós utilizados nessa pesquisa para definir religião, sejam eles da geografia ou das ciências sociais, permearam a questão do simbólico e do sagrado. Desse modo, a religião aparece como uma rede de símbolos necessários para compreender e suportar as mazelas da realidade deste mundo, o qual é dividido em dois: o mundo das ‘coisas sagradas’ e o mundo das ‘coisas profanas’.

As religiões afro-brasileiras não contrapõem essa proposta. O candomblé se estabeleceu entre os escravos que, vindos de diversas regiões da África, desertados de sua terra natal e separados dos seus antepassados, uniram suas diferenças religiosas e culturais para suportar o sofrimento da realidade imposta, bem como uma forma de resistência.

A umbanda, surgida na classe média do Rio de Janeiro com a proposta de ser a representante da identidade nacional, se constituiu a partir do esforço em englobar os mais variados setores da população marginalizada, recebendo em seus rituais entidades como os preto-velhos (escravos), os caboclos (índios), os baianos, os ciganos etc. Apesar de nascidos em contextos históricos e meios sociais distintos, ambas cumprem seu papel em estabelecer uma rede de símbolos que explica e ajuda a suportar o mundo.

Se no século XIX a localização dos terreiros de candomblé se encontrava, preferencialmente, longe “dos olhos e dos ouvidos dos senhores”, atualmente com sua valorização pelos artistas e com a inserção de adeptos das classes médias e altas, estão nos mais variados locais.

Em Itu, a explicação da localização das religiões afro-brasileiras não foge a essa regra. Se o histórico de escravidão no município resguarda a segregação socioeconômica, espacial e cultural do negro, atualmente não se pode dizer o mesmo quanto a localização dos terreiros de candomblé e umbanda, pois se encontram nas mais diversas localidades da cidade e inseridos em todas as classes sociais.

Das dez entrevistas realizadas, 70% da localização dos terreiros coincidem com a moradia dos dirigentes, como já apontava Silva (2000b). Dentre eles, apenas a localização do terreiro de mãe Nanci não se explicava apenas a partir do vínculo com a habitação, pois preferiu estar “bem dentro da natureza” para ficar mais próxima aos orixás.

A localização dos terreiros de mãe Micola e pai Clayton se explica apenas pelo fato de os terrenos terem sido ganhos dos filhos de santo. Por fim, mãe Fran escolheu o endereço do seu terreiro a partir do critério da extensão do espaço físico, tendo em vista a elevada quantidade de médiuns e ‘assistência’.

Todos os dirigentes relataram ter sofrido alguma situação de preconceito por pertencerem às religiões afro-brasileiras, no entanto, entre nenhum deles esse foi um motivo que norteou a localização dos terreiros. Mediante os relatos dos dirigentes pudemos perceber maior aceitação da umbanda tanto entre os dirigentes quanto na sociedade ituana. Certamente, pela presença de elementos católicos e espíritas, mais aceitos que os elementos africanizados. Assim, apontamos o caso de pai Clayton que relatou não ter dado prosseguimento ao candomblé por ser menos aceito que a umbanda e, portanto, sofrer mais preconceito. Além de mãe Nanci que declarou que as imagens de santos católicos em seu terreiro funcionam como uma maneira de as pessoas não pensarem que ali se faz o mal.

Os terreiros de candomblé e os de umbanda com forte influência do candomblé, como o de pai Gentil e mãe Dete, apresentaram a preocupação dos dirigentes com a localização das entidades dentro do terreiro, havendo, quando possível, a separação dos orixás seguindo critérios como as desavenças que tiveram em vida, como Oxum e Obá, Exu e Oxalá etc.; o santo do dirigente e o dono da cumieira apresentavam prioridade em ter um quarto caso não houvesse espaço para todos; as entidades que deviam ficar na parte externa do barracão por ‘pertencerem ao *tempo*’, como Ossaim - orixá das folhas, ou apresentarem funções específicas, como Exu e Xangô que são os guardiões e devem permanecer na entrada do terreiro.

