

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

**Espaços de resistência:
A prática sócioespacial do Axé Ilê Obá e sua luta pela permanência
na metrópole de São Paulo**

(Versão Original)

Rafael da Costa Rodrigues

São Paulo
2019

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

**Espaços de resistência:
A prática sócioespacial do Axé Ilê Obá e sua luta pela permanência
na metrópole de São Paulo**

(Versão Original)

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Geografia Humana da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo como quesito para obtenção do título de mestre em Ciências (área de concentração Geografia Humana).

Aluno: Rafael da Costa Rodrigues

Orientadora: Dra. Ana Fani Alessandri Carlos

São Paulo
2019

o000o Rodrigues, Rafael da Costa

Espaços de resistência: A prática sócioespacial do Axé Ilê Obá e sua luta pela permanência na metrópole de São Paulo/ Rafael da Costa Rodrigues; Orientadora: Dra. Ana Fani Alessandri Carlos - São Paulo, 2019.

115 f.

Dissertação (Mestrado) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. Departamento de Geografia. Área de concentração: Geografia Humana.

1. Urbano. 2. Produção do espaço urbano. 3. Propriedade privada. 4. Religiosidade. 5. Coletividade. 6. Resistência.

RODRIGUES, R. C. Espaços de resistência: A prática sócioespacial do Axé Ilê Obá e sua luta pela permanência na metrópole de São Paulo. Dissertação à Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo para obtenção do título de Mestre em Geografia Humana.

Aprovado em:

Banca Examinadora

Prof. Dr. _____ Instituição: _____

Julgamento: _____ Assinatura: _____

Prof. Dr. _____ Instituição: _____

Julgamento: _____ Assinatura: _____

Prof. Dr. _____ Instituição: _____

Julgamento: _____ Assinatura: _____

Dedicatória

*Dedico este trabalho àqueles
que fazem de suas vidas resistência.*

AGRADECIMENTOS

À minha orientadora Ana Fani Alessandri Carlos, por ter acreditado em meu trabalho e ter possibilitado a mim e a toda uma geração geógraf@s do Brasil uma formação crítica. Seu olhar atento e suas conversas permitiram a formação de um pensamento radical sobre a produção do espaço urbano na metrópole de São Paulo, porém, sem nunca deixar de ver a poesia na vida cotidiana da cidade. Agradeço as professoras Simoni Scifoni e Fabiana Ribeiro pelas críticas no momento da qualificação.

À minha Iyalorixá Paula de Yansã, por estar ao meu lado em todos os momentos de minha vida e por não me deixar esmorecer nos momentos de dificuldade.

Agradeço ao Babaegbé Péricles de Oxaguiã pelo cuidado em minha vida espiritual.

Agradeço a minha Ajibonã Regina de Xangô por sempre estar ao meu lado, me entender sem precisar falar, pelo seu carinho e cuidado nos momentos mais difíceis de minha vida. Agradeço a Ekedy Rosana de Ogun, pelo sorriso que inspira força, pelas risadas, conversas, conselhos e amizade nestes anos de Axé Ilê Obá.

Agradeço também a toda comunidade do Axé Ilê Obá, em especial, Telma de Oxalá, Vitor de Oxossi, Denise de Xangô, Patrícia de Oxum, Georgia de Oya, Elaine de Oxalá, Camila de Iansã, Byanca de Iansã, Mirrah de Yemanjá, Paulo de Xangô e Urubatan de Ogum pela parceria e pelo apoio durante estes anos de Terreiro.

Ao núcleo duro da geografia: Marília, Ricardo, Laís, Aline Klein e Renato, obrigado compartilharem comigo os melhores momentos de minha vida acadêmica. Aos outros amigos da geografia Renan, Denis, Fabiano, Bruno Natale, Bruna nossas discussões e leituras foram fundamentais para o desenvolvimento deste trabalho.

Aos entrevistados Sobaloju Ifákáyòdé Douglas de Xangô, Penha de Oxum, Cirleni de Oxum e Teresinha de Oya, agradeço pela entrevista e saiba que vejo em vocês exemplos de luta e resistência na sociedade. Agradeço a Marly Rodrigues pela entrevista e por ter compartilhado suas memórias e visões referentes ao processo de tombamento do Axé Ilê Obá.

Por fim agradeço a minha Mãe Cristina, meu pai Pedro e meus irmãos pelo carinho, amor este trabalho não seria possível sem o apoio de vocês.

RESUMO

RODRIGUES, R. C. **Espaços de resistência: A prática sócioespacial do Axé Ilê Obá e sua luta pela permanência na metrópole de São Paulo.** Dissertação (Mestrado). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Universidade de São Paulo, 2019.

Essa dissertação tem como objetivo refletir como a resistência pela permanência do espaço do Axé Ilê Obá revela a produção do espaço urbano como contradição fundamental entre a propriedade privada da terra e sua apropriação a partir dos anseios da comunidade na metrópole de São Paulo. No primeiro capítulo foram apresentadas as práticas sócioespaciais da comunidade do Axé Ilê e os elementos que dão sentido à vida cotidiana dos seus participantes. Tais práticas são embasadas na apropriação do tempo e do espaço de forma coletiva, constituindo, a partir da religiosidade, experiências coletivas que apontam em direção oposta à sociabilidade determinada pelo consumo e pelas formas de apropriação privada regidas pelo modo de produção capitalista. No segundo capítulo, foi analisado o processo de expansão da propriedade privada no bairro do Jabaquara, da consolidação do mercado imobiliário e como o poder público se articulou junto aos agentes do capital para levar a cabo uma série de transformações espaciais no bairro. Tais transformações foram fundamentais para o desenvolvimento do mercado imobiliário no Jabaquara. Por fim, no terceiro capítulo, foi analisada como a expansão da propriedade privada da terra chegou nos limites do Terreiro e ameaçou a permanência desta comunidade no local. Esse conflito explicitou a contradição entre o valor de uso e o valor de troca do espaço tido como mercadoria no modo de produção capitalista, gerando uma luta pela continuidade do Terreiro e explicitando outros modos de resistência que surgem a partir da produção do espaço urbano determinado pelo modo de produção capitalista. A comunidade obteve vitória quando conseguiu ratificar seu tombamento pelo CONDEPHAAT, o que imobilizou o conjunto edificado do Terreiro, sendo reconhecido como um espaço de representação do negro em São Paulo. Para além da permanência, o processo de luta resultou em outras conquistas sociais que demonstra a possibilidade de compreendermos o atual processo de reprodução do espaço urbano na metrópole de São Paulo, suas contradições e os movimentos de resistência a propriedade privada da terra.

Palavras-chave. Urbano. Produção do espaço urbano. Propriedade privada. Cultura. Coletividade. Resistência.

ABSTRACT

RODRIGUES, R. C. **Space of Resistance: the sociospatial practice of the Axé Ilê Obá na ir struggle for permance in the metropolis of São Paulo.** Mastership dissertation. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Universidade de São Paulo, 2019.

This dissertation aims to reflect upon how the resistance for permanence of the Axé Ilê Obá location reveals the production of urban space as a fundamental contradiction between private property of the land and its appropriation derived from the community urges in the metropolis of São Paulo. On the first chapter the social-spatial practices in the Axé Ilê community were introduced, and the elements that provide meaning to its members daily lives. Such practices are based upon the ownership of time and space collectively, building from religiosity collective experiences that point to the opposite direction of the sociability determined by consumption and by the forms of private properties dictated by the capitalist methods of production. On the second chapter, the expansion of private property process in Jabaquara area was analyzed, as well as the real estate market consolidation and how the public power has articulated with capital holders to manage a series of spatial transformations in the neighborhood, such transformations have been fundamental for the development of the real estate market in Jabaquara. Lastly, on chapter three, we examine the way in which the expansion of the private property of the land has reached the community boundaries and has threatened this community's stay in their location. This conflict has explicitated the contradiction between the value-in-use and exchange value of the space, regarded as a merchandise in the capitalist method of production, triggering a fight for the "Terreiro" (as it is named the community's meeting place) continuity, exposing other forms of resistance that arise from the production of the urban space being determined by the capitalist method of production. The community was victorious when they managed to ratify the declaration of the land heritage by the CONDEPHAAT, which has immobilized the gathering of buildings in which the Terreiro stands, having been acknowledged as a space for the representation of black people in São Paulo. Beyond the permanence, the process of fighting for it has resulted in other social accomplishments, which demonstrates the possibility of comprising the current process of reproduction of the urban space in the metropolis of São Paulo, its contradictions and the resistance movements to private property of the land.

Keywords. Urban. Urban space production. Private property. Culture. Collectivity. Resistance.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1. Olubajé.....	34
Figura 2. Quarto para assentamentos do orixá Ogum.	38
Figura 3. Barracão com inserção do axé central da casa.....	39
Figura 4. Membros do Axé Ilê Obá em mata.	39
Figura 5. Pai Caio de Xangô	41
Figura 6. Mãe Sylvia de Oxalá.....	42
Figura 7. Mãe Paula de Yansã	43
Figura 8. Festa Pública, 2019	54
Figura 9. Festa Pública, 2019	55
Figura 10. Festa Pública, 2019.....	55
Figura 11. Visitantes em festa pública, 2019.....	55
Figura 12. Obaluaie, Festa de Olubajé, 2019.	56
Figura 13. Mãe Paula de Yansã, Festa de Nanã, 2019.....	56
Figura 14. Mãe Paula de Yansã, Festa de Nanã, 2019.....	57
Figura 15. Mapa do município de São Paulo.	59
Figura 16. Mapa indicando espaços representativos de identidade negra.....	60
Figura 17. Desapropriações para construção do Terminal Rodoferroviário Jabaquara.....	63
Figura 18. Desapropriações para construção do Terminal Rodoferroviário Jabaquara.....	64
Figura 19. Área de construção do Terminal Rodoferroviário Jabaquara.....	64
Figura 20. Construção do Terminal Rodoferroviário Jabaquara	65
Figura 21. Construção do Terminal Rodoferroviário Jabaquara	65
Figura 22. Mapa do Esgoto da região em 1958.....	70
Figura 23. Imagens dos empreendimentos ao lado do Sítio da Ressaca.	78
Figura 24. Uso do solo em 1997.....	78
Figura 25. Mapa de relação entre rede de transporte e zoneamento de moradia.	80
Figura 26. Mapa dos empreendimentos imobiliários de 1985 até 2001.....	82
Figura 27. Mapa dos empreendimentos imobiliários de 2001 a 2013.....	83
Figura 28. Cruzamentos dos mapas dos empreendimentos imobiliários de 1985 até 2001 e 2001 a 2013.....	84
Figura 29. Destaque para entorno de favela e localização do Axé Ilê Obá	100
Figura 30. Vandalismo em placa com nome de Mãe Sylvia.....	108

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO	10
INTRODUÇÃO	15
CAPÍTULO 1	30
1. O plano do lugar e a apropriação do espaço	30
1.1. A fundação do Terreiro Axé Ilê Obá.....	36
1.2. Construção do Axé Ilê Obá, na Rua Azor Silva	38
1.3. O Terreiro de candomblé como um espaço de representação	45
1.4. As Festas como realização da comunidade	52
CAPÍTULO 2	58
2.1 Transformações espaciais no Bairro do Jabaquara.....	58
2.2. A construção do Terminal Rodoferroviário	62
2.3. O projeto CURA.....	66
2.4. As subáreas do CURA Jabaquara	67
2.5. A ação do poder público para formação do mercado de terras no Jabaquara.	71
2.6 O mercado de terras no bairro do Jabaquara	73
2.7. A formação da periferia no bairro do Jabaquara	81
CAPÍTULO 3.	86
3.1. A resistência e a prática sócioespacial	86
3.2. O plano do conflito: a disputa em torno da propriedade e processo de luta do Axé Ilê Obá.....	86
3.3. A propriedade privada: o centro da reprodução do espaço urbano	92
3.4. O processo de resistência na metrópole de São Paulo	95
3.5. A formação das periferias e a conquista do espaço	98
3.6. O embranquecimento do espaço e os espaços de memória da população negra da cidade de São Paulo	100
3.7. As figuras de resistência: Pai Caio de Xangô, Mãe Sylvia de Oxalá e Mãe Paula de Yansã	102
3.8. A cultura como via de resistência.....	108
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	113
REFERÊNCIAS	115
ANEXOS	

APRESENTAÇÃO

O Candomblé: pequeno histórico e sistema dogmático

O Candomblé é uma prática religiosa que nasce no Brasil com os negros trazidos na diáspora gerada pelo processo de escravização durante os séculos XVI e XVIII. Os escravos ao desembarcarem no Brasil foram separados de suas famílias e perderam os laços de identidade que os uniam. Diversos grupos escravizados foram separados dos seus quando aqui chegaram, o que dificultou uma unidade nesta prática. Concomitante a isso, ocorreu o processo de catequização que não permitia nenhum culto além do cristianismo católico. Tal situação fez com que não fosse possível uma transposição completa da prática religiosa para o Brasil. Grandes adaptações foram necessárias para a preservação dessa matriz religiosa, o que nos leva a afirmar que o Candomblé é uma religião brasileira de matriz africana pois os principais dogmas advém da herança cultural de determinadas etnias aqui escravizadas. (BENISTE, 2001) Muitos pesquisadores encontram no Candomblé os principais resquícios da cultura dos povos aqui escravizados. Atualmente a religião assume um papel fundamental na preservação da memória de algumas etnias, pois a religião preserva o idioma original dentro do culto, algumas lendas e outros elementos culturais destes grupos que para cá vieram. (BENISTE, 2001, SODRÉ, 1988, 2017)

Os primeiros terreiros de Candomblé datam da segunda metade do século XIX, porém é possível encontrar em diversos registros policiais e documentos da Igreja, anteriores a essa data a condenação de práticas de magia e curandagem feita por negros. Tais registros sempre apontam o uso de sangue animal, músicas e danças; a partir desses documentos é possível afirmarmos que o Candomblé já nasce como uma religião marginal, pois o negro sempre foi inserido de forma precária na divisão social da Colônia; portanto, a religião era combatida pela Igreja e vista pela Coroa, como um possível foco de resistência a escravidão. (BERKENBROCK, 2012)

Por conseguinte, o candomblé é uma religião que nasce e materializa as formas sociais das comunidades africanas do passado e não segue a mesma lógica das religiões cristãs e, principalmente, da Igreja Católica. Obviamente, não podemos negar o sincretismo religioso e a vinda de alguns elementos católicos para o candomblé. A partir disso é possível pensarmos que o Candomblé, ao negar o cristianismo, nega a sociabilidade europeia do século XIX; isso significa dizer que a lógica ou sua filosofia religiosa não está embasada nas premissas do capitalismo moderno e da sociedade industrial em formação na Europa.

Atualmente o Candomblé não possui uma coesão em sua prática. Cada terreiro é autônomo e possui sua própria ritualística. Obviamente, por ser uma religião cujos fundamentos são passados pela tradição oral há certa uniformidade da prática de certos terreiros. Para dar uma coesão maior à prática, o Candomblé possui certas subdivisões conhecidas com o termo “nação”. Não se trata no conceito de nação utilizado pela geografia, mas, sim, uma certa origem dos fundamentos do grupo. Temos o Candomblé Ketu/nagô iniciado com a etnia iorubá que habitava a região próxima à atual Nigéria (este tipo de Candomblé é o mais conhecido e praticado em importantes terreiros como a “Casa Branca” e a “Casa do Gantois”, ambas na Bahia). Tal nação está presente, principalmente, na região nordeste de nosso país. O Candomblé Jeje, também está presente no nordeste e é menos conhecido e, por fim, o Candomblé de Angola originário dos povos Bantos que vieram para a região sudeste de nosso País. Apesar destas diferentes nações o Candomblé possui uma determinada unidade no culto e no sistema dogmático. (BERKENBROCK, 2012)

A busca pelo equilíbrio

Diversos são os dogmas do Candomblé. De forma geral, o objetivo é a eterna busca pelo equilíbrio do ser. Os Orixás são as divindades cultuadas, todos Orixás representam e regem um elemento da natureza. Olorum é o Orixá maior e a ele tudo pertence, os outros são encarados como intermediadores junto a Olorum que dá o Axé (fonte do equilíbrio), tão buscado pelos humanos.

É importante salientar que ao Candomblé não é possível aplicar de conceito de religião tal qual as religiões ocidentais, pois, muitos pesquisadores, apontam o Candomblé como uma continuação do culto aos Orixás, tal qual se fazia na África. Lá não existe a ideia de uma unidade religiosa. Os Orixás são cultuados em clãs e cada clã tem sua forma de culto. O núcleo familiar é quem cultua o Orixá, daí vem a ideia de “mãe de santo/pai de santo”; como as famílias foram desfeitas, os escravos se organizaram em novas famílias espirituais formadas nos terreiros no Brasil.

Para o Candomblé existem duas dimensões no universo: o Orum e o Aiye. O Aiye compreende toda a materialidade concreta da vida. Se fizermos uma aproximação rápida com o cristianismo, poderíamos dizer que o Aiye é a Terra, a natureza, as construções; tudo que ganha materialidade em nossa vida pertence à ordem do Aiye. Porém há uma dimensão maior e intangível, entendida como o mundo espiritual e metafísico. Essa dimensão chamada Orum é a esfera da espiritualidade onde habita o sagrado. Os adeptos ao se iniciarem nesta religião

começam uma relação com os Orixás a fim de se buscar um equilíbrio perdido. Tal equilíbrio existia quando Orum e Aiye eram duas dimensões unidas, o ser humano habitava o Orum e o Aiye, porém devido à desobediência do Homem e sua desmedida, Olorum proibiu o ser humano de acessar livremente o Orum, separando definitivamente essas duas dimensões. A partir dali o ser humano rompeu o equilíbrio universal e se afastou da dimensão do sagrado. Cabe, então, a prática religiosa religar o homem ao ambiente sagrado, numa eterna busca, sempre falha, de reestabelecer o equilíbrio por ele outrora destruído. (SANTOS, 1986)

Assim, cada ser humano ao nascer é considerado filho de um Orixá, a relação com esta divindade é feita dentro de um sistema de troca onde, através de oferendas, o Orixá libera o Axé em forma de equilíbrio para seu filho. Ao se descobrir o Orixá é interessante que o filho passe a compreender quais as características desta divindade para conseguir se conectar de forma mais ativa a esta força. Para isso, é preciso muito estudo e convívio com membros mais velhos da religião que passam paulatinamente os ensinamos para os novos, esse fato indica o lugar central que a tradição e o culto aos ancestrais assumem na prática do candomblé. Já que os ensinamentos são passados de geração a geração sem haver nenhum livro de princípios básicos do Candomblé. (MAURÍCIO, 2014)

O ifá

Ifá corresponde ao Oráculo do Candomblé, através do jogo de búzios é possível a comunicação do Aiye com o Orum, assim a iyalorixá¹ (sacerdotisa da religião) consegue se comunicar com o sagrado a partir do Ifá. Cada jogada é lida de acordo com a posição dos búzios e revela-se o odu² que corresponde a mensagem enviada pelos Orixá. É através do jogo de búzios que se descobre o Orixá que é pai de cada ser humano.

Toda atividade realizada no terreiro é preciso ser confirmada no Jogo de Búzios, tanto o início como a ratificação da ação. Como exemplo, toda iniciação de um filho deve ser autorizada pelo Ifá; quando o jogo é confirmado, começa-se o ritual e, no fim é, preciso novamente o Jogo para confirmar se a feitura foi concluída de forma satisfatória. Esse procedimento é adotado para todo trabalho ou função realizada dentro do terreiro. (SANTOS, 1986)

¹ Iyalorixá é o cargo máximo na hierarquia de uma casa no candomblé. Ela é quem lidera a comunidade tanto do ponto de vista religioso como social. No Brasil a Iyalorixá também é chamada de “Mãe de Santo”

² Odus são os destinos possíveis da humanidade, sua interpretação se dá através do jogo de Búzios.

O terreiro e a coletividade

O terreiro é o lugar central do culto da religião, é onde as práticas são realizadas. Vale dizer que não é possível identificarmos o terreiro apenas como um templo; toda uma sociabilidade ganha vida neste lugar, pois é na prática religiosa que o terreiro se cria e funciona. Os terreiros são compostos basicamente por três partes. A primeira conhecida como “parte urbana” contém a cozinha (lugar fundamental para a religião, pois é onde são preparadas as oferendas), os quartos de santo (cada orixá possui um quarto onde são ofertadas as oferendas), e casa dos moradores do terreiro - normalmente os líderes religiosos moram no terreiro ou passam boa parte dos dias da semana -, uma outra parte é conhecida como “floresta”, onde estão plantadas árvores fundamentais para o culto dos orixás e, por fim, o barracão onde ocorrem as festas públicas. (SANTOS, 1986)

O Candomblé depende fundamentalmente da floresta e de matas fechadas para funcionar, a ligação natureza é central para a prática religiosa. Vale dizer que a compreensão de natureza não envolve apenas uma natureza primeira, vários elementos da cidade são importantes para o culto, como encruzilhas, por exemplo, porém é no poder das folhas e da mata fechada que se manifesta as maiores forças dos Orixás. (SANTOS, 1986)

A coletividade é o segredo do Candomblé. Como cada praticante é filho de um orixá, é no coletivo que todas as forças sagradas se manifestam, assim, todos os trabalhos são feitos em conjunto e a divisão das atividades obedece a uma hierarquia de acordo com o tempo de prática de cada um. A função de sacerdote é exercida pelo membro mais velho e é passada de forma hereditária após sua morte. Geralmente, as mulheres assumem os cargos mais importantes dentro da religião; a sacerdotisa tem a função de zelar pelos orixás e é conhecida como iyalorixá e ela é autoridade máxima no Terreiro, todos devem a ela obediência quando diz respeito a sua vida espiritual. Porém, não é preciso somente uma iyalorixá para se realizar uma função dentro do terreiro, todos os filhos possuem suas atividades e é preciso que todos participem para se conseguir um maior contato com o sagrado. (SODRÉ, 1988)

Assim, o terreiro segue toda uma lógica de comunidade. Existe divisão de funções, lugares de moraria, lugares sagrados e a presença do líder político e religioso da comunidade na figura da iyalorixá. Tal forma de funcionamento leva muitos autores a afirmar que o terreiro é uma espécie de “mini África”, como se um pedaço do continente africano pré-colonização ganhasse vida na forma dos terreiros. Os Orixás só são acionados com a dança e com o canto e é, através da incorporação dos filhos, que é possível este contato, portanto, é preciso a presença

de maior número de filhos para uma maior incorporação dos Orixás, isso faz com que todos os adeptos tenham uma importância central dentro da religião. (SODRÉ, 2017)

Outro aspecto importante é a relação com o tempo, pois as práticas não são regidas pelo tempo cronológico do relógio medido em horas, minutos e segundos. Como cada Orixá significa uma força da natureza, seus cultos dependem dessa força. É preciso que as condições climáticas sejam favoráveis para realização de determinado fundamento. Muitas vezes, devido a ausência da autorização prévia do Ifá (oráculo da religião) não é possível se iniciar ou é necessário esperar para o início da atividade, isso vale também para as finalizações. Nada tem hora e tempo certo para acontecer, tudo dependerá dos fundamentos e vontade dos orixás que enviam seus sinais através da natureza e o Ifá. O tempo no terreiro se aproxima, então, de um tempo cosmológico onde outros elementos são levados em consideração na realização das ações e fundamentos religiosos no terreiro.

INTRODUÇÃO

A prática sócioespacial do Axé Ilê Obá e a luta pelas suas permanências

Este trabalho busca analisar a reprodução do espaço urbano na metrópole de São Paulo a partir da prática sócioespacial, refletindo a partir das contradições que fundamentam os conflitos entorno do uso do espaço. Como ponto de partida, focamos a luta em torno da permanência do terreiro Axé Ilê Obá no bairro do Jabaquara na zona Sul da cidade de São Paulo.

O Terreiro de Candomblé Axé Ilê Oba se viu ameaçado pelo processo de valorização da terra que se iniciou no período da construção do Terminal Rodoferroviário do Jabaquara e o Projeto CURA (Comunidade Urbana de Recuperação Acelerada), o que aumentou o preço do metro quadrado, além de incentivar novos loteamentos na região. Essa valorização foi sentida também no aumento do custo de vida. Este processo explicita a lógica da reprodução do espaço urbano na metrópole que, ao generalizar a propriedade privada, coloca o espaço sobre a determinação entre o valor de uso e o valor de troca da mercadoria. (CARLOS, 2007)

Esta contradição é sentida quando a população tradicional do bairro entra em conflito com os novos moradores, que vêm para o Jabaquara, atraídos pelo mercado imobiliário. Nesse conflito, a comunidade negra do bairro foi expulsa para áreas mais periféricas e precisou criar estratégias para permanecer nos locais de sociabilidade.

Este processo explicita o atual momento da reprodução social da metrópole de São Paulo e a importância do espaço para garantir a reprodução do lucro através da generalização e expansão da propriedade privada e dos negócios imobiliários.

Partimos da seguinte questão central: “como os movimentos de resistência pela permanência do espaço do Axé Ilê Obá revelam a produção do espaço urbano como contradição fundamental entre a propriedade privada da terra e sua apropriação a partir dos anseios da comunidade na metrópole de São Paulo”?

Essa questão nos levará a compreender como se dá a produção do espaço como mercadoria no capitalismo, através da generalização da propriedade privada da terra urbana; também as possibilidades estratégicas para a permanência, através de novas formas de luta pela continuidade a apropriação do espaço na metrópole de São Paulo.

O Axé Ilê Obá é um terreiro de candomblé localizado no bairro do Jabaquara, em um terreno de aproximadamente 4.000 metros quadrados. Sua fundação ocorreu na década de 1950 na região do Brás no centro de São Paulo e, atualmente, um grupo de aproximadamente 200 pessoas ali praticam sua religião, formando uma comunidade de moradores e usuários do

lugar. Esta comunidade tece relações com o espaço a partir da prática religiosa, dando uma dinâmica social própria ao local. (AMARAL, 1991)

A existência e continuidade do Terreiro no Jabaquara, ainda hoje, é produto da luta desta comunidade frente à ameaça do mercado imobiliário ocorrida nos anos de 1980. Tal ameaça, como será discutido mais adiante neste estudo, a qual se envolve em uma disputa pela permanência na propriedade onde o Terreiro foi edificado. Essa disputa ocorreu porque os herdeiros oficiais da propriedade queriam vender o terreno para construção de um hipermercado, já a comunidade local buscava permanecer com suas práticas religiosas. Tal conflito revela o confronto de diferentes usos, pois, de um lado, a comunidade do Terreiro buscou dar continuidade a suas práticas sócioespaciais; de outro, e os herdeiros buscaram introduzir a propriedade no mercado imobiliário. Assim, diferentes destinos a esta propriedade, foram traçados. Tais usos indicam que as práticas desenvolvidas pela comunidade do Terreiro apontam na direção contrária às finalidades propostas pelos processos de valorização da terra, representados pelo mercado imobiliário.

As práticas religiosas do Candomblé, aqui entendidas como práticas culturais, conforme aponta Chauí (2014), definidoras da identidade da cultura brasileira, se mostram importantes para formação da nossa identidade, pois recuperam o tempo lento da apropriação coletiva do espaço, da festa, e se apõe à lógica da propriedade privada e das relações capitalistas de produção, que abstraem do tempo e do espaço os conteúdos que dão sentido ao humano, enquanto ser criador de obras que fazem sentido para sua existência.

Com o crescimento do tecido urbano da cidade de São Paulo, na segunda metade do século XX, o bairro do Jabaquara é incorporado aos processos estratégicos do planejamento urbano. Nos anos 50, iniciam-se os primeiros loteamentos no bairro e, nos anos 70, a criação do terminal rodoferroviário intensificou as transformações espaciais do Jabaquara, que passou a ganhar novos usos, como veremos neste trabalho, a população negra foi expulsa do bairro e uma população de origem alemã foi atraída para os primeiros loteamentos. Tais ações buscaram introduzir o Jabaquara dentro das estratégias de valorização da terra, para valorização e realização da propriedade privada. Tal inserção se iniciou com a criação dos primeiros loteamentos pelo poder público nos anos de 1950. (BOGUS, 1980)

Nos anos 1970, o terreno, onde hoje a Comunidade do Axé está instalada, passou a ser alvo do mercado imobiliário e do processo de valorização da terra, que se iniciou a partir da inauguração do Terminal Rodoferroviário do Jabaquara. Este movimento trouxe consigo o interesse dos agentes do mercado imobiliário para a região, que até então era pouco adensada e

não possuía uma infraestrutura urbana que permitisse formar um mercado imobiliário no entorno.

Assim, a comunidade do Terreiro precisou se organizar quando se viu ameaçada pela possibilidade de ser expulsa do lugar. Com a morte do líder religioso, seus herdeiros oficiais buscavam vender o terreno onde se localiza o terreiro. Como estratégia de permanência, a comunidade buscou o reconhecimento oficial da importância histórica do Terreiro, através do seu tombamento pelos órgãos oficiais de preservação da memória do espaço.

A partir daí, se iniciou um processo de luta pela permanência e para garantir os usos tradicionais desta comunidade, que permite a apropriação coletiva do espaço, frente aos interesses dos herdeiros em vender a propriedade para os agentes imobiliários.

Dentre as estratégias de luta pela permanência, a comunidade viu a possibilidade do reconhecimento da importância histórica do Candomblé para a formação étnica nacional, através do tombamento do seu conjunto de edificações pelo CONDEPHAAT - Conselho de Defesa do Patrimônio Histórico, Arqueológico, Artístico e Turístico do Estado de São Paulo. Esta possibilidade se mostrava arriscada, pois ainda não havia nenhum Terreiro de Candomblé tombado até então.

Com o tombamento, a edificação do terreiro poderia ser imobilizada, ou seja, nenhuma reforma ou mudança poderia ser feita no local. Sendo assim, não seria possível a destruição e construção de um hipermercado no lugar do Terreiro. O tombamento foi conquistado e, com sua ratificação, os agentes do mercado imobiliário perderam o interesse pela propriedade, já que não poderiam transformar as construções do terreno e, então, a comunidade conseguiu se manter e usufruir de seu espaço.

Portanto, a permanência do Terreiro é uma vitória oriunda da luta dos usuários, que conseguem manter seu uso tradicional, frente à possibilidade de destruição desta comunidade que necessita do seu espaço para se realizar. A destruição dos usos tradicionais do espaço aparece como estratégia e lógica para realização do capital e da propriedade privada, que busca destituir todas as possibilidades de uso em prol da mercantilização do espaço e dos usos.

A luta pela permanência da comunidade do Terreiro mostra a necessidade do espaço para realização de suas atividades religiosas.

Ao mesmo tempo, o Terreiro passou a ser uma barreira para o processo de valorização da terra e expansão da propriedade privada e formaram-se áreas de favelização que,

a partir dos anos 2000 entraram no processo de valorização através dos empreendimentos imobiliários destinados às classes mais baixas com subsídios federais³.

Deste processo de reprodução do espaço no Jabaquara, o conflito entre a lógica do mercado imobiliário e do Estado e os usos tradicionais representado pelo Axé Ilê Obá emergem questões referentes à problemática urbana e explicitam diferentes elementos da atualidade da reprodução capitalista sob a égide do mercado imobiliário, da lógica da propriedade privada e suas contradições sócioespaciais.

O Axé Ilê Obá é um fragmento espacial da metrópole. Constitui-se como um espaço onde se torna possível perceber formas de apropriação opostas à lógica do capital, na medida em que recupera o tempo da criação, da festa, da *poiesis* do sujeito dentro de um coletivo, dando contornos à existência do humano para além do sentido determinado pela lógica do cotidiano e da sociedade burocrática de consumo dirigido. Também, explicita as estratégias do processo de valorização da terra urbana, nas quais a necessidade da luta pela permanência do lugar é produto contraditório ao processo de valorização e da inversão de usos, quando o espaço passa a ser transformado em mercadoria. Portanto, O Axé Ilê Obá, a partir de suas práticas sócioespaciais, pode ser entendido como um fragmento da cidade, produzido dentro da totalidade da metrópole. Tais práticas nos permitem traçar uma reflexão sobre sentido da reprodução do espaço urbano atual, pois, explicitam os conteúdos da reprodução do espaço, que, dialeticamente, estão no bojo das relações sociais de produção, mas também possuem elementos que questionam tal reprodução.

“A análise se refere ao conjunto das atividades prático-sociais, na medida em que elas se imbricam num espaço complexo, urbano e cotidiano, assegurando até certo ponto a reprodução das relações sociais de produção (relações sociais). Através desse espaço atual, de sua crítica e de seu conhecimento, alcança-se o global, a “síntese”. (LEFEBVRE, 1991c, p. 18).

Logo, a compreensão do Axé Ilê Obá como um fragmento espacial é reveladora da problemática urbana, pois o Axé permanece em seu lugar a partir da luta pelo uso e pela apropriação do espaço urbano na metrópole quando ameaçado pela lógica da propriedade privada. Portanto, sua análise torna-se possível sob diferentes aspectos. Cabe à análise identificar os problemas oriundos de sua prática sócioespacial e analisá-los sob uma perspectiva cujo método encontre os nexos e contradições que guiam a reprodução do espaço urbano e a

³ Vários terrenos de desapropriação de favelas foram destinados posteriormente à desapropriação ao programa Minha Casa, Minha Vida.

reprodução do modo de produção capitalista na atualidade. Para isso, é preciso refletir sobre as questões que envolvem a metrópole na atualidade.

No entanto, antes desta compreensão, deve-se partir de uma premissa a qual permite compreender todos os conflitos como manifestação das contradições as quais, juntas, compõem a chamada problemática urbana oriunda do avanço das forças produtivas. De acordo com Lefebvre (1970), há o momento no qual a sociedade deixa de seguir a lógica da produção industrial para a produção do urbano. Nesse momento, o processo de implosão e explosão do tecido urbano permite novas contradições que se realizam no espaço da cidade. Com isso, o capitalismo encontra, no espaço, novas estratégias para garantir sua reprodução; todavia, ao passo que encontra novas estratégias surgem, simultaneamente, novas contradições, cuja potência permite compreender o mundo contemporâneo.

Para atingir-se essa compreensão é preciso, portanto, uma inversão no fazer científico a fim se compreender a problemática urbana, enxergando a prática sócioespacial como ponto de partida da reflexão crítica. É na prática sócioespacial que estão as potencialidades de transformação e realização da sociedade urbana, sociedade esta que se apresenta ainda como virtualidade, como possibilidade, uma sociedade que surge da prática e da luta cotidiana de uma população que vive sob a coação do Estado e da opressão do capital e da mercadoria na vida cotidiana.

A problemática urbana revela, portanto, as novas formas de opressão e reprodução do modo de produção, e também, as contradições pelas quais se mostra o movimento da sociedade que ora tenciona os elementos constitutivos da sociabilidade capitalista com novas formas de luta social e ora os reifica através da atualização dos mecanismos da alienação capitalista. Porém, a sociedade urbana explicita as contradições de classe e se configura como uma sociedade sempre em movimento e disputa por um projeto no qual o sujeito supera o modo de produção capitalista e chega à sociedade urbana em que o sujeito se realiza enquanto ser total. Assim, de acordo com Lefebvre (2008, p.15):

“É assim que nossa hipótese se impõe, ao mesmo tempo, como ponto de chegada dos conhecimentos adquiridos e como ponto de partida de um novo estudo e de novos projetos: a urbanização completa. A hipótese a antecipa. Ela prolonga a tendência fundamental do presente. Através e no seio da “sociedade burocrática de consumo dirigido” a sociedade urbana está em gestação.”

Cabe à geografia, portanto, superar os métodos como ciência, parcelar e estabelecer um método capaz de trazer a prática sócioespacial como ponto de partida para compreensão de um determinado problema (como das permanências em contradição com as transformações espaciais, que compõe a problemática urbana). Desta maneira, tencionando o arcabouço teórico

e objetos de estudo de ciência, parcelar para a formação de um conhecimento crítico que busque a compreensão da totalidade dos processos de reprodução social que engendram as práticas sócioespaciais, as hipóteses e questões surgem, então, da esfera prática da vida. Para isso, a geografia crítica urbana pode traçar um caminho na medida em que tensiona as categorias geográficas e propõem sua superação a partir de uma leitura radical que busca a raiz dos problemas urbanos.

É nesta dimensão que se realiza a reprodução do modo de produção capitalista, em suas diferentes esferas, incluindo o espaço e o urbano. A análise do urbano e do espaço se torna a chave para acessar e refletir sobre as novas estratégias de realização do capital na sociedade contemporânea, pois, o urbano traz novos conteúdos às práticas sócioespaciais explicitando, também, novos conteúdos das lutas que agora, se configuram como lutas urbanas.

“A realidade urbana modifica as relações de produção, sem, aliás, ser suficiente para transformá-las. Ela torna-se força produtiva, como a ciência. O espaço e a política do espaço “exprimem” relações sociais, mas reagem sobre eles. Bem entendido, se há uma realidade urbana que se afirma e se confirma como dominante, isso só se dá através da problemática urbana.”
(Lefebvre, 2008, p. 24)

Tais lutas indicam novos conteúdos da reprodução do modo de produção e, conseqüentemente, novas formas de lutas sociais. Para tal interpretação, buscam-se elementos, nas práticas sócioespaciais, que apontem em outra direção da lógica do capital, procurando, assim, contribuir para a construção de uma ciência crítica, a qual responda a questões oriundas da vida cotidiana. Fazer do trabalho científico instrumento de luta política de uma sociedade cada vez mais violenta e bruta, na qual o conhecimento crítico se transformou em alvo de combate pelos setores mais conservadores e pelo cientificismo que esfacela a realidade em cacos de análise sem articulação como forma de separação sem atingir a compreensão do processo de reprodução em sua totalidade.

Ao analisar o processo de luta pela permanência do Axé Ilê Obá, desde a sua edificação no Jabaquara, seu processo de luta pela permanência na terra e suas atividades atuais, pode-se elaborar algumas hipóteses norteadoras deste trabalho.

Como questão central, apontamos que esse processo no espaço gerado no Axé Ilê Obá, revela a produção do espaço urbano como contradição fundamental entre o domínio privado do espaço e sua apropriação a partir dos anseios da comunidade. Essa contradição expõe a generalização da propriedade privada da terra urbana e aponta também uma possibilidade através de novas formas de luta pela permanência e a apropriação do espaço na metrópole de São Paulo.

Neste sentido, as comunidades tradicionais buscam estratégias de permanência que geram lutas que questionam as formas de apropriação do espaço. Tais hipóteses, aliadas à questão central, mais uma vez, surgem da prática sócioespacial desta comunidade e ajuda a compreender a dinâmica das transformações espaciais do bairro do Jabaquara, além de elucidar o movimento de reprodução da metrópole de São Paulo. Estas questões irrompem do movimento da análise que aqui aparecem como abertas, e não, necessariamente, serão respondidas ao final deste percurso de pesquisa, mas levarão a traçar outras análises e a refletir sobre as transformações da metrópole paulistana no século XXI.

São elas:

1. **No modo de produção capitalista, espaço passa a ser condição, meio e produto da reprodução ampliada do capital:** Como nos aponta Carlos (2001), o espaço urbano passa a ser condição para a reprodução do modo de produção capitalista a partir dos processos de produção e reprodução do espaço urbano. Em determinado momento, o capital necessita de novas formas de acumulação e reprodução; o capital industrial não consegue mais garantir suas taxas de lucro e, assim, novos elementos precisam ser incorporados ao processo de acumulação. Neste momento, o espaço aparece como estratégia para garantir tal reprodução. Através da produção do espaço urbano, é possível reproduzir as determinações da sociedade capitalista. Como será discutido, essa produção não se deu apenas na materialidade do espaço através da construção civil, mas também pela produção de símbolos, signos e normas. Logo, se torna preciso compreender este processo contraditório de produção sob a perspectiva de suas materialidades e de seus símbolos. O espaço como mercadoria passa a ser o elemento central da reprodução do capital, através do processo de valorização da terra e é transformado em propriedade privada. Assim, o espaço, passa a ser controlado pelo capital através da generalização da propriedade e, também, pelas normatizações impostas pelo Estado, cujo objetivo será corroborar com as estratégias impostas pelas classes dominantes. O Estado, aliado à burguesia, produz um espaço no qual o convívio e o uso se deterioram em prol da passagem e da circulação de mercadorias. (CARLOS, 2007)

Como hipótese para realização desta lógica, o Estado tem papel fundamental, pois, como será exposto mais adiante, os projetos de intervenção no espaço garantem a reprodução do capital financeiro através das concessões e contratos de execução de obras e dão novos usos para determinado lugar. Para exemplificar

tal raciocínio, será demonstrado como a construção do Terminal Rodoferroviário do Jabaquara, obra levada a cabo pelo Estado, conecta o Jabaquara aos circuitos de acumulação e transforma antigos usos do espaço. Novas parcelas da população são atraídas para o bairro e uma nova dinâmica imobiliária se forma na região. Tal processo só foi possível com o investimento lastro institucional e jurídico do Estado. Assim, o Estado se alia ao capital financeiro para realizar a lógica da acumulação do capital financeiro, caracterizada no mercado imobiliário. (CARLOS, 2007)

- 2. O espaço transformado em mercadoria elucidada a contradição entre o valor de uso e o valor de troca:** Em nossa sociedade, atendemos nossas necessidades através de um conjunto de mercadorias. A mercadoria, assim, passa a estar presente em todos os momentos de nossa vida cotidiana. De acordo com a tradição marxista a mercadoria é um produto que possui em si um duplo aspecto: um valor de uso que define sua função, sua qualidade e um valor de troca que se refere à lógica da quantidade. Portanto, a mercadoria deve ser compreendida sob este duplo aspecto, contraditório entre si, seu valor de uso e seu valor de troca. Quando mediado pela propriedade privada, o espaço também ganha este duplo aspecto, ele possuirá seus usos dados pelas práticas sócioespaciais materializadas nele e terá, de acordo com sua localização no mercado, seu valor de troca; portanto, o espaço ganha os conteúdos da mercadoria. A realização da propriedade privada da terra urbana submete o espaço à contradição entre o valor de uso e o valor de troca. De um lado, as estratégias da acumulação e do lucro e, de outro, a apropriação e uso do espaço como condição básica para reprodução social da vida. Dentro da lógica de reprodução do capital e da garantia do lucro, o uso e a apropriação do espaço passam a ser mediados pelo consumo e pela apropriação privada, porém, ao passo que a propriedade privada transformada em mercadoria possuirá seu valor de troca, contraditoriamente, também terá seus usos. Dessa contradição surgem formas de apropriação e usos que escapam à lógica da propriedade privada da terra, estes usos, transformam-se em resíduos⁴.

⁴ A ideia de resíduo aqui é entendida de acordo com o filósofo Henri LEFEBVRE. O resíduo são os elementos da prática cotidiana que não se subjugam a lógica do capital, eles que dão o movimento do impossível hoje, possível amanhã na sociedade urbana. O resíduo são as práticas sócioespaciais que dão movimento a reprodução da vida cotidiana e podem se tornar resistência ao modo de produção capitalista.

Resíduo, por aquilo não submetido e dominado pelo Capital, aparece como a força de transformação da realidade em outra direção àquela da lógica dominante; não significa dizer que o resíduo é algo revolucionário por princípio? Não. O resíduo aparece como a possibilidade, como via do possível, da esperança da classe trabalhadora de transformar a sociedade por completo, rompendo não só com as amarras, mas também com a estrutura social do capitalismo. O resíduo reside na prática sócioespacial e não cabe à pesquisa científica delimitar o poder revolucionário de terminado elemento da prática, mas sim elucidar e explicitar os elementos contraditórios do capital, contidos em tais práticas. Seu poder revolucionário caberá à história realizar ou não. (LEFEBVRE, 1991)

O espaço do Axé Ilê Obá se insere no processo de valorização da terra quando a propriedade privada é reivindicada pelos herdeiros legais do fundador da Comunidade. Todas as atividades ali realizadas e desenvolvidas são subjugadas à lógica da propriedade quando os herdeiros buscam dar outro uso ao espaço reivindicando a titularidade da propriedade.