Todos os dirigentes, com exceção de mãe Micola e mãe Sônia, destacaram que cada orixá está/é e reina determinados elementos ou locais da natureza. Tais como Xangô a pedreira, Oxum rios e cachoeiras, Iansã a tempestade, o cemitério e os bambuzais, Iemanjá o mar, Ossaim as folhas, Oxóssi a mata, Oxalá o ar, Nanã a lama, Oxumarê as águas doces e o arco-íris, Logun-edé rios e matas (a margem do rio), Ogum o ferro e as estradas, Exu as encruzilhadas etc.

Esses mesmos dirigentes ressaltaram a importância de se realizar ‘trabalhos’ e ‘entregas’ nos respectivos lugares dos orixás na natureza devido à obtenção de maior quantidade de energia, pois é *onde está* o orixá.

Desse modo, entendemos que a geografia dos terreiros de candomblé e umbanda em Itu está relacionada, principalmente, a habitação de seus dirigentes, assim, provavelmente, associada à classe social de cada um. O elemento mais contundente dos trabalhos de campo foi a apreensão da geografia dos orixás, tanto dentro quanto fora do terreiro, relacionada à história de vida de cada entidade e ao seu reino na natureza, trazendo para dentro do terreiro uma ‘mini África’, visto que cada um representa antepassados vividos em regiões distintas desse continente.

O fato de termos entrevistados apenas uma dirigente negra chamou-nos atenção, além de mãe Nanci, de ascendência japonesa, ser a única representante da matriz das religiões afro no UNEI. Com isso, nos questionamos sobre o motivo pelo qual os negros não estão nas religiões afro-brasileiras: talvez por já terem sofrido repressão o bastante; ou por imposição (ou não) terem se convertido a outras religiões que não toleram as religiões afro-brasileiras e terem absorvido o preconceito, principalmente pelo desconhecimento da história e dos preceitos dessas últimas; ou pelo fato das religiões afro-brasileiras demandarem elevados gastos para serem mantidas, não atraindo essa população predominantemente de baixo poder aquisitivo. Não foi possível encontrar tais respostas nesse trabalho, portanto, deixamos apenas as indagações como inspiração talvez para uma próxima pesquisa.

O fato é que as religiões afro-brasileiras em Itu não funcionam como forma de resistência cultural da população negra, porém, enquanto função religiosa, trabalham perfeitamente a explicação do mundo, a angústia e as mazelas da existência.

REFERÊNCIAS

ABREU, Irlane Gonçalves de. Geografia Urbana: questões sobre sua natureza e seu objeto. *In: CARLOS, Ana Fani Alessandri. (org.) Os caminhos da reflexão sobre a Cidade e o Urbano. São Paulo: EdUSP, 1994. p. 129-136.*

ADOLFO, Sérgio Paulo. As nações do Candomblé. *In: In: ANDREI, Elena Maria; FERNANDES, Frederico A. G. (orgs.). Caderno Uniafro 2 – Caderno afro-brasileiro: construindo novas histórias. Londrina, 2007, p. 88-101.*

ALVES, Rubem. O que é religião? São Paulo: Brasiliense, 1981.

AZEVEDO, A. de. Aldeias e aldeamentos de índios. Boletim Paulista de Geografia. São Paulo: AGB/São Paulo, n. 33, p. 23-77, 1959.

BASTOS, Maria Antonieta de Toledo Ribeiro. A cidade de Itu: “Berço da República”, um estudo de geografia urbana até a I República (1930). 1997. Tese (Doutorado em Geografia) Departamento de Geografia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1997. Cap. 3 e 4, p.125-356.

BARRETI FILHO, Aulo. *Òsòòsi e Èsù, os Òrìṣà Alákétu. In: BARRETI FILHO, Aulo (org.). Dos Yorùbá ao candomblé Kétu: Origens, Tradições e Continuidade. São Paulo: EdUSP, 2010. p. 75-139.*

BRUNHES, Jean. La Géographie Humaine. Édition abrégée. Paris: Presses Universitaires de France. 1956. Chap. I e II, p. 1-43.

CAMARGO, Maria Daniela B. de. São Paulo moderno: açúcar e café, escravos e imigrantes. *In: SETUBAL, Maria Alice. (Coord.). Centro de Estudos e Pesquisa em Educação, Cultura e Ação Comunitária - A formação do Estado de São Paulo, seus habitantes e os usos da terra. (Coleção Terra Paulista: histórias, arte, costumes; v.1). São Paulo: CENPEC: Imprensa Oficial do Estado, 2004a.*

CARLOS, Ana Fani Alessandri. O Espaço Urbano. São Paulo: Contexto, 2004. p. 7-4; 129-152.

_____. Repensando a geografia urbana: uma nova perspectiva se abre. *In:* CARLOS, Ana Fani Alessandri. (org.) Os caminhos da reflexão sobre a Cidade e o Urbano. São Paulo: EdUSP, 1994. p. 157-198.

CERDAN, Marcelo Alves. Praticando a liberdade: um estudo sobre resistências escravas em Itu (1850 – 1873). Dissertação. (Mestrado em História), Instituto de História, Universidade Federal de Uberlândia – MG, 2004.

CLAVAL, Paul. As abordagens da Geografia Cultural. CASTRO, Iná Elias de; GOMES, Paulo Cesar da Costa; CORREA, Roberto Lobato. (orgs). Explorações Geográficas: percursos no fim do século. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997. P. 89-117.

_____. O papel da nova geografia cultural na compreensão da ação humana. CORREA, Roberto Lobato; ROSENDAHL, Zeny (orgs.). Matrizes da Geografia Cultural. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2001. p. 35-86

_____. A contribuição francesa ao desenvolvimento da abordagem cultural na geografia. *In:* CORREA, Roberto Lobato; ROSENDAHL, Zeny. Introdução a Geografia Cultural. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003. p.147-166.

_____. A geografia cultural. 3ª ed. Florianópolis: Ed. da UFSC, 2007. p.9-59

CNBB LESTE 1. (Org.) Macumba cultos afro-brasileiros: Candomblé, Umbanda observações pastorais. São Paulo: Edições Paulinas, 1976.

CORREA, Roberto Lobato. O espaço urbano. 4ªed. São Paulo: Ed. Ática, 2004. p. 5-10

_____. Carl Sauer e a Escola de Berkeley – uma apreciação. *In:* CORREA, Roberto Lobato; ROSENDAHL, Zeny (orgs.) Matrizes da Geografia Cultural. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2001. p. 9-33

CORREA, Roberto Lobato; ROSENDAHL, Zeny. Geografia cultural: introduzindo a temática, os textos e uma agenda. *In:* CORREA, Roberto Lobato; ROSENDAHL, Zeny. Introdução a Geografia Cultural. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003. p.9-18.

COSGROVE, Denis E. Em direção a uma geografia cultural radical: problemas da teoria. *In:* CORREA, Roberto Lobato; ROSENDAHL, Zeny. Introdução a Geografia Cultural. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003. p. 103-134.

COSGROVE, Denis E; JACKSON, Peter. Novos rumos da geografia cultural. *In*: CORREA, Roberto Lobato; ROSENDAHL, Zeny. Introdução a Geografia Cultural. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003. p. 135-146.

CUCHE, Denys. A noção de cultura nas ciências sociais. Bauru: EDUSC, 2002.

DEFFONTAINES, PIERRE. Géographie et Religions. Paris: Gullimard, 1948. p.7-112

DUNCAN, James S. O supra-orgânico na geografia cultural Americana. *In*: CORREA, Roberto Lobato; ROSENDAHL, Zeny. Introdução a Geografia Cultural. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003. p. 63-102.