A titularidade da posse da propriedade passa a ser definidora do novo uso ao qual será destinado o Terreiro, já que os herdeiros oficiais pretendem vender a terra para agentes do mercado imobiliário. Nesta situação, pode-se observar como o valor de troca da propriedade se sobrepõe e define um novo uso para o local, subjugando o uso coletivo e a apropriação da Comunidade do Axé. Deste modo, tal conflito mostra a contradição entre valor de uso e valor de troca contido no espaço mercadoria, e tal contradição se deu no âmbito das relações espaciais que se tornaram propulsoras de luta pela apropriação do espaço. (CARLOS, 2017)

3. **Na sociedade urbana as lutas se dão enquanto lutas sócioespaciais:** isso significa que na sociedade contemporânea existem novas formas de luta social, dentre as quais destacaram-se as lutas pela apropriação do espaço. Tais lutas, geralmente, emergem quando comunidades são removidas de seus espaços pela ação do Estado norteado pelos agentes do mercado imobiliário. Quando ameaçada pelo mercado, a comunidade se articula, reivindicando e criando estratégias para garantir sua permanência em seus espaços.

Diversas estratégias surgiram durante a luta travada pela comunidade do Axé Ilê Obá, dentre elas a possibilidade de tombamento do Terreiro como forma de

garantir sua continuidade que foi levada a cabo pelas lideranças da Casa. Conclui-se que o espaço onde nasce um terreiro torna-se sagrado e, segundo a tradição, um terreiro não pode mudar de lugar. Portanto, a necessidade de permanecer neste local mobilizou a comunidade e possibilitou a formação de uma barreira para expansão do crescente mercado imobiliário no Jabaquara. O espaço aparece como condição para realização das relações sociais. (CARLOS, 2007)

O espaço é condição e meio das relações sociais, sem espaço não há relação social, pois, as relações se dão e dependem da materialidade concreta para sua realização. Por isso, para garantir sua existência enquanto tal, a comunidade do Terreiro precisou lutar pelo seu espaço que lhe dá identidade. No entanto, ao que lhes dão identidade também é forjado nessas relações, se transformando, também em produto. Tal qual nos aponta Carlos (2001), o espaço é condição, meio e produto de uma relação social.

4. **A sociedade urbana impõe novas necessidades ao sujeito.** Estas se configuram como necessidades urbanas, dentre as quais destaca-se a necessidade da reunião como forma de identidade social. Portanto, a noção de identidade na metrópole se dá enquanto identidade espacial.

A partir da ideia apontada por Lefebvre (2004), de que as necessidades na sociedade contemporânea são necessidades urbanas, o autor deduz que o processo de produção do espaço urbano sob a lógica capitalista produz um espaço abstrato, no qual a alienação destitui as características essenciais do humano, como sua capacidade criativa produtora de obras. Neste processo de alienação, o sujeito não se vê mais como classe operária tal qual previa Marx (MARX apud CHAÚÍ, 2014), pois, como será discutido neste trabalho, a urbanização fez com que novas contradições surgissem no processo de reprodução social, expandindo a contradição entre o capital e o trabalho para além das fábricas. No entanto, a necessidade de se identificar e coletivizar com iguais são necessidades imanentes ao humano e, na atualidade, o encontro coletivo, a reunião, surgem como resistência aos processos de alienação na produção da metrópole atual, ou seja, a formação de comunidades e grupos aparece como um resíduo na sociedade urbana. Segundo Chauí (2014), as manifestações culturais e religiosas são formas de estabelecimento de

comunidades; este estudo leva à reflexão sobre a cultura como uma manifestação sócioespacial, pensando sobre seus limites e possibilidades de compreensão dentro dos processos de alienação na metrópole e seu lugar dentro da leitura geográfica.

A população busca construir nas práticas sócioespaciais os vínculos que fundam a identidade social e lhes confere algum sentido à vida. De forma contraditória, um terreiro de candomblé, aqui entendido como uma manifestação da cultura popular, através de suas práticas religiosas, consegue recuperar o momento da festa, das coletividades, perdido pela instauração da sociedade burocrática de consumo dirigido, tal qual, nos aponta Lefebvre (1991a), ao mesmo tempo quem, como religião, busca explicações metafísicas para os problemas sociais. Os praticantes, quando vinculados a uma comunidade, conseguem estabelecer laços no grupo, promovendo a ação política quando estão ameaçados de se dissolver. As práticas religiosas permitem aos participantes uma ligação em um espaço regido pela festa que valoriza o trabalho coletivo e comunitário. Isso faz com que laços se estabeleçam entre estes sujeitos que passam a se ver em algo maior e organizado.

Portanto, pode-se pensar que tal prática entra na vida cotidiana na metrópole que, através da generalização da propriedade privada, individualiza os sujeitos e mercantiliza as relações sociais de troca (como o lazer, a amizade, a constituição de grupos). Estas relações passam a se realizar através do consumo da mercadoria. O lazer se transforma em turismo, a amizade e o encontro são mediados pela tecnologia e redes sociais e a constituição de grupos se dá através dos fragmentos de classe e o acesso ao consumo. Assim, o Terreiro se transforma em um lugar onde o sujeito pode construir uma teia de relações na qual os frequentadores encontram sentido em sua vida no coletivo, na comunidade, sem abandonar as relações de consumo, mas sem ser dominada e categorizada por ela, dando outro sentido à sua vida. Não só o Terreiro de Candomblé, mas também outros grupos reivindicam seus espaços e, ao passo que lhe confere identidade, também são identificados por ele, mostrando como o espaço surge como elemento importante nas manifestações socioculturais.

Essas quatro hipóteses serão desenvolvidas ao longo desta pesquisa e advêm da prática sócioespacial desenvolvida pelo Terreiro ao longo dos anos de sua existência no Jabaquara. Durante o desenvolvimento destas hipóteses, serão apresentados pressupostos teóricos e o diálogo com pesquisadores dedicados ao tema, oriundos de outras correntes teórico-metodológicas.

Com nossas hipóteses e questão central, podemos traçar reflexões sobre o processo histórico de formação da metrópole paulistana e problematizá-lo na atualidade, assim como as

políticas de embranquecimento levadas a cabo pelo Estado brasileiro e paulista no século XX (Schwarcz, 2012) como a problemática da cultura como manifestação social e suas implicações para a leitura da geografia urbana crítica ao qual norteia a linha teórica deste trabalho. A pesquisa emerge, se constrói na análise de um fragmento, de um lugar. O Terreiro Axé Ilê Obá, porém, extrapola os muros do Terreiro na medida em que busca os fundamentos da produção do espaço urbano na metrópole.

O plano do lugar: do fragmento espacial à totalidade

Ao analisarmos o bairro do Jabaquara a partir das práticas do Axé Ilê Obá, nos debruçamos sobre um fragmento espacial da metrópole de São Paulo, porém, vimos que este pequeno fragmento, contém a totalidade dos processos de reprodução do espaço urbano sob a égide do capitalismo. Pensar o lugar significa encontrar no fragmento aquilo que o liga ao movimento geral da reprodução. As estratégias da acumulação ampliada em sua esfera mundial se realizam no plano do lugar, portanto, é possível compreender a lógica da reprodução em sua dimensão espacial neste fragmento.

O capital encontra no espaço o elemento central para garantir sua reprodução. Através de sua produção, o capital consegue trazer o espaço para dentro do processo de reprodução, pelo surgimento do urbano enquanto processo histórico que transcende e supera a lógica das relações sociais determinadas pela produção industrial. O tempo e o espaço na sociedade urbana, agora negados enquanto tempo de fruição, revela o urbano enquanto potência, enquanto virtualidade.

“O tempo e o espaço da era urbana tornam-se diferenciais e esse caráter é posto em evidência pela análise. Redes e fluxos extremamente diferentes superpõem-se e se imbricam, desde as redes viárias até os fluxos de informação, desde o mercado de produtos até as trocas de símbolos. A dialética da centralidade introduz um movimento diferencial de uma potência extraordinária. Pode-se propor a distinção de topias nesse espaço: isotopias (espaços homólogos, tendo funções ou estruturas análogas); heterotopias (espaços contrastantes, jogos de forças repulsivas, às vezes consideráveis, e de tensões frequentemente extremas) e utopias (lugares do alhures e do que não tem lugar, especialmente o saber e o poder, ao mesmo tempo presentes e ausentes, notadamente na monumentalidade).”
(LEFEBVRE, 1991c, p.87)

Através da análise do lugar, podemos encontrar as heterotopias e as utopias que questionam o capital, ou seja, encontrar nas diferentes práticas sócioespaciais, localizadas no plano da vida cotidiana, os elementos questionadores do urbano, enquanto processo de privação, apontando para a virtualidade. Sendo o processo de superação do modo de produção industrial em direção a sociedade urbana, através de sua análise novos movimentos surgem e

permitem compreender as estratégias da reprodução social. Com a sociedade urbana em formação, um novo elemento vem do processo histórico e atua para garantir a reprodução e a alienação da população; o cotidiano, aparece como força dominante das relações sócioespaciais na sociedade urbana.

É na vida cotidiana da população que se encontra a realização do urbano, sendo este uma potência transformadora. Porém, ainda determinado pela privação do capital, é na sociedade urbana em desenvolvimento que se nota o surgimento do cotidiano. Esse cotidiano compreende uma série de transformações ocorridas na vida da população ao longo do século XX. O cotidiano pode ser compreendido como a expansão exacerbada das relações de consumo para todos os tempos e momentos da vida cotidiana, a cooptação do lazer, dos tempos lentos, pela lógica da mercadoria garante a reprodução ampliada do capital e a alienação não mais apenas pelas relações de trabalho. Através da normatização do tempo, a mercadoria invade todos os momentos da vida e consegue expandir a lógica do capital, pela consolidação da sociedade burocrática de consumo dirigido, como nos aponta Lefebvre (1991).

A sociedade burocrática de consumo dirigido compreende o momento atual da sociedade, no qual o Estado garante a lógica do consumo e da normatização dos espaços como forma de domínio e subsunção da vida ao capital. Assim, os diferentes usos do espaço são mediados e generalizados pelo consumo através da norma e da uniformização das necessidades. Tais necessidades apontam tanto para as subjetividades do sujeito, como para as necessidades mais banais e, a partir do cotidiano, invade a vida, explicitando contradições deste processo. Como defende Lefebvre (1991c, p. 20):

“Esse campo, esse domínio não se resumiria nem a uma determinação da subjetividade dos filósofos, nem a uma representação objetiva (ou “objetual”) de objetos classificados em categorias (roupas, alimentação, mobília, etc). Seria algo mais: não uma queda vertiginosa, nem um bloqueio ou obstáculo, mas um campo e uma renovação simultânea, uma etapa e um trampolim um momento composto de momentos⁵ (necessidades, trabalho, diversão – produtos e obras – passividade e criatividade – meios e finalidades etc), interação dialética da qual seria impossível não partir para realizar o possível (a totalidade dos possíveis).”

Ao analisar o plano do lugar, portanto, percebe-se como o cotidiano transforma a vida das pessoas e, ao mesmo tempo em que homogeneiza, possibilita o surgimento de práticas sócioespaciais criativas e inovadoras, portadoras de sociabilidades que permitem o surgimento da produção de obras, da criatividade humana. Logo, o plano do lugar revela, na realização do cotidiano, aquilo que o nega, que o questiona. Ao passo que o Estado busca dominar todos os

⁵ Grifo nosso.

tempos da vida, a população, através de suas práticas, escapa, em diversos momentos, a este domínio. A escala do lugar permite enxergar tais momentos. Tais rupturas são percebidas no plano do lugar. Como nos aponta Carlos (2001, p. 36):

“Nesse processo se desvenda a base da reprodução da vida passível de ser analisada pela relação habitante-lugar (pela mediação do uso), como produtora da identidade do indivíduo. A construção da cidade, hoje, revela a dupla tendência entre a imposição de um “espaço que se quer moderno”, logo homogêneo e monumental, definido, ou melhor “desenhado” como espaço que abriga construções em altura associadas a uma rede de comunicação densa e rápida, e de outro “as condições de possibilidade”, que se referem à realização da vida (que se acham à espreita, de modo contestatário), revelando uma luta imensa em torno dos modos de apropriação do espaço e do tempo na metrópole - um processo que ocorre de modo profundamente desigual, revelando-se em seus fragmentos.”

No plano do lugar, podemos encontrar as contradições do modo de produção e, através do método, estabelecer a articulação dos níveis de análise que permite encontrar a cotidianidade, a qual levará à totalidade dos processos de reprodução social em toda sua dinâmica. A partir da análise da vida cotidiana da prática social, ou seja, o esforço teórico se dá na medida em que a prática social do lugar apresenta questões e problemas que elucidam os processos de reprodução do espaço urbano na atualidade.

Na prática social do lugar, pode-se perceber a articulação dos níveis de análise da realidade em sua dimensão espacial; o espaço passa a ser central, pois dele depende a reprodução social. De acordo com Carlos (2001), o espaço é condição, meio e produto das relações sociais de produção. Pensar o espaço como condição, significa compreendê-lo como uma prática social realizada em um determinado espaço e em um determinado tempo, portanto, os sujeitos, ao realizarem relações de troca (não só comerciais), constroem ambientações e materialidades que explicitam os conteúdos destas relações. Entender o espaço como meio desta reprodução significa pensar que todas as relações sociais se dão como relações sócioespaciais e que o lugar passa a ser central para se compreender os conteúdos desta relação. As práticas contidas, nos diferentes recortes espaciais da cidade, revelam os conteúdos desta cidade. Também é preciso compreender como o espaço se torna fundamental, a partir da reprodução do espaço urbano, para realização do capital em sua fase financeira, na qual, a produção de mercadorias não é suficiente para manter as taxas de lucro.

Por fim, o espaço também é produto. Produto enquanto fim de um processo de produção e resultado das lutas e disputas pelos diferentes usos que possa ter dentro da cidade. Pensar o espaço como produto nos leva, então, a compreendê-lo como algo produzido, por isso possui as determinações da sociedade que o produziu. Entretanto, ele é produto concreto de um

processo de produção que envolve a indústria da construção civil e, também, produto enquanto elementos simbólicos e subjetivos que não perpassam a materialidade do espaço.

O espaço, para compreensão da sociedade urbana, passa a ser central, como será abordado adiante. As disputas e contradições da luta de classe se realizam na materialidade concreta do espaço, logo, é preciso compreender as forças que atuam na produção deste espaço. Para compreender a sociedade urbana, Lefebvre (1991a) encontra o duplo sentido hegeliano de produção. Por um lado, tal processo resulta em materialidades, formas, mercadorias (o espaço sendo uma delas) e, por outro, a produção no seu sentido amplo, produção de símbolos, valores, usos que extrapolam a materialidade daquilo que foi produzido, como exemplo, podemos citar as coações, as normas, os códigos, os trajetos planejados, o controle como lógica de fruição da cidade.

Quando se dedica à análise de um fragmento espacial, portanto, partimos de suas formas e paisagens em busca dos conteúdos implícitos, buscando revelar as contradições de sua produção. Para isso, deve-se considerar a busca da totalidade do processo de reprodução social dentro dos fragmentos estudados para que se consiga extrapolá-lo enquanto fragmento e encontrar, nele, aquilo que afirma e nega a produção social. Ou seja, a partir da prática buscam-se as contradições cuja potência ajuda a explicar os conteúdos e tensões presentes nestes fragmentos. A prática social, assim, passa a ser central e questiona constantemente as categorias do pensamento teórico, forçando-o a estar em constante movimento, pois novas aberturas e questões emergem da prática cotidiana.

CAPÍTULO 1

1. O plano do lugar e a apropriação do espaço

O espaço aparece como um conjunto de formas e conteúdo que se diferenciam entre si e compõem um mosaico de diferentes paisagens. Aos olhares desatentos, tais paisagens dão uma lógica de funcionamento ao lugar, essa lógica aparente faz com que seja possível cindir e separar diferentes fragmentos do espaço, autonomizando tais fragmentos, busca-se explicações para os diferentes fenômenos sócioespaciais. Para alguns, os diferentes fragmentos se equiparam a ilhas que juntas formariam a metrópole de São Paulo. Porém, se o plano do lugar traz peculiaridades, é preciso encontrar seus fundamentos dentro da totalidade da reprodução social na atualidade.

O modo de produção capitalista, através de sua racionalidade técnica, produz um espaço urbano regido pela lógica da mercadoria buscando generalizar o consumo para os tempos e momentos da vida cotidiana na cidade. O lazer e o habitar, vistos como experiências urbanas, passam a ser mercantilizados e mediados pelo ato do consumo que submete o espaço e a prática cotidiana a uma desigualdade de classe. As classes dominantes possuem mais acesso ao consumo do espaço, acessam lugares específicos, cercados e destinados a sua classe, já as classes mais pobres são cerceadas do uso do espaço através de diversas “barreiras espaciais” que se constituem de muitas formas, seja pelo preço dos terrenos, seja pela violência policial, pelas normas de acesso a lugares destinados à elite.

Tal situação demonstra uma contradição presente na vida cotidiana do espaço, de um lado o uso como apropriação e, de outro, o espaço transformado e mediado pelo consumo.

Os fragmentos espaciais ganham diferentes dinâmicas a partir de suas práticas sócioespaciais e de sua posição dentro do processo de valorização da terra, ou seja, a partir dos diferentes usos e de sua importância no mercado imobiliários, os diferentes lugares se inserem de diferentes formas no processo de acumulação e reprodução social.

Neste capítulo, buscaremos compreender como o espaço, a partir do uso, ganha os conteúdos da prática social ali desenvolvida. Como nos aponta Damiani (2012), o espaço tem sua materialidade nas relações sociais, ou seja, o espaço se edifica a partir das relações de troca (não somente comerciais) dos habitantes e usuários do lugar, tendo uma dimensão prática e sensível aqueles que o produzem, o uso, passa a ser definidor dos conteúdos na medida em que possibilita o encontro e as relações de troca entre os sujeitos que habitam um fragmento espacial, mas, o uso se contrapõe às estratégias do mercado imobiliário que insere os lugares dentro do processo de acumulação.

“O espaço prático-sensível, aquele da ocupação do espaço por um corpo espacial, é contradito pelo espaço específico, prático-social, produzido por forças produtivas sociais e sujeito aos limites das relações de produção, incluindo as ideologias.”
(DAMIANI, 2012, p. 263)

Considerar espaço como uma materialidade prático-sensível nos leva a analisá-lo não apenas em sua materialidade concreta, mas como um produto de uma prática social cujo conteúdo é revelador das contradições emergentes do modo de produção capitalista. O espaço guarda conteúdos além de suas formas e de sua paisagem. Sendo assim, é necessária uma reflexão que parta da prática social, porém consiga superar o plano fenomênico ou formal do espaço.

As práticas sociais produzem os diferentes fragmentos a partir das relações cotidianas dos diferentes grupos sociais, a vida cotidiana praticada nos bairros, comunidades, nas ruas, permite a formação de vínculos a partir das trocas sociais realizadas pela população, transformando essas práticas em práticas sócioespaciais. Tais relações possibilitam laços comunitários que dão identidade à população que habita o local. As relações de vizinhança dão familiaridade e segurança à população, indo em sentido oposto à vida cotidiana invadida pela lógica da mercadoria e pelo consumo mediador de qualquer relação social na vida cotidiana da metrópole de São Paulo.

Como vimos, o bairro do Jabaquara guarda espaços de identidade da comunidade negra da cidade (CORREA, 2014). Tais espaços são ameaçados pelo cotidiano através na norma e da uniformização dos hábitos, dos gostos. O capital busca, através do cotidiano, destituir do humano todas as relações formadoras da identidade comunitária, o espaço e o tempo cada vez mais homogêneos vão esvaindo o sentido humano da apropriação e da coletividade, porém, diversas práticas sócioespaciais resistem a estes processos. Contudo, os laços e práticas sócioespaciais quando não dominadas pela lógica da mercadoria, permitem a emersão do uso como guiador das práticas urbanas. O uso, então, passa a se sobrepor às relações comerciais de troca e possibilita uma dada consciência da comunidade a respeito dos processos de expropriação e acumulação do capital. Segundo Harvey (1992):

“Os espaços e os tempos da representação que nos envolvem e nos rodeiam na nossa vida cotidiana afetam tanto nossas experiências diretas quanto nossa interpretação e compreensão. Podemos nem mesmo notar as qualidades materiais dos agenciamentos espaciais incorporados na vida cotidiana, porque nós nos conformamos espontaneamente às rotinas. No entanto, através das rotinas materiais cotidianas nós compreendemos o funcionamento das representações espaciais e construímos espaços de representação para nós mesmos (por exemplo, o sentimento intuitivo de segurança em um bairro familiar ou por sentir-se ‘em casa’).”

Assim, ao desenvolver suas práticas, diferentes comunidades produzem um fragmento espacial próprio, este fragmento está envolvido em símbolos, códigos, usos, que formam um conjunto de representações que dão identidade ao espaço, tais representações trazem singularidades aos fragmentos espaciais, porém, que não está cindido do restante da metrópole, isso significa pensar que, ali, também se reproduz os objetos da alienação da vida cotidiana e, contraditoriamente, surgem práticas questionadoras desta lógica. O espaço lido como mercadoria tem em si, a contradição entre o uso e a troca transformados em valor de uso e valor de troca, desta contradição surgem as práticas de resistência na metrópole que questionam através do uso a propriedade privada e a mercantilização do espaço. O uso passa a ser elemento negativo dos processos de reprodução do capital, mas, ele não está isolado ou a parte da lógica de reprodução.

O fragmento espacial assim, passa a ser definido pelas práticas sócioespaciais que ali se realizam. Para embasar nosso estudo, partimos da ideia de Carlos (1994), segundo a qual o espaço aparece como *condição, meio e produto* de uma relação social. Considerar esta hipótese nos leva a compreender o sentido da *produção* do espaço. As práticas sociais produzem o espaço no seu sentido material, através das materialidades urbanas (produtos da construção civil) e no seu sentido simbólico, produção de normas, símbolos, códigos que explicitam os conteúdos do processo de urbanização na atualidade. Considerar o espaço como condição, meio e produto, portanto, nos leva ao caminho da totalidade da produção social e da sua possível compreensão. Como nos aponta Carlos (2007, p. 50):

“O movimento da realidade aprendido como produção sócioespacial aponta o sentido da produção da sociedade que se realiza como apropriação/produção do espaço que, por sua vez, será compreendido como condição, meio e produto da realização da sociedade num movimento intrínseco à reprodução social. Significa dizer que a vida se realiza em espaços-tempos reais, sinalizando o fato de que as relações sociais têm uma dimensão espacial e se realizam através dessa dimensão.”

Em nossa pesquisa partimos de um ponto: a vida cotidiana e as práticas sócioespaciais do Axé Ilê Obá. Neste lugar, aproximadamente 200 pessoas desenvolvem suas práticas religiosas e convivem em comunidade, sendo alguns moradores do Terreiro e outros passam boa parte de seus dias nos rituais, festas e funções que são desenvolvidas diariamente na Casa.

Nas festas públicas, o Terreiro chega a receber 2.000 pessoas ligadas à lógica da religiosidade marcada por um conjunto de atividades que une o culto à apreciação de práticas e que lembra os primórdios da formação de nossa identidade cultural, a dança dos orixás, as

cantigas em iorubá, são elementos da festa que sintetizam a prática do Candomblé. (SODRÉ, 2013)

“Na verdade, eu acho que não é só o dia de função; é o mês de função. Porque, na realidade, a festa que a gente faz para o orixá, que foi marcada nos calendários, é a festa que a gente fala que é o folclore. Onde nós teremos as roupas bonitas, as roupas preparadas, os fios de conta, os filhos todos com roupas engomadas, todos vestidos da forma correta. Mas, na realidade a festa mesmo é para o orixá. Ela começa no fundo do terreiro com orô, e para a gente, uma das partes principais é o orô, que significa o abate dos animais, no qual nós utilizamos o sangue do bicho para fortificar. O que acontece: a nossa ligação entre a orixalidade, nossa ancestralidade e nós seres humanos no terreiro de candomblé, é através de uma pedra, que como os orixás se fundamentam pela força da natureza. Essa pedra, nós chamamos de otá. É através desse otá que nós nos potencializamos e nos conectamos com o orixá; e esse sangue do bicho nutre, potencializa, fortifica aquele otá. A festa mais importante para nós é essa parte interna do orô, e, que ao menos eu acho, que as pessoas enxergam com importância. E não é só isso; em qualquer festa a ritualística aberta para a comunidade, temos esse orô, que é ali onde vai ter a ritualística, onde vão ter todos os fundamentos das tradições, culto e cultura dos orixás. Mas, também o mês todo. É quando você tem que preparar a casa, tem que preparar o quarto dos orixás, no mês que ele vai ser homenageado. Tem que cuidar, tem que limpar (depois dos orôs tem a limpeza). Aqui (na Casa) dá-se comida para todos os orixás, todas as semanas. Então de segunda à sábado cada orixá tem seu dia. Todo dia é ofertada comida específica para cada orixá; então toda semana tem comida. É uma dedicação plena mesmo, até chegar nesse dia da festa. Daí, os preparativos começam cedo, não só a parte da ritualística, como da decoração, quando todos os filhos se unem para sair uma coisa linda -, dos preparativos das comidas, do ajeum⁶, que é dado para a comunidade em final de festa. Passados os momentos da festa e das atividades de preparação, todas as pessoas seguem sua vida cotidiana na metrópole e esperam o próximo evento ou ritual, no qual reunirá um emaranhado de pessoas para a realização de tais práticas religiosas.”

Mãe Paula de Yansã (ANEXO 1)

Assim, o Terreiro Axé Ilê Obá se constitui como um fragmento espacial na metrópole de São Paulo, que revela uma forma de uso diferenciada em contraposição à normatização presente em nossas vidas cotidianas e releva uma prática sócioespacial ligada à apropriação, ao tempo lento, que é aquela das práticas religiosas, a um uso outro que aquele imposto pela lógica da mercadoria. A comunidade ali, se torna presente através de suas práticas sócioespaciais, produzindo um fragmento onde predomina um tempo cíclico imposto pela religiosidade. Aqui o consumo da mercadoria dá lugar ao tempo da apropriação através da festa, da coletividade e uso poético do espaço (Figura 1).

⁶ Ajeum se refere em Yorubá ao ato de comer em comunhão, no coletivo



Figura 1. Olubajé

Porém, para compreendermos um terreiro como o Axé Ilê Obá como um fragmento espacial, precisamos encontrar as características que o identificam enquanto tal. Do ponto de vista metodológico é preciso escolher as categorias de análise adequadas para se compreender esse lugar; em uma perspectiva que encontra aquilo que se contrapõe à lógica predominante, pois ele também está inserido no processo de produção do espaço na metrópole de São Paulo. Logo, é preciso compreender o espaço como um produto de uma prática sensível, uma abstração concreta materializada nas práticas sócioespaciais que compõem a vida cotidiana da metrópole. Ainda segundo Carlos (2007, p. 54):

“Como condição para realização da sociedade, trata-se do espaço da materialização das relações sociais, como prática e suporte da realização das relações sociais, do uso e da reunião dos membros da sociedade pela atividade real vão constituindo identidade na prática a partir de relações do homem com o outro, como objetividade e subjetividade, como prática e realidade. Como meio, esse espaço realiza-se enquanto circulação de modo a permitir a mobilidade. Como produto, teríamos o espaço enquanto valor de uso. Nessa condição, questionaria a lógica produtiva do capital, na medida em que gera a necessidade de produção dos espaços improdutivos.”

O Terreiro Axé Ilê Obá se configura como um destes espaços improdutivos, na medida em que suas práticas sócioespaciais não geram valor dentro do processo de acumulação, a lógica da mercadoria perpassa as relações sociais do Terreiro, porém não são as determinantes de sua prática.

Os praticantes ali, encontram um lugar de identidade e criam laços afetivos que possibilitam em alguma medida a percepção crítica da realidade, lá, os sujeitos deixam de ser quem são em suas vidas cotidianas para assumirem identidades dentro de uma comunidade que funciona a partir de experiências compartilhadas, estas recuperam o tempo lento do *habitar* e permitem a união de diferentes pessoas em prol de uma ação que não visa o lucro. Tal comunidade, vê no espaço do terreiro a condição, o meio e o produto de sua existência enquanto comunidade.

Neste sentido, o bairro do Jabaquara, onde está localizado o terreiro, se torna condição, pois era preciso um lugar com matas, fora do tecido urbano da cidade (ali o espaço não era ainda uma raridade, não sendo disputado dentro do processo de produção do urbano) para se desenvolver ali um terreiro. Como meio, o espaço do terreiro se torna lugar de encontro e reunião de uma comunidade que ali habita e desenvolve suas práticas religiosas e produz um lugar próprio à comunidade, transformando o terreiro em um produto de uma prática sócioespacial.

A comunidade do Axé Ilê Obá produz uma série de práticas que dão identidade e sentido a este lugar na metrópole. O Axé, tal qual ocupações urbanas, movimentos sociais, favelas, bairros comunitários, desenvolve práticas que são forjadas no cotidiano da vida dos membros e lhe conferem sentido aos lugares aos quais habitam. Assim, os lugares são produzidos pelos diferentes grupos sociais que os compõem e promovem usos e experiências que dão sentido e identidade aos fragmentos espaciais da metrópole de São Paulo.

Nestes fragmentos grupos sociais se reúnem e formam sociabilidades que os permite se identificar enquanto coletividades, ora de classe, ora pela etnia, ora por questões de gênero, raça ou sexualidade e, através destas coletividades, é possível encontrarmos a apropriação como o outro da lógica abstrata do consumo do espaço e da normatização das relações sociais pela lógica da mercadoria.

A vida cotidiana na metrópole de São Paulo está imersa em uma série de processos que buscam destituir o ser humano daquilo que o identifica enquanto sujeito criativo que habita de forma poética a cidade. Transformados em força de trabalho e consumidor, os sujeitos dentro do capital vivenciam uma forma de vida que é vazia de momentos de encontro e de vivência que escapam à lógica da mercadoria. O consumo dirigido garante ao capital, o domínio e o controle sobre a população e o espaço da cidade, outrora vivenciado como obra pública, passa a ser regido por uma série de normas que controla seus usos e domina o dia-a-dia da população.

As práticas sócioespaciais, quando guiadas pelo uso e não pela troca, se tornam resistência frente à lógica da homogeneização do capital e do império do valor de troca nas

relações espaciais dominadas pelo consumo. Na metrópole, diferentes usuários, geram fragmentos cuja diferença permite apontar o processo de urbanização para outro caminho daquele determinado pelas forças capitalistas. O uso aponta para práticas que recuperam o sentido da cidade enquanto coletividade e enquanto apropriação, já a troca, aponta o urbano como via de reprodução do capital. Assim, em toda experiência não mediada pela mercadoria pode-se encontrar práticas que recuperam o sentido criador do ser humano, tornando-se práticas de resistência ao processo de acumulação e reprodução social. (LEFEBVRE,1991)

Ao analisarmos o processo de formação do Axé e sua atualidade, podemos encontrar o sentido deste uso e da apropriação do espaço mostrando sua centralidade para compreendermos as lutas sociais na atualidade. Como explanaremos, o uso do espaço será determinante nos processos de luta da comunidade para a continuidade do Terreiro e, a nível global, questiona o espaço enquanto mercadoria, determinado pelo preço da terra e pelos processos de acumulação do capital.

1.1. A fundação do Terreiro Axé Ilê Obá

O terreiro de candomblé “Axé Ilê Obá” foi fundado, oficialmente, no ano de 1950, na região do Brás, zona central de São Paulo. Seu fundador, o Babalorixá⁷ Caio de Xangô, homem negro, sambista, atendia diversos moradores e operários da região do Brás. Pai Caio, era considerado figura pública no bairro pois se apresentava na “Boate Feitiço”, casa noturna na região central da cidade; isso fez com que muitas famílias operárias e minorias como homossexuais, travestis, moradores de rua e outros marginalizados moradores da região recorressem a ele e se aproximassem das atividades inicialmente levadas a cabo nos fundos de um cortiço onde morava. (CORREA,2014)

O Terreiro de Umbanda “Congregação Espírita Beneficente Pai Jerônimo”, nome oficial da Casa de Pai Caio, de acordo com Correa (2014), situava-se em uma habitação coletiva entre as ruas Carneiro Leão e Maria Marcolina. Neste lugar, tocavam-se ritos ligados à Umbanda e, após certo horário, ao Candomblé de origem Bantu (principal etnia do povo negro que povoou o sudeste do Brasil no período de escravização), isto porque havia perseguição às pessoas ligadas ao candomblé e a comunidade afro. Já Umbanda, devido ao sincretismo que a

⁷ Titulação do líder religioso da comunidade. Quando o líder é do sexo feminino denomina-se Iyalorixá, popularmente chamados de “Pai” e “Mãe de Santo”.

deixava mais próxima dos cultos kardecistas advindos da Europa no século XIX, era permitida na cidade de São Paulo. (BERKENBROCK,2012)

Vale ressaltar, a dificuldade de se identificar a origem dos cultos afro-brasileiros até a primeira metade do século XX, devido à proibição de tais práticas religiosas engendrada pela Delegacia Estadual de Crimes contra os Costumes, Jogos e Diversões Públicas, da Secretaria de Segurança Pública do Estado, cujo principal objetivo era a eliminação e proibição de tais práticas como principal tática de manutenção e expansão do embranquecimento levado a cabo pelo Estado Brasileiro. Tal perseguição, como veremos no desenvolvimento da dissertação, foi responsável pelo fechamento de diversas casas de culto de matriz africana. A citação abaixo, nos ajuda a ilustrar a perseguição que estes grupos religiosos sofriam à época:

“Em uma casa situada na Rua Bresser, aparecera o espírito que sob a forma de um negro, um preto velho, denominando Pai Jacob, amedrontava os fiéis da casa que eles consideravam cultuar apenas espíritos kardecistas. A polícia intervém, já se encontrava em seu encalço desde o aparecimento em Santos. Ainda no Brás, comentam se estes fatos e o Pai Jacob terá que haver novamente na polícia. Este mesmo jornal relata a prisão de Maria Leite, moradora à rua Uruguaiana, 32, acusada pela vizinha de ter sido ludibriada; a vizinha acusa a indiciada, relatando que fora em busca de águas de efeitos extraordinários e de espíritos nobres e, em vez disso, apareceu em espírito trocista, que denominam Exu, pondo a casa em polvorosa e em debandada os adeptos de Allan Kardec. Os homens negros e seus deuses deveriam ser banidos, pois atrasavam a evolução social e mental do povo brasileiro, era o que se depreendia dos discursos dos jornais e dos intelectuais da classe dominante.”
(CORREA,2014)

Toda essa perseguição engendrada pela polícia e pelo Estado se configurava como uma estratégia para apagar da memória oficial a história do povo negro da cidade de São Paulo, atuando como uma tática das políticas de embranquecimento da população paulista. Concomitante a este processo, iniciavam-se as primeiras reformas na região central e, por consequência, a expulsão da população pauperizada do centro para tornar o lugar adequado ao novo ciclo produtivo da cidade.

Assim, Pai Caio, buscando um lugar na cidade em que houvesse uma maior preservação das matas originais, fundamentais para o desenvolvimento do culto bem como para se manter mais afastado do olhar da polícia, leva o terreiro para a região do bairro do Jabaquara, - próximo à Rua Mucuri, na Vila Guarani - e, posteriormente, na rua Azor Silva, número 77, atual endereço do terreiro, O Jabaquara aparecia como condição para a continuidade da comunidade que se via forçada a migrar para o bairro que já era conhecido como um lugar habitado pela comunidade negra, onde já havia muitos terreiros e lugares de culto de religiões de matriz africana. (CORREA,2014)

1.2. Construção do Axé Ilê Obá, na Rua Azor Silva

O novo lugar atendia às exigências ritualísticas e era mais afastado do olhar da polícia, pois, no final da década de 1950 e início dos anos 1960, a região ainda não havia sofrido um crescimento acelerado (como veremos no segundo capítulo) e, pelo bairro ser conhecido como um antigo lugar de quilombos, havia uma maior liberação para a prática dos cultos afrodescendentes (MOURA, 1988) A seguir, apresentamos um fragmento de registro policial que mostra como a Vila Santa Catarina, pertencente ao Jabaquara, estava longe de aglomerações urbanas e que era um lugar de concentração de atividades de culto afro:

“Em determinada manhã auxiliados pelas autoridades da Delegacia de Polícia do Bosque da Saúde, saímos à procura de uma “macumbeira” afamada nas redondezas. Depois de muitas horas de procura fomos alguns quilômetros de distância, encontrar em um casebre onde residia ela. A casa fica na “Vila Santa Catarina” isolada completamente do centro urbano e, onde existe, mais, apenas mais um botequim, estava cheia de gente, cerca de 60 pessoas representando as mais variadas classes sociais. Pobres e ricos; pobres de pé no chão e ricos de automóvel. Na entrada principal do casebre, cujos tijolos nem eram recobertos de argamassa, via-se em letras negras o dístico: Centro Espírita Gota Cristalina do Menino Jesus (WISSENBACH, 1997, pp.137 Apud CORREA. pg 64, 2014)

Assim, no novo endereço, foi possível um retorno aos fundamentos mais tradicionais do culto afro religioso, como por exemplo, os sacrifícios animais e os cultos durante a madrugada com toque de tambores, já que não havia uma população ao redor do terreiro tal qual havia na região central (**Figura 2**Figura 3 e 3).



Figura 2. Quarto para assentamentos do orixá Ogum.
Fonte: TRINDADE, 2004, p.112 apud CORREA, 2014, p. 62.



Figura 3. Barracão com inserção do axé central da casa.
 Fonte: TRINDADE, 2004, p.112 apud CORREA, 2014, p. 62.



Figura 4. Membros do Axé Ilê Obá em mata.
 Fonte: Acervo Axé Ilê Obá.

Por mais que a saída do Brás para o Jabaquara tenha significado a ascensão do Terreiro e sua consolidação como um dos maiores terreiros do Candomblé Paulista, é preciso ler criticamente este processo e compreendê-lo dentro do processo de constituição do espaço metropolitano de São Paulo. A expulsão da população mais pobre das regiões centrais se constituiu como uma das principais estratégias do capital para a valorização espacial destas regiões que, até meados do século XX abrigavam cortiços e comunidades coletivas como nos aponta Rolnik (1997), os espaços da população pauperizada e operária foram os primeiros focos de expulsão e renovação urbanística iniciada, segundo a autora, no ano de 1955.

No Jabaquara, o Terreiro ganhou visibilidade e importância dentro dos cultos de matriz africana e, pouco a pouco, diversas pessoas que buscavam o Candomblé, seja para pesquisas científicas ou prática religiosa, viam nesta Casa um lugar de referência. Atualmente, o Terreiro conta com aproximadamente 200 filhos de santo e está na terceira geração no

comendo da Casa. Pai Caio de Xangô, quando faleceu, deixou a comunidade para Mãe Sylvia de Oxalá e, posteriormente, sua filha, Mãe Paula de Yansã assumiu a liderança religiosa após a morte de sua mãe. (NEGRÃO, 2018)

Como veremos ao longo dessa dissertação, a Comunidade precisou lutar para garantir a continuidade do Terreiro quando este foi ameaçado pelo mercado imobiliário, para garantir a continuidade das práticas ali desenvolvidas que, através de experiências compartilhadas, conferem outro sentido à vida cotidiana dos frequentadores. Além das práticas internas, o Terreiro abre suas portas mensalmente em festas dedicadas ao culto e cultura dos Orixás, nas quais os frequentadores passam horas observando um espetáculo que mistura ritualística, encontro, trocas em torno do sagrado e, por fim, um jantar é servido para os visitantes que, nas festas mais lotadas, chegam a 1.000 pessoas.

Quando, ainda durante a década de 1990, governos com orientação neoliberal assumiram a Prefeitura de São Paulo, a Comunidade do Axé, se organizou para promover a distribuição de cestas básicas, leite em pó, roupas e outras necessidades para comunidade. No Terreiro, durante um pequeno período, entre os anos de 1995 a 1999, funcionou um consultório odontológico para atender a população periférica do Jabaquara.

Além dessas ações, o Terreiro mantinha uma rádio local que tinha toda a sua programação voltada para o combate da intolerância religiosa, combate ao racismo e fortalecimento da identidade negra. Essa rádio esteve no ar até, aproximadamente, os anos de 2010, quando, após denúncias, foi fechada, já que era não era legalizada (CORREA, 2014). Todas essas ações fizeram com que a população do Jabaquara se visse representada pelo terreiro. A noção de *identidade* é fundamental para compreendermos as lutas da comunidade:

“Ao falarmos aqui de identidade a referência seja a capacidade socialmente construída de agentes sociais, individuais ou coletivos de se manterem os mesmos no interior de um campo de relações. Afinando um pouco a formulação, falaríamos da capacidade de sustentar interações ao longo do tempo sem perder sua forma específica, aquela que permite a operação básica de distinção em relação ao ambiente. (Resulta, nesses termos, que se estendermos essa capacidade até a aptidão a dar início a interações dá-se a passagem da condição de portador de identidade à de sujeito).”
(COHN, 2016, p. 34)

O espaço do Terreiro, ao ser um lugar de encontro de diferentes pessoas, promove relações de troca que extrapolaram a lógica de mercadoria e possibilitaram a formação de um movimento social pelo uso do espaço. Tal movimento só foi possível pela relação de identidade que os usuários tinham com o espaço, isso que o transforma em um lugar potente para a

transformação social, pois a prática ali contida possibilita relações de troca afastadas da lógica do mercado. Como nos aponta Carlos (2001):

“Isto porque as relações sócias têm concretude no espaço, nos lugares onde se realiza a vida humana, envolvendo determinado emprego de tempo que se revela como modo de uso do espaço. Essa é uma característica da vida humana, além de condição da reprodução que se realiza, envolvendo dois planos: o individual (que se revela em sua plenitude, no ato de habitar) e o coletivo (plano de realização da sociedade). A relação espaço e tempo se explicita, portanto, como prática sócioespacial no plano da vida cotidiana, realizando-se à maneira de modos de apropriação (o que envolve espaço e tempo determinados).”
(CARLOS, 2001, pg 213)

Desde quando Pai Caio de Xangô (Figura 5) fundou o Terreiro na Rua Azor Silva, o Axé Ilê Obá precisou lutar pela sua permanência e, através da articulação com a comunidade, buscou caminhos possíveis que culminaram na sua continuidade até os dias atuais.



Figura 5. Pai Caio de Xangô
Fonte: Acervo Axé Ilê Obá

Para que isso ocorresse, foi necessário despertar na vizinhança algum vínculo de pertencimento ao terreiro, pois havia uma relação de troca entre o terreiro e a comunidade. Um dos momentos sempre presentes nas memórias de alguns moradores da favela da Imprensa (favela próxima ao Terreiro) é a festa de Ibeji⁸. Nesta festa, toda a comunidade ia ao terreiro, porque ao final, eram distribuídos doces para todas as crianças presentes, colocava-se uma faixa toda enfeitada na frente do terreiro anunciando o dia da festa e toda a comunidade sabia a hora

⁸ Ibeji são as entidades infantis, nessas festas os filhos de santo incorporam suas entidades e se personificam em crianças.

de subir. Neste momento, não importava credos e crenças, evangélicos, católicos e candomblecistas⁹ se reuniam para juntos promover um momento de felicidade e alegria para as crianças do bairro que, muitas vezes, viviam em uma situação de miséria. O Terreiro chegava a distribuir mais de mil saquinhos de doces e promovia a felicidade, mesmo que momentânea, das crianças da comunidade. Assim, a maioria dos moradores reconhecia no Axé um lugar de acolhimento e de proteção, além da possibilidade de um momento de lazer para as crianças das comunidades da região. (CORREA,2014)

Mãe Sylvia de Oxalá (Figura 6) se constituiu como uma mulher de referência na luta pelos direitos dos candomblecistas (praticantes do Candomblé) contra a intolerância religiosa, contra o racismo e contra o machismo. Sua presença como líder comunitária era notória, a todo evento público ela era convidada para representar a comunidade do Terreiro. Recebeu vários prêmios e reconhecimento das ações sociais promovidas pela comunidade do Axé.