ELIADE, Mircea. O sagrado e o Profano: a essência das religiões. 3ªed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010. P. 1-61; 99-132.

FEUERBACH, Ludwig. A essência do cristianismo. 2ªed. Campinas: Papirus, 1997. p.55-73 (Capítulo 2: A essência da religião em geral)

GEERTZ, Clifford. A Interpretação das Culturas. Rio de Janeiro: LTC editora, 1989.

GERALDINO, Carlos Francisco G. O conceito de meio na Geografia. *In*: ENCONTRO DE PÓS-GRADUAÇÃO FFLCH/USP, 23 a 26 de Novembro de 2009, São Paulo. Anais... São Paulo: USP, 2009. p. 1-11.

GIL FILHO, Sylvio Fausto. Espaço Sagrado: estudos em geografia da religião. Curitiba: Ibpx, 2008.

_____. Por uma geografia do sagrado. Disponível em:
< http://www.geografia.ufpr.br/gilfilho/arquivos/por_uma_geografia_do_sagrado.pdf >
acesso em 20/11/2011.

IANNI, Octavio. Uma Cidade Antiga. Campinas: Área de Publicações CMU/Unicamp, 1996.

INEVAT – Instituto de Estudos Vale do Tietê. Panorama Histórico-Geográfico do Vale Médio Tietê: 500 anos de Brasil. Organização de Anicleide Zequini, Cláudia Kreidloro e Ismar Ferrari. Prefeitura da Estância Turística de Salto. Itu: Editora Ottoni, 2000.

JACKSON, Peter. Maps of meaning: an introduction to cultural geography. London and New York: Routledge, 2003.

KATUTA, Ângela Massumi. Geografia, linguagem e mídia impressa. *In:_____ et al. Geografia e mídia impressa. Londrina: Moriá, 2009, p.37-57.*

LEFEBVRE, Henry. O direito à cidade. São Paulo: Editora Moraes, 1991.

LENCIONI, Sandra. Observações sobre o conceito de cidade e urbano. GEOUSP -Espaço e Tempo, São Paulo, Nº 24, p. 109 -123, 2008

LUNA, Francisco Vidal; KLEIN, Herbert S. Evolução da sociedade e economia escravista de São Paulo, de 1750 a 1850. São Paulo: EdUSP, 2005.

MAIA, Carlos Eduardo Barbosa. Ritual e emoção nas interações espaciais – repensando o espaço sagrado nas festas populares de romarias e folguedos (notas introdutórias). *In: ROSENDAHL, Zeny. Trilhas do Sagrado. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2010. P.87-111.*

MARTINS, Elvio Rodrigues. Da Geografia à ciência geográfica e o discurso lógico. Tese (Doutorado em Geografia) Departamento de Geografia – FFLCH, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1996.

_____. Geografia e ontologia: o fundamento geográfico do ser. São Paulo: GEOUSP - Espaço e Tempo, São Paulo, Nº 21, p. 33 – 51, 2007.

_____. A geografia urbana na dissolução das identidades originárias. Scripta Nova. Universidad de Barcelona, n.94, p.ago/2001. Disponível em <<http://www.ub.edu/geocrit/sn-94-60.htm>> acesso em 03/03/2012

MARX, Karl; ENGELS Friedrich. Sur La religion. Textes choisis, traduits et annotés par G. Badia, P. Bange et Émile Bottigelli. Paris : Les Éditions sociales, 1968.¹⁰⁵

MERLAU-PONTY, Maurice. Fenomenologia da percepção. São Paulo: Freitas Bastos, 1971.

¹⁰⁵ Edição eletrônica de 2004.

MESQUITA, Eni de. O papel do agregado na região de Itu 1780 a 1830. In: Coleção Museu Paulista - Série de História, São Paulo, vol. 6, Edição do Fundo de Pesquisa do Museu Paulista da USP, 1977. p.13-128.

MONBEIG, Pierre. Novos estudos de geografia humana brasileira. São Paulo: Difusão Européia do Livro. 1957.

MORAES, Maria Cecília Costa Couto de; CORREA, Maria Aparecida Silva. Isto é Itu. Prefeitura do Município de Itu. 1977.

NARDY FILHO, Francisco. A cidade de Ytu: Da aclamação de D. João VI à proclamação da República. A cooperação ituana nos fatos políticos desse período. 2º vol. 2ª ed. Itu: Editora Ottoni, 2000. p. 9-11; 102-107; 150-152; 169-222.

_____. A cidade de Ytu: histórico de sua fundação e dos seus principais monumentos. 1º vol. 2ª ed. Ed. Fac-similar. Itu: Editora Ottoni, 2000. p. 55-66; 161-166; 233-235

NASCIMENTO, Gizêlda Melo dos. A família como inserção social. In: _____. Feitio de Viver: memórias de descendentes de escravos. Londrina: EDUEL, 2006. p. 85-137.

NOGUEIRA, Claudete de S.; SILVEIRA, Sylvio F. B da; NOGUEIRA, Amauri T. B. Memória afro-brasileira em Itu. Campinas: Editora Demacamp, 2008.

PRANDI, Reginaldo. Os candomblés de São Paulo – a velha magia na metrópole nova. São Paulo: Editora Hucitec: 1991.

PETRONE, Maria Thereza Schorer. A lavoura canavieira em São Paulo: expansão e declínio (1765-1851). São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1968. Cap. XVIII, p. 137-222.

REVISTA CAMPO E CIDADE. A força de uma raça. Itu: n. 17, março de 2002.

RODRIGUES, Nina. O animismo fetichista dos negros baianos. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira S.A., 1935.

ROSENDAHL, Zeny. Geografia e Religião: uma proposta. Espaço e Cultura. Ano I, p.45-74, out.1995

_____. O sagrado e o espaço. *In*: CASTRO, Iná Elias de; GOMES, Paulo Cesar da Costa; CORREA, Roberto Lobato. (orgs). Explorações Geográficas: percursos no fim do século. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997. p. 119-153.

_____. Espaço e religião: uma abordagem geográfica. 2ªed. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2002. p.11-48

SADER, Maria Regina C. de Toledo. Evolução da Paisagem rural de Itu, num espaço de 100 anos. 19-?. Dissertação (Mestrado em Geografia) Departamento de Geografia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 19-?.

SAINT-HILAIRE, Auguste de. Viagem à província de São Paulo. Belo Horizonte: Editora Itatiaia. São Paulo: EdUSP, 1976. p. 157-182.

SANTOS, Alberto Pereira dos. Introdução à geografia das religiões. GEOUSP _ Espaço e Tempo, São Paulo, Nº 11, p.21-33, 2002

SANTOS, Jocélio Teles dos. Candomblés e espaço urbano na Bahia do século XIX. Estudos Afro-Asiáticos. Rio de Janeiro, ano 27, n. 1/2/3, p. 205-226, jan.-dez. 2005.

SAUER, Carl O. Geografia Cultural. *In*: CORREA, Roberto Lobato; ROSENDAHL, Zeny. Introdução a Geografia Cultural. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003. p.19-26.

SETUBAL, Maria Alice. (Coord.). Centro de Estudos e Pesquisa em Educação, Cultura e Ação Comunitária - A formação do Estado de São Paulo, seus habitantes e os usos da terra. (Coleção Terra Paulista: histórias, arte, costumes; v.1). São Paulo: CENPEC: Imprensa Oficial do Estado, 2004a.

_____. Centro de Estudos e Pesquisa em Educação, Cultura e Ação Comunitária - Modos de vida dos paulistas: identidades, famílias e espaços domésticos. (Coleção Terra Paulista: histórias, arte, costumes; v.2). São Paulo: CENPEC: Imprensa Oficial do Estado, 2004b.