Figura 6. Mãe Sylvia de Oxalá
Fonte: Acervo Axé Ilê Obá

No ano de 2014, após 30 anos à frente do terreiro, Mãe Sylvia faleceu e sua filha adotiva, Paula Regina, assumiu o posto de Iyalorixá da Casa, sendo desde então conhecida como Mãe Paula de Yansã (Figura 7).

⁹ Candomblecistas são pessoas praticantes do Candomblé, iniciados ou no processo de se iniciar dentro da religião.



Figura 7. Mãe Paula de Yansã
Fonte: Acervo Axé Ilê Obá

A comunidade do Axé Ilê Obá é formada por pessoas de diferentes posições sociais. A maioria da população é moradora nos arredores da comunidade, porém, há pessoas que frequentam o terreiro e são oriundas de diversas partes da cidade. Com uma composição social diversificada, o terreiro promove o encontro de diferentes grupos sociais sem, por isso, gerar conflitos. São notórias as diversas orientações políticas dos praticantes do candomblé, alguns mais à esquerda, outros mais à direita; contudo, quando o assunto é intolerância religiosa, todos entendem a opressão que podem sofrer. Obviamente, a intolerância religiosa se manifesta de forma mais violenta em homens e mulheres negras, pois, como desenvolveremos na dissertação, a intolerância nada mais é do que a manifestação de um racismo estrutural que afeta nossa sociedade.

Diferentemente de outras religiões, o Candomblé constitui sua prática religiosa com base em sua comunidade. Todo ritual, necessita do conjunto de adeptos para acontecer; assim, todo o trabalho desenvolvido no terreiro ocorre de forma coletiva:

“Esses terreiros constituem verdadeiras comunidades que apresentam características especiais. Uma parte mesmo, formando às vezes um bairro, um arraial ou um povoado. Outra parte dos seus integrantes mora mais ou menos distante daí, mas vêm com certa regularidade e passam períodos mais ou menos prolongados no ‘terreiro’.

(...) O vínculo que se estabelece entre os membros da comunidade não está em função de que eles habitem num espaço preciso: os limites da sociedade egbé¹⁰ não coincidem com os limites físicos do 'terreiro'. O 'terreiro' ultrapassa os limites materiais (por assim dizer; polo de irradiação) para se projetar e permear a sociedade global. Os membros do egbé circulam, deslocam-se, trabalham, têm vínculos com a sociedade global, mas constituem uma comunidade 'flutuante', que concentra e expressa sua própria estrutura nos 'terreiros'.
(SANTOS, 1997 p. 33)

Quando entrevistamos alguns membros do Terreiro é notória a identidade e os vínculos de apropriação que os habitantes da comunidade têm com o lugar. Lá, mais do que um templo, se forma uma segunda casa, onde é possível se materializar as trocas sociais que garantem o encontro e a formação da identidade através das experiências compartilhadas pelos habitantes. Quando perguntado sobre como se vê no Terreiro, Douglas de Xangô, Sobaloju do Axé Ilê Obá¹¹ explicita a importância deste espaço em sua vida cotidiana:

"Eu vejo (o Terreiro) como uma extensão da minha casa. De fato, o mesmo cuidado que eu tenho com a minha casa; a preocupação, o zelo, são os mesmos que eu tenho lá, porque acaba sendo uma extensão da minha casa, de onde eu dedico do meu tempo, dedico da minha mão de obra. Então, eu me dedico, é onde eu estou ali, trabalhando igual, estou zelando igual, estou cuidando, é a mesma coisa."
(ANEXO 3)

Sabemos que, devido ao racismo estrutural em nossa sociedade, as práticas religiosas de matriz africana representam, para a comunidade negra, uma resistência cultural, um retorno às raízes históricas e culturais que foram (e são) massacradas pelas estratégias de embranquecimento social, ainda presentes em nossa sociedade, conforme nos aponta Schwarcz (2012). O terreiro, assim, representa por princípio, um lugar de luta social frente à violência do cotidiano materializada através da violência policial, das desigualdades salariais, da falta de realização dos direitos civis mais básicos para a comunidade negra do País.

Quando perguntado sobre como chegou e adentrou na Comunidade, Douglas de Xangô, aponta para a relação de confiança que estabeleceu com a então Iyalorixá da Casa, Mãe Sylvia de Oxalá:

"Eu acredito que foi um processo. Primeiro foi de identificação com a raça, porque, querendo ou não, era alguém que me remetia muito à minha avó. A serenidade foi muito importante porque também era uma senhora, negra, que era matriarca ali do local, tinha numa posição de poder. Isso eu associava muito com a imagem da minha avó. Você acaba se apegando a esse arquétipo, que era uma lacuna que eu tinha na minha vida, uma vez que minha avó já é falecida."
(ANEXO 1)

¹⁰ Egbé = comunidade no idioma iorubá.

¹¹ Sobaloju é um cargo de importância no terreiro. Cargo sacerdotal, ligado aos ritos de Xangô.

Assim, o Terreiro se torna um lugar de encontro destes praticantes que ali produzem uma dinâmica social que dá sentido ao local. O Terreiro ganha sentido a partir das relações sociais que ali se estabelecem, tornando-se um elo dessas diferentes pessoas que se apropriam desse fragmento do espaço. A seguir, mostraremos a importância do Terreiro e sua potência como um lugar de apropriação e fortalecimento de relações, nas quais se predomina o valor de uso e não o valor de troca do espaço.

1.3. O Terreiro de candomblé como um espaço de representação

A produção do espaço urbano da metrópole de São Paulo é resultante de um processo contínuo de produção, no qual diversos sujeitos sociais atuam para garantir seus principais interesses. Neste processo de produção, as classes sociais atuam, muitas vezes, em sentidos opostos, já que os interesses das classes dominantes não convergem com os interesses das classes mais populares, que enxergam no espaço urbano um lugar de desenvolvimento da vida cotidiana e não uma possibilidade de obtenção de lucro.

O processo de produção do espaço resulta então, no confronto de forças que atuam em direções opostas. De um lado, a população e os usuários que buscam o espaço de realização da vida cotidiana e do sujeito enquanto produtor de obras e, do outro, as classes dominantes que buscam no espaço a realização do lucro através de sua inserção no circuito produtivo.

Deste modo, ao considerarmos o processo de produção do espaço, devemos compreender como a contradição entre tais forças se manifesta no cotidiano atingindo nossa vida. As forças homogeneizantes se utilizam das relações de poder, da reificação da mercadoria, das relações contratuais de trabalho, da naturalização da propriedade privada, para conseguir garantir a reprodução das relações sociais de produção, ou seja, é na vida cotidiana que o capital consegue exercer sua força para garantir sua reprodução ampliada. (LEFEBVRE, 1981)

No entanto, a população, ao se ver oprimida por esse processo, atua em sentido a encontrar relações que fogem à lógica da opressão via capital, fazendo com que este processo não ocorra de forma completa, logo, no cotidiano, também encontramos aquilo que nega a homogeneização e o domínio do capital. É no cotidiano em que se encontram as forças que questionam a sociabilidade capitalista e podem se transformar em tendências revolucionárias, cujo horizonte vislumbre é o fim da sociedade de classes.

Tais forças estão dispersas em diferentes espaços que constituem a metrópole, nestes lugares o valor de uso se sobrepõe ao valor de troca, quando a população dá conteúdo público ao espaço, em manifestações que contestem o *status quo*. Os espaços de movimentos

sociais, ocupações urbanas, espaços públicos que recuperam o uso coletivo da cidade apontam para outra via possível de sociabilização.

Do choque entre as forças homogeneizantes (aquelas que têm no espaço o lugar de acumulação) e as forças diferenciais (aquelas que negam o valor produtivo do espaço e buscam sua apropriação) surge uma contradição mais palpável, a saber, a contradição entre habitar e habitat.

Usualmente, este par dialético é compreendido dentro dos estudos do mercado imobiliário e do direito à moradia, estes conceitos são usados para questionar políticas públicas de acesso à moradia e a qualidade da mesma. Entretanto, podemos compreender as relações sócioespaciais na cidade a partir desta contradição, pois, na cidade, o habitar extrapola os limites da moradia, sendo os lugares de encontro, de trocas, de formação política, de reflexão sobre a vida cotidiana, também formas de habitar a cidade. Portanto, partindo das ideias de Lefebvre (2008, p. 78), seguimos outro caminho para a compreensão e problematização desta contradição no cotidiano.

Diz o autor:

“Sem medo de recair numa controvérsia já longa, colocaremos fortemente em oposição o habitar e o habitat. (...) Ele concebeu o habitat, função simplificada, restringindo o “ser humano” a alguns atos elementares: comer, dormir, reproduzir-se. (...) Precisamente, o habitat, ideologia e prática, rechaçou ou recalçou o habitar na inconsciência.”

Ainda segundo Lefebvre (2008, p. 79):

“O ser humano não pode deixar de edificar e morar, ou seja, ter uma morada onde vive sem algo a mais (ou menos) que ele próprio: sua relação com o possível, com o imaginário. (...) Essa relação reside na morada e no habitar, do templo e dos palácios à choupana do lenhador, à cabana do pastor. A casa e a linguagem são os dois aspectos complementares do ser humano. (...) O “ser humano” (não dizemos “o homem”) só pode habitar como poeta (...).”

Neste sentido, na vida cotidiana é possível encontrarmos as contradições entre as forças que oprimem e libertam, entre o habitat cujo objetivo é regular e controlar todos os momentos da vida e as brechas pelas quais o sujeito consegue habitar poeticamente a cidade.

A lógica do habitat impera nos espaços homogêneos, controlados pela força policial, nos espaços onde a conduta é normatizada pelo Estado e pelos simbolismos que representam a força do capital. A moradia, cada vez menor e funcional, também está ligada a força homogênea do capital que busca controlar os espaços em que não ocorre imediatamente a lógica do lucro. A população sente a opressão quando se vê obrigada a conviver e se relacionar dentro destes espaços normatizados e busca encontrar sentido para sua vida em outros espaços nos quais a lógica da mercadoria não impera.

Não significa dizer que existem espaços em que a mercadoria não permeie a relação, mas, quando interpretamos a realidade de forma dialética, percebemos que o movimento se dá em direção a algo virtual. A sociedade caminha em direção ao possível e, cabe às classes lutarem pelo seu direito ao uso do espaço. A luta de classes assim, define o sentido da produção do espaço urbano na atualidade, a classe trabalhadora luta em busca de um espaço mais apreensível e apropriado por si e, nessa luta, novas formas de sociabilidade surgem se sobrepondo à lógica do consumo mesmo quando essa ainda existir nas diversas relações sociais.

Habitar poeticamente o tempo e o espaço significa, como nos aponta o autor, se afastar da lógica do consumo da mercadoria e reconstituir à vida o uso sem a mediação desta e do mercado. Dentro desta perspectiva, encontramos na prática sócioespacial do Terreiro de Candomblé Axé Ilê Obá um lugar onde, através de suas festas, sua prática e as lutas pela permanência de seu funcionamento, resiste-se à lógica do capital. Sendo uma comunidade que, dentro destas contradições, consegue promover um resquício de uso poético do espaço se afastando do tempo abstrato do relógio, da sociabilidade pelo dinheiro e das hierarquias de classe. Assim, o Terreiro pode ser compreendido como um *espaço de representação*, por resistir ao domínio do capital e promover ali outras sociabilidades. Segundo Lefebvre (1991a, p. 35):

“os espaços de representação, ou seja, o espaço vivido através das imagens e símbolos que o acompanham, portanto, espaço dos “habitantes”, dos “usadores”, mas também de certos artistas e talvez dos filósofos.”

Estes *espaços de representação* se encontram na prática sócioespacial da metrópole e são produzidos pela sociedade de forma que, ao passo que é espaço de representação também traz em si representações do modo de produção capitalista. Não se trata de compreender o Axé como uma ilha, onde uma parcela da população produz um espaço separado da lógica do capital, mas de encontrar, na prática sócioespacial deste espaço aquilo que nega a sociabilidade capitalista de forma a conseguir explicitar as contradições presentes em nossa vida cotidiana.

Podemos analisar a prática sócioespacial a partir da tríade lefebvriana entre o concebido, o percebido e o vivido. Partindo do vivido como a prática cotidiana que releva as contradições sociais, o concebido como as estratégias globais da reprodução do modo de produção capitalista e o percebido como aquilo que a população enxerga e questiona (ou não) destas estratégias. Quando os usadores buscam o terreiro, seja para fazer parte da comunidade, seja para apreciar as ações, buscam um lugar em que a lógica do capital e sua posição de classe deixa de ser sua primeira identidade e outra posição social simbólica dentro do culto é assumida.

Neste processo suas mazelas dão lugar as ações de um culto baseado no fazer coletivo e, é nesse fazer coletivo, que a lógica do capital perde força frente a apropriação do

usador que produz ações e objetos pelos quais ele consegue se identificar. Ocorre aí um processo de apropriação não baseado em título de propriedade, mas em uma identidade espacial com o espaço do Terreiro.

O Terreiro, assim, é a chave para compreender como se dão estes processos de apropriação na metrópole de São Paulo. Ele não pode ser entendido apenas como um prédio ou uma casa de culto, pois, para quem frequenta e habita este espaço, o Terreiro é o que lhe dá sentido à sua vida cotidiana, seja pela identidade étnica, seja pelos vínculos pessoais ali forjados que garantem uma assistência social para a comunidade, mas também produz relações simbólicas de pertencimento. Além disso, todo um código de conduta e reciprocidade familiar é forjado dentro de uma casa de Candomblé, estes laços, por mais que ligados aos dogmas religiosos, recuperam um sentido de comunidade frente ao individualismo exacerbado e propagado dentro da sociedade capitalista. Como podemos observar na entrevista com a filha de santo da Casa, Cirleni de Oxum, ao se referir a seus filhos que também frequentam a casa:

“Vai além do respeito ao mais velho, porque hoje não é fácil. Você entra no ônibus, você vê a pessoa dormindo e idoso em pé. O respeito ao mais velho, o respeito à pessoa que chegou e galgou aquilo antes de você é muito importante. Não é só respeitar o pai e a mãe. Dentro da casa de candomblé, eles têm que aprender a respeitar quem está lá na frente, quem trilhou esse caminho. Se ele respeita aqui dentro da comunidade, dentro do terreiro, dentro do Candomblé, ele tem que levar isso para vida e a gente também. A gente tem que ensinar quem está chegando. Eles querendo ou não, mesmo na adolescência e infância, eles nasceram aqui dentro. Eu passei a minha gestação aqui dentro e eles nasceram aqui dentro. Então, se chega alguém, eles também têm obrigação, não sendo mais velho de idade, mas sendo mais velho de casa, explicar, orientar, ajudar dentro do que é possível, dentro do que é limitado a ele e isso eles têm que aprender a levar para vida. Ajudar quem está lá fora, a prestar auxílio a quem precisa, estender a mão ao irmão. Irmão não é só quem está ali dentro da casa de candomblé. Não se limita a isso. É uma pessoa na rua, que precisa de auxílio, que precisa de uma palavra amiga. Às vezes, você não precisa... ‘aí eu vou lá no terreiro para tomar um passe’; não, você precisa desabafar. Às vezes, você está guardando uma coisa assim tão amargurado, ela conversa com o irmão e você já consegue já aquele alívio, aquela respirada. A gente tem que aprender isso, não só aqui dentro da casa de candomblé, a cumprimentar o irmão, motumbá¹², trocar a benção, mas, saber que na rua as pessoas também são nossos irmãos, independente da religião e da doutrina religiosa que ele siga.”
(ANEXO 5)

Este código de conduta, aparentemente, baseado apenas em códigos religiosos e dogmáticos dá sentido à vida de uma população massacrada pelo violento cotidiano da cidade de São Paulo. A vida urbana, cada vez mais violenta para a população mais carente, é percebida por estas pessoas e, partir desta realidade, os sujeitos buscam um lugar onde outras formas de convívio social são possíveis.

¹² Saudação de cumprimento em iorubá.

O Terreiro se constitui como uma comunidade (chamada em iorubá de *Egbé*), nesta comunidade os filhos da casa têm, na experiência coletiva, a possibilidade de recuperar os laços comunitários que foram apagados na vida cotidiana. Historicamente, o Terreiro serviu de laço simbólico para a comunidade africana que sofreu a diáspora pelo processo de escravização (SODRÉ, 2017). Diversas etnias foram enviadas forçadamente ao Brasil e, ao constituir o Candomblé, foi possível recuperar hábitos culturais e elementos simbólicos de sua origem étnica. Neste sentido, desde a formação do Candomblé, o Terreiro já se constitui enquanto um espaço de resistência na sociedade brasileira.

Diversos autores, ao estudarem o Candomblé, apontam para esta função social do Terreiro que ainda hoje se preserva para a comunidade negra. Os cânticos em iorubá, as vestimentas, os mitos dos Orixás remontam a uma matriz cultural que dá sentido a genealogia da comunidade negra que não teve acesso aos documentos que poderiam recompor sua origem social a partir da informação a qual comunidade a família pertencia, quando houve a abolição da escravatura no Brasil. Logo, o Terreiro se constitui como lugar de resistência frente à brutalidade da sociedade capitalista que permitiu a escravidão no seu momento de formação brasileira:

“O Terreiro assim, funciona como um espaço comunitário onde valores são passados de geração em geração e o individualismo não faz sentido como forma de convívio social, concomitante a isso, o terreiro também tem função simbólica para a Comunidade Afrodescendente do País, pois recupera resquícios de uma origem étnica, tal qual, as falas no idioma iorubá, hábitos alimentares, vestimentas, dos povos que vieram em diáspora para o Brasil. A comunidade litúrgica nagô (o egbé), ‘o terreiro de candomblé’ é a organização responsável por um tipo de visibilidade, portanto, por aquilo que transforma em existente um suposto inexistente ou algo socialmente conotado como de fraca intensidade existencial. Essa comunidade, que inaugura uma experiência inédita no interior de um ordenamento social hegemônico, implica um tipo novo de subjetivação, em que ocupa em primeiro plano a experiência simbólica do mundo, o primado rítmico do existir, o poder afetivo das palavras e ações, a potência da realização das coisas, as relações interpessoais concretas, a educação para boa vida e para morte, o paradigma comunitário, a alegria frente ao real e o reconhecimento do aqui e agora da existência. Este último traço deixa manifesto, principalmente, que essa subjetividade não tem pescoço a corda teológica, nem os pés fincados na presunção da eternidade.”
(SODRÉ, p.100, 2013)

A experiência religiosa, a partir do Terreiro, passa a ser centrada na vida comunitária e ela permite a visibilidade e o reconhecimento social de sujeitos que são subjugados dentro da sociedade capitalista. Seja a comunidade negra, seja a população mais pauperizada, encontra, no Terreiro, um lugar de reprodução social onde esta pessoa não será vista como mão de obra trabalhadora, ela terá forjada ali uma identidade que a torna especial frente à comunidade. Isso a fortalece diante das mazelas sociais e permite que ela reconheça o produto final de sua

atividade produtora dentro da comunidade do Terreiro. Isso porque toda tarefa nos terreiros é feita de forma coletiva e existe uma divisão de funções que faz com que todos os adeptos tenham um grau de importância já que em sua ausência alguns ritos não podem ser feitos.

Logo, o que torna as comunidades de candomblé reveladoras de outra lógica social é a centralidade que a coletividade tem dentro destas comunidades. O sujeito se realiza enquanto sujeito a partir do coletivo dentro do *egbé* e tais laços comunitários fazem com que, quando necessário, essa população precise lutar para permanecer em seus lugares. Se outrora a escravidão oprimia as culturas negras de se desenvolverem, vemos hoje um movimento de intolerância religiosa que culmina em incêndios criminosos em casas de religiões afro-brasileiras, fazendo com que estas comunidades sejam constantemente ameaçadas pelos agentes hegemônicos. São os laços comunitários que permitem a continuidade e a defesa destas comunidades em nossa sociedade atual, sendo assim, não é possível compreender a potência de questionamento da ordem social a partir do Candomblé sem considerar a produção de espaço coletivo e apropriado pelos membros desta comunidade:

“Estamos querendo mostrar que, numa cultura, que não se separe o real cósmico do humano – como é o caso dos hindus, dos chineses e dos africanos, a diátese filosófica é média (e não ativa), isto é, o processo verbal de pensamento perfaz-se no interior da pessoa, entendida em sua unidade com a comunidade, o que solicita o corpo, tanto individual quanto comunitário (a corporeidade) como âncora fundamental. Na realidade, pensamento nenhum emerge exclusivamente das palavras (que devem ser, antes, vistas como meio de expressão) e sim principalmente da espacialidade instaurada pelo corpo em sua vinculação ao entorno étnico e existencial, portanto na relação concreta entre o homem e a natureza”.
(SODRÉ, p.81 2017)

Como toda a comunidade do Terreiro participa ativamente da produção deste ambiente, pois o Terreiro só existe em sua dimensão coletiva, as pessoas veem naquele espaço um lugar de pertencimento e de identidade, identidade esta que extrapola a identidade enquanto força de trabalho ou consumidor dentro da vida cotidiana. No Terreiro, o sujeito se reintegra à natureza pelo sistema dogmático do culto se reconectando a uma origem que confere sentido a sua vida, mas, também, o sujeito consegue se integrar a um grupo que vê nele uma importância que, na maioria das vezes, ele não possui no status quo da sociedade. Não se trata de algo hierárquico ou de relações de poder via opressão, mas de um desenvolvimento e reconhecimento frente a uma comunidade, de uma trajetória, que permite estes sujeitos evoluírem nos graus hierárquicos do culto. Neste processo de construção, os mais novos enxergam nos mais velhos figuras de referências não somente para os ensinamentos religiosos. Forma-se uma rede de proteção familiar na qual o indivíduo consegue se enxergar no mais velho se conectando a uma origem que lhe foi apagada pelo processo de escravidão.

Atualmente, vê-se um movimento de pessoas brancas aderindo às religiões (conforme foi observado nos trabalhos de campo) de matriz africana o que demonstra a necessidade da população de se encontrar e se conectar a um coletivo maior, dando sentido a uma vida massacrada pela lógica do cotidiano. Ao nosso ver, por não encontrar sentido lógico na irracionalidade do capital, a população busca respostas em um sistema dogmático metafísico e religioso, buscando refúgio e esperança para superar os desafios da vida cotidiana e isso, se por um lado, aprofunda a alienação frente às compreensões materialistas da reprodução social, por outro, faz com que algumas experiências religiosas permitam a formação de comunidades favorecendo assim as coletividades como forma de suprir as angústias presentes no dia-a-dia. Tais coletividades são potencialmente transformadoras da realidade já que buscam valorizar as experiências coletivas e não individuais na sociedade marcada pelo individualismo.

A coletividade produz a espacialidade do Terreiro. Não sendo este, apenas um templo edificado, se configura como um conjunto de relações sociais, logo, sua espacialidade devolve ao sujeito assim um conteúdo que se perdeu a partir de sua identidade enquanto força de trabalho e, isso é mais latente quando consideramos a subjugação da comunidade negra frente ao racismo estrutural (MOURA, 1988) que compõe a sociedade brasileira.

Essa espacialidade forja um espaço de memória, pois, ao recuperar hábitos culturais da comunidade negra, cria um espaço simbólico onde essa parcela da população encontra resquícios de uma identidade anterior à diáspora.

Historicamente, o terreiro recompõe os vínculos familiares da comunidade negra, na qual as pessoas eram separadas de suas famílias quando chegavam ao Brasil (BERKENBROCK, 2012). Como sabido, diversas etnias foram trazidas para nosso país, grupos sociais com diferentes características foram forçados a conviver e buscar semelhanças no que, até então, só havia diferenças, diferentes línguas, sistemas religiosos, hábitos etc. Tais comunidades foram forçadas a conviver e encontrar no outro sujeito caminhos para se formar uma coletividade, assim, o terreiro é o produto dessa reestruturação coletiva desta população sendo possível remontar uma estrutura familiar. Atualmente, o Terreiro remonta a essa estrutura através dos cargos e das titulações das lideranças religiosas:

“Já a nomenclatura para diversas funções ou cargos dentro das comunidades religiosas afro-brasileiras aponta para esta nova forma de parentesco: pai de santo, mãe de santo, filha de santo, irmão de santo, família de santo etc. Este parentesco religioso substituiu o parentesco familiar dilacerado pelo processo da escravidão e serviu de padrão para o sentimento de pertença a um determinado grupo religioso”.
(BERKENBROCK, 2012, p. 116)

Esses laços familiares permitem uma relação de confiança com a liderança religiosa da Casa que assume uma função de responsabilidade na vida dos frequentadores e, tal qual os movimentos sociais, a liderança possui um papel de destaque frente à ação desta comunidade, seja do ponto de vista simbólico e religioso, seja do ponto de vista das ações que o Terreiro desenvolve no entorno de sua comunidade. Isso é perceptível, pois, a maioria dos terreiros está localizada nas periferias da cidade e funciona como um local de apoio e amparo social para a população do entorno. Estas ações aproximam a comunidade para o Terreiro, não com o objetivo de conseguir mais adeptos à religião, mas, sim, de aproximar a comunidade e fazer com que a população encontre ali um lugar de pertencimento. Essa relação ocorreu com diversos equipamentos sociais que eram oferecidos pelo Terreiro para usufruto da população:

“Tinha dentista, tinha psicóloga. Vinha médico, vinha advogado. Os cuidados com as pessoas além dos filhos da casa. Ali embaixo sabe? Onde tem os quartos que os meninos se trocam agora. Era essa parte toda social. Ela sempre gostou de ter essa coisa social. Tanto que ela lutou muito depois que ela conseguiu a creche, ali embaixo, nos quartos. Além disso, a minha avó morou um tempo. Os filhos moravam lá. Vô Caio deixava. Tinha isso então, os filhos os mais velhos, antigos, moravam lá. Tomavam conta então.”

Penha de Oxum (ANEXO 4)

Em outra entrevista também podemos perceber essa participação da Casa:

“Já teve uma iniciativa de tratamento odontológico gratuito, depois tinha um projeto de Universidade do Axé, tinha um projeto chamado Obá Obá, que era uma reunião com vários pais de santo para discutir sobre o candomblé, como ia ser, como não ia ser, qual que era o futuro do candomblé. O que mais? A festa de Erê era uma coisa bem disputada, porque vários empresários doavam brinquedos, fraldas, muita coisa para casa, e aí a Mãe Sylvia distribuía. Tinha creche que a Mãe Sylvia cuidou por um bom tempo também.”

Sobalaju Ifákáyòdé Douglas de Xangô (ANEXO 3)

Essas experiências compartilhadas, esse apoio para com a comunidade do entorno, protege em alguma medida o Terreiro da ação da intolerância religiosa e faz com que a comunidade se identifique com o lugar independente da prática de sua religião. Para a comunidade do entorno os terreiros de candomblé significam um lugar de proteção e apoio, quando a situação de vulnerabilidade se mostra mais violenta. Também representam um lugar de lazer e exercício da atividade poética através das festas públicas e da apreciação das experiências religiosas permeadas por simbolismos, cores e imagens, apresentando os ritos sagrados como experiências oníricas, recuperando o tempo lento da observação, da festa e das imagens que não são aquelas do mundo da mercadoria.

1.4. As Festas como realização da comunidade

O Axé Ilê Obá, tal qual outras casas de candomblé, possui um calendário litúrgico que rege o funcionamento da Casa (Egydio, 1980). Cada mês é dedicado a um Orixá, além das funções extraordinárias que ocorrem ao longo do ano. Assim, as funções realizadas durante o mês terminam com uma festa pública dedicada ao Orixá no mês em questão. Nesta festa, cada Orixá é lembrado através de suas danças e cantigas em iorubá e existe o rum¹³ do Orixá homenageado. Todo o barracão é enfeitado com os símbolos do Orixá e os adeptos buscam louvar este Orixá através de seus preceitos e cultos próprios. Ao final da festa, um grande jantar é oferecido para todo o público que ali passou boa parte do seu dia. Nessas festas, tudo é gratuito e feito coletivamente, seja o jantar, a decoração, a preparação dos filhos que irão apresentar seus orixás no Barracão.

Na festa, toda a comunidade se envolve para fazer com que ocorra tudo conforme o estabelecido e ela representa o ápice da experiência religiosa, é onde o Orixá consegue se manifestar para a comunidade da Casa, além do público frequentador. O jantar representa uma troca com a população que ali foi buscar uma experiência religiosa transcendental e como forma de agradecimento, o visitante é convidado para o jantar final com toda a comunidade da Casa.

Portanto, em suas festas, ao celebrar o sagrado através de suas danças, músicas, a comunidade do terreiro habita poeticamente o tempo na medida em que se afasta da rotina dominada pela lógica da mercadoria e do tempo de trabalho, a busca pelo sagrado nos indica a tentativa do homem se aproximar de algo que extrapola a rotina massacrante do capital.

A população que vai ao Terreiro, este dia, vivencia uma experiência que não é dominada pelo tempo contado do relógio. As festas não possuem hora para terminar, tudo depende do desenvolvimento das atividades internas e dos preceitos necessários para a realização do evento. Assim, elas significam um momento de apreciação do tempo lento da fruição, da criação poética não dominada pela lógica do produto acabado, um lazer que não está centrado na lógica do consumo, recuperando o tempo lento da criação poética do ser humano. A comunidade do Terreiro e o público se dedicam ao culto coletivo, recuperando o gozo e fruição, sem preocupação com horários determinados (em média uma festa no Candomblé dura sete horas).

Antes do início das festas, a comunidade se dedica a sua preparação, que podem até levar vários dias para se realizar, entre afazeres como limpar o salão, rituais de permissão. Nas maiores festividades, o Axé Ilê Obá chega a receber mais de mil pessoas em seu salão. Todos

¹³ Run é a dança dos Orixás quando estes estão incorporados em seus filhos. A presença do Orixá em terra se dá nas festas no momento em que ele dança através do corpo de seus filhos.

ali, deixam de se preocupar por um momento com suas vidas cotidianas e usufruem de um tempo que não é o da máquina ou do relógio, um grande espetáculo se forma a partir das diferentes danças e incorporações dos Orixás que, segundo seus praticantes, vêm trazer um pouco de paz em um mundo tão caótico. Não se trata de afirmar dogmas, mas de reconhecer a prática de um tempo lento em uma manifestação cultural que articula identidades e possibilita encontros não dominados pela lógica da mercadoria. Nas festas, nenhum indivíduo precisa pagar para ter acesso ao Orixá; não são festividades pensando o lucro, pois, nada ali é cobrado pelo Terreiro. Estas festas extrapolam a lógica religiosa e se constituem como símbolo maior da experiência religiosa do Candomblé, elas recuperam a lógica do habitar em família, do grupo social étnico, já que cada Orixá é mais cultuado em determinadas regiões em África, logo, o culto recupera uma identidade social, representa uma comemoração e exaltação da identidade africana transformada em prática religiosa:

“Apenas viver, apenas ser indivíduo são contingências fracas diante da necessidade existencial do pertencimento ao grupo originário, de onde procedem os imperativos cosmológicos e éticos. Dizer “roupagem”, portanto, não é atribuir à religiosidade um lugar superficial ou secundário, mas principalmente afirmar que o cerne da questão em jogo é a continuidade de outra forma coletiva de subjetivação, diante de um dilema histórico particular (o da diáspora escrava), para qual o fenômeno do culto é a roupagem adequada.”
(SODRÉ, 2017, p. 90)

O sentimento de pertencimento e o fortalecimento de coletividade do Axé Ilê Obá foi fundamental para a continuidade da Casa que, como veremos, se viu ameaçada em um processo de disputa nos anos 1980 que culminou em um processo de luta pela permanência da Comunidade frente ao mercado imobiliário crescente no bairro. Neste momento, um movimento social se forja na prática cotidiana do Terreiro que terá de lutar para garantir ali sua permanência.



Figura 8. Festa Pública, 2019



Figura 9. Festa Pública, 2019



Figura 10. Festa Pública, 2019.



Figura 11. Visitantes em festa pública, 2019.



Figura 12. Obaluaie, Festa de Olubajé, 2019.



Figura 13. Mãe Paula de Yansã, Festa de Nanã, 2019.



Figura 14. Mãe Paula de Iansã, Festa de Nanã, 2019.

Tal processo de luta só foi possível devido ao pertencimento e a apropriação que a comunidade faz deste espaço, pois, se não houvesse esse sentido ou o espaço do Terreiro não fosse condição de existência para esta Comunidade, não haveria tal luta engendrada. Como será discutido adiante, essa situação nos permite compreender o papel do espaço na atualidade como lugar de realização da vida do sujeito na metrópole contemporânea.

CAPÍTULO 2

2.1 Transformações espaciais no Bairro do Jabaquara

Tendo em vista que, nesta pesquisa, busca-se compreender de que forma a resistência pela permanência do espaço do Axé Ilê Obá revela a produção do espaço urbano como contradição fundamental entre a propriedade privada da terra e sua apropriação a partir dos anseios da comunidade na metrópole de São Paulo, pretende-se, neste capítulo, compreender o espaço enquanto mercadoria na perspectiva de seu valor de troca, pois, na sociedade contemporânea, o espaço é produzido sob a lógica do modo de produção capitalista que o subjuga na dupla determinação da mercadoria, logo, como mercadoria, o espaço possui seu valor de uso e também seu valor de troca.

Como já foi apontado no capítulo anterior, o espaço possui seu valor de uso ligado à sua apropriação, entretanto, ao passo que é produzido tal qual uma mercadoria, o espaço também entra no circuito de valorização através da generalização da propriedade privada da terra.

Devido a alguns processos, que serão apresentados, o Terreiro se viu ameaçado pelo mercado imobiliário quando este buscou, através da compra da propriedade, construir um hipermercado no terreno.

Esse processo ocorreu quando Pai Caio de Xangô faleceu e sua sobrinha, Mãe Sylvia de Oxalá, assumiu a liderança da comunidade. Contudo, outros herdeiros diretos de Pai Caio são cobiçados, por agentes do mercado imobiliário, a vender suas partes do terreno, cujo interesse era dar outro destino à propriedade. A princípio, a comunidade do Terreiro, através de Mãe Sylvia, buscou comprar parcelas dos outros herdeiros, porém, como não havia dinheiro suficiente foi preciso outras estratégias de luta para garantir a permanência desta comunidade no lugar. (CORREA,2014)

O interesse pelo mercado imobiliário na região vem de um processo de valorização do bairro que se intensifica na década de 1970, quando uma série de transformações espaciais ocorreram no bairro do Jabaquara, impulsionadas, principalmente, pela construção do terminal rodoferroviário Jabaquara, um conjunto de estação de metrô, rodoviária que liga o bairro aos municípios do ABC paulista e a outros bairros da zona sul de São Paulo.

O bairro do Jabaquara está localizado na zona sul da cidade de São Paulo (**Figura 15**). O mapa do município de São Paulo apresenta transformações em sua paisagem a partir da década de 1940. Tais transformações espaciais relevam o processo de integração do bairro no

circuito econômico da cidade de São Paulo e nos permite refletir sobre o processo de valorização da terra e suas consequências para vida dos habitantes dessa região.



Figura 15. Mapa do município de São Paulo.

Tais transformações espaciais advêm da ação do poder público aliado aos agentes do mercado imobiliário e, muitas vezes, estas ações se sobrepõem às formas de apropriação e uso da comunidade tradicional do bairro do Jabaquara, estas transformações buscaram ou dar outros usos ao bairro e atrair novos moradores para a região:

“A chegada dos bondes em 1930 e a inauguração do Aeroporto de Congonhas em 1940 deram um grande impulso ao desenvolvimento local; porém, o marco decisivo para o seu crescimento foi a construção da Paróquia São Judas Tadeu em 1940, a pedido do arcebispo metropolitano Dom José Gaspar Afonso e Silva. A devoção ao padroeiro trouxe ao bairro novos moradores. Em 1974 foi construída a estação Jabaquara do Metrô, afetando de maneira determinante o urbanismo da região”.
 (PREFEITURA, 2007)

A criação do terminal rodoferroviário foi determinante para atração destes novos moradores, porém, o bairro já era habitado por uma parcela da população que conferia ao Jabaquara uma dinâmica e uma identidade espacial própria, pois, esta região ainda não tinha se integrado ao circuito produtivo da cidade, por isso, o Jabaquara estava na franja de expansão da cidade e era ocupado por minorias étnicas.

Conforme nos aponta (CORREA,2014), o bairro do Jabaquara surge em uma área de ocupação negra e indígena. O nome “Jabaquara” vem do tupi guarani YAB-A-QUAR-A, que significa rocha ou buraco. Ali, muitos escravos e indígenas se fixaram devido à existência de um quilombo (atual Sítio da Ressaca). Nesse quilombo, escravos refugiados buscavam abrigo durante a caminhada até a estrada antiga do mar, a qual dava acesso às regiões do atual bairro de Santo Amaro e para o litoral. Por esse caminho, era possível ter acesso ao mar e pensar nas possibilidades de voltar para África. Com o fim do processo de escravização, boa parte da comunidade negra ali se fixou e o bairro foi se constituindo a partir das vivências culturais desta população. Neste sentido, diversos terreiros e casas de culto de matriz africana buscaram o bairro do Jabaquara como destino. A escolha de Pai Caio de Xangô de trazer o Terreiro para esta região se dá pela identidade negra do bairro.

Atualmente, alguns espaços ainda guardam e representam a identidade negra do bairro, são estes: o Centro de Culturas Negras Mãe Sylvia de Oxalá (centro cultural municipal próximo ao terminal rodoferroviário), as escolas de samba Barroca Zona Sul e Moleque Travesso, o Centro de Memória e do Viver Afrobrasileiro Caio Egydio de Souza Aranha e o Terreiro de Candomblé Axé Ilê Obá (**Figura 16**).

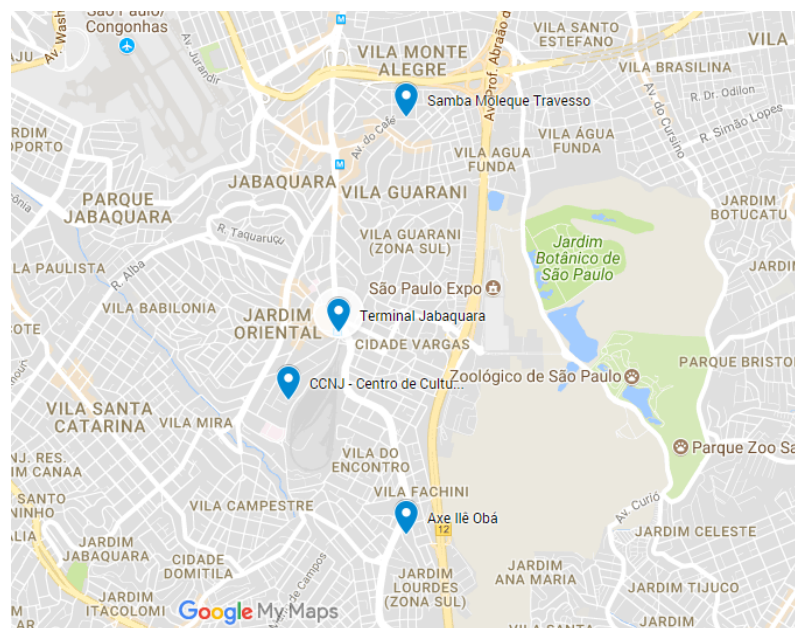


Figura 16. Mapa indicando espaços representativos de identidade negra.

Nos discursos oficiais da Prefeitura, não encontramos nenhuma alusão à comunidade ou a cultura negra do bairro. Esse fato mostra como o Estado buscou promover outros usos sonogando a informação desta ocupação. Segundo o site oficial, o Jabaquara começou seu processo de ocupação com loteamentos privados para imigrantes que buscavam se fixar na cidade. Segundo o site oficial da Prefeitura do Município de São Paulo:

“No alto do Jabaquara, os engenheiros Hugo e Arthur Brandi traçaram um plano para lotear aquela vasta propriedade. Esse trabalho foi todo delimitado, visando a preservação das árvores. O local tornou-se um parque residencial muito calmo. Os lotes eram superiores a 1.500 m², e os moradores, quase todos de descendência alemã, plantavam árvores das mais diversas espécies, tanto ornamentais quanto frutíferas. Alguns anos depois, muita gente se mudou do Jabaquara e os novos proprietários passaram a relotear a terra em metragens cada vez menores.”
(PREFEITURA, 2007).

A vinda de uma população branca, como no caso os alemães, se sobrepôs à identidade negra do bairro que não aparece nos discursos oficiais. Concomitante a isso, os grandes terrenos também possuíam um valor, o qual a população mais pauperizada do bairro não poderia acessar por não ter condições financeiras para comprar a propriedade. A vinda desta parcela da população, incentivada pelo Estado entrou em conflito com as identidades negras do bairro e muitas vezes foi apagando as memórias espaciais de um passado de minorias étnicas, tal qual dos espaços indígenas e da população negra da cidade.

Esse processo ocorreu quando estes espaços foram destituídos de conteúdo de identidade das comunidades originais e entraram no mercado de terras com outro discurso simbólico. Tais discursos, muitas vezes, apresentam parcelas do espaço como se estas ainda não fossem habitadas. Assim se deu, também, com o bairro do Jabaquara.

Alguns lugares resistiram a esta lógica de apagamento da identidade e, atualmente, conseguem recuperar a memória negra do bairro. Como dito anteriormente, o Centro de Culturas Negras Mãe Sylvania de Oxalá, as escolas de samba Barroca Zona Sul e Moleque Travesso, o Centro de Memória e do Viver Afrobrasileiro Caio Egydio de Souza Aranha, os terreiros de umbanda e o Axé Ilê Obá são lugares onde a memória negra é valorizada e reconhecida como fundadora das práticas sócioespaciais do bairro do Jabaquara.

Essa busca para recuperar e valorizar a identidade negra do Bairro, ocorre através de atividades culturais, discussões, movimentos culturais com pautas de identidade aproximando grupos, não só do Jabaquara, mas, também de outras regiões da cidade, seja através da religiosidade, da música, das discussões políticas. Estes lugares permitem a reunião e o encontro, ou seja, nestes locais, a comunidade negra e outros grupos encontram espaço para discussões e organização de movimentos que visem atender a necessidades específicas, como o combate ao racismo, a intolerância religiosa, movimentos de difusão e valorização da cultura popular.

O Centro de Culturas Negras Mãe Sylvania de Oxalá, por exemplo, vem reunindo grupos de Maracatu, rap, encontros de agentes culturais de periferia, palestras, além das propostas desenvolvidas pela Secretária Municipal de Cultura, que é a entidade que gerencia o

Centro Cultural, tais atividades propiciam a articulação de pessoas organizadas ou não em movimentos sociais, fortalecendo a luta pela permanência da identidade do Bairro. Como exemplo destes movimentos, podemos citar o ocorrido durante o ano de 2015, quando a população quis homenagear Mãe Sylvia, após sua morte, e alterar o nome do Centro Cultural. A prefeitura negou, alegando que o nome de uma iyalorixá negra não poderia representar um espaço público. A partir disso, os usuários do bairro se articularam e conseguiram, através de um projeto de Lei, vincular o nome de Mãe Sylvia ao Centro Cultural, doravante, sendo chamado “Centro de Culturas Negras Mãe Sylvia de Oxalá”.

Segundo BARBOSA (2012), o processo de valorização de terras no Jabaquara surge quando o Sítio da Ressaca (atual Centro de Culturas Negras Mãe Sylvia de Oxalá) passa a ser loteado, posteriormente, a construção do terminal Rodoferroviário Jabaquara nos anos de 1970 e com os programas de requalificação urbana, com as melhorias urbanas, a área passa por processos de melhorias que agregam valor aos terrenos no bairro. Desde este processo, dois momentos cabem ser destacados: o primeiro é o processo de construção do Terminal Rodoferroviário nos anos de 1970 e o outro o projeto CURA.

2.2. A construção do Terminal Rodoferroviário

A construção do Terminal Rodoferroviário será responsável por conectar, do ponto de vista do transporte e da acessibilidade, o bairro do Jabaquara ao restante do tecido urbano em crescimento da cidade. O terminal reúne um modal de transporte que agrega o metrô, o terminal rodoviário e o terminal de trólebus que liga o município de São Paulo ao ABC paulista¹⁴. Como vimos, até a construção deste equipamento, o bairro do Jabaquara ainda não havia sido consideravelmente adensado, havendo muitos terrenos vazios além da população tradicional do bairro. (BOGUS, 1980).

Quando se observa o mapa de transporte de 1958 (**Erro! Fonte de referência não encontrada.**), nota-se que o bairro do Jabaquara não estava conectado por linhas de bonde ou outro transporte coletivo com as zonas centrais da cidade. Esse afastamento fazia com que a região não estivesse inserida dentro do dinâmico mercado de terras que se constituía nas regiões centrais da cidade. Nos anos de 1960, o prefeito Faria Lima começou a expandir o Metrô para além das regiões centrais da cidade, abrindo uma concorrência para 17 empresas estrangeiras. A ganhadora da concorrência é a Hochtief-Montreal Deconsult. O projeto vencedor previu um

¹⁴ A região do ABC paulista compreende os municípios de Santo André, São Bernardo do Campo e São Caetano.

sistema de transporte metroriário com quatro linhas básicas: a Norte-Sul, de Santana ao Jabaquara; a Leste-Oeste, de Vila Maria ao bairro do Limão; a Sudeste-Sudoeste, do Ipiranga a Pinheiros; e a Paulista, do Paraíso a Vila Madalena. (BOGUS, 1980).

Posteriormente, o governo do Estado criou a Companhia do Companhia do Metropolitano de São Paulo. Em abril de 1968, muitos cientistas e técnicos questionaram a prioridade da construção da linha norte-sul (Santana - Jabaquara) acreditando que a linha Leste-Oeste seria mais prioritária para o transporte da população. Porém, podemos compreender a escolha pela linha norte-sul como uma estratégia para valorização do mercado de terras neste eixo da cidade. Após a construção do Metrô no Jabaquara, a região sofre uma intensa valorização quando passa a ser conectada pela rede de transporte conforme demonstra o mapa da Figura 26.

A primeira escavação para a construção da linha azul ocorre ainda em 1968 na Avenida Jabaquara. Em 1969, iniciou-se a construção do terminal rodoferroviário e da Estação Jabaquara.



Figura 17. Desapropriações para construção do Terminal Rodoferroviário Jabaquara.
Acervo: Biblioteca do Metrô de São Paulo.



Figura 18. Desapropriações para construção do Terminal Rodoferroviário Jabaquara.
Acervo: Biblioteca do Metrô de São Paulo.



Figura 19. Área de construção do Terminal Rodoferroviário Jabaquara.
Acervo: Biblioteca do Metrô de São Paulo.



Figura 20. Construção do Terminal Rodoferroviário Jabaquara
Acervo: Biblioteca do Metrô de São Paulo



Figura 21. Construção do Terminal Rodoferroviário Jabaquara
Acervo: Biblioteca do Metrô de São Paulo

A partir das Figuras 18 a 22, podemos observar como a construção do Terminal Jabaquara impulsionou uma série de transformações no bairro do Jabaquara, destacando-se a pavimentação de duas avenidas: a Avenida Jabaquara e sua continuação sentido ao município

de Diadema, chamada de Avenida Engenheiro Armando Arruda Pereira (avenida onde está situado o Terreiro), passando por um processo de valorização e intensificação do mercado imobiliário¹⁵.

O Governo do Estado, através da construção da Estação Jabaquara, criou este equipamento que integrou a região ao circuito produtivo da cidade, já que ligou o ABC paulista e Diadema à região central da cidade. Com este equipamento, o mercado de terras foi aquecido e novos moradores procuraram a região como local de moradia. Estes novos moradores advieram de diversas outras regiões da cidade, além dos municípios do ABCD paulista¹⁶ para ocupar as regiões do Jabaquara. Esse movimento fez com que a população local fosse remanejada através das desapropriações e, também, pelo aumento considerável dos preços dos terrenos, os quais passaram por um processo de valorização, já que a infraestrutura do Metrô trouxe consigo uma série de outras obras que fizeram com que ocorresse o aumento do preço do metro quadrado do bairro que, na maioria das vezes, era ocupado ainda por moradias irregulares e por posse de parcelas que não foram adquiridas no mercado de terras. Esta ação, contribuiu para a expulsão de uma considerável parcela da população negra que habitava o bairro em direções a regiões mais afastadas, áreas de divisa do município de São Paulo com o município de Diadema, majoritariamente uma área verde. (NIGRIELLO 1977).

2.3. O projeto CURA

O projeto CURA - Comunidade Urbana de Recuperação Acelerada, efetivado pela Prefeitura Municipal de São Paulo, foi o projeto de requalificação levado a cabo pelo poder municipal. O Projeto CURA envolvia algumas regiões do bairro, com o objetivo de recuperar a área e equipar as infraestruturas urbanas para valorizar a propriedade. O projeto previa o investimento na aérea por parte da Prefeitura e o projeto duraria 8 anos. Segundo Nigriello (1977), o aumento de impostos e taxas por serviços prestados pela Prefeitura daria o retorno aos investimentos ali direcionados.

Com muitos terrenos sem ocupação, o CURA previa atrair novos investimentos privados e o adensamento da região que tinha cerca de 40% de lotes vagos na subárea da Vila do Encontro¹⁷.

¹⁵ Em anexo apresentamos uma lista de imagens referentes a construção do Terminal Rodoferroviário e as transformações espaciais levadas a cabo pelo CURA Jabaquara.

¹⁶ Municípios do ABC paulista e Diadema.

¹⁷ De fato, os levantamentos realizados pela EMURB demonstraram a presença de grande contingente de lotes vagos (cerca de 40% do total) além de um baixo aproveitamento dos terrenos ocupados. Tais aspectos colocaram

Segundo Nigriello (1977), o CURA foi responsável por diminuir as áreas verdes do bairro, pois buscava o loteamento e a inclusão destas áreas no mercado de terras (vale lembrar que a vinda do Terreiro para o bairro também era pela quantidade de áreas verdes e de mata preservada que havia na região). O que foi condição para atração do Terreiro no bairro, para o mercado imobiliário foi entendido como condição para reprodução da propriedade privada da terra e introdução desta área dentro do circuito produtivo da cidade.

Para as áreas de propriedade particular, situadas nos limites do Projeto CURA Jabaquara, os dados existentes indicariam um total de 275,9 ha (hectares), cuja distribuição por lotes é a que se segue:

Quanto à densidade de ocupação, os dados existentes para o ano de 1973 apontam os números (Quadro 1):

Quadro 1. Densidade de ocupação

	domicílios por ha	
	para lotes com edificações	total das áreas tributadas
Domicílios residenciais	43	27
Domicílios de qualquer tipo	48	30

Segundo BOGUS (1980), nos anos 1970, os bairros residenciais de São Paulo possuíam de 70 a 100 domicílios por hectare. Quando observamos as taxas de adensamento do bairro, percebemos que, por este ponto de vista, o bairro estava com taxas de ocupação abaixo do padrão esperado para o município. Portanto, o Projeto CURA seria o responsável para atrair novos moradores, através da criação de novos lotes e da desapropriação de ocupações irregulares, ocupações precárias (em termos de estrutura e saneamento) seriam desapropriadas e dariam lugares a novos empreendimentos residenciais e comerciais, atendendo às demandas da Prefeitura e do mercado imobiliário.

2.4. As subáreas do CURA Jabaquara

O estudo e Viabilidade Econômico-Financeira, previa a subdivisão da área do Jabaquara em subáreas, segundo as semelhanças de ocupação e de infraestrutura (rede de esgoto, pavimentação, redes de comunicação). Entre as subáreas, destaca-se a sub-região do Metrô que circunda o Terminal Rodoferroviário. As outras áreas deveriam sofrer alterações

em evidência a baixa densidade demográfica e a subutilização dos investimentos públicos já existentes ou que seriam implantados.

mais acentuadas devido à pouca infraestrutura urbana. Dentro de cada subárea foram demarcados os espaços destinados à implantação dos Projetos de Renovação Urbana. Foram as seguintes as subáreas estabelecidas com as respectivas distribuições domiciliares (**Tabela 1**):

Tabela 1. Áreas de realização do CURA

Subáreas	Domicílios		
	Residencial	Não Residencial	Total
Vila Guarani	1865	151	2016
Cidade Vargas	698	36	734
Vila Fachini	775	77	863
Vila do Encontro	1281	138	1419
Ressaca	614	158	772
Metrô	2038	345	2373
Total	7271	906	8177

Fonte:

Segundo os estudos urbanísticos do Projeto, a área destinada à intervenção perfaz uma área de 373,5 ha, sendo que a subárea do Terminal Rodoferroviário ocupa 31,2 ha. Da área total, as propriedades particulares ocupam 262,7 ha (76,8% do total), as áreas verdes de uso público 7,3 ha. (2,1 % do total), sendo 72,3 ha (21,1% do total) ocupados pelo sistema viário. A população residente foi estimada em 33.400 pessoas distribuídas por 7.271 domicílios e com uma renda média familiar de Cr\$ 2.640,00 (Dois mil e seiscentos e quarenta cruzeiros) em novembro de 1973. (NIGRIELLO, 1977)

Quando analisamos as estruturas urbanas antes do início das obras do CURA vemos, claramente, uma desigualdade do ponto de vista de equipamentos urbanos nas subáreas. A subárea da Cidade Vargas, por exemplo, já possuía uma infraestrutura urbana mais efetiva se comparada com outras subáreas, como é o caso da Vila do Encontro ou da Vila Fachini, sub-região onde o Terreiro está localizado. Quando analisamos estas infraestruturas temos os seguintes dados (**Quadro 2** Quadros 2 e 3 :

Quadro 2. Infraestrutura somente na Cidade Vargas

Água potável	82% de extensão das ruas;
Energia Elétrica	95% de extensão das ruas;
Esgoto Sanitário	14 % de extensão das ruas

Fonte: CROCE, Aflalo e Gasperini. Estudo de Viabilidade Econômico-Financeira da Área CURA Piloto do Jabaquara, Município de São Paulo. V.1, p.52.

Quadro 1. Infraestrutura do Jabaquara

Águas Pluviais	3,5% de extensão das ruas
Iluminação Pública	38,8 % de extensão das ruas
Pavimentação	77% de extensão das ruas
Telefone	10,5 % dos domicílios

Fonte: CROCE, Aflalo e Gasperini. Op.Cit., v.1, p.3.

Das subáreas, a Vila Fachini e a Vila do Encontro são as mais desprovidas de infraestrutura se comparadas com as outras subáreas do entorno, inclusive, como aponta o relatório, com problemas sanitários, ausência de saneamento básico, contaminação de córregos, que recebem os detritos das fossas da região e cortam as duas sub-regiões. Nessas áreas o saneamento básico, canalização dos córregos o arruamento dentro dos padrões urbanísticos da prefeitura e o loteamento, eram ações prioritárias das intervenções municipais. (NIGRIELLO, 1977)

Tanto os primeiros loteamentos, a criação do terminal rodoferroviário e o projeto CURA se configuram, como um conjunto de estratégias do poder público para intensificar a ocupação do bairro e conectá-lo ao circuito econômico da cidade, impulsionando a ocupação e o mercado de terras na região. No mapa da **Figura 22** pode-se observar a ausência de redes de esgoto na cidade de São Paulo, na região do Jabaquara, em 1958:

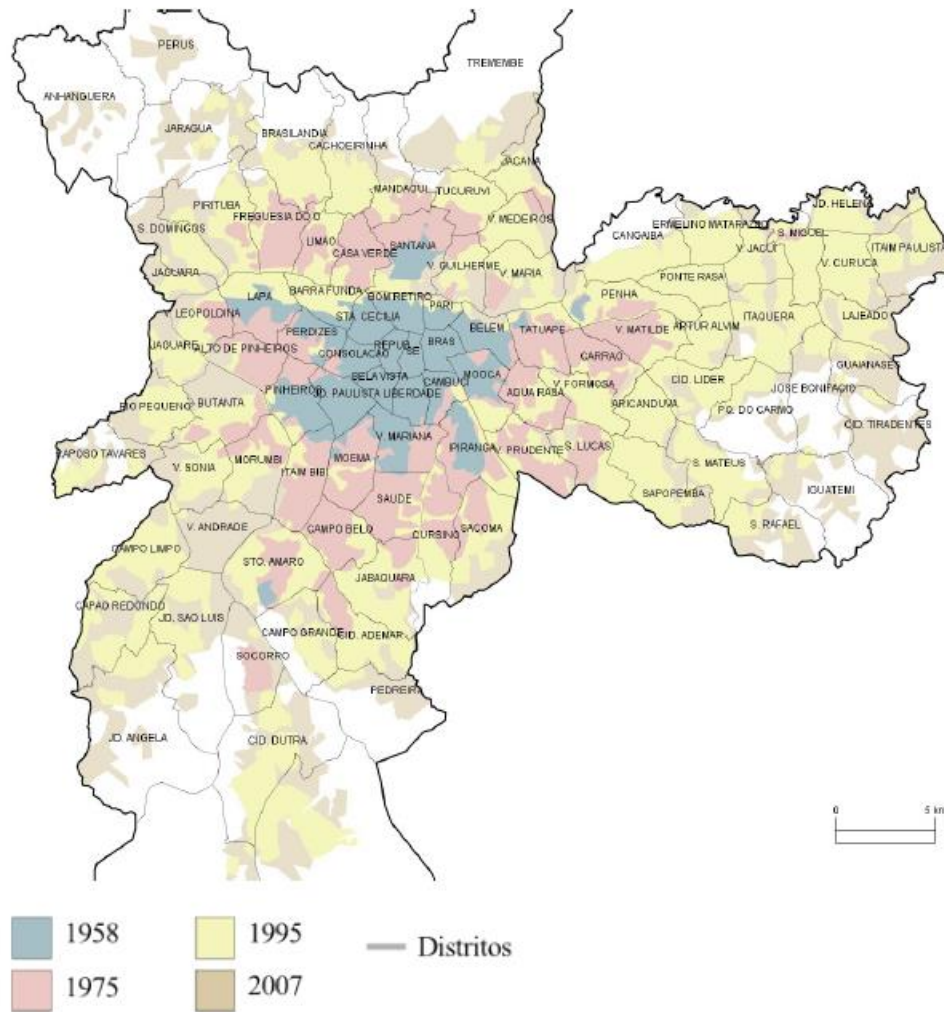


Figura 22. Mapa do Esgoto da região em 1958.

A partir deste mapa, pode-se perceber como no final da década de 1950 as infraestruturas urbanas ainda se concentravam na região central da cidade. Pode-se concluir, também, que o Jabaquara ainda não estava no eixo de valorização do mercado, pois, não haviam estruturas públicas que atraíssem uma classe média para o bairro. Vale ressaltar a ausência da rede de esgoto na região, portanto, mostra como até os anos 1950 ainda o bairro não estava no eixo de valorização da cidade.

Tal processo, se iniciou com a construção do Terminal Rodoferroviário, posteriormente, com as infraestruturas do CURA e com os novos loteamentos, que conseguiram atrair uma nova população de classe média para o bairro, já que algumas estruturas urbanas básicas (como o saneamento básico por exemplo) foram realizados pelo poder municipal. A partir daí, o Jabaquara ganhou uma nova dinâmica espacial, passando de um bairro pouco adensado para um bairro com um potencial construtivo para o mercado imobiliário e conectado ao tecido urbano através do modal de transporte ali construído. Com o Terminal

Rodoferroviário, criou-se um fluxo entre São Paulo e as cidades do ABCD e, também, gerou a ligação de bairros mais afastados, como Santo Amaro e Interlagos, à região central da cidade, fazendo do Jabaquara um lugar de passagem da classe trabalhadora que saía do ABCD em direção ao centro da Cidade.

2.5. A ação do poder público para formação do mercado de terras no Jabaquara.

A construção do terminal rodoferroviário e a execução do Projeto CURA - Comunidade Urbana de Recuperação Acelerada, mostram a ação do poder público na requalificação do bairro do Jabaquara. Esta ação visava, principalmente, atrair novos moradores para a região que era considerada pouco adensada para os padrões municipais a época.

A construção do Metrô, pelo governo estadual, e o projeto CURA, levado a cabo pelo poder municipal, demonstram o comprometimento da esfera pública para beneficiar e, muitas vezes, financiar, a iniciativa privada através do mercado imobiliário. Nas justificativas do CURA, foi possível observar que as transformações espaciais não eram pensadas para a população local, mas sim para garantir a atração de novos moradores para o bairro; inserindo no mercado imobiliário, terrenos que antes estavam na ilegalidade ou, por tamanha falta de estrutura, não eram propícios para construções vendáveis no mercado de terras.

A inserção destes espaços no mercado vem acompanhada de uma série de estruturas promovidas pela ação pública que agrega valor aos loteamentos do bairro do Jabaquara. É possível, portanto, identificar como as ações públicas (tais quais à criação de infraestrutura, expansão da rede de saneamento básico), são condição para o processo de valorização da terra que ocorre através da generalização da propriedade privada do solo e sua hierarquização no mercado de terras. Assim, o Estado atua juntamente como os agentes do capital para expandir o mercado de terras da cidade de São Paulo para a região do Jabaquara

Essa atuação demonstra a parceria entre a esfera do Estado e do Capital em detrimento da esfera social na produção do espaço urbano da cidade. Estado e Prefeitura, atuaram na construção de diversas infraestruturas e permitiram a desapropriação de antigas moradias a fim de garantir a construção de seus equipamentos. O discurso utilizado para garantir o apoio público destas ações foi a construção do terminal rodoferroviário que contribuiria para o deslocamento da população pela cidade de São Paulo, além da construção de infraestrutura básica nas sub-regiões mais pauperizadas do Jabaquara que foram atendidos pelo projeto CURA. (BOGUS, 1980)

Com a justificativa de que as terras do Jabaquara eram pouco adensadas, foi possível expulsar uma parcela significativa da população local para regiões mais afastadas, além de reduzir áreas verdes do bairro para a construção de novos empreendimentos imobiliários no entorno da estação do Metrô. Este processo ocorreu, por exemplo, na área do Sítio da Ressaca. Essa situação demonstra a necessidade do poder público garantir e propiciar a ação do mercado imobiliário da cidade apontando para um novo momento da reprodução do capital na metrópole que precisa, cada vez mais, inserir parcelas do espaço no mercado de terras transferindo o ônus das desapropriações e a verba para criação de infraestrutura para os governos municipais e estaduais. Conforme nos aponta Carlos (2001, p. 104):

“Convém lembrar que a construção do eixo se associa ao setor imobiliário em busca de lugares rentáveis de investimento, e que o processo de mercantilização do solo urbano, que se generaliza na metrópole, cria contradições internas ao desenvolvimento deste setor; obrigando-o à invenção de novas estratégias. Por outro lado, para se deslocar no espaço, o capital necessita de infraestrutura e de áreas propícias ao desenvolvimento de sua atividade (além da proximidade de outras atividades que lhe são complementares); é aqui que o Estado intervém”.

Ainda segundo a mesma autora:

“O mercado de capitais e o estabelecimento de políticas espaciais redefinem o direcionamento dos investimentos no espaço; são estratégias que se projetam no código de obras, nos projetos urbanísticos e inclusive no não construído, como a organização do tráfego e o uso da rua. A abertura de avenidas, tendo como apoio o “urbanismo institucional”, como conjunto de ações sistematizadas sob o comando a estância política, atende às exigências do desenvolvimento do capitalismo, que sob a égide do Estado, intervém na prática sócioespacial, por meio da gestão do espaço.”

Assim, tanto no plano do discurso oficial como dos programas de requalificação, a população negra do Jabaquara foi desconsiderada dentro dos projetos municipais. O bairro, que é conhecido historicamente por ser um bairro de origem negra, dá lugar a um novo mercado de terras que busca atrair uma classe média em formação na cidade.

Poder público e capital, juntos, transformam as paisagens do bairro do Jabaquara e atuam no sentido de homogeneizar seu espaço através de dois movimentos. O primeiro, apagando a memória negra do bairro, através do discurso do vazio demográfico, ou seja, ao afirmar que não existe uma concentração populacional considerável no local. Em outro, inserindo no bairro significativas parcelas do espaço na lógica da propriedade privada da terra. Tais terrenos foram transformados em propriedade e inseridos de forma hierárquica na lógica da propriedade. Este processo é central para o processo de reprodução do capital na lógica da produção do espaço, pois, na sociedade regida pelo urbano, o espaço é condição para

reprodução ampliada do capital através da generalização da propriedade privada do solo urbano. (CARLOS, 2001)

2.6 O mercado de terras no bairro do Jabaquara

Como vimos, o bairro do Jabaquara foi considerado uma área de pouca ocupação até os anos de 1950, entretanto é reconhecido por pesquisadores como uma antiga região de quilombo. De acordo com Moura (1988), o quilombo do Jabaquara, estava na rota de fuga dos negros escravizados que buscavam rotas alternativas para chegada até a cidade de Santos. A estrada antiga do mar, atual avenida localizada próxima à Vila Fachini, era uma dessas possíveis rotas. Com o desenvolvimento histórico do bairro, os antigos negros, que buscavam sair das prisões da escravidão, se fixaram nestas áreas onde não havia ocupação e também não estava sob olhar das políticas de vigilância, tal situação, conferiu uma identidade negra ao bairro do Jabaquara. Essa identidade negra, na atualidade, ainda confere características ao bairro mesmo que hoje pareça um tanto esmaecida pelo processo de homogeneização do espaço.

Conforme o projeto CURA criava as infraestruturas, ao mesmo tempo em que o mercado imobiliário loteava terras generalizando a propriedade privada, concomitantemente, se realizava o apagamento da memória do bairro, ou seja, pode-se perceber como a propriedade privada se sobrepôs aos usos tradicionais que a população conferia ao espaço.

Desde os anos 1940, a prefeitura buscava atrair novos moradores para região. Inicialmente a vinda dos alemães mostrava como os primeiros loteamentos realizados pelo Estado buscavam atrair uma população oriunda de processos migratórios do século XX para região, a qual possuía grandes lotes de terra que poderiam ser redivididos¹⁸.

Ao atrair a população de origem alemã para o bairro, a Prefeitura iniciou um processo de apagamento da memória tradicional da região, para, com isso, efetivar a ação do capital que buscava uma maior expansão da propriedade privada e do mercado, deixando os lotes mais atrativos para essa população e, assim, garantindo o lucro dos agentes imobiliários através da venda destes lotes.

Concomitante à vinda desta nova parcela da população, o Estado também buscava através da força policial inibir os cultos de matriz africana. A Delegacia Estadual de Crimes

¹⁸ Prefeitura da Cidade de São Paulo. **Bairro do Jabaquara**. Disponível em: <https://www.prefeitura.sp.gov.br/cidade/secretarias/cultura/bibliotecas/bibliotecas_bairro/bibliotecas_m_z/pauloduarte/index.php?p=196>. Acesso em: 7 mai. 2019.

contra os Costumes, Jogos e Diversões Públicas, da Secretaria de Segurança Pública do Estado, tinha por responsabilidade fechar todas as Casas de Culto de Tradição de Matriz Africana (como candomblé). Tal processo já havia se iniciado no centro da cidade e foi se expandindo até chegar ao Jabaquara. Esse órgão tinha como principal objetivo a eliminação e proibição de tais práticas, que se davam através da proibição do funcionamento de casas de candomblé, com apreensão de objetos religiosos, imagens de pessoas durante os cultos e prisões de líderes religiosos, conforme nos aponta Negrão (1996)¹⁹.

A proibição do culto foi uma das táticas de manutenção e expansão do embranquecimento levado a cabo pelo Estado Brasileiro. Tal perseguição era realizada através de fechamento de diversas casas de culto de matriz africana e garantiu o atual apagamento da comunidade negra da história oficial do povo negro na cidade de São Paulo. No trecho a seguir, a pesquisadora Wissenbach (1997, p. 137) relata apreensão em uma casa de culto na região do Jabaquara:

“Em determinada manhã auxiliados pelas autoridades da Delegacia de Polícia do Bosque da Saúde, saímos à procura de uma “macumbeira” afamada nas redondezas. Depois de muitas horas de procura fomos alguns quilômetros de distância, encontrar em um casebre onde residia ela. A casa fica na “Vila Santa Catarina” isolada completamente do centro urbano e, onde existe, mais, apenas mais um botequim, estava cheia de gente cerca de 60 pessoas representando as mais variadas classes sociais. Pobres e ricos; pobres de pé no chão e ricos de automóvel. Na entrada principal do casebre, cujos tijolos nem eram recobertos de argamassa, via-se em letras negras o distico: Centro Espírita Gota Cristalina do Menino Jesus.”

Portanto, o aumento considerável dos preços do terreno se tornou um agente de expulsão da comunidade negra e, aliado à ação policial, buscava fechar as casas de culto de matriz africana. Para exemplificar este processo, podemos citar a saída do Terreiro Axé Ilê Obá da rua Mucuri (próximo à área de expansão do Metrô) para a rua Azor Silva na Vila Fachini (subárea menos valorizada pelo projeto CURA).

A ação municipal viabilizou a vinda de uma classe média para o bairro que conflitava com a população tradicional do bairro. Os estudos preliminares para a realização do CURA entendiam o bairro do Jabaquara como um potencial ponto de atração para a classe média. Conforme nos aponta o relatório:

“Interpolando a esses fatos os dados da situação socioeconômica da população e a potencialidade do mercado imobiliário, completa-se o quadro seguinte: A área oferece excepcionais condições de desenvolvimento para um mercado externo, uma vez sanadas algumas deficiências básicas encontradas na infraestrutura e superestruturas.

¹⁹ Este assunto será aprofundado no capítulo 3.

As condições da população, embora heterogêneas, permitem garantir, pelo menos, um número razoável de investimentos diretos na área, de forma a estimular outros investimentos diretos e indiretos provenientes da iniciativa particular, gerando novas economias de acordo com critérios a serem planejados previamente”.
(Relatório de potencialidades e estudos de viabilidade)

O conflito entre uma população original e os novos moradores do bairro, vindos para estes empreendimentos construídos dentro do objetivo do CURA, existe até os dias de hoje e se manifesta quando os moradores do entorno do Centro de Culturas Negras do Jabaquara não apoiam as atividades ligadas à cultura afro como o maracatu, o rap ou o reggae que são, ali, desenvolvidas. A área do entorno do Centro de Culturas Negras, antes da construção do Metrô era composta por áreas verdes. Com o CURA, o Sítio da Ressaca teve seu terreno reduzido e alguns lotes foram abertos. Atualmente, o Sítio da Ressaca é cercado por empreendimentos imobiliários de classe média.

Tais empreendimentos se utilizaram do Metrô, das áreas verdes do Sítio da Ressaca (já apresentado anteriormente) para valorizar e atrair novos moradores para região. Em nenhum momento a origem do bairro foi lembrada e os apartamentos foram vendidos com os atributos de fácil acesso ao metrô e ao centro da cidade, além de um parque com áreas verdes, ideologia que cada vez mais se torna presente na mentalidade da população, a qual entende o predomínio da preservação ambiental em detrimento do uso coletivo dos espaços como um atributo positivo do lugar. Tal ideologia, contribuiu para o esvaziamento de práticas sociais e impôs o espaço abstrato da norma, do vazio, onde árvores valem mais que rodas de criança jogando capoeira ou atabaques de maracatu.

Após a inauguração do Terminal rodoferroviário e da conclusão do projeto CURA, o Jabaquara passou de um bairro sem ocupação para um bairro de atração de classe média.

Quando observamos o mapa da

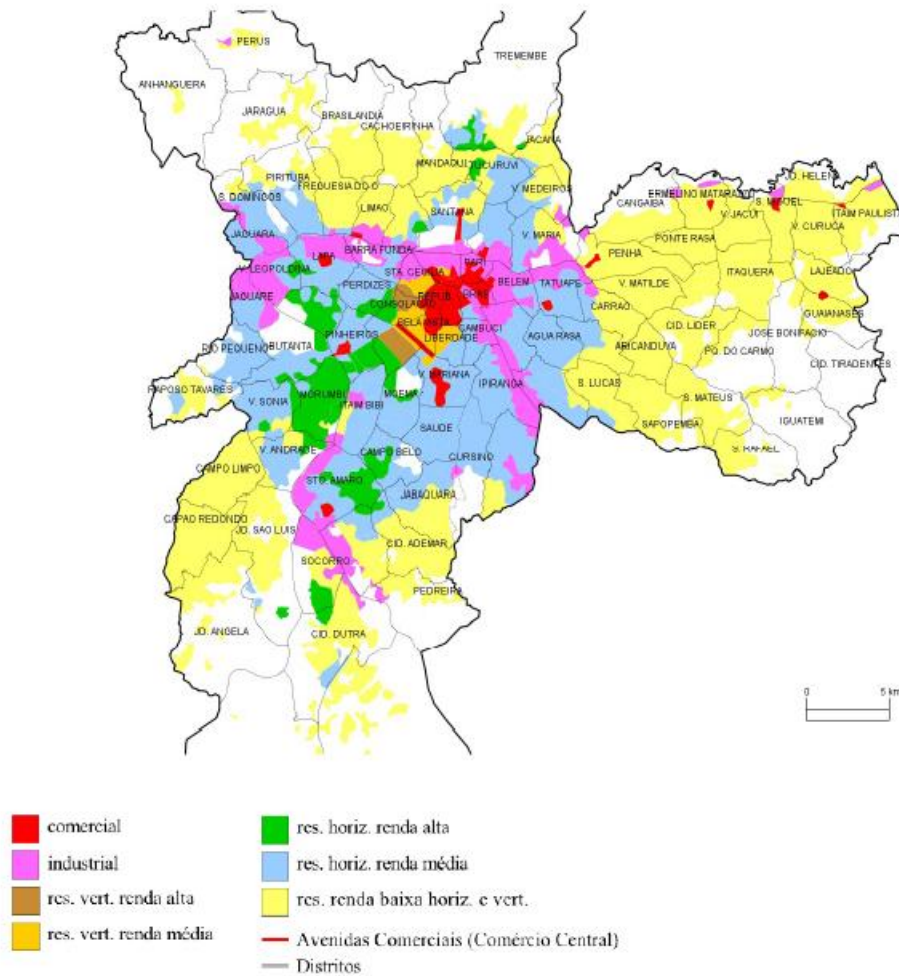
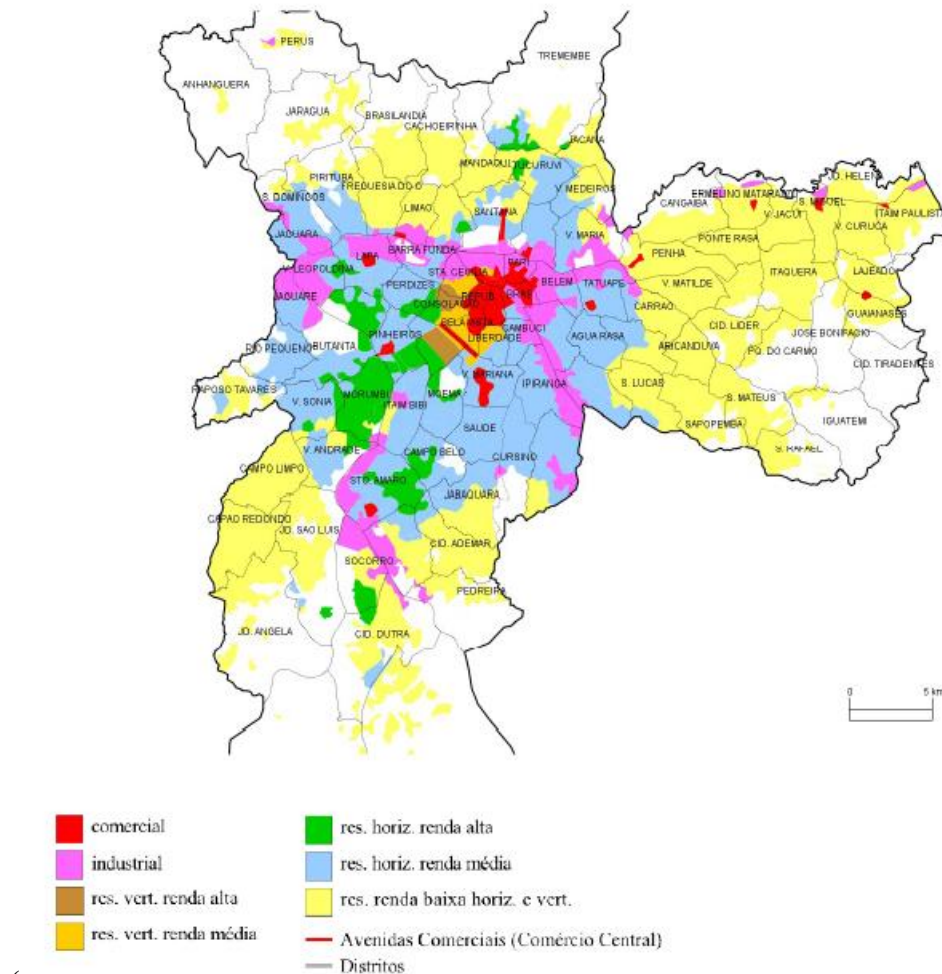


Figura 24, podemos concluir que, com a inauguração do Metrô, no ano de 1974, o Jabaquara e a conclusão do CURA, o bairro passa a ser caracterizado por uma classe média não possuindo mais a baixa densidade demográfica como havia antes do início das obras do CURA:

Observando as fotografias (Figura 23) e o mapa apresentado



(

Figura 24), é possível perceber como, já nos anos de 1990, somente o extremo sul do bairro do Jabaquara possui áreas de residência de baixa renda, sendo que a maioria da mancha explicita os empreendimentos de renda média e alguns empreendimentos de renda alta. Tais empreendimentos explicitam o processo de valorização da terra no Jabaquara e aparecem como uma contradição espacial em relação à população original do bairro, que sofreu um processo de segregação, sendo forçada a deixar a área, migrando em direção às zonas mais periféricas do bairro. Já que estes empreendimentos empurram a população original para áreas mais afastadas da cidade.

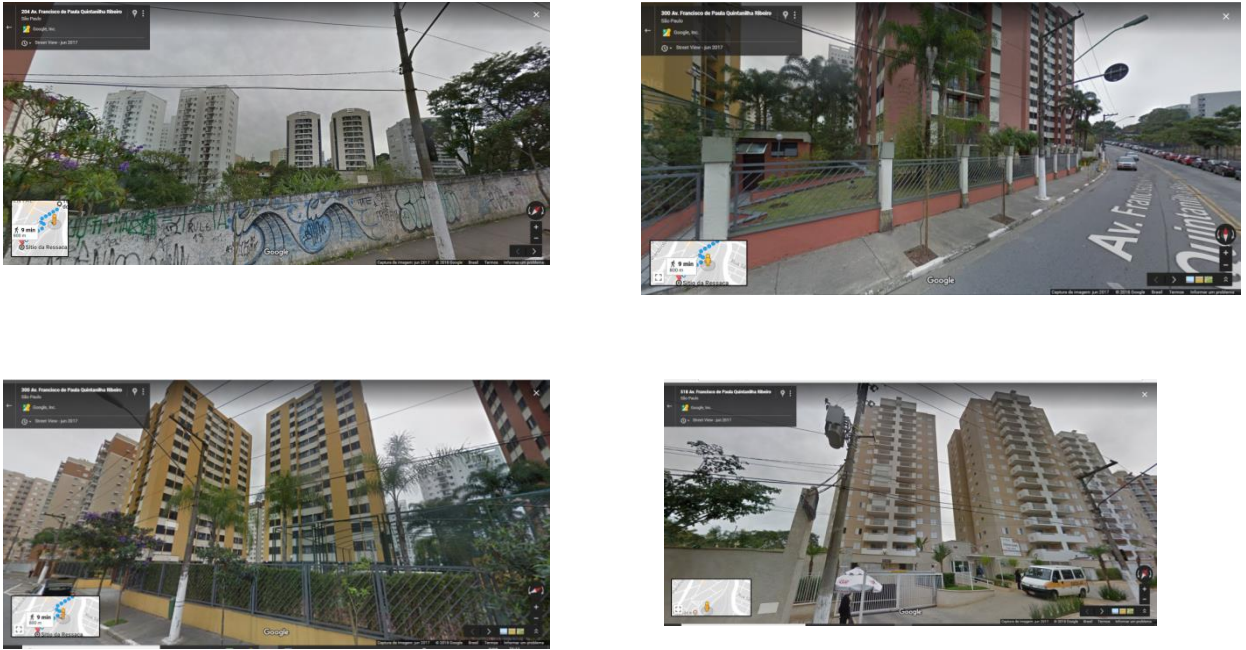


Figura 23. Imagens dos empreendimentos ao lado do Sítio da Ressaça.
Fonte: Google Maps acesso em 20/06/2018

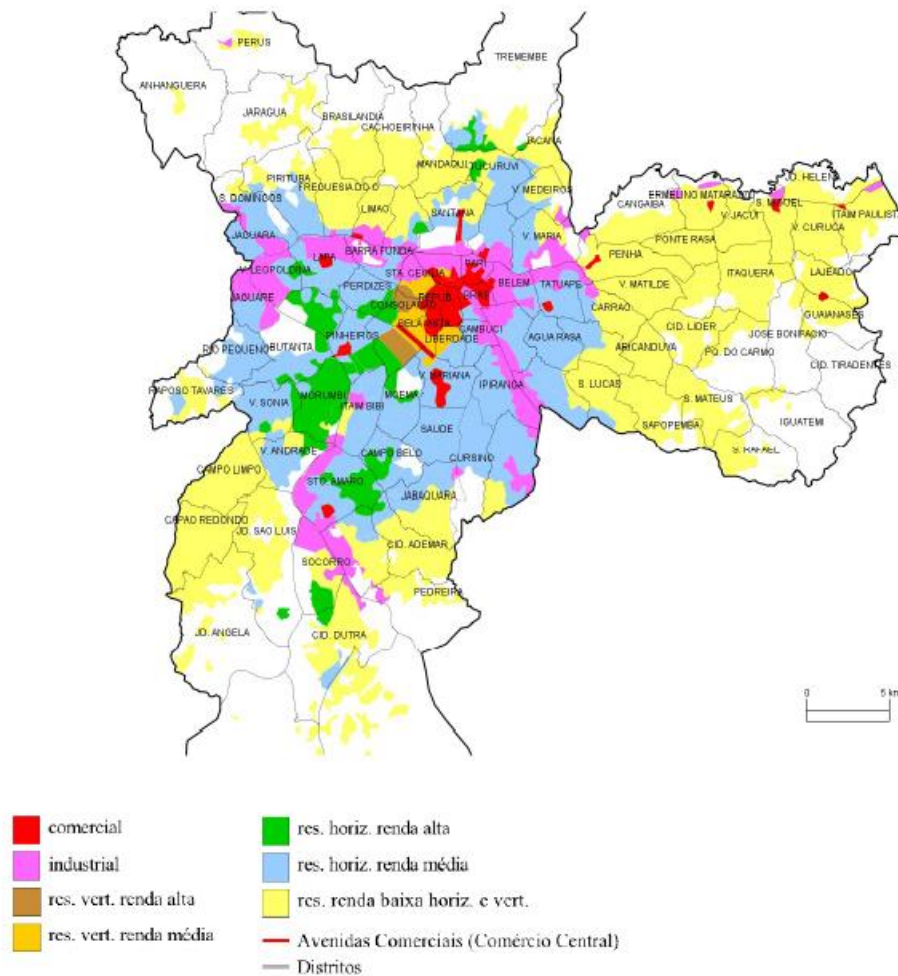


Figura 24. Uso do solo em 1997.
Fonte: Prefeitura Municipal de São Paulo, SF, 1995.

Segundo o Índice FipeZap²⁰ de 2018, os maiores valores do metro quadrado no bairro do Jabaquara foram de R\$ 6.918,00 para empreendimentos residenciais. Segundo o mesmo índice, os anos de 1985 e 2015 são considerados os picos dos valores imobiliários de São Paulo.

O mapa da Figura 25 apresenta a ligação entre o processo de valorização das terras pensando a infraestrutura urbana com a rede de transportes:

²⁰ O Índice FipeZap é resultado de uma parceria formada em 2010 entre a Fipe e o portal ZAP. O Índice FipeZap de Preços de Imóveis Anunciados é o primeiro indicador a fazer um acompanhamento sistematizado da evolução dos preços do mercado imobiliário brasileiro. Utilizando uma base de dados confiável e robusta, tornou-se referência como fonte de informações sobre o setor, tanto para as famílias, como para agentes do mercado e analistas. Mensalmente são coletados milhões de anúncios de venda e locação, para imóveis residenciais e comerciais. Após rigoroso tratamento estatístico, são consideradas apenas as informações adequadas. A partir daí, são calculados os preços representativos de cada uma das cidades contempladas que, seguindo ponderações específicas, são agrupadas e acompanhadas ao longo do tempo, com a evolução dos preços sendo mensurada por meio do Índice FipeZap. As informações presentes no site vão até o ano de 1015.

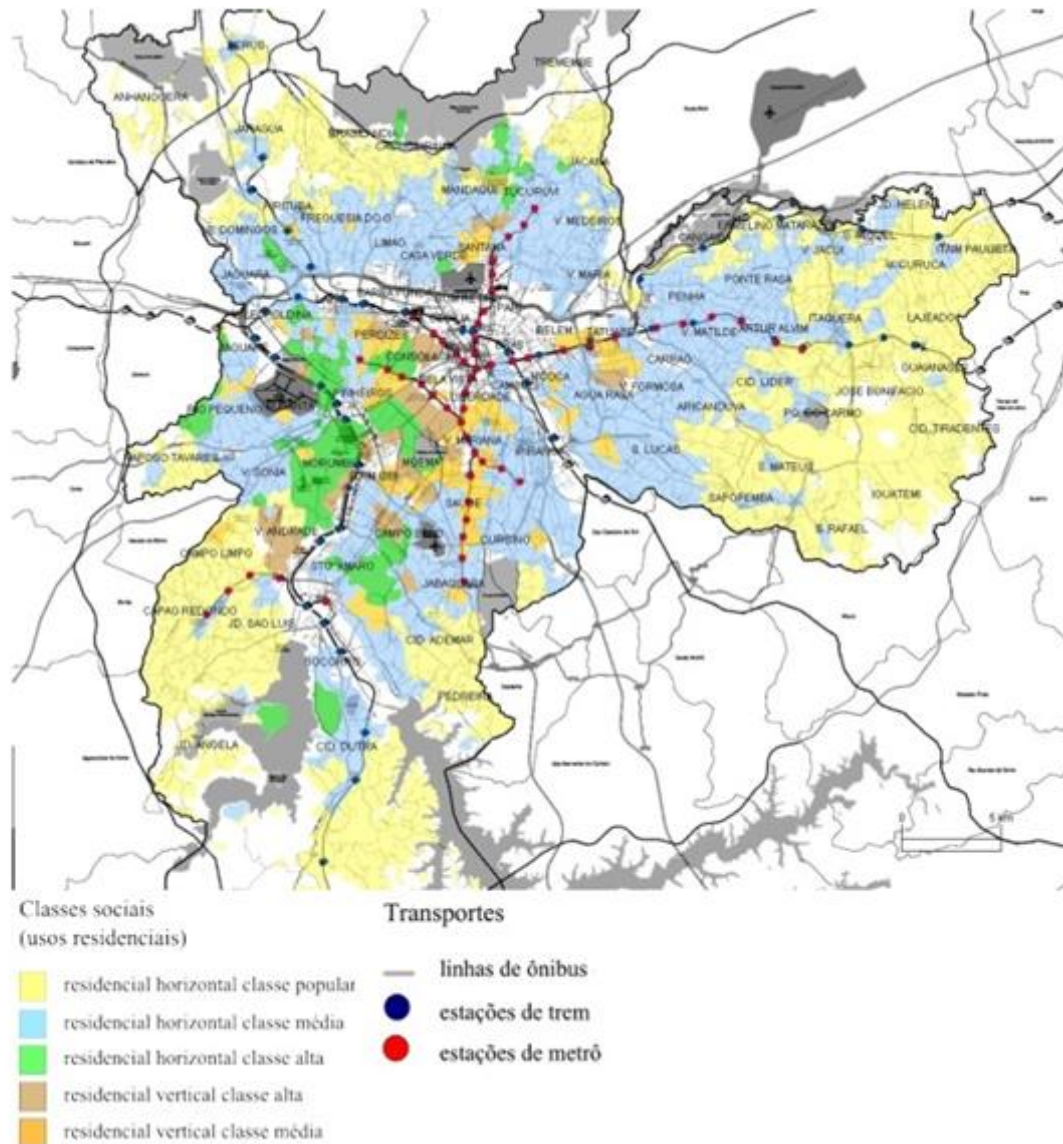


Figura 25. Mapa de relação entre rede de transporte e zoneamento de moradia.