_____. Centro de Estudos e Pesquisa em Educação, Cultura e Ação Comunitária - Manifestações artísticas e celebrações populares no Estado de São Paulo. (Coleção Terra Paulista: histórias, arte, costumes; v.3). São Paulo: CENPEC: Imprensa Oficial do Estado, 2004c. p. 169-212.

SILVA, Patrícia Paula da. A espacialização das festas afro-brasileiras em Londrina. Trabalho de Conclusão de Curso. Departamento de Geografia, Universidade Estadual de Londrina, Londrina, 2009.

SILVA, Vagner Gonçalves da. Candomblé e Umbanda: caminhos da devoção brasileira. São Paulo: Ed. Ática, 2000a.

SILVA, Vagner Gonçalves da. As esquinas sagradas: o Candomblé e o uso religioso da cidade. *In*: MAGNANI, José Guilherme C.; TORRES, Lilian de Lucca. (orgs.). Na metrópole: textos de antropologia urbana. São Paulo: EdUSP, 2000b. p.88-123.

SOUSA, Claudete. Formas de ações e resistência dos escravos na região de Itu - século XIX (1850-1888). Dissertação. (Mestrado em História) Departamento de Historia, Universidade Estadual Paulista, Franca, 1998.

TOSCANO, João Walter; TRINDADE, Jaelson B. Diagnóstico geral da cidade de Itu: para a implantação de um programa de ação cultural. vol. IV. São Paulo: CONDEPHAAT, 19?.

TOSCANO, Odiléa Helena Setti; TOSCANO, João Walter. Diagnóstico geral da cidade de Itu: para a implantação de um programa de ação cultural – Análise urbana: considerações sobre a estrutura do Diagnóstico Geral da Cidade de Itu. vol. I. São Paulo: CONDEPHAAT, 19?

TROPPEMAIR, Helmut. Aspectos do meio natural e da ocupação do solo no município de Itu. *In*: Diagnóstico geral da cidade de Itu: para a implantação de um programa de ação cultural. vol. II. Conselho de Defesa de Patrimônio Arqueológico, Artístico e Turístico do Estado, Secretaria da Cultura, Ciência e Tecnologia – CONDEPHAAT. São Paulo: Governo do Estado de São Paulo, 19?.

VASCONCELOS, Pedro de Almeida. A cidade da Geografia no Brasil. *In*: CARLOS, Ana Fani Alessandri. (org.) Os caminhos da reflexão sobre a Cidade e o Urbano. São Paulo: EdUSP, 1994. p. 63-78.

VEIGA-NETO, Alfredo. Cultura, culturas e educação. Revista Brasileira de Educação. Rio de Janeiro, n.23, p.5-15, mai/jun/jul/ago 2003. Acesso em < <http://www.scielo.br/pdf/rbedu/n23/n23a01> > em 21/06/2012.

VELHO, Yvonne Maggie Alves. Guerra de Orixá: um estudo de ritual e conflito. 2ªed. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1977. p. 9-45

VERGER, Pierre Fatumbi. Orixás: deuses iorubás na África e no novo mundo. São Paulo: Ed. Corrupio Comércio Ltda, 1981.

_____. Lendas africanas dos orixás. 4ªed. Salvador: Ed. Corrupio, 1997.

VIDIGAL¹⁰⁶, Cassio da Costa. Curso sobre Cidades Históricas de São Paulo: A cidade de Itu. São Paulo: Ateneu Paulista de História.

WAGNER, Philip I.; MIKESELL, Marvin W. Os temas da geografia cultural. *In*: CORREA, Roberto Lobato; ROSENDAHL, Zeny. Introdução a Geografia Cultural. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003. p. 27-61.

WIRTH, Louis. O urbanismo como modo de vida. *In*: FORTUNA, Carlos. Cidade, Cultura e Globalização. Oeiras: Celta Editora, 1997. P.45-65.