Nesse mapa é possível cruzar a informação do uso do solo urbano associado à rede de transportes. A partir de 2008 não houve nenhuma alteração considerável nas linhas de transporte público que atendem a região do Jabaquara, sendo assim, as estratégias do mercado imobiliário e do poder público foram efetivadas, já que ao cabo do projeto CURA uma população de classe média foi atraída e se fixou no bairro do Jabaquara.

Logo, o processo de generalização da propriedade da terra foi efetivado, porém, em tal processo contradições sócioespaciais são formadas. A requalificação do bairro gerou seus elementos negativos dentro da reprodução dialética do espaço urbano, ao passo que atraiu uma classe média para o bairro também criou uma área de favelas na qual os objetivos da ação pública e do capital privado não foram totalmente efetivados. (BOGUS, 1980)

Esses dados mostram a contradição do processo de produção do espaço urbano que, ao mesmo tempo em que generaliza a propriedade privada da terra e extrai riqueza através da produção do solo urbano, também promove a expulsão da população original do lugar que se vê obrigada a migrar de região impelida a lutar pela sua permanência em seu espaço gerando movimentos de resistência, como veremos mais adiante neste trabalho.

2.7. A formação da periferia no bairro do Jabaquara

As transformações espaciais no bairro do Jabaquara surgem a partir do processo de valorização da terra e a mudança do uso do espaço urbano do bairro, a partir da produção de infraestruturas que permitiu a inserção do bairro no mercado de terras da metrópole na segunda metade do século XX.

Como vimos, os estudos prévios para realização do projeto CURA envolvia diversas subáreas para intervenção urbana, porém, dentre elas, duas nos chamam a atenção. A subárea da Vila do Encontro e da Vila Fachini eram parcelas mais precárias com forte presença de áreas verdes, ausência de saneamento básico e presença de córrego a céu aberto. Essas áreas deveriam receber atenção prioritária para a ação municipal já que a intensão era, também, integrá-las no mercado de terras.

Entretanto, conforme as intervenções e a construção do Metrô aconteciam, a população mais carente foi sendo afastada de suas áreas em direção ao município de Diadema, se fixando na divisa entre os dois municípios, na Vila do Encontro e na Vila Fachini.

O Terreiro Axé Ilê Obá está no centro da Vila Fachini, como já foi apontado. Aquele espaço era condição para o desenvolvimento da comunidade do Axé Ilê Obá, uma área extensa, com matas preservadas e longe do circuito produtivo da cidade. Porém, conforme o crescimento do bairro foi se dando, a população foi se deslocando para as regiões mais afastadas do Metrô, conforme o preço do metro quadrado crescia vertiginosamente, assim, formaram-se as primeiras favelas no Bairro do Jabaquara na região da Vila do Encontro e da Vila Fachini.

Os mapas das Figuras 26 a 28 mostram como se deu o crescimento imobiliário a partir dos anos de 1980 até a atualidade e, podemos notar como se deu um processo de segregação espacial visível na paisagem do bairro. Nas regiões próximas ao Metrô, os empreendimentos imobiliários de classe média se espalharam no entorno do Terminal e no Eixo, que vai até a estação do Metrô Conceição, também na Avenida Engenheiro Armando Arruda Pereira, já, na Vila Fachini as favelas se proliferaram no eixo da mesma avenida.

No primeiro mapa, vemos os empreendimentos imobiliários de 1985 até 2001 (Figura 26):

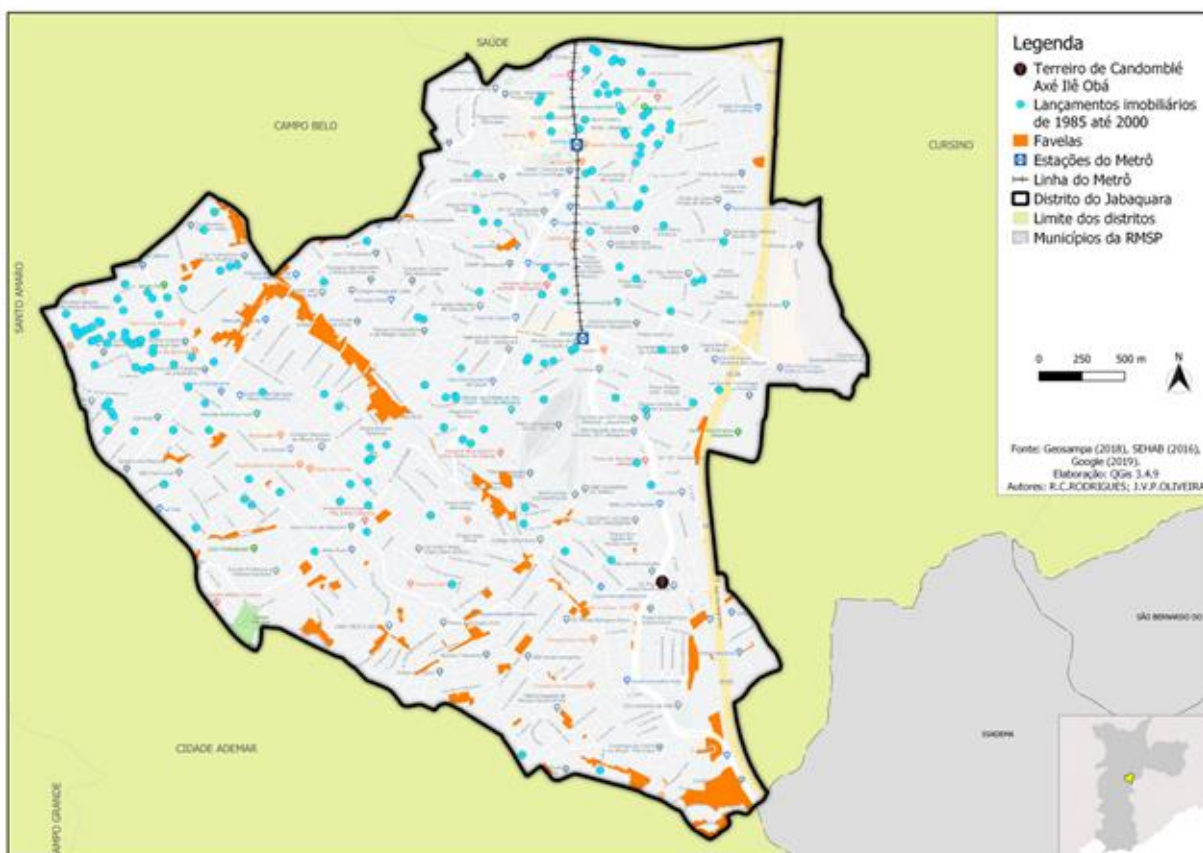


Figura 26. Mapa dos empreendimentos imobiliários de 1985 até 2001.
Fonte: R.C. RODRIGUES, J. V.P. OLIVEIRA

No segundo mapa os empreendimentos imobiliários de 2001 a 2013 (Figura 27):

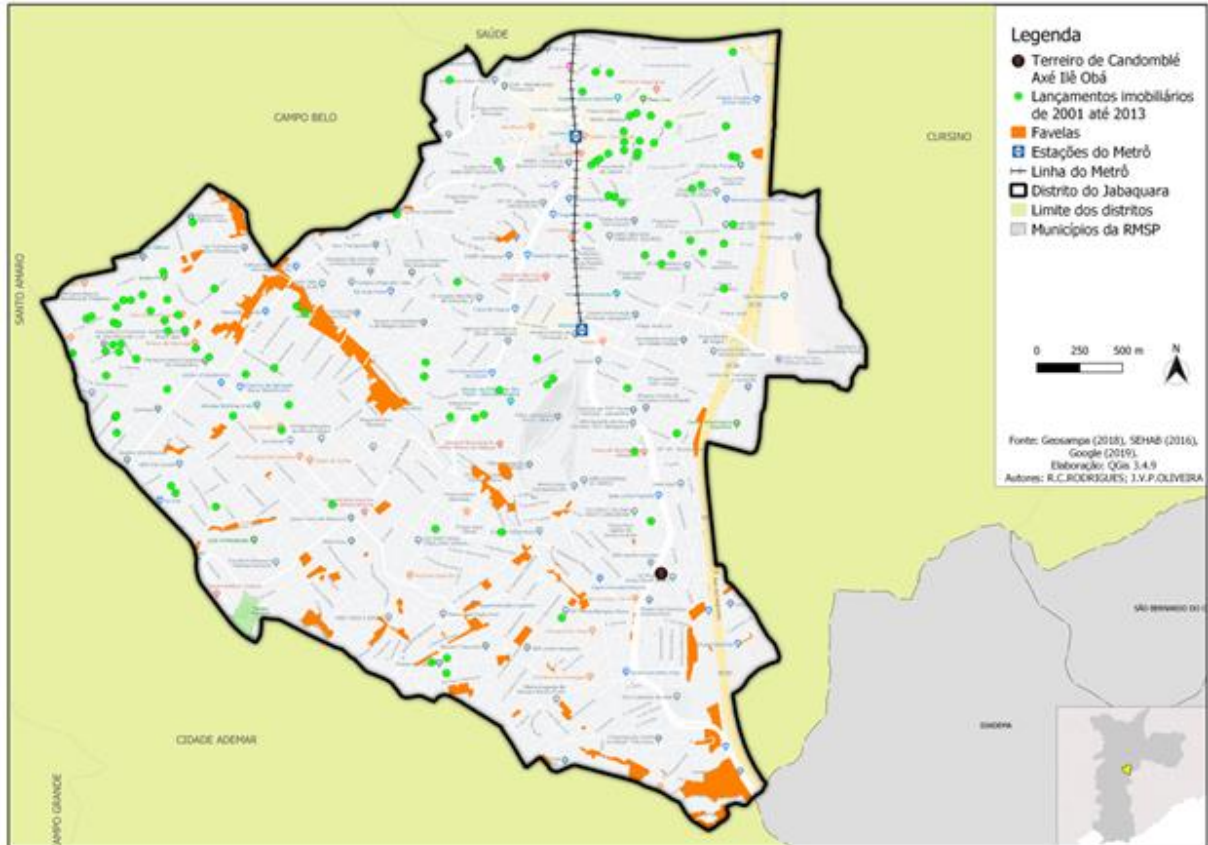


Figura 27. Mapa dos empreendimentos imobiliários de 2001 a 2013.
Fonte: R.C. RODRIGUES, J. V.P. OLIVEIRA

No terceiro mapa, cruzamos os dois primeiros (Figura 28):

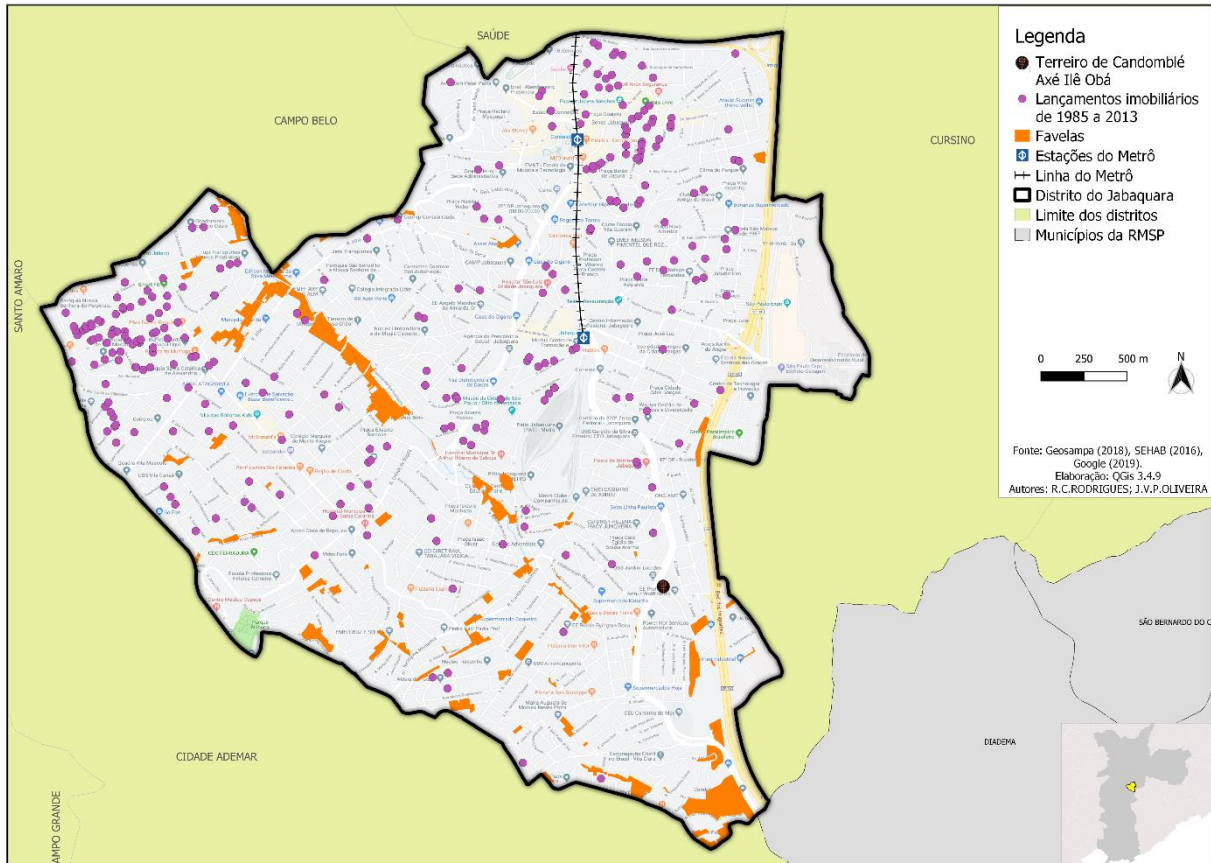


Figura 28. Cruzamentos dos mapas dos empreendimentos imobiliários de 1985 até 2001 e 2001 a 2013.

Fonte: R.C. RODRIGUES, J. V. P. OLIVEIRA

O processo de segregação social aqui foi entendido não apenas como uma desigualdade social ou uma separação entre as classes mais médias e as classes mais baixas, quando utilizamos a ideia de segregação sócioespacial um processo que afasta a população mais pobre das regiões centrais em direção das periferias que não possuem a mesma infraestrutura do urbano, fazendo com que uma parcela da população acesse de forma desigual o espaço produzido da cidade por mais que atue na atividade desta produção seja como usuário do espaço, seja como trabalhador. Sendo assim, essas regiões ainda não possuem a infraestrutura básica da cidade, mas sofrem as opressões do cotidiano, tal como, o preço das mercadorias, a ausência de espaços de lazer, a força policial, entre outros. Consideramos a segregação sócioespacial como um produto da sociedade capitalista que, ao realizar a produção do espaço urbano sob a égide da propriedade privada apresenta a segregação como produto da lógica de produção do espaço:

“Dentre as especificidades que queremos destacar, temos a desigualdade levada a cabo, principalmente, pela formação da propriedade privada da terra e a construção de uma sociabilidade que se reproduz sob a égide de relações autoritárias. Elas compõem um núcleo de reprodução de uma sociedade que naturaliza as explorações, as expropriações, as hierarquizações, a pobreza, a espoliação, e que claramente está expressa na paisagem atual das cidades.”
(RIBEIRO, 2015, p. 171)

Com este mapa, pode-se perceber claramente uma mudança na ocupação do bairro do Jabaquara por uma classe média e a valorização da terra, mas também a permanência de uma classe mais baixa. O conflito entre estes dois grupos sociais explicita a contradição entre as necessidades da população tradicional do bairro e as necessidades de uma nova classe média consolidada no bairro.

De um lado, a população de classe média trouxe necessidades ligadas ao consumo, foram construídos um shopping, hipermercados, redes de *fastfood*, galerias comerciais, entre outros equipamentos ligados ao consumo rápido. De outro, a população tradicional busca lugares de identidade cultural como o Centro Cultural, escolas de samba, entre outros equipamentos de cultura afro-brasileira.

Um caso emblemático para citar este conflito é do chamado “Shopping Jabaquara”, que é um centro comercial construído no final dos anos 1980, hoje o edifício reúne alguns pequenos comércios e, conforme nosso trabalho de campo, não recebe um número considerável de visitantes. Quando questionamos, vemos que o ponto comercial não é atrativo para a população do bairro, mas, ao lado do chamado “shopping” existe uma rua de intensa movimentação de comércio popular.

A instalação do terminal rodoferroviário produziu transformações espaciais, tanto na morfologia do bairro, como na vida cotidiana da população, a qual viu novos conteúdos invadirem suas formas de uso do espaço. Tais transformações criaram uma nova paisagem no bairro, onde ficou evidente perceber uma contradição espacial: de um lado uma população de classe média no entorno do terminal rodoviário e, de outro, uma população mais pauperizada na área de conurbação entre São Paulo e o município de Diadema.

O mercado imobiliário buscou avançar para as áreas mais distantes do entorno do Terminal Rodoferroviário, indo em direção à Vila Fachini, onde se deparou com o Terreiro. O terreno em que se localiza o Terreiro Axé Ilê Obá saltou aos olhos dos investidores para área que ainda estava dominada por favelas e casas antigas.

Este conflito explicita a contradição da produção do espaço urbano entre a propriedade privada do solo e seu uso coletivo. Desta contradição, evidenciada na vida cotidiana do Terreiro, quando este passou a ser ameaçado pelo mercado imobiliário, surge um processo de resistência no local, engendrado pela comunidade que buscou garantir seu espaço no Terreiro. Tal processo será analisado no capítulo a seguir.

CAPÍTULO 3.

3.1. A resistência e a prática sócioespacial

Nesta pesquisa, buscou-se compreender de que forma a resistência pela permanência do espaço do Axé Ilê Obá revela a produção do espaço urbano como contradição fundamental entre a propriedade privada da terra e sua apropriação, a partir dos anseios da comunidade na metrópole de São Paulo.

No primeiro capítulo, buscou-se analisar como se dão as relações sócioespaciais que promovem a apropriação do espaço de forma coletiva. Através das práticas do Axé Ilê Oba, é possível perceber a ação coletiva promovendo a apropriação e o uso comunitário do espaço.

No segundo capítulo, foi discutido como se deu o processo de formação do mercado imobiliário do bairro a partir da generalização da propriedade privada do solo e das estratégias levadas a cabo pelo poder público para criar as estruturas necessárias para intensificação do mercado de terras através da valorização dos terrenos próximos às infraestruturas construídas. Neste capítulo, será analisado o movimento de resistência surgido das práticas sócioespaciais do Axé Ilê Obá, quando este se viu ameaçado de perder seu terreno para o mercado imobiliário, o qual avançava em direção ao seu espaço e os atuais conteúdos da resistência.

3.2. O plano do conflito: a disputa em torno da propriedade e processo de luta do Axé Ilê Obá

O Terreiro Axé Ilê Obá, como já apontado, se fixou no bairro do Jabaquara no início dos anos de 1960, primeiro na rua Mucuri e no início da década de 1970 posteriormente, na rua Azor Silva, sua atual sede. O Terreiro envolve uma construção tal qual dos tradicionais terreiros da Bahia, contendo um barracão, onde se fazem as cerimônias públicas e estão a cozinha, os quartos individuais para cada Orixá, além dos quartos para a comunidade que habita o Terreiro. Devido à ausência de construções em seu entorno, o terreno do Axé se ligava às matas preservadas da região que são de extrema importância para o desenvolvimento do culto. Conforme o entorno foi se edificando, o Terreiro foi perdendo espaço e se consolidou em uma área como é conservada até os dias de hoje.

No ano de 1984, faleceu Pai Caio Xangô, proprietário do terreno e líder religioso da comunidade. Iniciou-se, então, uma fase crítica de sucessão, pois não havia um herdeiro direto para assumir o lugar de Pai Caio. De acordo com as tradições do Candomblé, quando um líder religioso falece, seu filho primogênito assume seu lugar; quando não há esse filho, seu

parente mais próximo assume o cargo. Quando não há esse indivíduo, os líderes mais velhos realizam diversos rituais e consultas para descobrir quem deve assumir a comunidade. (SANTOS, 1997)

No caso do Axé Ilê Oba, a pessoa indicada foi uma sobrinha de Pai Caio, chamada Sylvia Egydio, posteriormente, conhecida por Mãe Sylvia de Oxalá. Do ponto de vista do culto religioso, o processo não gerou conflitos e a maior parte dos adeptos da Casa aceitaram a nova iyalorixá, porém sua sobrinha não era a única herdeira da propriedade. A partir da morte de Pai Caio, houve uma disputa em torno da propriedade entre seus herdeiros diretos. Mãe Sylvia buscava a continuidade do terreiro, porém, os outros sobrinhos, apoiados por agentes imobiliários que perceberam o potencial construtivo do lugar, reivindicaram suas partes na propriedade.

Assim, além de enfrentar os desafios de assumir a frente de uma comunidade de referência, Mãe Sylvia teve de lutar pela permanência do terreiro no Jabaquara. A lógica da propriedade privada da terra se sobrepunha ao uso e à apropriação da comunidade do Axé. A venda da propriedade significaria a expulsão dos usuários do lugar para se criar ali um equipamento que não tinha relação alguma de apropriação com a comunidade local, somente de consumo.

Interessante pensar que nem o preconceito ao lugar de culto afro-religioso seria suficiente para barrar o mercado imobiliário que, no imaginário popular, era povoado de entidades ligadas à espiritualidade. Iniciou-se, então, a luta pelo uso do espaço e pela permanência da comunidade do Terreiro.

Em princípio, Mãe Sylvia tentou comprar as parcelas do terreno que pertenciam aos outros herdeiros legais, porém, suas propostas não chegavam nem perto das ofertas das incorporadas que estavam na negociação²¹. Foi necessário outro caminho que permitisse a permanência da prática sócioespacial ali contida.

Devido sua importância dentro das comunidades do candomblé no Brasil, o Axé sempre foi muito articulado com os terreiros mais tradicionais da Bahia. Mãe Sylvia acompanhou o processo de tombamento da Casa Branca do Engenho Velho, também conhecido como Ilê Axé Iyá Nassô Oká, considerada a primeira casa de Candomblé de Salvador. Eles entraram com o processo de tombamento no ano de 1984, a Casa Branca se tornava o primeiro

²¹ Em nossa pesquisa, tentamos contato com alguns destes herdeiros que sabiam pouco da situação devido ao processo de herança, uma vez que muitos destes herdeiros também haviam falecido.

Monumento Negro considerado Patrimônio Histórico do Brasil e seu tombamento oficial pelo IPHAN data de 14 de agosto de 1986

Assim, no ano de 1985, inspirada pelos movimentos dos terreiros baianos em prol dos seus reconhecimentos como patrimônio histórico, Mãe Sylvia vê nesta via uma possibilidade de permanência e garantia da continuidade do terreiro na Rua Azor Silva. Então, no ano de 1985, antes mesmo da promulgação do tombamento da Casa Branca, Mãe Sylvia solicita o tombamento do Axé Ilê Obá junto ao CONDEPHAAT - Conselho de Defesa do Patrimônio Histórico, Arqueológico, Artístico e Turístico, órgão estadual de proteção do patrimônio.

Com o tombamento, a edificação e os espaços do terreiro seriam imobilizados, ou seja, não seria possível nenhuma grande alteração arquitetônica no lugar e, possivelmente, o lugar deixaria de despertar interesse das incorporadoras. Muitos foram os esforços para articular a comunidade dentro desta demanda, pois não era certeza que o tombamento seria aprovado. Não havia, em São Paulo, nenhum precedente que pudesse fortalecer o pedido de tombamento. Todos os bens tombados eram significativos de um período histórico reconhecido pela historiografia, por exemplo, a maior parte do patrimônio religioso oficializado data do período barroco e, seus tombamentos, estão embasados na raridade arquitetônica e artística, na potencialidade de representação do período histórico e não, necessariamente, na sua importância social ou cultural. Conforme nos aponta Marly Rodrigues (ANEXO 2):

“Eles tão [sic] acostumados a trabalhar com edificações históricas, aquelas que tem valor arquitetônico, ou seja, representam um movimento da arquitetura, representam um movimento estético. [...] O Axé não representa nada desse ponto de vista, nenhum deles até hoje que eu vi. Não interessava para eles esse tipo de coisa. Depois essa coisa de ‘historiador, esse negócio de ficar pensando, esse negócio da cultura’ [sic], o que a gente trabalha é com a cultura material.

Até a primeira década do século XX, não haviam, no Brasil, políticas públicas de tombamento para bens imateriais; somente edifícios ou obras artísticas em suporte material eram passíveis de tombamento. Logo, a única possibilidade de reconhecimento era o tombamento arquitetônico do bem cultural. Segundo a técnica, o Conselho do CONDEPHAAT não reconhecia o Axé como um lugar importante para memória oficial da cidade de São Paulo e, muito menos, como um exemplar arquitetônico a ser preservado. As construções simples de alvenaria não remetiam a nenhuma referência a alguma escola importante da arquitetura, ou seja, seu reconhecimento seria algo que foge ao padrão do tombamento e até então inconcebível para o conselho do CONDEPHAAT.

E exatamente esse ponto foi o ponto de maior discussão do conselho: o valor arquitetônico. Aquela casa que não tinha nada a ver, e era um barracão, como eu mesma dizia, ou seja, o uso da palavra ‘barracão’ foi aproveitado, explicitado como lugar de culto público, ele foi explicitado assim, e ele foi depois utilizado como uma coisa depreciativa. Barracão é algo que não tem nenhum valor cultural. É algo que mora gente pobre, é algo que você guarda, enfim, o que você não quer mais usar. É um carro velho, sei lá... esse tipo de coisa. Essa acepção da palavra marcou muito quando foi discutida no conselho, porque ela representava aquilo que os arquitetos não estavam dispostos a reconhecer como cultura... ainda não estavam dispostos a

reconhecer que existia um aspecto material. Não há dúvida nenhuma que é um suporte, mas o que eu tô [sic] pretendendo tombando não é esse suporte, é a representação do suporte, ou seja, é uma prática cultural, nesse caso religiosa, que se dá em determinadas condições que eu posso comparar a coisas ancestrais, à organização das comunidades em determinados lugares da África, de onde veio a corrente do Axé.”

As políticas de preservação, até então, compreendiam que o bem cultural só poderia ser reconhecido através da sua edificação, ou seja, a recusa do tombamento significava o não reconhecimento da importância do Candomblé dentro da formação cultural brasileira. Isso mostra como aquilo que é eleito memória oficial passa pelo crivo de especialistas que escolhem o que deve ser preservado para o futuro na nação. Como afirma SCIFONI (2015, p. 137):

“A natureza desigual do patrimônio no Brasil tem origem, assim, na eleição do que deve ou não ser elevado à condição de herança coletiva, processo que prioriza valores formais, estéticos, estilísticos e arquitetônicos. Como resultado disso, o conjunto patrimonial, espelha, sobretudo, a presença da elite econômica, política e religiosa, deixando à parte determinados sujeitos sociais, como é o caso dos trabalhadores urbanos e rurais, índios e negros, operários e camponeses.”

O Candomblé não era entendido como elemento da cultura nacional, não sendo considerado como importante para as políticas de preservação, todavia, foi através dessa estratégia que se tornou possível a permanência da Comunidade no terreno que precisava do tombamento do Terreiro para não perder a apropriação do lugar. Portanto, a única forma de reconhecimento do Axé Ilê Obá, como um lugar relevante para a memória oficial da cidade de São Paulo, seria o tombamento arquitetônico do edifício. Essa peculiaridade que, esperavam os membros do terreiro, faria os agentes do mercado imobiliário perderem o interesse na propriedade, pois, devido a sua estrutura arquitetônica, poucos usos comerciais seriam possíveis no local e não seria viável a construção do supermercado ali.

Uma das exigências solicitadas pelo CONDEPHAAT foi a listagem de todos os objetos que compunham os *igbás*²² presentes em cada quarto de santo. O *igbá* é o fundamento do Orixá, composto por uma sopeira com um *otá* (fragmento de rocha) e uma série de pequenos objetos, como pedaços de cristais, conchas, espelhos, algumas ferramentas, enfim, objetos ofertados pelos filhos de santo aos seus orixás. Ou seja, foi necessário listar item por item de cerca de 200 conjuntos de objetos e todos sabiam a dificuldade de se realizar tal tarefa. Esse fato denota as táticas criadas pelo CONDEPHAAT para atrasar o processo de tombamento. Devido ao tempo dedicado à criação desta listagem, esse arrolamento dificultou o processo, porém, os membros da comunidade se articularam e conseguiram atender tal exigência do

²² Assentamentos de orixá. Um assentamento é a representação do Orixá no espaço físico,.

CONDEPHAAT. Quando essa demanda foi entregue ao órgão, o mesmo exigiu o parecer de mais uma equipe de intelectuais e aumentou a lista de assinaturas dos membros da comunidade do entorno. Assim, com todas as demandas atendidas, surgia outra série de exigências. Ao nosso ver, tais solicitações buscavam desmobilizar a comunidade do Terreiro em sua luta pela permanência.

“Aí eu já sabia: eles acabaram abrindo o estudo de tombamento, mas tava [sic] claro para mim que eles não iam tomar. Peguei aquilo, e essa mesma diretora disse o seguinte: “só vou continuar esse tombamento se houver um levantamento de todos os bens móveis que eles têm”. Eu falei: “dona Fulana, não dá para fazer esse levantamento. A senhora não imagina os filhos que a Casa tem, o número de pessoas que a Casa já formou, e todos eles têm os fundamentos marcados. Então, não dá para eu levantar quarenta cuias, não sei quantos...”, “não quero saber”. Nesse período, ela passou para um arquiteto fazer esse levantamento. Você está percebendo o jogo de poder? Ela passou para um arquiteto que, por acaso, morava próximo à minha casa, e de vez em quando eu o via nas feiras em final de semana. Aí um dia, eu cheguei para ele, um nordestino, cearense, muito, muito gozado, figurona assim... Cheguei para ele e disse: “ah, como vai, estava aí na feira etc.”, [...], falei: “e você, está fazendo o levantamento do Axé Ilê Obá? O que é que você acha?”, ele pegou e falou assim: “claro que eu tô [sic] fazendo. Olha aqui”. Abriu assim a camiseta, puxou a guia, mostrou as guias dele e disse “eu sou filho da Mãe Sylvia [inaudível]. Eu frequento o Terreiro da Mãe Sylvia, e ela não é minha mãe, mas, ela é minha, sei lá, orientadora, qualquer coisa assim. Aí eu já fiquei aliviada.”

(ANEXO 2)

Para dar continuidade ao processo de tombamento, visitas técnicas foram realizadas e não se comprovou a importância do edifício como bem de relevância histórica, já que o prédio não atendia aos recursos estilísticos da construção arquitetônica. Assim, um grupo de intelectuais, acionados por Mãe Sylvia e pela equipe técnica favorável ao tombamento, realizaram estudos corroborando com a outorga do tombamento. Em reação, o CONDEPHAAT passou a fazer várias exigências para prosseguir com o processo:

“Então, o quadro era esse. Quando voltei, eu retornei o estudo “agora eu vou acabar esse tombamento...”. Ele já tinha feito o levantamento... “eu vou acabar esse tombamento e ponto final”. E foi o que aconteceu. Aí, entrou na discussão do conselho, mas o Edgard tinha montado toda uma estratégia. E combinamos o seguinte: ele disse “olha, eu vou também dar parecer, como antropólogo, e eu vou chamar - você não se assuste - um grupo que estuda religião e que é formado por pessoas de todas as universidades públicas de São Paulo. (...) Na hora da votação, a carga foi tamanha, porque o conselheiro vota, briga pela arquitetura, mas ele também se convence dos argumentos, e os argumentos foram muito fortes, do ponto de vista religioso, profundíssimos, e ajudaram imensamente, né? Então, de fato, isso foi fundamental. Mas, a discussão voltou à questão da arquitetura. “Como é que era um barracão que não tinha estética, que usava resto de coisa de tudo quanto é cor”. Enfim, tudo isso foi argumentado, foi defendido. O fato de ter sido feito aos poucos, e isso também representar uma alegria, uma coisa própria, da própria cultura africana, que a cor é muito presente, em todos os tipos de manifestação, não necessariamente religiosa etc., etc., etc... Tudo isso foi argumentado. A votação, qual foi? Uma abstenção e aprovação geral. A pessoa que se absteve, ele tinha sido presidente do CONDEPHAAT, e depois... ou era conselheiro e virou presidente depois

do Edgard, ele era o arquiteto, aliás já falecido, e que veio então e me pediu desculpa, mas ele não estava convencido.”
(ANEXO 2)

Do ponto de vista legal, as legislações de tombamento conseguem preservar os edifícios, pois não deixam o terreno sob total domínio do proprietário. Uma vez tombado, o terreno pode ser vendido, mas nenhuma reforma na estrutura arquitetônica tombada poderá ser feita. Portanto, no caso do Axé, não seria possível a construção de um hipermercado. Entretanto, somente o tombamento não garantia a continuidade das relações sócioespaciais ali produzidas, ou seja, o tombamento foi fundamental para a continuidade da Comunidade, mas o que garantiu sua continuidade até os dias atuais são suas práticas sócioespaciais que ainda condizem com o uso original do lugar.

As políticas de preservação patrimonial não atuam regulando o uso do lugar. Elas imobilizam a edificação, obrigando o proprietário a manter a estrutura arquitetônica da edificação tal qual estava quando foi tombada. Portanto, tais políticas vêm sendo utilizadas por movimentos sociais como manutenção das práticas sociais, como exemplo, podemos citar a atual luta da Casa do Povo, como dissertamos na parte dedicada às disciplinas cursadas. O tombamento do “Engenho Velho da Casa Branca”, como já foi discutido anteriormente, também segue esta mesma lógica. Porém, somente a prática sócioespacial garante o funcionamento e continuidade destes locais de uso nas cidades onde estes resistem.

O tombamento foi oficializado nos anos 1990. De acordo com o dossiê temos:

“O Secretário da Cultura, nos termos do artigo 1º do Decreto-lei 149, de 15-8-69 e do Decreto 13.426, de 16-3-79 e Considerando que o Aché Ilê Obá, seguidor do rito Ketu, representa uma das vertentes da tradição religiosa de raiz negra em São Paulo; Considerando a importância das religiões de origem negra na formação da identidade cultural brasileira; Considerando o Terreiro de Candomblé Aché Ilê Obá um exemplo típico da formação das casas de culto dos orixás em São Paulo; Considerando os esforços desenvolvidos no Aché Ilê Obá para o aprimoramento do culto e manutenção das tradições religiosas de origem negra. Estes motivos tornam evidente a importância do espaço por ele ocupado, portador de significados simbólicos de valor antropológico e histórico, resolve: Artigo 1º - Fica tombado como bem de interesse histórico e espaço sagrado do Aché Ilê Obá, pertencente à Congregação Espírita Beneficente Pai Jerônimo, situado à Rua Azor Silva, 77, Vila Fachini, Capital, cujas dimensões estão registradas na matrícula 17.751 no 14º CRI desta Capital, compreendendo:

a) Conjunto de edificações: salão, quartos dos orixás, pátios, moradias demais dependências de apoio do culto conforme planta constante à página 50 do processo Condephaat 26.110/88.

b) Árvores sagradas ligadas ao ritual conforme inventário das páginas 120 a 132 constante do Processo Condephaat nº 26.110/88.

c) Os assentamentos dos orixás do terreiro”.

(GOVERNO DO ESTADO DE SÃO PAULO, 1990)

Todo processo de luta pelo tombamento despertou na comunidade, a consciência da luta constante, pois alguma outra ação poderia ser feita para retirar o terreiro dali. Após a conquista do tombamento, outras ações passam a ser lideradas para promover o fortalecimento da comunidade do Jabaquara e a reconstituição da identidade negra do bairro esmaecida pelas ideologias e pela nova parcela da população atraída para o bairro. É importante salientar o papel fundamental da comunidade tanto interna como dos moradores do entorno do Terreiro. A partir dos vínculos de identidade que foi possível a articulação da luta em prol do tombamento. Como aponta Marly Rodrigues (ANEXO 2):

“Eu penso que essa questão do espaço é muito importante. Primeiro, porque, o Axé é um espaço bastante, vamos dizer, específico. Não esse edificado apenas, mas o espaço religioso é um espaço muito específico, que exige que se trate dele como uma construção de lugar, porque ele é um lugar de representação, mas ele é um lugar sobretudo de identidade.”

Desde sua fundação na Rua Azor Silva, o Axé Ilê Obá precisou lutar pela sua permanência e, através da articulação com a comunidade, buscou caminhos possíveis que culminaram na sua continuidade até os dias atuais. Nesse processo não foi mobilizado somente um aparato legislativo, mas toda a comunidade do Terreiro e, principalmente seu entorno, teve de ser engajada nessa luta. Para que isso acontecesse foi necessário despertar, neste entorno, a relação de pertencimento ao terreiro, pois, havia uma relação de troca entre o terreiro e a comunidade.

3.3. A propriedade privada: o centro da reprodução do espaço urbano

A produção do espaço urbano da metrópole de São Paulo é um processo social regido pela lógica de reprodução do capitalismo enquanto modo de produção. Logo, o espaço como produto social explicita as contradições imanentes ao modo de produção, revelando os conteúdos desta sociedade. Portanto, cabe compreender quais as contradições fundantes desta produção e quais os desdobramentos deste processo na prática sócioespacial da população urbana.

O conflito vivido pela comunidade do Axé Ilê e sua luta pela permanência, quando ameaçado pelo mercado imobiliário, faz emergir algumas contradições fundantes do modo de produção capitalista e do processo de produção do espaço urbano no que se refere ao espaço, enquanto um produto social e uma materialidade concreta.

Podemos iniciar nossa análise pelo sentido da produção, enquanto processo que extrapola a materialidade do espaço urbano. A produção pode ser compreendida enquanto à

construção material da cidade, prédios, ruas, avenidas entre outros equipamentos, entretanto, este não é o único sentido da produção. Neste processo também são gerados símbolos, representações, relações, abstrações concretas que permeiam a vida cotidiana da metrópole. Como nos aponta LEFEBVRE (1991a, p. 27):

“Visto que o espaço assim produzido serve tanto de instrumento ao pensamento como à ação, que ele é, ao mesmo tempo que um meio de produção, um meio de controle, portanto de dominação e de potência – mas que escapa parcialmente, enquanto tal, aos que dele servem. As forças sociais e políticas (estatistas) que o engendram tentam dominá-lo e não conseguem; aquelas mesmas que levam a realidade espacial em direção a uma espécie de autonomia impossível de dominar se esforçam para esgotá-la para fixá-la a fim de submetê-la. Este espaço seria abstrato? Sim e não, mas ele é tão “real” quanto a mercadoria e o dinheiro. (...) O espaço contém relações sociais”.

Todo o processo de produção é determinado pelas relações de classe em que nossa sociedade é erigida, ou seja, o processo de produção do espaço urbano é o resultado da contínua luta de classes gerada no seio da sociedade capitalista através do conflito entre diferentes usos do espaço urbano. Assim, o Terreiro Axé Ilê Obá explicita este processo na medida em que produziu seu espaço contrário à lógica da valorização do espaço urbano.

Este espaço é composto pelo conjunto de edificações e, também, um conjunto de símbolos e relações sócioespaciais que dão sentido ao Terreiro, enquanto fragmento espacial. A identidade do lugar surge das práticas sócioespaciais que compõem a vida cotidiana do Terreiro. Simultaneamente, a construção do Terminal Rodoferroviário e o Projeto CURA também atuam na produção do espaço urbano produzindo infraestruturas, códigos e normas que passam a codificar a vida cotidiana do lugar.

No cerne deste embate, encontramos a propriedade privada da terra e as contradições da lógica da mercadoria. A propriedade privada é o fundamento da reprodução social e se impõe sobre as práticas sócioespaciais de apropriação. De um lado, as trocas sociais, a apropriação coletiva do lugar e o uso, dão identidade à população na medida em que recupera o sentido da produção do espaço enquanto uma edificação humana. Do outro, a lógica do lucro insere os espaços no circuito produtivo e no mercado de terras e, transformado em propriedade, promove as segregações sociais, uma vez que a população mais pauperizada não terá acesso à propriedade. Tal situação mostra a disputa em torno do uso da propriedade. Como nos aponta RIBEIRO (2015, p.177):

“Ao partirmos da ideia de que a propriedade privada é o fundamento da reprodução do capital, damos destaque ao papel da terra, já que ela, por inúmeros mecanismos, subordina os habitantes da cidade e garante a reprodução da relação de desigualdade. Por outro lado, também percebemos que o cerne de nossa sociedade é a separação/cisão do trabalhador e o produto de seu trabalho, considerado não apenas no aspecto sensível, material, mas também em todas as relações conquistadas

ao longo da história, como as de caráter subjetivo. Essa cisão traz consequências a todos os planos da vida, principalmente, àquele que gesta os processos de resistência: o reconhecimento no outro pela identidade dada através da apropriação do espaço”.

A propriedade privada se impõe como via para produção do espaço, tornando o espaço passível de mercantilização que se subordina à lógica do mercado de terras e da valorização. A propriedade, através da posse, passa a normatizar os usos dos espaços se sobrepondo às formas tradicionais de ocupação do lugar. Nesse processo ocorre a cisão entre o habitante e seu espaço. O usador, que não se reconhece no bairro e na comunidade, é tomado por um estranhamento que pode levar ao conformismo. Quando o morador sente à pressão do mercado e deixa o bairro, seguindo pelos caminhos da segregação ou através das experiências coletivas, cria resistências ao processo e luta pelo uso e pela permanência no lugar. Portanto, a contradição entre as transformações espaciais redigidas pela lógica do capital e a apropriação coletiva do espaço se chocam no processo de produção do espaço urbano da metrópole de São Paulo, como nos aponta Carlos (2001, p. 28):

“O processo de valorização, aliado às estratégias dos empreendedores imobiliários, reproduz um espaço cada vez mais voltado aos interesses particulares do grande capital, que, ao intervirem no urbano, interferem na prática sócioespacial e, com isso, nos modos de apropriação do espaço da vida.”

Para ocorrer o processo de valorização da terra é preciso, portanto, o loteamento dos terrenos para formação do mercado de terras e um conjunto de ações que visem edificar o entorno para valorizar tais terrenos. Neste momento, o Estado entra como órgão financiador destes projetos, já que possui o aparato legislativo para nortear o uso do solo no lugar, além de possuir o controle do discurso oficial que ratifica as ações. Nesse sentido uma aliança ocorre entre o Capital e o Estado, que garante a lucratividade do mercado, além de subsidiar as obras de infraestruturas necessárias para se agregar valor às propriedades. Esta aliança, de forma impositiva, se levanta contra os interesses coletivos da população do lugar, que se vê confrontada pelo capital e pela ação pública, como explicita Carlos (2007, p.53):

“O Estado desenvolve estratégias que orientam e asseguram a reprodução das relações sociais no espaço inteiro (elemento que se encontra na base da construção da sua racionalidade), produzindo-o enquanto instrumento político intencionalmente organizado e manipulado. É, portanto, um meio e um poder nas mãos de uma classe dominante que diz representar a sociedade, sem abdicar de objetivos próprios de dominação, usando como meio as políticas públicas para direcionar e regularizar fluxos, centralizando, valorizando/desvalorizando os lugares através de intervenções como “ato de planejar”. Nessa condição, o espaço se pretende homogêneo (pela dominação) e hierarquizado (pela divisão espacial do trabalho) como produto, deparamo-nos com o espaço da norma e da vigilância: um espaço estratégico”.

Assim, na metrópole contemporânea, a reprodução do modo de produção é garantida pelo Estado e pelos agentes do capital, em detrimento dos anseios da população que se vê impelida a deixar seu espaço ou lugar pela sua permanência. É desta condição contraditória que surgem os movimentos de resistência na sociedade. Tais resistências ganham contornos políticos quando organizadas em movimento sociais, entretanto, por surgir da prática sócioespacial do lugar, a resistência ganha outros conteúdos que não somente a ação política conscientizada, como foi o caso da luta pela permanência da comunidade do Axé Ilê Obá.

3.4. O processo de resistência na metrópole de São Paulo

A vida cotidiana na metrópole de São Paulo está imersa em uma série de processos que buscam destituir o ser humano daquilo que o identifica enquanto sujeito criativo que habita de forma poética a cidade. Transformados em força de trabalho e consumidor, os sujeitos dentro do capital vivenciam uma forma de vida que é vazia de momentos de encontro e de vivências que escapam à lógica da mercadoria. O consumo dirigido garante, ao capital, o domínio e o controle sobre a população e o espaço da cidade, outrora vivenciado como obra pública, passando a ser regido por uma série de normas que controla seus usos e domina o dia-a-dia da população.

Um conjunto de táticas promovidas pelo capital, através do Estado e dos agentes imobiliários, esvaziam os conteúdos do espaço urbano que dão identidade aos diferentes grupos sociais que habitam a cidade. O Estado e tais agentes buscam transformar o espaço em algo homogêneo, em sua paisagem e, também, convertê-lo lugares em mercadoria. Concomitante a isso, o avanço técnico e da ciência transformaram-se em tecnicismo e cientificismo, servindo ao modo de produção na medida em que atribuem verdade e naturalizam processos históricos e passíveis de transformação. Todavia, tal processo não se realiza de forma completa. Existem fissuras, momentos de questionamento gerados no seio da sociabilidade capitalista. Como nos aponta LEFEBVRE (1971, p. 265):

“Há resistência ao processo de homogeneização, dos resíduos, das originalidades irreduzíveis. Um conhecimento mais alto, formas de consciência afinadas nascem da Fase I; lutam ao seu modo – revolucionário – para se manifestarem, seguem em direção às divergências e às diferenças. Ao mesmo tempo que, da homogeneização, surgem as diferenças e simultaneamente consciência das diferenças (...). A fase I está ligada ao processo de industrialização. A fase II (e também a hipótese teórica estaria ligada a urbanização. (...)) Se a hipótese se verifica, há luta intensa, desde já, inconscientemente, entre forças homogeneizantes e forças diferenciais.”

Assim, ao considerarmos o processo de urbanização, devemos compreender como a contradição entre tais forças se manifestam e nos atingem em nossa vida cotidiana. As forças homogeneizantes se utilizam das relações de poder, da reificação da mercadoria, das relações contratuais de trabalho, da naturalização da propriedade privada, para conseguir garantir a reprodução das relações sociais de produção, ou seja, é através delas que o capital consegue exercer sua força para garantir sua reprodução ampliada.

Como apontamos, tal processo não ocorre de forma completa, no cotidiano, também encontramos aquilo que nega a homogeneização. É no cotidiano em que se encontram as forças que questionam a sociabilidade capitalista e podem se transformar em tendências revolucionárias, cujo horizonte vislumbra o fim da sociedade de classes. Tais forças estão dispersas em diferentes espaços que constituem a metrópole, podemos encontrá-las onde, na prática sócioespacial o valor de uso manifestado através das apropriações, da festa, do espaço público, se sobreponha ao valor de troca manifestado através do consumo, da violência das normas e da propriedade privada.

Portanto, no cotidiano é possível encontrarmos as contradições entre as forças que oprimem e libertam, entre o habitat, cujo objetivo é regular e controlar todos os momentos da vida, e as brechas pelas quais o sujeito consegue habitar poeticamente a cidade. Habitar poeticamente o tempo e o espaço significam, como nos aponta o autor, se afastar da lógica do consumo da mercadoria e reconstituir à vida o uso sem a mediação do mercado e da mercadoria.

A prática social na metrópole de São Paulo revela contradições imanentes ao modo de produção capitalista. Ela é o resultado de um conjunto de ações e estratégias advindas das contradições que movem o modo de produção capitalista na atualidade. É na prática social que se realizam as contradições fundantes do modo de produção e dela que emergem as práticas que, ora ratificam a lógica do modo de produção, ora apresentam tendências que dão outro sentido à vida cotidiana do sujeito social gerado no seio da sociedade capitalista.

Portanto, cabe interpretarmos as resistências geradas na sociedade como práticas sócioespaciais que tendem a questionar ou explicitar os limites da sociabilidade capitalista; tais atos elucidam a dinâmica da reprodução do espaço urbano como um processo aberto e passível de disputas das classes sociais; tais disputas explicitam as contradições imanes do processo de reprodução social determinado pelas relações capitalistas de produção e apontam para uma outra lógica de sociedade urbana. Este processo evidencia o processo de reprodução social como um movimento aberto, contraditório no qual as diferentes classes buscam sanar suas necessidades materiais, explicitando a virtualidade da sociedade urbana, aquela do impossível hoje, mas do possível amanhã, da sociedade urbana realizada em sua finalidade, devolvendo ao

ser humano seu sentido criador e extinguindo as opressões advindas da dominação de classe. Como nos aponta Ribeiro (2015, p. 172):

“Inicialmente, sugeridos dois pressupostos. Primeiro: como aponta LEFEBVRE (1973), as estratégias hegemônicas tendem ao emprego da forma lógica como instrumento do planejamento e da ação, com o encadeamentos e representações oriundas de uma necessidade de coerência para superar barreiras e contradições, mas são estas últimas que evidenciam uma relação dialética na qual o círculo lógico não se encerra e as fissuras permanecem. Ali reside o negativo, ali estão as resistências. Segundo: ao compreendermos que há um conflito entre estratégias de sujeitos na produção do espaço e se produzem contradições, desenvolvemos a ideia de que há uma relação de poder. (...) Como nela estão contidos lutas e afrontamentos incessantes, significa dizer que a resistência como um dos termos irreduzíveis da relação de poder, visível ou não, está presente como constituinte das relações de modo geral, seja em transgressões cotidianas, em grupos e organizações ou em acontecimentos que abalam práticas e pensamentos. No entanto ela não é pura, se por um lado ela coloca contradições espaciais em outro patamar, por outro pode ratificar fundamentos da produção capitalista do espaço”.

A resistência surge, portanto, do interior do processo de produção do espaço urbano que confronta os interesses das classes sociais e estabelece entre elas relações de poder e opressão que são vivenciadas no cotidiano da sociedade. A propriedade privada, a normatização dos usos do espaço, a segregação sócioespacial são elementos fundantes da sociedade capitalista, aliados a estes elementos, além do racismo e outros preconceitos, compõem uma gama de elementos que mantém a desigualdade de classe em nossa sociedade. (RIBEIRO, 2015)

A classe dominante, através do Estado e do Capital privado, impõe representações do espaço através de códigos, normas, barreiras espaciais, lugares permitidos e não permitidos para classe trabalhadora, que garantem a reprodução do modo de produção e a opressão da população menos favorecida. Por outro lado, a classe trabalhadora se organiza e habita o espaço, dando sentido a fragmentos espaciais através de relações sócioespaciais que fogem à lógica da reprodução, através da festa, do consumo improdutivo, a ocupação urbana, das experiências compartilhadas de coletivos. Desta maneira dão outro sentido ao espaço através da apropriação e do uso.

Assim, espaços de representação e representações do espaço permeiam a prática sócioespacial e fazem dela o lugar no qual as contradições do capitalismo são vivenciadas e também questionadas. Tais resistências podem ganhar conteúdo político quando a necessidade da ação surge, como no caso da luta do Axé, porém também podem estar na prática social sem, necessariamente, se tornar ação política conscientizada.

“Revelam-se aqui as condições em que se realiza a vida da sociedade; é o plano da vida cotidiana (como prática real e de possibilidades aí contidas; portanto, real e

virtual), onde nos defrontamos com a dialética entre o desejo e a necessidade, isto é, da dialética entre o uso (como apropriação necessária dos lugares de realização da vida) e o valor de troca (a extensão do mundo da mercadoria produzindo o espaço que, nesta condição, entra em choque com as determinações da vida). Plano invadido por mediações referentes ao mundo da mercadoria e o que dele escapa. Portanto, revela-se como o nível da apropriação e do conflito onde as diferenças se expressam e são vivas concretamente”.
(CARLOS, 2017, p. 53)

Dentro desta perspectiva, encontramos, na prática sócioespacial do Terreiro de Candomblé Axé Ilê Obá, um lugar onde, através de suas festas, sua prática e as lutas pela permanência e de seu funcionamento, se resiste à lógica do capital. Uma comunidade que, dentro destas contradições, consegue promover um resquício de uso poético do espaço, se afastando do tempo abstrato do relógio, da sociabilidade pelo dinheiro e das hierarquias de classe. Além disso, a conquista do uso da propriedade gerou conquistas que extrapolam os limites do próprio Terreiro, além de trazer novos motes para os movimentos sociais na atualidade, como veremos no decorrer deste capítulo.

3.5. A formação das periferias e a conquista do espaço

A propriedade privada da terra está no cerne do debate sobre a produção do espaço urbano na metrópole de São Paulo. Através da propriedade, o espaço vai sendo fragmentado e hierarquizado dentro do mercado de terras, fazendo com que a parcela da população que consegue acessar a posse da terra, via compra, se impõe no lugar e passa a usar o espaço, e toda sua infraestrutura urbana, de acordo com seus interesses.

Os lugares passam a ser normatizados para garantir seu uso produtivo. Lugares de consumo, abertura de grandes avenidas para os automóveis, a destruição das áreas verdes ou seu loteamento em parques no interior da cidade passam a valorizar o espaço enquanto mercadoria agregando valor no metro quadrado. Neste processo, a população, que não tem poder de compra para garantir sua permanência no lugar, se vê obrigada a deixar seu espaço em direção às áreas mais periféricas da cidade. Neste processo, ocorre a separação entre o sujeito e seu local de identidade. A propriedade privada da terra é a mediadora do uso e da apropriação do espaço pela lógica do modo de produção capitalista e confere ao espaço novas relações sociais que lhe conferem identidade. Conforme nos aponta Ribeiro (2015, p. 177):

“A segregação sócioespacial se transforma em um processo importante para a reprodução em todos os níveis e dimensões da sociedade porque é necessário cindir, separar impedir o uso, romper os laços de sociabilidade improdutiva, para integrar e, posteriormente, reproduzir as relações específicas capitalistas. A segregação toca o econômico ao expulsar aqueles que são considerados barreiras à homogeneização do espaço; ao nível político, a segregação fragmenta para dominar; ao impedir o

encontro e a produção de um espaço de sociabilidade para as experiências de politização e, socialmente, empobrece a vida material e imaterial dos habitantes da cidade integrando-os precariamente e impondo ao vivido uma sociabilidade baseada na lógica determinada pela propriedade privada e pelo consumo.”

A propriedade privada, portanto, aparece como elemento fulcral do modo de produção capitalista, sendo a segregação sócioespacial resultante da lógica de produção da metrópole de São Paulo que busca integrar todos os espaços dentro do circuito produtivo da cidade, afastando a população mais pobre das regiões centrais e separando-as dos equipamentos urbanos que valorizam o espaço. Muitas vezes a população é expulsa por não possuir o terreno, contudo, também pode ser expulsa quando não consegue acompanhar o aumento do custo de vida, no bairro em que houve o processo de valorização da terra, impulsionado pelo mercado imobiliário.

Para realizar esse aquecimento no mercado imobiliário, como já apontamos, o poder público se alia ao capital privado e cria as estratégias para realização da propriedade privada através das obras públicas e dos programas de requalificação. Vale apontar, no caso do Jabaquara, o teor ideológico do Projeto CURA (Comunidade Urbana de Recuperação Acelerada). O substantivo CURA possui grande significado. Curar o Jabaquara de quê? Curar o Jabaquara de quem? Curar o Jabaquara para quem? O nome do Projeto indica o conteúdo higienista e racista quando consideramos a população que originalmente habita o bairro do Jabaquara.

Todavia, quando o projeto CURA e o mercado imobiliário se deparam com o Terreiro na Vila Fachini, encontram ali uma barreira à propriedade privada e sua valorização. Rapidamente, os agentes do mercado imobiliário buscam inserir a propriedade no circuito da valorização, porém a comunidade, ali, resistiu, não por compreender a necessária luta contra a propriedade privada da terra. Essa luta não era produto de uma elaboração política contra o capitalismo enquanto modo de produção, mas foi uma luta surgida pela necessidade do espaço enquanto condição de sua prática social. O espaço do Terreiro é o que permite a realização da religiosidade do Axé Ilê Obá.

Porém, a conquista do tombamento não significou apenas a permanência do Axé Ilê Obá. Quando observamos o mapa apresentando os empreendimentos imobiliários no Jabaquara, podemos perceber que o Terreiro conseguiu conter a expansão do mercado imobiliário e não houve a invasão do mercado nas áreas de favelas do entorno do Terreiro:

Na área destacada do mapa (**Figura 29**), podemos perceber como o Terreiro é uma barreira ao mercado imobiliário, que não consegue avançar para o espaço no qual há uma concentração de favelas. De certa forma, portanto, podemos levantar a hipótese de que o Terreiro significa uma

barreira ao mercado de terras da região na medida em que contém o avanço da propriedade privada da terra e o processo de segregação sócioespacial.

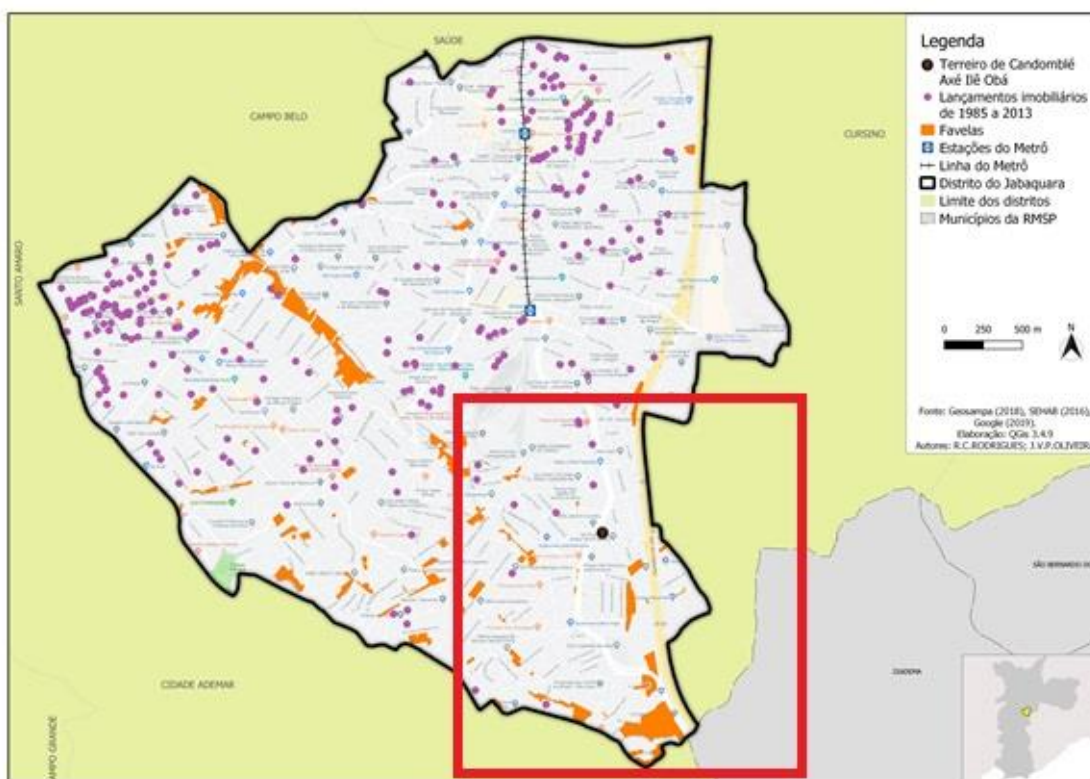


Figura 29. Destaque para entorno de favela e localização do Axé Ilê Obá

Fonte: R.C. RODRIGUES, J. V.P. OLIVEIRA

3.6. O embranquecimento do espaço e os espaços de memória da população negra da cidade de São Paulo

Outra conquista oriunda da luta da comunidade do Axé Ilê Obá é o reconhecimento da presença negra dentro do discurso oficial da memória do Estado de São Paulo. Com o tombamento, o Axé Ilê Obá foi reconhecido como um lugar que compõe o conjunto de relevância preservado do patrimônio histórico do Estado de São Paulo, com isso, no plano do discurso, assume-se a importância da população negra no bairro do Jabaquara e na cidade de São Paulo.

Muitas foram as estratégias para se eliminar essa parcela da população na formação espacial da cidade de São Paulo e, também, no Brasil. Como nos aponta Santos (1998), a comunidade negra sempre foi majoritária na cidade de São Paulo e para eliminar seus espaços de representação, o Estado proporcionou a vinda dos imigrantes italianos para formar a classe trabalhadora na nova fase do desenvolvimento do capitalismo nacional gerado pela industrialização no início do século XX em São Paulo.

Paralelamente às políticas migratórias, outra ação do Estado para apagar a presença negra em São Paulo foi a criminalização dos espaços negros. A Delegacia de Costumes, a partir da década de 1930, foi responsável por levar a cabo essa perseguição. Com o advento do Estado Novo todos os elementos, que remetiam ao passado, foram eliminados por uma onda de modernidade que trazia consigo o conservadorismo racista da elite branca do Brasil. Como nos aponta Negrão (1996):

“Com a Revolução de 30 e, especialmente, com o advento do Estado Novo, que se pretendia moderno e que, em nome da modernidade, perseguia os “arcaísmos”, a repressão contra estas práticas mágicas e cultos sincréticos, não só recrudescceu, mas tornou-se particularmente dirigida contra os cultos de origem negra: nas portarias dos órgãos públicos responsáveis pela moralidade e segurança públicas, as ‘macumbas’ e os ‘candomblés’ são nominalmente citados como alvos das proibições, ao lado das genéricas práticas de ‘feitiçarias, necromancia, quiromancia e congêneres’. Dá-se início a um intenso combate contra eles, com a apreensão de objetos rituais e prisão de pais e filhos-de-santo e a instalação de inquéritos e processos em que foram enquadrados como réus.”

Muitos acervos fomentadores para pesquisas de teóricos dedicados ao estudo das religiões de matriz africana são oriundos da apreensão de objetos dos terreiros pela Delegacia de Costumes. A criminalização também foi um dos motivos que fizeram com que o Axé Ilê Obá saísse do centro e fosse em direção ao Jabaquara. Os líderes religiosos de matriz africana foram tratados como criminosos e charlatões pela Polícia, que procuravam encarcerar esses líderes e fechar as casas de culto. No meio social, outras religiões que buscavam o mundo espiritual chegavam ao Brasil e também contribuíram para o enfraquecimento do discurso religioso africano, como exemplo, podemos citar o Kardecismo, corrente europeia que entendia as entidades africanas como entidades obsessoras tal qual os exus:

“Em 1939, todavia, o Presidente Vargas sanciona decreto 1.202 de 1939 “proibindo aos Estados e Municípios o embarço de cultos religiosos” (BRAZIL, 1939). Contudo, o ano de 1942 apresenta um revés neste “afrouxamento”: a reforma do código penal de 1940, em vigor somente em 1942. Com a ascensão do espiritismo entre as camadas médias e elites do país (CORREA, 2014, p.3; MAGGIE, 1992), tal prática fora retirada do texto de lei. Contudo, a descrição do parágrafo que versa sobre charlatanismo, por exemplo, continua a coibir as práticas populares, entre elas, as afrobrasileiras (mesmo que não nominalmente).” (SANTOS, 2017, P. 8)

Nos relatórios de prisão da Polícia, os líderes religiosos eram tratados como feiticeiros da baixa espiritualidade (ISSA, 1944):

“Os exploradores da credulidade pública, macumbeiros, praticantes do baixo espiritismo, todos esses elementos que constituem a perigosa classe dos exploradores da credulidade pública, foram objeto de particular atenção da polícia de costumes, que lhes tem dado um combate ininterrupto, vigiando-os; prendendo-os e apontando-os à justiça.”

Todas essas ações buscavam incriminar os espaços religiosos que representavam um lugar de resistência e identidade negra nas cidades. A proibição e criminalização dos cultos afro-brasileiros podem ser interpretadas como uma medida que buscava destituir os laços identitários desta comunidade, enfraquecendo sua memória social e espacial. Com isso, os elementos da sociabilidade cristã e branca sobrepunham-se à comunidade negra, que ia assimilando os modos de vida ocidental em detrimento de suas práticas religiosas tradicionais.

Se, no final do século XIX e início do século XX, a polícia foi a estratégia utilizada para apagar a memória negra da cidade, nos anos de 1970, o mercado imobiliário e o Estado utilizaram o projeto CURA para dar continuidade a esta ação. Contudo, a conquista do tombamento significou uma conquista também no aspecto do racismo estrutural e do apagamento da memória negra, ação que ainda se perpetua nas políticas públicas atuais levadas a cabo pelo Estado brasileiro.

3.7. As figuras de resistência: Pai Caio de Xangô, Mãe Sylvia de Oxalá e Mãe Paula de Yansã

Uma casa de Candomblé tem em sua liderança a figura máxima de autoridade dentro da comunidade. Todos os membros do Terreiro enxergam na Iyalorixá ou do Babalorixá a figura máxima de respeito. Devido às crenças, esta figura é a responsável pela interpretação do oráculo sagrado e o ensinamento dos caminhos a serem seguidos para se alcançar a plenitude e o equilíbrio na vida. Portanto, ser liderança em uma comunidade de Terreiro, significa, de certa forma, zelar pela vida espiritual, mas também pela conduta dos filhos de santo para além do Terreiro. Fora isso, são eles que ditam como ocorrerá o funcionamento da Casa, até mesmo a sequência dos ritos e das ações sociais e filantrópicas que a Casa desenvolverá. (Sodré, 2012)

Exposto isso, não seria possível encerrar este trabalho sem dedicar algumas páginas à figura de Pai Caio de Xangô e de Mãe Sylvia de Oxalá, ambos em seus diferentes momentos, atuaram ora como liderança religiosa, ora como conselheiros ou como lideranças políticas em lutas sociais que são de grande magnitude para vida cotidiana do Jabaquara e da comunidade negra do país.

Caio de Xangô, homem negro, sambista, que atendia a diversos moradores e operários da região do Brás. Pai Caio, era considerado figura pública no bairro, pois se apresentava na “Boate Feitiço”, casa noturna na região central da cidade. Por ser uma figura conhecida na região do Brás, muitas famílias operárias, além de minorias sociais como homossexuais, transexuais, moradores de rua e outros marginalizados, viam na figura de Pai

Caio um protetor, uma pessoa que zelaria por suas vidas e daria proteção nos momentos de violência da vida cotidiana na região. Pouco a pouco, Pai Caio vai fortalecendo sua comunidade, que se reunia no fundo de sua casa, em cerimônias de curandagem ligadas à Umbanda.

Com a chegada à rua Mucuri, no Jabaquara, Pai Caio fortalece sua comunidade e começa uma empreitada: construir um palácio para seu Orixá Xangô. Quando assume para si esta missão, toda a comunidade se envolve na luta e além do “palácio” para seu Orixá, Pai Caio constrói um lugar de resistência e de luta do povo negro, um espaço de identidade que se constituiria como uma barreira e uma proteção frente ao violento processo de urbanização que, ali, se desenvolveria algumas décadas depois.

Em entrevista com a já falecida Iyamorô Maria Antunes, ela conta que os próprios filhos que construíram as edificações do Terreiro e que os materiais eram dados por doação de todos da comunidade. Quando inaugurado, Pai Caio foi com todos os membros a pé até o largo do Paissandu, mas o então padre responsável pela comunidade se recusou a rezar a missa e abençoar o Terreiro (este momento ecumênico ainda é mantido nos Terreiros tradicionais da Bahia). Devido a este ato de intolerância religiosa, Pai Caio não mantinha algumas tradições ligadas a aproximação com a Igreja Católica.

Pai Caio foi o grande responsável pela edificação do Axé Ilê Obá e inaugurou um dos pilares da memória da comunidade negra do bairro do Jabaquara. O Terreiro participa de um circuito de instituições que preservam e dão vida à memória da população que foi escravizada e tão violentada pela branquitude na formação de nosso País e ainda hoje o é.

Fora isso, ele formou uma das comunidades de Candomblé mais importante do País, onde é possível encontrarmos elementos dos ritos de origem Ketu, Bantu e Gegê, além da arquitetura tradicional das casas de culto do Brasil. Porém, também sofreu preconceitos e atos de violência gerados pela intolerância:

“Pai Caio teve problemas no começo, na época do Pai Caio, mas acredito que nem tinha vizinhança, era mais por intolerância, por preconceito mesmo, de ataques. Então o Pai Caio foi amordaçado, Pai Caio foi preso, Pai Caio foi torturado, mas eu acredito que pelo próprio preconceito, porque teve um período que o Candomblé era proibido no Brasil. Então depois que foi regularizando isso tudo... Mas ele era considerado bruxo, porque ele era muito mediúnico, então ele tinha essa questão da intuição muito forte. Então, no começo era mais por ataques externos do que pela própria relação com a vizinhança. Porque, na verdade, a gente respeita o espaço de todo mundo, e pelo contrário, a gente ajuda tanto na assistência com parte espiritual como também com parte de alimentação. Então acredito que hoje o Axé Ilê Obá não tem nenhum problema com a vizinhança”.

(Mãe Paula de Yansã, ANEXO 1)

Quando Pai Calo faleceu, a então iaô²³ Sylvia de Oxalá foi indicada para assumir a Casa, mesmo sem ter os anos necessários para ter a maioridade no culto. Por esse motivo, Mãe Sylvia de Oxalá foi rejeitada enquanto líder religiosa dentro do terreiro por muitos dos filhos de santo de Pai Caio e, para vencer a situação e dar continuidade às atividades, a Iyalorixá teve que articular uma rede de pessoas de renome no candomblé e reorganizar os rituais e o terreiro, que começa a definir-se e atrair novos adeptos e frequentadores da Casa. Isso fez com que a história deste espaço de memória e resistência negra, em São Paulo, caminhasse ao lado da história desta mulher

Sylvia Egydio, paulista nascida na liberdade, rompeu, ainda que com as adversidades impostas pelo racismo, machismo e pelas dificuldades financeiras, que apartava os negros dos bancos escolares e construiu para si uma formação acadêmica multidisciplinar (enfermagem, administração, relações internacionais), tornando-se empresária de sucesso. Essa formação não a impediu de assumir a importante tarefa de preservar, divulgar e valorizar os modos de fazer e viver da religião da orixalidade - o Candomblé -, contribuindo para a sua desestigmatização.

Ela foi responsável por projetos importantes para a comunidade, tais quais o Instituto Axé Ilê Obá, Instituto Cultural, Educação, preservação das raízes Africanas, Acervo da Memória e do Viver Afro-Brasileiro “Caio Egydio de Souza Aranha”, Centro de Documentação e Levantamento da escravidão no Brasil. Somado a isso, o seu trabalho de educação cultural e suas ações sociais lhe renderam prêmios e reconhecimento no Brasil e no exterior. Dentre os mais importantes estão: Diploma de Gratidão da Cidade de São Paulo (13 de maio de 1998); o diploma de Gratidão de São Paulo e a Medalha Anchieta no ano de 1998, em razão das obras sociais realizadas pelo Axé Ilê Obá desde o início de sua gestão; “Prêmio Niños de la Calle”, em Madrid, por seu trabalho junto aos menores carentes; “Prêmio Humanista” da Universidade de Moscou; Prêmio Ambientalista - Humanitas, oferecido pela CETESB e “Prêmio de Recuperação das Crianças Carentes” em Diadema e São Bernardo do Campo.

Mãe Sylvia também se preocupava com o fortalecimento da identidade negra do Terreiro enquanto comunidade e dos frequentadores do Terreiro. Em todas as nossas entrevistas, foi possível perceber esta preocupação e o quanto ela representou enquanto figura de referência negra.

²³ Palavra de origem iorubá usada para designar os filhos de santo iniciados no Candomblé.

Quando perguntado, o Sobaloju Douglas de Xangô (ANEXO 3) aponta a importância do despertar para questões do racismo e da identidade étnica e como ela o incentivou para participar de ações afirmativas no Centro Cultural Jabaquara:

“Eu acredito que foi, primeiro, um processo de identificação com a raça, por que querendo ou não, era alguém que me remetia muito à minha avó. A serenidade foi muito importante porque uma senhora, negra, matriarca ali do local, ocupava uma posição de poder. Então isso eu associava muito com a imagem da minha vó. Então você acaba se apegando a esse arquétipo, que era uma lacuna que eu tinha na minha vida, uma vez que minha avó já é falecida. (...) Eu consegui me entender melhor enquanto negro e entender qual o meu papel na sociedade, porque, até então, não tinha muito essa noção. Isso foi muito tardio, foi um despertar bem tardio, porque até então, quando eu cheguei no Axé, eu não tinha essa consciência de raça. Eu sabia que o racismo existia, mas para mim era uma coisa muito distante, mesmo já tendo sofrido racismo. Mas, não era uma coisa que me pegava tanto. Achava que era uma coisa tão comum; não tinha noção da importância; não ligava tanto para questão da ancestralidade e como isso era tão presente ali na minha família. E aí, quando eu conheci a mãe Sylvia, foi quando tudo isso despertou e veio à tona e eu vi como é importante poder me religar com os meus ancestrais; valorizar e resgatar a minha história que tinha sido apagada. E como eu havia buscado o embranquecimento ao longo da minha adolescência inteira - porque eu queria ser aceito e estar inserido ali na minha roda de amigos - e isso me apagou, porque eu fugia do que eu era. (...) Não cheguei a participar; ela me convidou, inclusive para ficar mais próximo do Centro Cultural que era ali do Jabaquara, porque ela achava muito importante a participação de pessoas negras, e ainda nessa época eu não tinha, não estava tão assim aflorado nessa questão, então eu recusei, e hoje eu me arrependo. Mas, acho que eu também não teria tanta maturidade (na época).”

Cirleni de Oxum (ANEXO 5) mostra como Mãe Sylvia lhe apoiou na criação dos filhos e nos momentos de dificuldade. Ela lhe mostrou a ideia de ancestralidade e de linhagem familiar, valores tão importantes para as religiões de matriz africana, como já abordamos no primeiro capítulo deste trabalho. É através da família que os laços de identidade se fortalecem:

“A Mãe Sylvia foi uma pessoa que sempre me apoiou. Sempre me orientou, sempre estava do meu lado. O Renato (filho de Cirleni) cresceu dentro do Axé Ilê Obá. No momento que ele estava na fase da pré-escola, a Mãe Sylvia chegava e comentava... aconteceram alguns episódios... Ela chegou para mim e falou, ‘os nossos filhos são pérolas. São a nossa continuidade’. É uma frase que ela falou para mim que eu guardo para sempre. Ela falou assim: ‘é a certeza que você não vai acabar em você’.”

Penha de Oxum (ANEXO 4) também lembra da forte presença de Mãe Sylvia e de como ela representava uma figura de referência para a Comunidade:

“A Mãe Sylvia sempre ficava sentadinha ali perto. Ali na ponta, ela ficava ali. Enquanto não terminava, a gente falava: ‘Mãe desce, você está cansada’; ela falava: ‘não’. Enquanto ela via que estava amenizando, que ela descia para a casa dela. Ela ficava o tempo todo ali rezando, e aí ela ia falando: ‘você tá [sic] precisando de emprego? Vai depenando e vai pedindo’. Era sempre bom estar perto dela, porque ao mesmo tempo, ela sempre deixava escapar uma coisinha. Inteligente sempre foi quem conversou com ela e pegou alguma coisa de interessante. Porque ela sempre passava isso para você. A gente vê isso das pessoas, de às vezes desperdiçar esse tipo de

energia, esse tipo de coisa. Às vezes, muita gente é bom porque é uma coisa comunitária. Todo mundo ajuda, todo mundo faz. É uma união.”
Hoje eu crio meus filhos dentro do Candomblé, dentro da orixalidade, buscando a ancestralidade. Isso é muito interessante, porque eles aprendem a ter respeito pelo mais velho, respeito pela hierarquia, o respeito dentro da sociedade. Porque não é fácil você criar um filho dentro de uma religião que é tão massacrada lá fora, que é tão menosprezada. Eles levaram isso com orgulho na escola, na sociedade, com os amigos. É muito gratificante. Eu fico mesmo, fico muito orgulhosa quando eu vejo meus filhos dentro da roda de Candomblé, exercendo, cada um dentro do seu espaço, as suas funções. Eles levam isso para vida, levam isso para a sociedade e trazem isso para eles. Eu vejo que, graças a Deus, são crianças educadas. Têm o respeito entre eles, entre os irmãos e também dentro da sociedade. Isso é o que mais importa e é o que a Mãe Sylvia sempre pregou e que Mãe Paula continua. Explicando para eles que o respeito ao mais velho, respeito ao que se foi, respeito e sinceridade é uma coisa muito importante.”

Em todas as entrevistas, é perceptível o papel fulcral de Mãe Sylvia para fortalecimento da identidade e do reconhecimento da comunidade negra no Axé, fortalecendo, assim, a luta contra o racismo através de diversas táticas, através do fortalecimento coletivo e também individual dos membros da comunidade.

Falecida no ano de 2014, foi homenageada na Câmara Municipal de São Paulo e se consolidou como uma figura de resistência na cidade de São Paulo. Mãe Sylvia de Oxalá se tornou protagonista e testemunha da história do Terreiro que, por sua vez, é testemunho material da resistência da cultura de matriz africana em São Paulo, da preservação desta memória e da transmissão de saberes ancestrais.

Após a morte de Mãe Sylvia, sua filha Mãe Paula de Yansã assumiu a Comunidade, agora com novos desafios. A sociedade brasileira, cada vez mais conservadora, representa uma constante ameaça às religiões de matriz africana. Atos de intolerância religiosa em diferentes partes do país ameaçam sua continuidade, aliado a isso, a pobreza se prolifera com cortes de políticas sociais do âmbito municipal, estadual e nacional. Isso faz com que as religiões mais humanistas tendam à mobilização social e à elaboração de ações para promover o bem-estar da comunidade a qual pertence.

Um dos primeiros conflitos que Mãe Paula enfrentou foi a retirada do nome de Mãe Sylvia de Oxalá do Centro Cultural Jabaquara. O nome, que sempre foi dado por decreto, fora retirado quando o lugar passou a ser polo de disputa política entre possíveis candidatos à prefeitura de São Paulo no ano de 2016. Quando questionada sobre o movimento para fortalecer o Centro de Culturas Negras Mãe Sylvia de Oxalá, Mãe Paula de Yansã afirmou (ANEXO 1):

“Acho que foi um momento muito difícil. Primeiro porque o Território de Culturas Negras Mãe Sylvia de Oxalá é um espaço que Mãe Sylvia lutou muitos anos por aquele espaço. Tem gente que fala assim: ‘Mãe Sylvia queria fazer um polo religioso’. Não é isso. O sonho da Mãe Sylvia, de minha mãe, era de que os povos afrodescendentes, os povos negros, tivessem um lugar de reconhecimento, tivessem

um lugar de resistência, tivessem um lugar que eles pudessem ter sua cultura respeitada, seu modo de vida respeitado, seus valores respeitados. E não só isso. Acho que uma das coisas que minha mãe tinha muita preocupação era com a nossa juventude, com as nossas crianças. Onde iam ficar esses negros? Onde iam ficar essas crianças que, querendo ou não, o Estado deveria dar um suporte, deveria dar um aporte ali educacional, estrutural e não faz? Então, eu acho que era primordial ocupar com cursos que tivessem a ver com a tradição negra. E minha mãe sempre lutou por isso, sempre. Porque ali tem conflito de interesses políticos. O interesse da minha mãe, da Mãe Sylvia, não era interesse político, era questão de um território de resistência, lutar mesmo por um povo, lutar pelos seus ideais, pelos seus valores, não era questão de política, isso é para sempre. E quando minha mãe faleceu, foi bem complicado, porque têm várias pessoas lutando contra. Mas, é muito engraçado; o quanto eu pude perceber, naquele momento, que é a potência e a força dos nossos ancestrais. Eu falo que vivos, eles tinham uma força absurda, imagine mortos. Eu acredito que a ancestralidade dela fez com que os caminhos fossem tomando forma, da mesma forma que eu não sei explicar como eu estou aqui hoje, como eu vivo falando que eu pareço uma marionete, que parece que é uma força que vai me levando, que quando vê, você olha para trás e fala: 'Gente, será que eu fiz tudo isso mesmo?' Eu acredito que foi a questão do território, muitos filhos se engajando, tendo oportunidade de falar com pessoas chaves. Para mim foi um momento muito especial, porque eu fico imaginando para ela como minha ancestral, como nossa ancestral – e dessa nação, desse povo todo, desse povo negro – o quanto que ela está feliz, o quanto que ela luta também dando força para a gente, dando energia, dando luz, para que a gente, cada vez mais, possa manter aqui um polo de resistência, um polo firme, forte, cheio de axé para conduzir, mesmo tudo o que é pró raça negra mesmo, ao povo negro.

No ano de 2017, a Comunidade do Terreiro se organizou e, através do apoio do vereador Eduardo Suplicy e com o apoio dos usuários do Centro Cultural Jabaquara, foi aprovado o Projeto de Lei 16.928/2018. Essa conquista representou o reconhecimento da importância de Mãe Sylvia para o Jabaquara, contudo os ataques de intolerância logo se iniciaram quando a placa com o nome foi instalada (Figura 30):



Figura 30. Vandalismo em placa com nome de Mãe Sylvia

Fonte: <http://www.axeileoba.com.br/index.php/2018/11/24/centro-municipal-de-culturas-negras-do-jabaquara-mae-sylvia-de-oxala-sofre-ataque/>

Os atos de vandalismo podem ser interpretados como um ato de racismo, como nesta placa que traz o nome de Mãe Sylvia de Oxalá já que, até então, não havia ocorrido nenhum ataque às placas que davam nome ao Centro Cultural.

Assim, um novo campo de possibilidades e de reafirmação se abre para comunidade do Axé Ilê Obá que, desde sua fundação, se vê obrigada a lutar por sua continuidade e por seu reconhecimento, frente a uma comunidade marcada pela intolerância religiosa e pelo racismo estruturante do modo de produção capitalista.

3.8. A cultura como via de resistência

Neste trabalho, apresentamos como a luta da comunidade do Axé Ilê Obá se configurou como uma ação de resistência frente à propriedade privada, que gerou conquistas no âmbito tanto da permanência em seu espaço como em outras esferas, por exemplo, nos discursos oficiais da memória do Estado de São Paulo.

É preciso, agora, refletir qual a importância e qual o sentido desta luta gerada no seio de uma comunidade religiosa, a qual reúne pessoas não por um cunho político, mas sim religioso. Sabemos que as correntes críticas tradicionais compreendem a religião como objeto

de alienação, já que busca explicação na realidade em elementos que fogem à lógica materialista da produção social. Como nos aponta Marx (MARX apud CHAUÍ, 2014):

“A miséria da religião é, ao mesmo tempo, expressão e protesto contra a miséria real. É o lamento da criatura oprimida, coração de um mundo sem coração, alma de uma condição desalmada (...) Assim, a crítica do Paraíso, transforma-se em crítica da Terra, a crítica da Religião em crítica da lei, a crítica da teologia em crítica política (...). A religião é visão invertida do mundo, mas porque esta sociedade, este Estado, são o mundo invertido.”

Assumindo seu papel também ideológico, assumimos a religião, aqui, em sua dimensão cultural. Fazemos uma leitura da religiosidade como uma prática cultural na medida em que traz códigos, ações e relações específicas de uma comunidade. O termo cultura pode ser entendido sob diferentes aspectos, porém todos guardam semelhança quando assumem a cultura como um conjunto de valores simbólicos, advindos de práticas que dão identidade particular a determinado grupo social. A ideia de cultura, desde o século XIX, surgiu na Europa e possuía três principais significados, de acordo com Mitchell (2008, p. 84):

“Assim, por volta do século XIX, em várias tradições europeias, o termo “cultura” foi usado de três maneiras específicas no discurso científico e comum: (i)... um processo geral de desenvolvimento intelectual, espiritual e estético..., (ii) um modo de vida particular, quer de um povo, de um período, de um grupo ou da humanidade em geral...(iii) as obras e práticas da atividade intelectual e especialmente artística.”

Não havendo necessidade de um profundo debate sobre a ideia de cultura, neste trabalho, adotamos a definição de Eagleton (2012, p. 54) que prevê a cultura do seguinte modo: “A cultura pode ser aproximadamente resumida como o complexo de valores, costumes, crenças e práticas que constituem o modo de vida de um grupo específico”.

A religiosidade, portanto, é entendida como prática cultural e dá sentido à vida de uma população alienada pelo cotidiano. Na medida em que traz a ideia de utopia, porém não utopia dialética, a busca pelo sagrado transcendente ao sujeito, indica a própria mesquinhez do sujeito capitalista, vazio de significado poético e dominado pela máquina. Ao se ver esvaziado de seus conteúdos, o sujeito encontra, no sagrado e no externo, a possibilidade de redenção. Isso leva a crítica do plano material, no qual estão as possibilidades de transformação, para o plano da metafísica, em que a ação social se torna impossível. Porém, este processo é contraditório, pois, através das religiões é possível se estabelecer relações de identidade e coletividade que permitem ações em prol da comunidade e, muitas vezes, questiona as bases sociais do capitalismo

“Entre as instituições formais e econômicas da sociedade global, entre as dificuldades dos longos percursos ao trabalho e deste à casa, entre o medo dos

assaltos e, sobretudo, da arbitrariedade policial, entre a individuação abstrata da carteira profissional e as humilhações constantes nas longas filas de espera ou diante dos guichês dos serviços públicos, entre o espaço hostil e ameaçador da grande cidade a privacidade da casa, a população da “periferia” cria um espaço próprio no qual os símbolos, as normas, os valores, as experiências, as vivências permitem reconhecer as pessoas, estabelecer laços de convivência e de solidariedade, recriar uma identidade que não depende daquela produzida pela sociedade mais ampla.”
(CHAUI, 2014, p. 63)

Neste contexto, abre-se a possibilidade de compreender a religiosidade como forma de resistência. Ao estabelecer laços de identidade e de solidariedade, tais grupos conseguem estabelecer relações que podem articular lutas no plano de suas vidas cotidianas. Contudo, é preciso compreender qual situação social levaria a estes movimentos, pois as religiões estão em diferentes lugares de aceitação. Por exemplo, vemos as religiões de matriz africana como as principais fontes de resistência, na medida em que sua prática é constantemente ameaçada pelo racismo e pela intolerância religiosa. Ao se deparar com tal violência, os praticantes destas religiões precisam criar estratégias de autopreservação e, nessa busca por estratégias, conseguem visualizar alguns elementos como a crítica ao Capital, tal qual nos mostrou a luta do Axé Ilê Obá.