¹⁰⁶ Aula proferida em 16 de outubro de 1967 pelo Engenheiro Cassio da Costa Vidigal, membro titular do Instituto Histórico e Geográfico de São Paulo.

ANEXOS

1. ENTREVISTA – CANDOMBLÉ

Entrevistado (nome):

Nome do terreiro:

Endereço:

- 1) Quando o terreiro foi fundado?
- 2) Quem o fundou? Sabe a motivação ou por que esta pessoa o fundou?
- 3) Conte a história da formação do terreiro.
- 4) Sua localização sempre foi essa? Pensando que aqui seria um terreiro, qual foi o critério de escolha desse lugar? Foi pensado no preconceito para guiar a escolha do lugar?
- 5) O terreiro esteve ou está ligado a algum movimento negro?
- 6) Em que bairros (ou cidades) moram os filhos de santo?
- 7) Fale sobre o surgimento do candomblé em Itu?
- 8) Quais são as celebrações/rituais que ocorrem no terreiro?
- 9) Quando são realizadas as festas e para quais orixás?
- 10) Quais são as celebrações, em quais dias da semana e épocas do ano?
- 11) Os orixás possuem locais específicos na casa e nas cerimônias? Onde realiza as oferendas e os trabalhos para cada orixá?
- 12) Quais são as características dos locais tidos como ideais para as práticas religiosas?
- 13) Fale sobre os orixás (quais e quantas são as entidades religiosas, o que regem).
- 14) Existe equivalência dos orixás com os santos católicos? Se sim, como ela se processa (ocorre)?
- 15) Trabalha com pretos-velhos, caboclos, exus e as crianças? Se sim, quem são eles?
- 16) Existem hierarquias entre as entidades?
- 17) Qual é a nação do candomblé da casa?
- 18) A casa já sofreu algum tipo de repressão policial ou ação da população local?
- 19) É cobrado algum preço para se realizar trabalhos? Qual a finalidade dessa cobrança? Como variam os preços?
- 20) Qual a diferença entre “corte para o santo”, “toque para o santo” e “festa para o santo”?
- 21) A ocupação da cidade pelos terreiros: trabalhos nas ruas, encruzilhadas, cemitérios etc; como conseguem as folhas? Quais espaços da cidade lhes são necessários?

2. ENTREVISTA – UMBANDA

Entrevistado (nome):

Nome do terreiro:

Endereço:

- 22) Quando o terreiro foi fundado?
- 23) Quem o fundou? Sabe a motivação ou por que esta pessoa o fundou?
- 24) Sua localização sempre foi essa? Pensando que aqui seria um terreiro, qual foi o critério de escolha desse lugar? A escolha do lugar foi guiado pelo preconceito ou não?
- 25) Conte a história da formação do terreiro.
- 26) O terreiro esteve ou está ligado a algum movimento negro?
- 27) Em que bairros (ou cidades) moram os médiuns?
- 28) Fale sobre o surgimento da Umbanda em Itu?
- 29) Quais são as celebrações/rituais que ocorrem no terreiro?
- 30) Quando são realizadas as festas?
- 31) As festas são destinadas para quais entidades?
- 32) Os orixás/entidades possuem locais específicos na casa e nas cerimônias? Onde realiza as oferendas e os trabalhos para cada orixá?
- 33) Fale sobre as entidades religiosas da Umbanda (quais e quantas são as entidades religiosas, o que regem).
- 34) Existe equivalência dos orixás com os santos católicos? Se sim, como ela se processa (ocorre)?
- 35) Existem locais sagrados no terreiro? Quais são eles? Explique porque são locais sagrados. Como os outros espaços são considerados?
- 36) Como surgiram os orixás para a Umbanda?
- 37) A ocupação da cidade pelos terreiros: trabalhos nas ruas, encruzilhadas, cemitérios etc; como conseguem as folhas? Quais espaços da cidade lhes são necessários?