Tais movimentos estão espalhados pela vida cotidiana da cidade e se configuram nos seios das comunidades de bairro, favelas, centros culturais não hegemônicos, entre outros lugares, e dão novo sentido às lutas sociais. Tais movimentos ganham conteúdo político quando se articulam em prol de não perder seus elementos que lhe conferem sentido e se mobilizam em luta. Como nos aponta Harvey (1992, p. 217):

“Movimentos de toda espécie – religiosos, místicos, sociais, comunitários, humanitários etc. – se definem diretamente em termos de um antagonismo ao poder do dinheiro e das concepções racionalizadas do espaço e do tempo sobre a vida cotidiana. De fato, boa parte da cor e do fermento dos movimentos sociais, da vida e da cultura das ruas e das práticas artísticas e outras práticas culturais deriva, precisamente, da infinita variedade de textura de oposições as materializações do dinheiro, do espaço e do tempo em condições hegemônicas no capital (...) Mas todos esses movimentos sociais, por mais bem articulados que sejam seus objetivos, se chocam com um paradoxo, aparentemente, irresolúvel. Porque não somente a comunidade do dinheiro, aliado com um espaço e um tempo racionalizados os define num sentido oposicional, como também os movimentos têm de enfrentar a questão do valor e de sua expressão, bem como da organização necessária do espaço e do tempo apropriada a sua própria reprodução. Ao fazê-lo, eles se abrem necessariamente ao poder dissolutivo do dinheiro, assim como as cambiantes definições de espaço e de tempo que surgem por meio da dinâmica da circulação do capital.”

Tais movimentos não constituem uma crítica direta às bases da produção do valor em nossa sociedade, porém apontam uma direção central da sociedade; as lutas sociais na atualidade são lutas pelo uso e pela apropriação do espaço da metrópole e se configuram como lutas urbanas na medida em que questionam a apropriação privada do espaço. São

possibilidades de resistência à dissolução do sujeito criador de obras, aquele que se realiza em sua coletividade, daí, o surgimento de lutas quando estas coletividades são ameaçadas. Na atualidade, tais movimentos eclodem das práticas sociais e revelam novos conteúdos da luta de classes. O capital encontra o espaço como elemento central para sua reprodução. Concomitante a este fenômeno, novas formas de lutas sociais surgem na vida cotidiana e se apresentam como lutas pela apropriação do espaço. Estas lutas apontam a necessidade de transformação radical da sociedade através de suas pautas, porém não configuram uma crítica radical ao modo de produção, já que partem de uma pauta específica. Quando esta pauta é atendida, o grupo deixa de agir politicamente, porém continua promovendo relações em que o uso eclode em detrimento às relações capitalistas.

Estes fatos fazem estes grupos habitarem aquilo que Chauí denomina conformismo e resistência, pois, quando assegurados, os grupos não se articulam em lutas e vivenciam sua vida cotidiana sem, necessariamente, se mobilizar em movimentos sociais. Já, quando ameaçados, tais grupos se mobilizam e conseguem se articular gerando ações conscientes que questionam a ordem social. Conforme aponta Chauí (2014):

“É no interior dessa sociedade que desejamos examinar alguns aspectos da cultura popular como resistência. Resistência que pode ser tanto difusa – como na irreverência do humor anônimo que percorre as ruas, nos ditos populares, nos grafites espalhados pelos muros das cidades – quanto localizada em ações coletivas ou grupais. Não nos referiremos a ações deliberadas de resistência (...), mas, a práticas dotadas de uma lógica que as transforma em atos de resistência.”

Tais práticas culturais coletivas se constituem em um momento no qual os sujeitos, massacrados pela vida cotidiana, podem ganhar importância social. Na coletividade, voltam a ganhar relevância social, fazendo das práticas coletivas uma possibilidade de se reconhecer na sociedade a qual o apaga enquanto sujeito criativo.

Na fala de Teresinha de Oyá (ANEXO 6), filha de santo do Terreiro, podemos identificar tal processo:

“Eu viria mais, se eu morasse mais perto, eu viria muito mais aqui; mas, como eu moro longe, não tão longe, mas é longe, não dá para eu vir toda hora aqui. Durante a semana não dá para mim [sic] vir. Eu gostaria de estar vindo mais aqui nos toques das quartas-feiras. Como eu trabalho de sábado, eu saio do serviço, almoço, faço alguma coisa e venho para cá. Eu fico aqui no sábado na maior felicidade do mundo. Fico aqui no sábado e faço as obrigações que eu tenho que fazer e não consigo ir embora no sábado mesmo. Eu não consigo ir embora. Eu só vou no domingo sem preocupação nenhuma. Adoro ficar aqui no domingo. ‘Onde está a Teresinha?’, no Axé! Se for me procurar em casa eu não estou, estou aqui e não tenho pressa para ir embora. Acho que eu pego muita energia aqui dentro. Fico muito centrada. Mesmo que não tenha nada para mim [sic] fazer, mas eu tenho que estar aqui. É um modo de agradecer tudo o que eu já conquistei aqui dentro, na minha vida pessoal, na minha vida espiritual. (...) Nossa é muito bom, né? Eu acho muito bom quando tem o orô. O

orô é uma parte do Axé muito importante. Que está todo mundo aqui junto sempre, ajudando, trabalhando, fazendo uma coisa outra. A união é que tem que fazer a força em todos eles aqui dentro. Independente de qualquer coisa, acho que é esse o momento. Todo mundo estar junto.”

Na fala de Teresinha de Oyá (ANEXO 6) podemos perceber como sua vida ganha outro sentido dentro da comunidade do Terreiro, explicitando a importância deste lugar para sua vida cotidiana. Tanto Teresinha como outros membros do Terreiro encontram em seu espaço identidade, a qual faz se mobilizar e questionar as estruturas sociais quando necessário e, quando garantem seu espaço, continuam suas vidas cotidianas emaranhados nas contradições impostas pelo modo de produção capitalista. Todavia, devemos ressaltar a importância destes coletivos para atual luta social no urbano. A cultura ganha relevância no quadro da luta social. Conforme aponta Chauí (2015, p. 28):

“Por esses motivos, não trataremos a cultura popular no Brasil, pelo prisma de uma totalidade que se põe como antagônica à totalidade dominante, mas como conjunto disperso de práticas, representações e formas de consciência que possuem lógica própria (o jogo interno do conformismo, do inconformismo e da resistência), distinguindo-se da cultura dominante exatamente por essa lógica de práticas, representações e formas de consciência.”

Portanto, a cultura ganha relevância no panorama das lutas sociais na atualidade na medida em que habita entre o conformismo das pautas específicas e da luta quando a lógica do capital destroem tais pautas. Porém, as lutas culturais apontam em uma direção, a centralidade e a necessidade do espaço para as relações sociais. Analisando o processo de luta do Axé Ilê Obá, uma hipótese ainda em formação surge da análise apresentada e que será mais desenvolvida nas considerações finais deste trabalho. A hipótese que se forma é: as relações espaciais, na medida em que dão sentido à vida cotidiana do sujeito, se configuram como uma necessidade fundamental para o desenvolvimento da vida cotidiana dos sujeitos na sociedade urbana. Sendo as lutas pelo espaço centrais para o atual estágio da luta de classes no Brasil, conforme apontaremos nas considerações finais deste trabalho.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O presente trabalho buscou refletir sobre resistência gerada a partir da luta pela permanência do espaço do Axé Ilê Obá. Tal luta, revela a produção do espaço urbano como contradição fundamental entre a propriedade privada da terra e sua apropriação a partir dos anseios da comunidade na metrópole de São Paulo.

No primeiro capítulo foram apresentadas as práticas sócioespaciais da comunidade do Axé Ilê e os elementos que dão sentido à vida cotidiana dos seus participantes. Tais práticas são embasadas na apropriação do tempo e do espaço de forma coletiva, constituindo, a partir da religiosidade, experiências coletivas que apontam em direção oposta à sociabilidade determinada pelo consumo e pelas formas de apropriação privada regidas pelo modo de produção capitalista. No segundo capítulo, foi analisado o processo de expansão da propriedade privada no bairro do Jabaquara, a partir da consolidação do mercado imobiliário e a articulação entre o poder público e os agentes do capital para levar a cabo uma série de transformações espaciais no bairro. Tais transformações foram fundamentais para o desenvolvimento do mercado imobiliário Jabaquara e seu conseqüente processo de segregação sócioespacial.

Por fim, no terceiro capítulo, analisamos como a expansão da propriedade privada da terra chegou nos limites do Terreiro e ameaçou a permanência desta comunidade em seu local. Esse conflito explicitou a contradição entre o valor de uso e o valor de troca do espaço tido como mercadoria no modo de produção capitalista.

Tal conflito gerou uma luta pela continuidade do Terreiro e foi possível vislumbrarmos outros modos de resistência que surgem a partir das contradições imanentes ao processo de produção do espaço urbano determinado pelo modo de produção capitalista. A comunidade obteve a vitória dessa luta quando conseguiu ratificar seu tombamento junto ao CONDEPHAAT. Com o tombamento o conjunto edificado do Terreiro não pode ser modificado, tendo seu reconhecimento como um edifício que possui elementos constituidores da identidade da cultura brasileira. Para além da permanência, o processo de luta resultou em outras conquistas sociais que demonstra a possibilidade de compreendermos o atual processo de reprodução do espaço urbano na metrópole de São Paulo.

A religiosidade, como prática social, permite relações entre diferentes pessoas que produzem a partir dela seu espaço social e que pela sua permanência em seus espaços de representação, esse fato nos coloca um desafio teórico que é o de compreender a cultura como uma força diferencial dentro da homogeneização levada a cabo pelo capital. A cultura, surge a

partir das práticas sociais e dá identidade a determinado coletivo, podendo promover relações sociais de troca que escapam a lógica da acumulação.

Portanto, a religiosidade como prática cultural deve ser interpretadas de forma ambígua. De um lado ela é resistência contra o processo de homogeneização e, do outro, os sujeitos não superam a lógica da identidade cultural e não conseguem formar uma consciência política a partir das materialidades da sociedade e da luta de classes. Entretanto, podemos compreender a cultura como resíduo na dimensão Lefebvrina do termo, como aquilo que o capital não subsumiu e se coloca enquanto potência transformadora quando tais práticas eclodem como contestação social.

Ao longo dos trabalhos de campo, das leituras e do desenvolvimento da pesquisa, sugere-se uma nova hipótese: o modo de produção capitalista ao homogeneizar o espaço, a partir da generalização da propriedade privada, cinde os sujeitos sociais de seu espaço que outrora lhe atribuíam identidade, individualizando os sujeitos, destituindo os momentos de encontro e de coletividade da vida cotidiana. Assim, o *espaço das coletividades* tal qual da comunidade do Axé Ilê Obá, passa a ser uma necessidade da sociedade urbana capaz de mobilizar os sujeitos e gerar lutas sociais que configuram um novo momento da luta de classes na sociedade urbana.

Tal hipótese emerge da prática sócioespacial articulada a teoria, que vê na realidade social o ponto de partida e de chegada de qualquer esforço teórico que se pretenda crítico e comprometido com a transformação radical da sociedade.

REFERÊNCIAS

- AMARAL, R. O tombamento de um terreiro de Candomblé em São Paulo. In: Comunicações do ISER. Nº 41, Rio de Janeiro, 1991.
- BARBOSA, E. **Infraestrutura Urbana e valorização imobiliária em São Paulo entre 1958 a 2008**. Disponível em: <http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/3/3146/tde-16072013-163854/publico/EuniceBarbosaDOUT.pdf>. Acessado em: 10 mai 2019.
- BENISTE, J. **Águas de Oxalá**. Editora: Bertrand Brasil, São Paulo, SP. 2001
- BERKENBROCK, V. J. **A experiência dos orixás: um estudo sobre a experiência religiosa no Candomblé**. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2012.
- BOGUS, L. M. M. **Vila do Encontro: A cidade chega à periferia**. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 1980.
- CARLOS, A. F. A. **A (re)produção do espaço urbano**. São Paulo, EDUSP, 1996, 123p.
- CARLOS, A. F. A. **Espaço-tempo na metrópole**. Editora Contexto: São Paulo, 2001.
- CARLOS, A. F. A.. **Diferenciação sócioespacial**. Cidades; 2007, 4, p. 45-60.
- CARLOS, A. F. A.; ALVES, G. A. (Org.); PADUA, R. F. DE (Org.). **Justiça espacial e o direito à cidade**. 1. ed. São Paulo: Editora Contexto, 2017. v. 1. 190p
- CARLOS, A. F. A.; FARIA, C. S. DE (Org.) ; SANTOS, C. R. S. DOS (Org.) ; VOLOCHKO, D. (Org.) ; RIBEIRO, F. V. (Org.) ; ALVES, G. A. (Org.) ; PADUA, R. F. DE (Org.) ; Sampaio, Renata Alves (Org.) ; SCIFONE, S. (Org.) . **Crise Urbana**. 1. ed. São Paulo: Contexto, 2015. v. 1. 192p .
- CHAUÍ, M. **Conformismo e Resistência: aspectos da cultura popular no Brasil**. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2014.
- COHN, G. **Identidades Problemáticas**, in: Identidades. São Paulo: Edusp, 2016.
- CORREA, R. P. **História e Memória do Axé Ilê Oba**. 2014. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Pontifícia Universitária Católica, São Paulo, 2014.
- DAMIANI, A. L. **INTRODUÇÃO A ELEMENTOS DA OBRA DE HENRI LEFEBVRE E A GEOGRAFIA**. Revista do Departamento de Geografia, v. Esp., p. 254-283, 2012.
- EAGLETON, T. **A idéia de cultura**. São Paulo: Unesp, 2012.
- EGYDIO, S. **O Perfil do Axé Ilê Obá**. Edições Populares, São Paulo, 1980.
- FIPEZAP. 2018. Disponível em: <http://painel.fipezap.com.br/assets/apresentacaoeventofipezap>. Acesso em 20 set 2019.
- GOVERNO do Estado d
- e São Paulo. **Resolução Estadual SC 22/90**, 1990. Disponível em: <http://www.ipatrimonio.org/wp-content/uploads/2013/12/Terreiro-Ach%C3%A9-II%C3%A9-Ob%C3%A1-res.pdf>>. Acesso em: 19 jul 1990.
- HARVEY, D. **Condição Pós-Moderna**. São Paulo: Loyola, 1992.

- ISSA, A. **Relatório ao Interventor Federal do Estado de São Paulo, Doutor Fernando Costa**. São Paulo: Secretaria dos Negócios da Segurança Pública, 1944. Disponível no Arquivo do Estado de São Paulo.
- LEFEBVRE, H. **A Produção do Espaço**. São Paulo: Ática, 1991a.
- LEFEBVRE, H. **A Reprodução das Relações Sociais de Produção**. Porto: Publicações Escorpião, 1973.
- LEFEBVRE, H. **A Revolução Urbana**. Tradução Sergio Martins. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2004.
- LEFEBVRE, H. **A vida cotidiana no mundo moderno**. Trad. Alcides João de Barros. São Paulo: Ática, 1991b.
- LEFEBVRE, H. **Espaço e Política**. São Paulo: Editora Moraes, 1991c.
- LEFEBVRE, H. **O Direito à Cidade**, Tradução de Rubens Frias. Primeira Edição. São Paulo: Editora Moraes, 1991d.
- LEFEBVRE, H. **O Fim da História**. Publicações Dom Quixote, Lisboa, 1981.
- MAGGIE, Y. **O medo do feitiço: relações entre magia e poder no Brasil**. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1992
- MAURÍCIO, G; DE OXALÁ, V. BARROS, B (org.). **O candomblé bem explicado: Nações Bantu, Iorubá e Fon**. Rio de Janeiro, Pallas Editora, 2015.
- MITCHEL, D. **Não existe aquilo que Chamamos de Cultura: para uma reconceitualização da idéia de cultura em geografia**, in: Espaço e Cultura: edição comemorativa, NEPEC, Rio de Janeiro, 2008
- MOURA, C. **Sociologia do negro brasileiro**. Editora Ática: São Paulo, 1988.
- NEGRÃO, C. C. **Processos de Comunicação e Cultura: Oralidade condutora do Axé e da cultura iorubá**, Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Pontifícia Universitária Católica, São Paulo, 2014.
- NEGRÃO, L. **Magia e Religião na Umbanda**. Revista USP, n. 31, p. 76-89, 1996. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/revusp/article/view/25977>. Acesso em: 04 Jun 2019.
- NIGRIELLO, A. **O valor do solo e sua relação com a acessibilidade**. Dissertação (Mestrado em Planejamento Urbano e Regional) - Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1977, pp.79-81.
- PREFEITURA da Cidade de São Paulo. **Bairro do Jabaquara**. Disponível em: <https://www.prefeitura.sp.gov.br/cidade/secretarias/cultura/bibliotecas/bibliotecas_bairro/bibliotecas_m_z/pauloduarte/index.php?p=196>. Acesso em: 7 mai. 2019.
- PREFEITURA da Cidade de São Paulo. **Secretaria Municipal de Cultura**. Disponível em: <https://www.prefeitura.sp.gov.br/cidade/secretarias/cultura/bibliotecas/bibliotecas_bairro/bibliotecas_m_z/pauloduarte/index.php?p=196>. Acesso em: 20 Maio 2019.
- RIBEIRO, F. V.. **Produção Contraditória do espaço urbano e resistências**. In: Ana Fani Alessandri Carlos. (Org.). Crise Urbana. 1ed.São Paulo: Contexto, 2014, v. 1, p. 171-.

ROLNIK, Raquel. **A cidade e Lei. Legislação, Política Urbana e Territórios na cidade de São Paulo**. São Paulo: Studio Nobel/Fapesp, 1997.

SANTOS, C. J. F. D. **Nem tudo era italiano: São Paulo e pobreza, 1890-1915**. São Paulo: Annablume/Fapesp, 1998.

SANTOS, J. E. **Os Nagô e a Morte**. Petrópolis: Editora Vozes, 1997.

SANTOS, M. P. A. **Polícia nas Encruzilhadas: macumbas, macumbeiros e ordem social, 1930-1950**. Dissertação (Mestrado em História) – Escola de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade Federal de São Paulo, Guarulhos, 2017, p.8.

SCHWARCZ, L. K. M.; **Nem preto, nem branco muito pelo contrário; cor e raça na sociabilidade brasileira**. 1. ed. São Paulo: Claro Enigma, 2012. v. 1. 148p .

SCIFONI, S. **Cultura e problemática urbana**. In: CARLOS, Ana Fani Alessandri. (Org.). Crise urbana. 1ed. São Paulo: Contexto, 2015, v. 1, p. 129-142.

SODRÉ, M. **O terreiro e a cidade – A forma social negro-brasileira**. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 1988.

SODRÉ, M. **Pensar Nagô**. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2017.

TRINDADE, L. S. **O negro em São Paulo no período pós-abolicionista**. In: PORTA, Paula (Org). História da cidade de São Paulo: A cidade na Primeira Metade do Século XX. Volume 3. São Paulo: Paz e Terra: 2004

WISSENBACH, M. C.C. **Sonhos africanos, vivências ladinas: escravos e forros em São Paulo (1850-1888)**. São Paulo, Hucitec/História Social, USP, p. 135, 1998.

ANEXOS

ANEXO 1: FOTOS DA CONSTRUÇÃO DO TERMINAL RO FERROVIÁRIO JABAQUARA.

Imagem 1:



Legenda: convite para inauguração da Estação Jabaquara

Fonte: Acervo Metrô de São Paulo

Imagem 2:



Legenda: inauguração da Estação Jabaquara

Fonte: Acervo Metrô de São Paulo

Imagem 3:



Legenda: Área de construção do Metrô Jabaquara

Fonte: Acervo Metrô de São Paulo

Imagem 4:



Legenda: Placa onde se iniciava a construção da Estação Jabaquara

Fonte: Acervo Metrô de São Paulo

Imagem 5:



Legenda: Futura Avenida Jabaquara e Engenheiro Armando Arruda Pereira.

Fonte: Acervo Metrô de São Paulo

Imagem 6:



Legenda: Área de construção do Metrô Jabaquara.

Fonte: Acervo Metrô de São Paulo.

Imagem 7:



Legenda: Área de construção do Metrô Jabaquara.

Fonte: Acervo Metrô de São Paulo.

Imagem 8:



Legenda: Área de construção do Metrô Jabaquara

Fonte: Acervo Metrô de São Paulo

Imagem 9:



Legenda: Pavimentação de Avenida Engenheiro Armando Arruda Pereira.

Fonte: Acervo Metrô de São Paulo

Imagem 10:



Legenda: Pavimentação de Avenida Engenheiro Armando Arruda Pereira

Fonte: Acervo Metrô de São Paulo

Imagem 11:



Legenda: Pavimentação de Avenida Engenheiro Armando Arruda Pereira.

Fonte: Acervo Metrô de São Paulo.

Imagem 12:



Legenda: Pavimentação de Avenida Engenheiro Armando Arruda Pereira.

Fonte: Acervo Metrô de São Paulo.

Imagem 13:



Legenda: Entrada Estação Jabaquara.

Fonte: Acervo Metrô de São Paulo

Imagem 14:



Legenda: Entrada Estação Jabaquara.

Fonte: Acervo Metrô de São Paulo

Imagem 15:



Legenda: Entrada Estação Jabaquara.

Fonte: Acervo Metrô de São Paulo.

Imagem 16:



Legenda: Entrada Estação Jabaquara

Fonte: Acervo Metrô de São Paulo

Imagem 17:

Legenda: Entrada Estação Jabaquara

Fonte: Acervo Metrô de São Paulo

Imagem 18:

Legenda: Entrada Estação Jabaquara.

Fonte: Acervo Metrô de São Paulo

Imagem 19:

Legenda: Entrada Estação Jabaquara/ Destaque para construção de edifício ao fundo.

Fonte: Acervo Metrô de São Paulo

Imagem 20:PROGRAMA DA PRIMEIRA VIAGEMDIA: 30/09/72

- 13h15 - Encontro no Belvedere do Trecho 10 da Linha Norte-Sul, na avenida Engenheiro Armando Arruda Pereira, defronte ao número 2.609. Deste local, os convidados poderão / ter uma visão global do pátio de manobras e estacionamento dos trens metroviários.
- 13h25 - Saída do Belvedere, em direção do mezanino da Estação Jabaquara.
- 13h30 - Chegada ao mezanino da Estação Jabaquara, onde haverá exibição de um audiovisual de 15 minutos de duração, apresentando aspectos da implantação do Metro.
- 13h50 - Descida para a plataforma da Estação Jabaquara, onde estará estacionado o trem protótipo, dividindo-se o grupo de convidados entre os dois carros.
- 14h00 - Partida do trem protótipo que fará uma viagem até a Estação Conceição, onde haverá uma descida dos passageiros, que ouvirão informações gerais sobre o Metro. Logo após, o trem protótipo retorna à Estação Jabaquara.
- 14h40 - Fim da viagem na Estação Jabaquara e encerramento da visita colaborando todos na liberação imediata da área da estação, para o grupo seguinte.

ooo000ooo

ASSESSORIA DE RELAÇÕES PÚBLICAS DO METRO**Legenda:** Programação de inauguração do Terminal Jabaquara.**Fonte:** Acervo Metrô de São Paulo

Anexo 2

Transcrição de entrevista gravada em 07/09/2019, com Mãe Paula de Yansã, iyalorixá do Axé Ilê Oba.

Algumas palavras do texto foram alteradas para adaptar o texto oral ao texto escrito.

Mãe Paula: No Candomblé você tem que ter três coisas: amor, respeito e humildade. Por exemplo, no dia da minha obrigação, que eu deixei todos os meus filhos, até os mais novos entraram. Porque na minha concepção de mundo, eu preciso da energia de todo mundo, e eu me fortaleço com a energia do meu chão. Aí algumas pessoas me criticaram. Não me importo, eu faço o que meu coração manda. Porque hoje eu não tenho mais minha mãe para virar para mim e falar assim: “Ó, Paula”, “Ah! Mas se a Mãe Sylvia tivesse aqui seria assim?” Não sei, problema da Mãe Sylvia, só que ela não está aqui. Então, é claro que fundamento a gente respeita, mas têm coisas que você tem que seguir a intuição. E, depois, tanto a pessoa que estava atrás quanto ele vieram me falar de coisas tão lindas, porque dá a intuição, você tem que respeitar; você não tem que ficar “o que que os outros vão achar?” Na realidade, a responsabilidade é minha. Então as pessoas tinham que dizer: “ah, problema dela”, não é minha responsabilidade. Então, me deixa, né? Mas não, as pessoas julgam. As pessoas não sabem ouvir o orixá, acham que elas têm “ah, tem noventa anos de santo”, mas e daí? “Eu tenho noventa anos de santo, seu orixá tem quantos zilhões de galáxias”? Então, você começa a perceber que as pessoas têm um ego que eu não consigo, eu não consigo, desculpa.

Rafael: Como a senhora se tornou Iyalorixá da Casa?

Mãe Paula: A partir da morte da minha mãe. Na realidade, segundo a Mãe Sylvia, como ela não pôde ter filhos biológicos, ela me adotou e adotou meu irmão que hoje é o Babaegbé, Babá Péricles de Oxaguiã. Babaegbé da Casa é como se ele fosse um braço, me ajudasse na parte tanto ritualística, nos cultos, como também na parte administrativa. E, aí, minha mãe foi nos preparando, tanto na parte da orixalidade como pessoa mesmo, para que quando ela falecesse tivesse uma sucessão, e na verdade foi em 2008, que eu fui apresentada para o público mesmo como sucessora da Mãe Sylvia e com registro feito com os mais velhos e para a comunidade. E, em 2014, ela faleceu. A partir daí eu assumi o cargo como Iyalorixá.

Rafael: E você sempre aceitou esse cargo?

Mãe Paula: Não. Na verdade, hoje eu amo o que eu faço, mas é bem complicado porque, na verdade, é uma responsabilidade muito gigantesca. Você ser Iyalorixá, você é mãe de todos. Então, não só você tem uma responsabilidade e comprometimento com o sagrado, com os orixás, como também com a vida das pessoas. Cada filho que você lida, cada filho que você cuida é uma vida que você está proporcionando crescimento, renovação, aprendizado. Então, não é fácil. E, assim, na verdade o meu sonho era ter uma vida normal até 2014, vamos dizer assim. Era casar, ter filhos, participar quando dava para participar, o que nem todos os filhos fazem... E, para mim, era uma responsabilidade gigantesca. Eu tinha discutido com a minha mãe várias vezes, porque tudo o que acontecesse ela sempre falava que eu era a herdeira dela, que eu era herdeira, que eu era herdeira, e eu sempre discutia. “Mas, por que que tem que ser eu, não pode ser meu irmão?” Ela falava que eu estava mais preparada, porque eu tinha uma maturidade maior e, principalmente, o que ela falava para mim, é que eu tinha um coração puro, um coração bom. Ela falava: “olha, Paula, você é geniosa, você já é teimosa, mas uma coisa que você tem – que ninguém pode negar – é o seu coração. Você é muito boa de alma, minha filha”. E eu falava: “Meu deus do céu!”. Tanto que, quando eu assumi, em casa eu falava: “se ela estiver certa, o negócio vai vingar, senão eu vou ter que trabalhar em dois, três empregos

para sustentar o axé.” Porque eu tinha consciência, claramente, na minha cabeça, é que toda a construção que Pai Caio e que a Mãe Sylvia fizeram, isso não ia acabar... Não importa se eu tivesse que trabalhar em dois, três empregos. Aí, eu falei: “vamos começar pelo...”. Como minha mãe era muito sábia, os conselhos dela, ela nunca errava, na verdade. Toda vez que ela falava, o negócio batia. E, aí, eu falei: “vamos começar pela parte espiritual, que eu acho que é a mais fácil”, porque eu estava mais próxima, mas, ao mesmo tempo era mais dificultosa, se eu não assumisse naquele momento, para mim, foi assim que eu pensei. Depois, vamos supor que passasse dez anos, você tem que voltar para o lugar, pegar a rédea do lugar de novo. Então, eu falei: “é mais fácil eu começar pelo mais difícil” – que na verdade, para minha mãe, era o mais óbvio, do que eu ter que voltar e ficar digladiando. Depois de um tempo, não sei como iria estar o lugar. Para mim não foi fácil, mas acho que depois que você vê, é muito interessante a força que o orixá tem, porque eu não escolhi isso que foi me dado, me escolheram. E tanto é que me escolheram que eu não imaginava que eu estaria hoje aqui. E aliás, indo para o meu sexto ano de Iyalorixá, vendo esses cinco anos, eu falo que simplesmente fui uma marionete da espiritualidade, porque eu não sei como eu cheguei, não sei como a gente fez tudo que a gente fez, como a terceira geração se consolidou como está hoje. Então, isso só pode ser forma mesmo de orixá, não tem como explicar de outra forma. E aí, quando eu comecei a ver mesmo que eu estava ajudando as pessoas. Porque, na minha vida, uma coisa que eu tinha, quando eu fui fazer fisioterapia, eu tinha comigo que uma coisa que era que a minha missão de vida era ajudar as pessoas. Tanto que eu queria fazer gerontologia, porque em gerontologia você ajudava os idosos, que tinham mais – querendo ou não – uma fragilidade maior. E eu tentei duas vezes a pós-graduação em gerontologia e fui negada as duas vezes. E acredito, hoje, que o meu caminho não era a gerontologia. Não daria para conciliar hoje a parte de gerontologia com a parte da orixalidade, não daria. Então, hoje, a dedicação para os orixás é diuturnamente do jeito que a minha mãe falava mesmo. É manhã, tarde, noite e de madrugada. E, então, eu comecei a entender por que que a gente não pode ser tão teimoso; entendi por que que não pode ser tão quadrado. Muitas vezes a gente quer uma coisa que não dá certo na vida da gente, e a gente tem que esperar, porque tudo vai encaixando no momento certo.

Rafael: E quantos filhos tem na casa hoje?

Mãe Paula: Em torno de 189/190... em torno de uns 200 filhos.

Rafael: E como a senhora se sente quando vê a casa cheia?

Mãe Paula: Eu fico muito feliz, pela continuidade da tradição da força, do solo sagrado, a força do Axé Ilê Obá. Porque na verdade cada filho no seu axé, ele nutre essa potência. Eles nutrem, a força de cada filho nutre essa energia, potencializa o axé, potencializa a nossa tradição. Eu acredito que antigamente era uma coisa muito velada. Quando eu assumi, a Casa tinha em torno de 100 filhos – 80/100 filhos. E essa coisa de dobrar o número de filhos; primeiro, porque as pessoas estão muito desequilibradas, então elas acabam se encontrando mais no candomblé, porque querendo ou não, o candomblé é uma das religiões mais humanistas do mundo, onde a gente não recria cor, não recria raça, não recria orientação sexual; a gente acolhe o ser humano na sua plena essência, e também por questões outras. Por eu ser uma figura jovem, eu acho que também ajudou um pouco. Querendo ou não os mais velhos, eles eram muito duros, muito rígidos e aí... Não que você mais jovem não vá continuar com a tradição. Mas, eu acho que tem algumas coisas que podem ser melhor entendidas, para você relevar. Até porque tudo que um filho de santo meu, abiã mesmo, novo, novato, meu passa, eu passei né? Então, dá para eu tentar me colocar no lugar do filho, acho que a relação hoje é outra. Eu fico super feliz, eu fico muito feliz. E assim, é trabalhoso, não é fácil uma casa grande, além das responsabilidades

administrativas e de fundamentos, cuidar de filhos não é fácil. Eu brinco, eu falo que todo filho é B.O., porque mesmo o ser humano tem suas qualidades e defeitos, e você deve aprender a lidar com duzentas qualidades e duzentos defeitos. É um amadurecimento, uma maturidade e uma emoção que é muito grande para mim. Mas, hoje, eu nem me sinto orgulhosa, acho que a palavra é “honrada”, por ter tantos filhos maravilhosos que nem os que eu tenho hoje.

Rafael: E como eles se relacionam no dia-a-dia de terreiro?

Mãe Paula: Comigo, você diz?

Rafael: Com eles, entre eles, entre a comunidade.

Mãe Paula: Eu acho que eles se relacionam bem. É aquilo que eu sempre falo e tento passar, que é a questão do respeito, a questão da humildade. Porque no candomblé, querendo ou não, tem muitas questões. A questão da hierarquia é muito importante, e, aí, tem filhos que acabam misturando essa importância da hierarquia, a importância das suas responsabilidades em certos cargos, em certos degraus, mesmo hierárquicos, e acabam levando, elevando com questão do ego. Mas, em geral, eu acredito que eles se relacionam bem sim, se respeitando. É claro que, às vezes, lógico, onde tem muitos seres humanos sempre tem problema; não por questões da orixalidade, mas por questões humanas. Eu sempre falo, onde tem amor, onde tem respeito, onde tem humildade, as coisas fluem. Eu sempre passo isso para eles e aí cada um está na sua evolução para tal. Tem gente que entende mais rápido, tem gente que demora um pouco para entender, tem gente que tem o ego que não entende nada, então demora mais ainda. Eu acho que esse demorar para entendimento do amadurecimento de cada um é ruim até para o próprio filho. Mas em geral eu acho que eles se dão bem.

Rafael: Em um dia de função de festa, começa tudo muito cedo. Como se dá esse dia inteiro de trabalho?

Mãe Paula: Na verdade, eu acho que não é só o dia de função, é o mês de função. Porque na realidade, a festa que a gente faz para o orixá, que foi marcada nos calendários, é a festa que a gente fala que é o folclore; onde nós teremos as roupas bonitas, as roupas preparadas, os fios de conta, os filhos todos com roupa engomada, todos vestidos da forma correta. Mas, na realidade a festa mesmo é para o orixá, ela começa no fundo do terreiro com orô, e, para a gente, uma das partes principais é o orô. Significa o abate dos animais, onde nós utilizamos o sangue do bicho para fortificar. O que acontece: a nossa ligação entre a orixalidade, nossa ancestralidade e nos seres humanos, no terreiro de candomblé, é através de uma pedra, que como os orixás eles se fundamentam pela força da natureza. Essa pedra a gente chama de otá. É através desse otá que nós nos potencializamos e nos conectamos com o orixá; e esse sangue do bicho, ele nutre ele potencializa, ele fortifica aquele otá. Então, a festa mais importante para nós é essa parte interna do orô, e que menos eu acho que as pessoas enxergam com a devida importância. E não só isso, em qualquer festa a ritualística aberta para a comunidade, temos esse orô, que é ali onde vai ter a ritualística, onde vão ter todos os fundamentos das tradições, culto e cultura dos orixás. Mas, também o mês todo. Então, você tem que preparar casa, tem que preparar o quarto dos orixás, no mês que ele vai ser homenageado. Tem que cuidar, tem que limpar – depois dos orôs tem a limpeza. Aqui dá-se comida para todos os orixás, todas as semanas, então de segunda a sábado cada orixá tem seu dia. Então todo dia é ofertada comida específica para cada orixá, então toda semana tem comida. É uma dedicação plena mesmo, até chegar nesse dia da festa. Daí começam cedo os preparativos, não só da parte da ritualística, como da decoração, como que todos os filhos se unem para estar saindo uma coisa linda, dos

preparativos, das comidas do ageum, que é dado pra comunidade em final de festa. E, também, na preparação mesmo da ritualística em geral.

Rafael: E como a senhora vê essa união de todos os filhos para arrumar uma festa, para arrumar uma função?

Mãe Paula: Então, meu filho, é aquilo que eu falo, a gente até acostuma. Sempre são os mesmos que colaboram, sempre são os mesmos que fazem, mas, porque no candomblé nada é obrigado, eu prefiro que as pessoas venham com o coração aberto e com a força de vontade e a verdade para se entregar para aquele ato, do que vir forçado e de repente fazer uma coisa mal feita. Porque tudo que a gente faz para o orixá, a gente faz com muito amor. Se for para você vir para fazer volume, você está ali só de corpo presente e não de intenção. Eu prefiro que as pessoas fiquem em casa, não estejam. Eu acredito que todo mundo que participa, todos os filhos que se unem naquele dia de comunhão, de união, para as coisas saírem lindamente como saem as festas, acredito que eles estão ali realmente porque eles amam aquele solo sagrado, porque eles realmente amam o orixá, porque eles estão ali presentes, até mesmo para se doar. Porque muitas pessoas só querem receber. Muitos filhos, os seres humanos eles têm isso, eles acham que eles têm que fazer agora e já têm que receber. E, na realidade, o orixá vê sua dedicação, ele vê seu comprometimento. E não é questão dele ver o volume, é claro que é muito trabalho; você tem que ter um volume maior, até pra não sobrecarregar um ou outro, mas, tem a questão do merecimento. Você se entrega, você faz as coisas com amor e, automaticamente, o orixá, ele te atende, e você vai ter seu merecimento de acordo com a sua dedicação, de acordo com a sua entrega.

Rafael: E toda a festa que a senhora faz no final termina com um jantar. Como é essa sensação de saber que está propiciando um momento com todos comendo?

Mãe Paula: Eu acho que é uma das partes mais importantes - tirando a parte do orô -, eu acho que é uma das partes mais importantes. Porque a parte do ageum é a parte que todos vão estar comendo [sic] juntos, naquela mesma energia. Geralmente, em cada festa é colocada uma comida na hora de servir. As comidas são preparadas com amor, são preparadas com axé. É aqui dentro mesmo que se prepara, dentro do terreiro. Então, tem toda aquela questão tanto do axé da casa, tanto do axé do orixá do dia, como da própria comunhão de todo mundo estar unido comendo, se alimentando junto, respeitando e aproveitando daquele amor em família; então, eu fico muito feliz.

Rafael: Você acha que as pessoas vêm aqui, entram na casa sentindo a falta dessa união, dessa unidade de grupo?

Mãe Paula: Eu acredito que sim.

Rafael: E elas encontram?

Mãe Paula: Então, é aquilo que eu falo. A gente faz de tudo para mostrar que nós somos uma família e que nós precisamos de união, de respeito, até mesmo nesse momento que a gente está vivendo no mundo opressor, de intolerância, onde tem não só a intolerância religiosa, mas também intolerância de tudo que é diferente. As pessoas não sabem respeitar o outro. Você quer ser respeitado, mas você não respeita o outro. Hoje em dia, as pessoas preferem julgar, mais apontar o dedo do que se colocar como solícitos para entender o problema do outro, entender a necessidade de cada filho, de cada irmão. É o que eu sempre falo: é muito fácil você julgar o

teu irmão, mas quando você precisa de apoio, você também quer recebê-lo. Eu sempre falo. Eu acredito que conforme eles vão integrando entre eles na irmandade e vão entendendo esse propósito, eu acredito que encontram sim. Você vê muitos filhos felizes, vê a amizade fora do terreiro entre os irmãos. Então eu acredito que acabam se encontrando sim.

Rafael: Quando a gente estuda o Axé, a gente sabe que teve um momento em que quase perdeu-se o terreno por causa do mercado imobiliário, porque os antigos herdeiros queriam vender a propriedade, e que aí houve a questão do tombamento como estratégia, que a Mãe Sylvia, na época, achou para manter a comunidade. Hoje os filhos da Casa, eles têm a noção da importância desse processo?

Mãe Paula: A importância desse processo eu acho que é algo que deva ser conversado inúmeras vezes, porque a gente tem aqui muito jovem que hoje, querendo ou não, nós como jovens, a gente sabe da facilidade em relação aos meios de comunicação, tudo hoje. Antigamente tinha que bater massa na mão; hoje você tem liquidificador, hoje você tem batedeira. É sempre bom a gente estar lembrando o quanto de sofrimento, o quanto de dificuldade que os nossos ancestrais tiveram para manter isso tudo. Porque tem gente que não tem noção do que é tudo isso. Tem gente que não tem noção do que é um tombamento. É sempre importante os mais velhos, ou – por isso que eu gosto quando tem mestrado, doutorado falando sobre essa importância – porque muita gente não sabe, então aprende mesmo com as nossas explicações, com a vivência. Sabe que é tombado e acha que é bonito porque é patrimônio histórico, mas não sabe a importância desse tombamento para a própria comunidade de terreiro. Então, é bom a gente sempre ficar falando para as pessoas irem aprendendo, inclusive os mais novos. Porque muitos jovens parecem que não se interessam hoje em dia, porque têm muitas outras facilidades. Por mais que tenha intolerância, você vê muita gente invadindo terreiro, não aqui em São Paulo. Também, mas, mais no Rio de Janeiro essa questão. Não no Rio, no mundo inteiro, na verdade. Acho que essa intolerância na questão da africanidade, negros não tem direitos; já começa por aí, porque o preconceito vai até na cor: “é preto, então não presta”. Quem disse que não, não é? Não importa a cor da pele, eu acho que o que importa é a suficiência do seu caráter. Então eu acho que essa questão do tombamento é uma coisa muito importante, é uma temática que sempre tem que vir à tona, para as pessoas entenderem e, cada vez mais, se orgulharem, inclusive, dos nossos ancestrais. O quanto eles batalharam e o quanto se esforçaram para que a gente pudesse usufruir do que a gente usufrui hoje, das facilidades que a gente tem hoje.

Rafael: Como é a relação da casa com o entorno, hoje, com a vizinhança, como a vizinhança vê a Casa?

Mãe Paula: O Axé Ilê Obá, a gente nunca teve problema, com isso. Teve no começo, na época do Pai Caio, mas acredito que nem tinha vizinhança; era mais por intolerância, por preconceito mesmo, de ataques. Então, o Pai Caio foi amordaçado. Pai Caio foi preso. Pai Caio foi torturado, mas, eu acredito que pelo próprio preconceito, porque teve um período que o Candomblé era proibido no Brasil. Depois que foi regularizando isso tudo. Mas, ele era considerado bruxo porque ele era muito mediúnico. Ele tinha essa questão da intuição muito forte. No começo era mais por ataques externos do que pela própria relação com a vizinhança. Porque, na verdade, a gente respeita o espaço de todo mundo, e pelo contrário, a gente ajuda tanto na assistência com parte espiritual como também com parte de alimentação. Então acredito que hoje o Axé Ilê Obá não tenha nenhum problema com a vizinhança.

Rafael: Tem filhos que são da comunidade do entorno?

Mãe Paula: Tem, tem filhos que são da comunidade do entorno e também tem filhos que são de outros estados, filhos que são de outras regiões.

Rafael: E que buscam aqui a Casa?

Mãe Paula: Exatamente, porque, na minha concepção, uma casa de axé é quando você pisa em um solo sagrado, não pelas pessoas, você não está ali pelas pessoas, você está ali pela força da ancestralidade, você está ali pela força do seu orixá. Eu escuto muito, achei uma frase uma vez que é assim: “Quando o filho de santo deixa de pertencer a uma comunidade de axé por questões humanas, ele nunca realmente esteve ali por uma questão da orixalidade.” E é verdade, quando você escolhe o teu chão, eu falo para as pessoas, não importa se vai ser aqui ou na China, mas você sente o seu coração vibrar, você sente arrepio, você sente, são sinais onde o seu orixá está se encontrando.

Rafael: Quando a Mãe Sylvia era Iyalorixá da Casa, existiam vários trabalhos sociais e a gente percebia que ela tinha um aporte de filhos que ajudavam muito nesse sentido, tanto no tombamento, quanto em ações que fazia. Hoje a senhora sente que tem esse aporte político dos filhos?

Mãe Paula: Eu acredito que sim, mas sempre dá para melhorar mais. Até nesse envolvimento político, social, dá para a gente fazer mais coisa, mais projetos, dá para a gente fazer uma campanha melhor, para trabalhar essa parte social, falando do terreiro. Mas acredito que a gente está a caminho para isso.

Rafael: Pode ser um engano meu, mas parece que antigamente os próprios filhos, não a liderança da casa, mas os filhos, tinham essa preocupação maior do que hoje.

Mãe Paula: Então, mas é aquilo que eu te falei, hoje as pessoas são mais individualistas. É uma coisa de, e também com medo, porque quando você vai fazer alguma coisa a pessoa já vem te julgando então, as pessoas têm um medo até de se envolver, de ser mais um B.O., de ser mais uma responsabilidade. As pessoas querem uma coisa muito fácil. É igual eu falo para todos os filhos: “meu deus do céu, se eu for pegar mais uma coisa para fazer, eu fico maluca”, porque eu tento fazer o máximo e mesmo assim preciso de mais tempo. Nunca dá tempo, então a gente precisa mesmo se unir mais em prol das causas sociais. Mas, eu acho que uma coisa que o axé está fazendo muito bem para as pessoas é abrindo o espaço, como um espaço não só religioso, mas como um espaço polo cultural de resistência, para que outros grupos também de resistência estarem somando, participando, e, aí, nós unirmos a força para enfrentar o que nós tivermos que enfrentar.

Rafael: Hoje a gente percebe que o axé tem essa função, tanto que vem desde grupos de Maracatu, que são resistência, a comunidade negra, transexuais que encontram um lugar aqui de identidade para se sentir acolhido.

Mãe Paula: É como se fosse um refúgio, um lugar que apoiasse realmente sua essência, e que é isso, e não só religiosa. Eu acredito também que é um polo cultural de resistência e também de irmandade, de igualdade, onde todo mundo fale a mesma língua, onde todo mundo luta por um propósito em comum.

Rafael: E como é que é para senhora ser a cabeça de tudo isso?

Mãe Paula: Eu nunca parei assim, na verdade, para pensar. Porque eu acho que se parar, se pensar muito fede, não é? Porque é muita coisa. Se for ver, é um negócio grandioso. Não é um negócio simples, às vezes. Ainda bem que eu falo assim, tinha que ser uma filha de Yansã mesmo para assumir uma reestruturação da terceira geração. Que é bem complexo, mas eu acho que, assim, eu me encontrei onde eu estou, no lugar de uma liderança religiosa. Eu me encontrei, e não só “a liderança religiosa”, eu falo que antes de qualquer coisa, de qualquer predicado, ser um líder religioso é muito especial, é muito honroso. Mas, ao mesmo tempo você tem que tomar muito cuidado com seus princípios e valores. Você é um exemplo para todo mundo, então, se você fizer a coisa certa as pessoas te aplaudem. Mas, se você... eu falo que eu não tenho mais aquela vida da “a Paulinha”, sabe? A Paula Egydio enlouquecer, por exemplo, fazer qualquer coisa na minha vida social. Eu tenho que tomar cuidado. É como o Padre Fábio de Melo. Coitado, passou por um período de depressão, um monte de gente. Tem que tomar cuidado, porque as pessoas esquecem que nós somos humanos, antes de ser qualquer líder, e religioso, que acho que dá um peso muito maior. Nós somos humanos. Mas, acima de tudo, eu sempre prego comigo, é que os meus princípios e valores estejam integralmente de acordo com a orixalidade, de acordo com o que prega nossa religião, porque daí as coisas ficam mais fáceis de serem conduzidas. Porque julgar sempre as pessoas vão julgar. Tem pessoas que quem amam, amam de verdade, ou gostam, ou toleram, ou não gostam mesmo. Então, você já tem seu nome limpo, vamos dizer assim, com seus princípios, tudo direitinho; fazendo as coisas certas as pessoas já julgam, imagina se não tivesse. Eu acho que isso é muito importante, principalmente para o nome da religião. Acho que as pessoas têm mania de julgar com predicado, então por exemplo, “ah lá fez porque é macumbeiro, fez porque é isso, porque é aquilo”. Não. E, assim, como têm bons padres, têm maus padres, assim como têm bons sacerdotes, têm sacerdotes ruins. Mas, eu acho que os nossos princípios e valores é o que tem que ficar íntegro, principalmente perante aos filhos. Porque ninguém é perfeito, mas, querendo ou não, a gente é o norte para muita gente.

Rafael: Logo quando a senhora assumiu a Casa, a senhora sofreu um ataque, que eu nem sei se a senhora percebeu como ataque que foi a história do Centro Cultural do Jabaquara, que era um lugar de reconhecimento do axé, que assim que a Mãe Sylvia faleceu, recebeu o nome dela. Logo depois, várias tentativas de apagar essa memória, até que virou lei. Isso foi uma conquista que saiu da sua Casa no seu momento de liderança já, né?

Mãe Paula: E principalmente pela união de muitos filhos meus.

Rafael: Como é que foi isso, conta para gente.

Mãe Paula: Acho que foi um momento muito difícil, primeiro porque o Território de Culturas Negras Sylvia de oxalá é um espaço que mãe Sylvia lutou muitos anos por aquele espaço. Tem gente que fala assim: “Mãe Sylvia queria fazer um polo religioso”. Não é isso, o sonho da Mãe Sylvia, de minha mãe, era que os povos afrodescendentes, os povos negros, tivessem um lugar de reconhecimento, tivessem um lugar de resistência, tivessem um lugar que eles pudessem ter sua cultura respeitada, seu modo de vida respeitado, seus valores respeitados. E não só isso, acho que uma das coisas que minha mãe tinha muita preocupação era com a nossa juventude, com as nossas crianças, onde que iam ficar esses negros? Onde iam ficar essas crianças que, querendo ou não, o Estado deveria dar um suporte, deveria dar um aporte ali educacional, estrutural e não faz. Então, eu acho que era primordial de tudo ocupar com cursos que tivessem a ver com a tradição negra, com a cultura negra. E, minha mãe meio que sempre lutou por isso, sempre. Porque existiam questões ali de interesses políticos. O interesse da minha mãe, da Mãe Sylvia, não era interesse político, era a questão de um território de resistência, é lutar mesmo

por um povo, lutar pelos seus ideais, pelos seus valores, não era questão de política, isso é para sempre. E, quando minha mãe faleceu, foi bem complicado, porque tinham várias pessoas lutando contra. Mas, é muito engraçado o quanto eu pude perceber naquele momento que é a potência e a força dos nossos ancestrais. Eu falo que vivos, eles tinham uma força absurda, imagina mortos, não é? Eu acredito que a ancestralidade dela fez com que os caminhos fossem tomando forma, da mesma forma que eu não sei explicar como eu estou aqui hoje; como eu vivo falando que eu pareço uma marionete, que parece que é uma força que vai te levando, que quando vê, você olha pra trás e fala: “Gente, será que eu fiz tudo isso mesmo?”. Eu acredito que foi a questão do território, muitos filhos se engajando, tendo oportunidades de falar com pessoas chave. Então, para mim foi um momento muito especial, porque eu fico imaginando para ela como minha ancestral, como nossa ancestral e dessa nação, desse povo todo, desse povo negro – o quanto que ela está feliz, o quanto que ela luta também dando força para a gente, dando energia, dando luz, para que a gente cada vez mais possa manter aqui um polo de resistência, um polo firme forte cheio de axé para conduzir mesmo tudo o que é pró raça negra mesmo, ao povo negro.

Rafael: E quais os desafios a senhora acha que a Casa tem nesse sentido de fortalecer a identidade negra?

Mãe Paula: Eu acho que ter novas alianças políticas, é a manutenção com as alianças políticas que nós temos, ter grupos onde a gente discuta a importância disso, para que cada vez mais os nossos filhos vejam a importância dessa manutenção; não só os filhos, mas, também, o entorno da comunidade. Porque se você for ver, ali é um polo de resistência negra, mas, em volta, tem um monte de gente de classe média alta que não tem interesse. Alguns podem até ter, mas não sabem a importância que teve aquele lugar. Não, eu acho que a gente fazer, na verdade, não deixar essa conexão acabar, sempre fazendo novas pontes com novas pessoas-chaves, com pessoas que realmente estejam ali para lutar em prol aquela causa. Porque tem muita gente, principalmente político. Então realmente tendo ali pessoas lutando com a gente, tendo ali pessoas que estejam vislumbrando o mesmo objetivo, a mesma razão, a mesma resistência, não só culturas, mas, como resistência negra mesmo, de tudo que os nossos negros que foram escravizados. Porque muita gente fala no negro escravo, mas, muitas pessoas esquecem que os nossos negros que foram escravizados, na terra de origem deles eles eram reis, rainhas, príncipes e princesas. Muita gente não sabe disso e essa história é negada, então, eu acho que também está na hora da gente falar a verdade. Está na hora da gente não se calar mais e realmente lutar pelos nossos ideais e, principalmente pela força, em nome dos nossos ancestrais.

Rafael: E o que a senhora queria que a Casa tivesse, mas que ainda não tem? Quais são os desafios da casa?

Mãe Paula: O que eu sinto falta aqui, na parte da religião, na parte religiosa, eu acho que a gente está conduzindo de uma forma muito legal, muito bacana. Claro que sempre a gente vai tendo uma reestruturação de acordo com a condução da coisa, mas eu acho que fazer mais projetos sociais, ajudar mais a comunidade do entorno mais efetivamente, isso é uma das coisas. Desde que eu assumi, eu sou uma sementinha do projeto que a minha mãe tinha de capoeira. Trazer a capoeira, automaticamente, trazendo um polo de resistência, você acaba mostrando até a parte religiosa, desmitificando coisas. Fazer mais projetos sociais, onde a gente coloque realmente a mão na massa, não para se vangloriar para os outros, mas para que a gente una, cresça, para que o nosso povo se una cada vez mais.

Rafael: Certo. A senhora gostaria de falar mais alguma coisa?

Mãe Paula: Não.

Anexo 3

Transcrição de entrevista gravada em 01/07/2018, com Marly Rodrigues.

Algumas palavras do texto foram alteradas para adaptar o texto oral ao texto escrito.

Rafael: Marly, como a senhora vê o tombamento do Axé Ilê Obá?

Marly: Rafael, eu acho que essa questão do espaço é muito importante, primeiro, porque, o Axé é um espaço bastante, vamos dizer, específico. Não esse apenas, mas o espaço religioso é um espaço muito específico, que exige que se trate dele como uma construção de lugar, porque ele é um lugar de representação, mas ele é um lugar sobretudo de identidade. Eu estou falando a partir desse estudo que eu fiz. Eu não sou uma pessoa religiosa, de acompanhar as coisas assim, tenho lá minhas crenças, minhas convicções, efetivamente, eu não estou falando do ponto de vista de um seguidor da religião ou de um estudioso, porque a única coisa que eu estudei nesse campo foi o Axé. Então, é falando como uma pessoa que observa a partir de toda a experiência que eu acumulei e não consegui nunca trabalhar nessa pauta, primeiro por uma falta de formação - formação de historiadora -, e outra coisa por falta de espaço, porque o Estado ao tomar ele não trabalha essa perspectiva. Ele trabalha em outra que talvez depois a gente irá ter que falar, mas efetivamente, acho muito interessante você trabalha o território sobre o ponto de vista dele em si, como lugar, e nesse campo do Axé é muito importante. Por quê? Por que o Axé como você sabe melhor do que eu, nasceu no Brás, em condição de migração o tempo todo, formando assim uma identidade daquele grupo inicial, e depois ele vai se expandir, muito em cima do trabalho realizado; depois pela mãe Sylvia, porque ela foi uma mãe de santo que soube valorizar a religião mais do que muitos que se vê. Eles vieram depois, ela começou isso faz muito tempo e, aí, você tem o outro espaço. Todos eles colocados em locais, como se chama, "periféricos" entre aspas, o primeiro menos periferia porque o Brás foi a primeira periferia, e depois uma periferia mais longínqua que seria ali o Jabaquara e Vila Fachini no final das contas. Mas, é um lugar de gente simples. É um lugar de gente que carecia de espaços de identificação, de lugares de identificação, e um desses lugares foi o Axé. Nesses dois momentos de São Paulo, não é? Nos anos Cinquenta altíssima metropolização, e, posteriormente, quando vai para Vila Fachini, no momento já de transformação do bairro, ali era muito ruim, melhorou... Era muito afastado no sentido de se afastar. É, melhorou o acesso, melhorou a possibilidade, melhorou a qualidade espacial a partir do Metrô - isso já em 70. Estamos falando de ontem, não é? Então, efetivamente, eu acho uma coisa muito importante você estabelecer isso, e isso em relação à cidade, Achei isso superlegal. Agora, que mais que eu poderia te falar a respeito desse histórico? Porque, naquela do Renato, ele pediu para ser uma coisa assim bem leve; meio que contei os percalços mesmo daquilo, se você quiser mais algum esclarecimento a respeito...

04:06 Rafael: Eu gostaria que a senhora contasse como chegou em suas mãos esse processo, como ele foi conduzido.

05:03 Marly: É. Olha, a coisa do Axé, como eu contei para o Simbalista, ela foi, para mim ela foi uma grande. Foi uma daquelas coisas que provam os acasos da vida. Porque eu sempre tive por afinidade cultural, e por ter me casado com um negro, uma proximidade muito grande com a cultura negra. E aí, então, o que aconteceu, eu saí para fazer a pesquisa do doutorado, eu pedi uma licença, ganhei uma bolsa do CNPQ, e fui fazer... era um ano... o afastamento foi de um ano... eu não me lembro esses detalhes, se você necessitar, eu posso verificar, mas aí então eu sei que aconteceu, foi que quando eu voltei, um colega meu, um arquiteto me disse, olha, ele estava na direção técnica, distribuindo processo, alguma coisa desse tipo...

06:04 Rafael: A senhora era técnica do CONDEPHAAT...

06:05 Marly: Eu sou uma técnica, historiadora... fui né, agora eu estou aposentada, mas fui concursada e uma técnica do CONDEPHAAT naquele período técnico só mesmo.. Então esse colega disse "olha, eu tenho aqui para você, um processo que chegou que ninguém quer", eu falei "epa! mal eu chego já tem bomba para cima de mim?", "não, não, é um terreiro de candomblé", eu falei "o quê? pode mandar".

06:36 Rafael: E por quê que ninguém queria?

06:38 Marly: Por quê? Imagine você se os arquitetos que, por tradição cultural do Brasil, irão cuidar do patrimônio numa perspectiva única? É o grande centro do nosso problema técnico. Hoje mudou um pouquinho, mas nada que tenha grandes modificações no panorama. Eles estão acostumados a trabalhar com o que? Com a edificação; e as edificações históricas são aquelas que tem valor arquitetônico, ou seja, representam um movimento da arquitetura, representam um movimento estético, representam... e isso não representa nada. O Axé não representa nada desse ponto de vista, nenhum deles até hoje que eu vi. Então, não interessava para eles esse tipo de coisa. Depois essa coisa, sabe, de "historiador, esse negócio de ficar pensando, esse negócio da cultura, [sic], o que a gente trabalha é com a cultura material". O que eu estou fazendo, o que eu costumo sempre fazer uma caricatura, falar meio assim, porque eu acho que as pessoas... Assim, eu consigo expressar o sentimento, não preciso, você depois traduz isso para o intelecto. (risos) Aí, o que acaba acontecendo, Rafael, é que ninguém queria por causa disso, e exatamente esse ponto foi o ponto de maior discussão do Conselho, o valor arquitetônico, aquela casa que não tinha nada a ver, e era um barracão, como eu mesma dizia, ou seja, o uso da palavra barracão foi aproveitado, explicitado como lugar de culto público. Ele foi explicitado assim, e ele foi depois utilizado como uma coisa depreciativa. Barracão é algo que não tem nenhum valor cultural, é algo que mora gente pobre, é algo que você guarda, enfim, o que você não quer mais usar. É um carro velho, sei lá... esse tipo de coisa. Então, essa acepção da palavra marcou muito quando se discutiu isso no Conselho, porque ela representava aquilo que os arquitetos não estavam dispostos a reconhecer que existe uma cultura... Ainda não estavam dispostos a reconhecer que existe um aspecto material, não há dúvida nenhuma que é um suporte, mas o que eu estou pretendendo tombar não é esse suporte, é a representação do suporte, ou seja, é uma prática cultural, nesse caso religiosa, que se dá em determinadas condições que eu posso comparar a coisas ancestrais, à organização das comunidades em determinados lugares da África, de onde veio a corrente do Axé. A corrente religiosa do Axé Nagô eue as diferenças na África, como você sabe, também são muito grandes, então estava bem localizado, bem focado, etc etc... Mas a grande resistência foi essa. É por isso que ninguém se interessava. Aí, então, foi que eu peguei e comecei a trabalhar.

10:16 Rafael: A senhora não conhecia o lugar?

10:17 Marly: Não. Não conhecia o lugar, não tinha contato com os ritos religiosos. Eu conhecia, sabia o que era, mas nunca tinha ido a nenhum lugar de candomblé, muito menos de umbanda e tal. Via muito, eu morava no Brás, então eu via muito, tinha muito, e eram sempre nos sobrados, porque a renovação do Brás se deu muito com aquela coisa comercial, a construção do armazém. Isso desde o século XIX, mas, quando renovaram casas que haviam, elas foram transformadas em armazéns em baixo e residência em cima, e em geral, essas casas de culto - pela placa eu lia - elas eram na parte de cima. Então, não era estranha a existência para mim, não era estranho, mas era alguma coisa que eu nunca tinha me aproximado. Eu vinha de uma família católica de formação, tive uma formação católica e, naquela época, era bastante acirrada

a questão. Ou você é católico ou você é outra coisa que é outra raça, não é? Assim, "o protestante não tem nada a ver com o católico, o candomblé então, ixi [sic]... muito menos", né? A umbanda, e tal. Então, eu tinha realmente essa, eu não digo que eu tivesse essa concepção pela minha proximidade com os negros que se deu já adulta, né. Eu tinha mais ou menos uns 20 anos, 20 e poucos anos. Então, realmente a partir daí, eu tinha tido um outro tipo de proximidade subjetiva com esse tipo de coisa. Foi aí que eu comecei a estudar o que isso significava. Fui conversar com o pessoal da USP, que estava muito próximo da Mãe Sylvia, a Rita, o Wagner.

12:20 Rafael: O Prandi?

12:22 Marly: O Prandi, é Reginaldo Prandi. Esse pessoal todo que estudou e escreveu a respeito. Então, conversei muito com eles, e a partir do trabalho na antropologia que explicava toda a origem do candomblé, da linha do Axé, eu fui inúmeras vezes conversar com a Mãe Sylvia, que mostrou tudo que é possível mostrar ao público. Na verdade, mostrou muita coisa. Ela explicou as questões todas relativas ao culto, as diferenças que ela percebia, e daí para frente. Bom, eu estou tentando te mostrar como é que eu fui me apoderando desse conhecimento para poder fazer a defesa. Porque, o tombamento, qualquer estudo no nosso campo, é um estudo de convencimento. Você argumentando, tendo bons argumentos, comprovando seu argumento, você convence, e tem a possibilidade de convencer aqueles que decidem, porque os técnicos nada decidem. E já são muito topetudos quando opinam. Então, efetivamente o quadro era esse. Aí, a gente começou a fazer esse estudo, e escrever e tudo mais, e o tempo passando, curto inclusive, não é que tenha tempo exatamente marcado, mas eu pessoalmente detesto ficar com uma coisa empatando em cima da mesa, principalmente uma coisa pública. Então, efetivamente eu fiz o mais rápido possível. Nesse meio tempo, eu saí outra vez para mais um ano de licença, para completar a tese. Nesse período, mudou, que mudou de 2 em 2 anos, a presidência do CONDEPHAAT. Quem estava no CONDEPHAAT nesse momento quando eu voltei, exatamente quando eu voltei, era o antropólogo da PUC, o Edgard de Assis Carvalho. E aí, e ele é uma memória, eu te recomendo que converse com ele, porque vamos dizer, ele viveu os bastidores entre aspas. E aí, quando eu voltei, eu lembro que o dia que ele tomou posse, eu fui, ainda não tinha voltado, ali logo depois de uma semana eu voltei, 15 dias eu voltei, aí eu fui conversar com ele, até o trabalho, aí eu fui conversar com ele e disse: "olha, professor, eu estou aqui com um grande problema que talvez você possa ajudar"; isso porque eu já tinha enfrentado uma resistência enorme quando eu apresentei pela primeira vez o trabalho. Não sei se você está lembrado como é que funciona até hoje o CONDEPHAAT. Abria-se naquele tempo, e hoje também, um pré-estudo, na época chamava "guichê" - hoje não chama mais -, um pré-estudo que você recebia o pedido do público, fazia um rápido estudo, e apresentava ao conselho que iria decidir ou não se abria o tombamento daquele bem. Eu já tive problema quando fui apresentar isso. Eu... a pessoa que era diretora técnica, que era uma arquiteta, ela se negou, ela simplesmente fez o seguinte: naquela época a gente escrevia à mão e havia secretárias que datilografavam para todo mundo. Ela deu férias para secretária. Por que eu ia sair e queria apresentar aquele estudo que o conselho abria ou não abria o tombamento, antes que eu fosse embora por mais um ano. Eu consegui isso brigando com essa senhora. Como eu digo, Yansã na cabeça (riso) porque realmente, eu não teria força para isso, mas eu briguei muito e briguei. Ela disse: "eu não vou apresentar as suas coisas no Conselho, não estão datilografadas". Estão escritas à mão, todas rabiscadas. Que assim mesmo que escreveu, eu punha flechinha e continuava atrás, porque lembrava de alguma coisa para acrescentar... horrível. Eu disse: "eu vou apresentar no Conselho e vou denunciar o que você está fazendo comigo". Eu tirei xerox [sic]; eu acrescentei no processo esse xerox horroroso, porque o texto estava o comecinho datilografado, fui lá e disse assim: "estou apresentando isso aqui que eu vou apresentar oralmente para discussão", - ela ficava roxa -, "que eu vou apresentar para discussão por isso,

isso e isso". Ah, só foi porrada [sic] na minha cabeça. Primeiro porque é uma petulância ir contra o seu diretor e, segundo, porque o caso era muito polêmico. Como existia aquela coisa da sucessão do Terreiro, do pai Caio para a Mãe Sylvia, um grande professor, uma pessoa que eu admiro muito, que é bastante, fez muito pelo patrimônio, ele virou para mim: "você pensa..." - com o dedo em riste para o meu nariz - "você pensa que o patrimônio está aqui para resolver problemas de família? Nós não estamos aqui para isso. Tombamento é outra coisa".

Daí para frente, quer dizer, foram coisas assim muito desabonadoras até daquilo que eu chamaria "a seriedade profissional" de alguém que estava lá concursada há muito tempo e, enfim.... Bom, então isso aconteceu em algum primeiro momento. Quando eu saí e voltei, era o Edgard. Aí eu já sabia, eles acabaram abrindo o estudo de tombamento, mas estava [sic] claro para mim que eles não iam tombar. Peguei aquilo e essa mesma diretora disse o seguinte: "só vou continuar esse tombamento se houver um levantamento todos os bens móveis que eles têm". Eu falei: "Sra, não dá para fazer esse levantamento. A senhora não imagina os filhos que a Casa tem, o número de pessoas que a Casa já formou e todos eles têm os fundamentos marcados. Não dá para eu levantar quarenta cuias, não sei quantos..."; "não quero saber".

Nesse período ela passou para um arquiteto fazer esse levantamento. Você está percebendo o jogo de poder, certo? Ela passou para um arquiteto, que por acaso morava próximo à minha casa, e de vez em quando eu o via nas feiras de final de semana. Aí, um dia eu cheguei para ele, um nordestino, cearense muito, muito gozado, figurona assim. Cheguei para ele e disse: "ah, como vai, estava aí na feira etc.". Papo mole e tal, falei: "e você está fazendo o levantamento do Axé Ilê Obá... o que é que você acha?" Ele pegou e falou assim: "claro que eu estou fazendo, olha aqui". Abriu a camiseta, puxou a guia e mostrou as guias dele, e disse: "eu sou filho da Mãe Sylvia [eu frequento o Terreiro da Mãe Sylvia, e ela não é minha mãe, mas, ela é minha... sei lá, orientadora, qualquer coisa assim. Aí, eu já fiquei...".

20:15 Rafael: aliviada, né?

20:17 Marly: Aliviada! Por quê que ela passou para ele? Ela passou porque ele era um comunista, de posição social, ideológica comunista, aqueles velhos comunistas que protestavam mais do que outros, mas, era um cara com uma posição que não era uma posição fechada em relação à própria cultura. Então, ela deu para ele por causa disso, mas, efetivamente, ela não imaginava nunca, porque nem eu nunca tinha reparado que ele andava com guia, sempre de camiseta e tal, a gente mal vê, e depende né?. Então efetivamente, foi uma coisa que, foi mais uma daquelas coincidências guiadas por alguém que não fui eu. Então, o quadro era esse. Quando eu voltei, eu retornei o estudo. Agora eu vou acabar esse tombamento - ele já tinha feito o levantamento -, eu vou acabar esse tombamento e ponto final. E foi o que aconteceu. Aí, entrou na discussão do Conselho, mas, o Edgard tinha montado toda uma estratégia. E combinamos o seguinte, ele disse: "olha, eu vou também dar parecer, como antropólogo, e eu vou chamar, você não se assuste, um grupo que estuda religião e que é formado por pessoas de todas as universidades públicas de São Paulo". Então, tinha Unicamp, Unesp, USP e também tinha a PUC. Não era só pública, não; também tinha a PUC. Então, ele chamou representantes e fez apresentar a eles o caso para eles estudarem e opinarem. Aí, veio aquela enxurrada de coisa da universidade, quer dizer, veio uma só, mas, assinado pelo conjunto. Veio aquela coisa e ele na hora de apresentar a discussão, eu apresentei o geral, não sei o que, e ele - na hora de colocar a discussão -, ele também chamou essas pessoas para participarem do conselho, que defenderam a importância do tombamento do Axé. Então ele reforçou o laudo técnico, até porque ele também tem essa, (não só como antropólogo, mas também como pessoa), ele tem essa perspectiva né, de valorização da cultura negra, e tudo mais, e então teve, ele ajudou demais; ele foi uma pessoa fundamental para que a gente conseguisse. Na hora da votação, a carga foi tamanha, porque o conselheiro vota, briga pela arquitetura, mas ele também, ele se

convence dos argumentos (e os argumentos foram muito fortes), do ponto de vista religioso, profundíssimos, e ajudaram imensamente, né? Então, de fato, isso foi fundamental. Mas a discussão voltou à questão da arquitetura. "Como é que era um barracão que não tinha estética, que usava resto de coisa de tudo quanto é cor", enfim... tudo isso foi argumentado, foi defendido. O fato de ter sido feito aos poucos, e isso também representar uma alegria, uma coisa própria, da própria cultura africana, que a cor é muito presente, em todos os tipos de manifestação, não necessariamente religiosa, tudo isso foi argumentado. A votação, qual foi? Uma abstenção e aprovação geral. A pessoa que se absteve, ele tinha sido presidente do CONDEPHAAT, e depois... - ou era conselheiro e virou presidente depois do Edgard - ele era o arquiteto, aliás já falecido, e que veio então e me pediu desculpas, mas ele não estava convencido... Eu disse: "bom, mas você não tem que me pedir desculpa nenhuma. Você vota naquilo que você quiser, é o teu papel". E aí foi a única coisa, o resto, inclusive que, tinha colocado o dedo em riste, aceitou a argumentação de tombar. Então, o grosso, da, vamos dizer, da questão política, eu acho que é uma coisa que talvez você possa trabalhar, exatamente porque, esse processo político, que eu chamo político mesmo, né, que é a disputa de quem é que pode estar representado né?

25:27 Rafael: Deixe eu perguntar duas coisas: pelos conselheiros, não havia uma valorização daquele espaço como algo arquitetônico do ponto de vista da comunidade negra, por exemplo. Eles compreendiam que aquilo não tinha valor arquitetônico por uma tradição europeia, mas havia um valor arquitetônico para comunidade negra, ou ainda não havia esse debate?

25:57 Marly: Olha, exatamente a minha defesa se baseava nisso. Que os padrões eram europeus. Mesmo que não escritos, oralmente, os padrões que a gente trabalha são os padrões da Europa, são os padrões estabelecidos numa cultura ocidental. Nós estamos tratando de outra cultura. É isso que a gente precisa passar a compreender. Então, enquanto se, do ponto de vista religioso, se argumentava na questão da representação cultural, religiosa, enfim, simbólica daquele espaço, eu também, e isso foi muito... Esse grupo fortaleceu muito a minha argumentação; eu também batia nisso, não é segundo o modelo europeu, mas é numa cultura específica que a gente nunca valorizou e está começando a valorizar agora.

26:49 Rafael: E qual era a reação deles?

26:52 Marly: Eles não saíam da coisa de que "de qualquer forma isso está no Brasil, nós temos os padrões da arquitetura". Muito, é muito fechado isso até hoje. Melhorou, olha, eu comecei em 80, no patrimônio, melhorou muito nesse período, quase 40 anos, mais ou menos, mais um pouco. Então, efetivamente, a coisa melhorou muito. Mas quando você vai cair na briga, a argumentação sai por aí. Até hoje eu não vi uma que fosse tal... e não só lá, a perspectiva arquitetônica, ou seja, do patrimônio cultural, que eu estou falando do histórico arquitetônico... eles não conseguem perceber além da coisa material. uma arquitetura religiosa. Outra coisa que eu argumentava, era a questão do número de bens que tinham sido de igrejas, ou seja, de espaços de culto, que tinham sido tomadas na cidade de São Paulo, e entre eles nenhum, nenhum, nenhum de culto afrodescendente. E, muito menos, de protestantes, e muito menos de evangélicos, ou seja, a única representação considerada como cultura, representação cultural da nossa sociedade, como se essa sociedade fosse homogênea, tudo em paz, é a religião católica, o restante, nenhuma, de nenhuma religião. Isso foi um argumento importante. O que estava acontecendo é que... esse foi um argumento forte porque... não era um argumento, é um fato. Era incontestável, então, de fato, foi assim que a coisa foi sendo construída.

00:16 Rafael: Deixe-me fazer mais uma pergunta para senhora.

00:18 Marly: Sim, fique à vontade.

00:20 Rafael: Por um lado, a senhora estava trabalhando do ponto de vista da política pública, e a senhora conseguia enxergar, ou percebia, ou acompanhava a movimentação da comunidade por esse tombamento? Por que o que nos consta é o seguinte: que esse tombamento veio, esse pedido de tombamento foi para manter a continuidade desse terreiro. Mas, uma dúvida minha, pessoal, é se isso era uma pauta da Mãe Sylvia exclusivamente, ou se a comunidade do Axé e do entorno conseguia perceber a importância de se manter o Axé ali.

00:55 Marly: Olha, eu não acompanhei esse aspecto, não fui assim. A primeira cerimônia que eu fui, foi a cerimônia do tombamento, que eu fui oficialmente, tudo isso. Então, antes eu não tive contato com o grosso da comunidade. Que quando você fala "comunidade", eu entendo todo mundo que é filho e frequenta aquele Terreiro. Eu não tive esse contato. Eu tive contato com a Mãe Sylvia, a mãe pequena, os...

01:31 Rafael: os moradores.

01:33 Marly: é, que moram no próprio Axé, a mãe Paula era uma garotinha. E aí, eu não saberia te dizer, mas o que acaba acontecendo é que eu acho, e eu tenho dúvidas, mas, eu achei que essa minha dúvida era muito pequena em relação às outras coisas. Até que ponto, não estou duvidando absolutamente do aspecto religioso e da capacidade religiosa da Mãe Sylvia, mas, até que ponto aquela escolha toda, aquela história toda que se conta, que ela foi consagrada na Bahia, que jogou, que isso, que aquilo, não é também atravessada por alguns interesses políticos que existem na vida em todas as expressões. Essa é uma dúvida particular. Mas pensei na ocasião. Queira sim, queira não, tudo é atravessado pela política. Porque a vida é política, não é? Então, eu tenho que esquecer isso e tratar do que significaria tombar um terreiro em São Paulo, na situação da década de 80, que se fazia uma força muito grande para fortalecimento de movimentos negros, e que a Constituição de 88 estava ali na discussão, e estava estabelecendo alguns privilégios, inclusive dos Quilombos. Mas então, o que acaba acontecendo, é que eu, internamente também pensei assim. Eu acho que nas disputas internas que estava entre a disputa material do terreiro, de fechar e a família ficar e repartir aquela posse, e a manutenção do terreiro naquele lugar, e fortalecimento do movimento negro, e fortalecimento da religião, como uma representação cultural de um grupo, que era considerado, desconsiderado no conjunto social, me pareceu que eu tinha que ficar desse lado. Eu não acredito, por experiência, transmitindo outras experiências, eu não acredito que a comunidade perceba o que significou isso em termos desse conjunto da comunidade. Mas a Mãe Sylvia, eu acho que ela percebia. Ela percebia tanto, que depois eu nunca pude ajudá-la, infelizmente, eu sempre tive 3 empregos, enfim, uma vida muito maluca, porque professor você sabe como que é, funcionário público ainda, pior e tal, mas o que acaba acontecendo é que eu nunca pude ajudá-la, mas sempre ela me pediu que ajudasse naquele museu que ela queria fazer, do Sítio da Ressaca, e mais não sei o que, não sei o que, e aquilo era complicadíssimo, porque ela brigava muito com o pessoal da prefeitura, e o pessoal da prefeitura é muito complicado, e eu conheço muito bem todos eles, então eu também sabia que aquilo era um vespeiro e eu não tinha espaço para entrar naquele vespeiro porque a minha vida já era ocupadíssima. E aí, então, eu nunca prossegui, mas eu acho que ela tinha uma questão da valorização, porque ela tinha outras atividades que valorizassem a cultura. Eu acho que ela tinha, mas eu não sei se a comunidade no seu conjunto, não parece que tivesse. Não a valorização da religião, mas a valorização mais ampla do que significaria tombar aquilo. Do

meu ponto de vista, foi muito importante esse tombamento nessa perspectiva, tanto assim que logo depois entraram outros tombamentos, que eu não abri o processo, porque eram casas que não estavam estruturadas, estavam assim completamente abandonadas, sabe? Quando você chega, você vê todos aqueles animais, sujeira, as árvores ficam num lugar, a casa fica num outro, enfim... você pegar e defender esse tombamento acaba acontecendo que você desmoraliza os dos outros, ou seja, desmoraliza a causa, entre aspas, certo? E a causa precisava ser valorizada, então o terreiro de certa forma para mim, foi um instrumento de colaborar com alguma coisa que eu admirava, acompanhava e estava afetivamente próxima.

06:34 Rafael: Deixe-me fazer outra pergunta para senhora. Até então, foi aberto o processo de tombamento da Casa Branca, na Bahia, foi concomitante, mas saiu antes; acho que 2 anos antes, alguma coisa assim...

06:44 Marly: Sim, Bahia foi antes...

06:51 Rafael: A minha pergunta foi, a senhora chegou a entrar em contato com esse processo da Bahia? Como é que a senhora viu o processo de algum tempo depois começarem as discussões sobre patrimônio material, sobre memória viva. Todo esse debate que me parece que é posterior ao tombamento do Axé, e como, qual o lugar desse tombamento para essas discussões assim.

07:26 Marly: Então, olha, primeira coisa, o tombamento da Casa Branca. Eu sabia que estava tombando, porque a gente acompanha e tal, e eu tinha um amigo, tinha porque ele faleceu, muito, muito amigo, muito próximo, Joel Rufino dos Santos, acho que você já até deve ter lido algumas coisas dele e tal. O Joel era da Palmares, e muitas vezes, ele já, nessa época, um período ele morou em São Paulo, mas nessa época ele já estava no Rio de Janeiro, definitivamente, mas mesmo assim ele trabalhou com coisas de religião durante um período, bom, ele fez milhares de coisas, era uma pessoa do movimento negro; então, eu conversei com ele, como é que estava o processo, ele me contou, eu não fui oficialmente, mas eu conhecia o processo da Casa Branca todo. Quando comecei o Axé, ela já tinha sido tombada, eu acredito, a Casa Branca estava no finalzinho do processo; então todas as discussões internas ele me relatou em função da proximidade do fato de eu estar querendo saber como é que a coisa tinha sido. E, eu acho que eles enfrentaram o mesmo problema, os problemas muito semelhantes. Quer dizer, qual é o problema básico deste país até hoje, e foi do Axé, e foi da Casa Branca, e vai continuar sendo? Foi a morte da Marielle agora, e realmente, desses assassinatos que fazem no Brasil inteiro contra os negros etc. O problema básico é aquele, é uma sociedade ainda de mentalidade escravocrata, ainda é anti negro, ainda é preconceituosa. Não é que eu uso cabelo não sei o quê... é na relação profunda humana, do lugar do indivíduo negro na sociedade. Não é nem uma questão cultural, é uma questão da admissão da diferença. E veja, por quê que não fizeram isso com os japoneses? Não se faz isso com o japonês porque ele não foi escravo. A cor representa o que foi escravo. Então está muito presente a situação de escravo e ela se prolonga como uma continuidade histórica. Então, nesse aspecto que eu acho que a importância do tombamento, importância do reconhecimento de qualquer manifestação, que felizmente, a partir de 80, houve uma, vamos dizer, uma reorganização do movimento negro, que já era muito antigo, desde da década de 30 e tudo mais, até antes, então você tem esses lastros refeitos e muito fundados nas questões culturais, você tem os estudos sob novas perspectivas, no sul da Bahia principalmente, historiográficos que eu estou me referindo. Então, você vai recompondo tudo no lugar do negro, e que, embora ainda presente, uma posição que eu acho muito ruim no movimento negro, hoje em dia ela não está sozinha, tem aquela coisa do negro coitadinho, sabe? Ele foi uma vítima, ela foi uma vítima, mas ele foi um sujeito da sua própria história, tanto que ele lutou, ele se

libertou, não foi a Princesa Isabel, foi uma contingência, tudo bem, contexto histórico, mas a liberdade não foi dada sem um preço, não foi só no Palmares, você tem os quilombos urbanos, você tem uma série de coisas que representam toda essa luta desde o século XIX, não é? E antes mesmo do século XIX, eu estou dizendo o século XIX porque ela se acirrou e levou a assinatura da lei áurea. Bom, então se você pensar, que é uma valorização cultural que está dando a base para o desenvolvimento do fortalecimento da posição do negro aqui, eu acho que o Axé foi muito importante. E estou muito entusiasmada porque eu mantenho contato com o pessoal do CONDEPHAAT, e uma das coisas que tão entrando são novos estudos de tombamento, inclusive, outra vez pediram naquele terreiro que estava desestruturado e agora está estruturado. Então é uma coisa que o pessoal disse "opa, péra [sic] aí; aí tem um filão", seja porque valoriza no conjunto, seja porque valoriza particularmente a sua própria prática religiosa, não interessa qual é a motivação, interessa o que que isso tem em repercussão no conjunto da sociedade, no meu ponto de vista. E tem uma pessoa, uma colega lá do CONDEPHAAT que se tornou umbandista e que ficou muito entusiasmada, e acabou de desenvolver um estudo de todos os terreiros de umbanda que também pediram. Então, é uma coisa que eu vejo como promissora, por que não? Por que não valorizar essa matriz afro? E não valorizar consequentemente todo o movimento existente? É o que eu acho de importante, sabe, Rafael, acho muito importante isso. O sentido do tombamento para mim, desse reconhecimento público, do valor cultural de alguma coisa, nesse caso eu acho que é muito... é pesado, ele tem que ser... eu acho que pro efeito religioso, dentro da comunidade, ele não deve ter parecido nenhum, ou poucos, não sei, não acompanhei também, mas o efeito social disso, eu acho que precisa ser capitalizado.

14:11 Rafael: E deixe-me fazer mais uma pergunta para senhora. Se houvesse à época todas essas novas formas de reconhecimento, como o certificado cultural, o patrimônio imaterial, se a senhora acha que seria esse caso e qual seria o ônus ou o bônus disso?

14:26 Marly: Olha, eu... você tinha me perguntado, o papel do Axé nesse conjunto. Primeiro eu vejo como excelentes olhos para o surgimento da questão da cultura imaterial. O próprio professor Arantes, em conversa, porque ele também foi presidente do CONDEPHAAT porque a gente trabalhou muito tempo junto, então já tivemos a oportunidade de conversar a respeito. Ele evidentemente com antropólogo, essa diferença entre cultura material e imaterial não existe na cabeça dele, mas ele trabalhando com essas duas categorias, ele conseguiu um avanço muito grande na percepção do significado das coisas, que é o que interessa na questão do tombamento. E eu acho muito interessante, a cultura é móvel, ela não é estática como o tombamento insinua. O tombamento estava um negócio no tempo parado, 1835, sei lá, sua casa foi tombada porque ela é representativa desse período, morou não sei quem, ou qualquer um desses valores que se atribuem, mas ela fica lá em 1835, só que nós estamos em 2017, parece que ela não vai mudar nunca, aí vem as regras, "não pode mudar as características originais, não pode não sei o que lá", ou seja, são todas regras que levam aquele objeto a ficar lá, e não está integrado. Quando ele se integra, ele se integra com uma coisa que eu estou observando e não que é parte da minha sociedade, e o que que acontece, quando você pega a cultura imaterial, de uma forma geral, o registro, o registro é móvel, de 10 em 10 anos essa cultura muda, porque o conceito de cultura não é essa coisa fixa, que eu vou olhar a cultura daquele tempo, o conceito de cultura usado é, é que a cultura daquele tempo vem sendo constantemente transformada, renovada, e hoje está aqui, desse jeito, e poderá não ser daqui 10 anos. Então eu sou *fãnzíssima* [sic], até do ponto de vista metodológico, já prestei um serviço do IPHAN a respeito, então eu pude ver na prática como é que essa coisa funciona. E a partir dela, dá para você tomar coisas a partir dos significados das coisas, que as pessoas são levadas a dizer no processo metodológico o que que representa o lugar naquela manifestação. Então se você tomar o lugar daquela manifestação, esse lugar está protegido, não é pelo governo, é pela população. Coisa que você não consegue

com o exemplo que eu dei lá, o sei lá, casa ou sobrado de 1835. Então você tem essa problemática, que envolve a política pública, que ainda se mantém numa base muito respeitável, que construiu muita coisa, mas numa base que não está mais de acordo com o que significa cultura hoje em dia. Eu não sou contra absolutamente o tombamento de igreja, de não sei o quê... mas eu sou a favor que isso não se faça tão isoladamente, daquilo que a sociedade percebe como valor. Porque na verdade os valores são instituídos, porque eles são sempre instituídos, eles são atribuídos por um conceito técnico, e não é o conceito social. Não se trata simplesmente de uma coisa de uma coisa de participação, se trata de uma coisa de concepção também, de adotar concepções que de acordo com o momento que você está vivendo, e passa a definir as suas metodologias a partir dela, e não dizer "olha, eu acredito que a cultura é assim, assim..." na concepção de hoje, e na prática, a metodologia que orienta é antiga, é em relação à outra cultura. Você nunca vai conseguir aproximar essas duas coisas, se a metodologia não estiver dentro de uma concepção contemporânea, ou seja, se a concepção contemporânea não casar com a metodologia, ou vice-versa. Então, eu acho bastante interessante isso, se na época eu tivesse esse instrumento, eu acho que ele seria adequado, porque ele é uma prática social, a religião é uma prática social, e cabe dentro deste conjunto, e eu acho também que há modificação dentro dessa prática religiosa, bastante né. Por exemplo, quando foi agora, não me lembro a última festa, mas foi ano passado, reabertura, para reabertura do Axé, eu queria ir, a mãe Paula, eu acho que ela nem lembrava que eu existia, e então, tanto assim que ela ficou muito surpresa e fez muita festa quando eu fui levar uma amiga portuguesa que já tinha ido lá, já tinha levado com a Mãe Sylvia, e foi levá-la outra vez, o ano passado, recentemente, é... ela pega, a minha amiga, e falou "sabe quem que me trouxe? A fulana de tal...", ela saiu da consulta e veio ver onde é que eu estava, que eu estava lá fora esperando como qualquer outra pessoa, e aí então que ela me reconheceu, eu falei "se você não puder me reconhecer, você era uma menininha desse tamanhinho quando eu te conheci, quando eu fiz isso". Então você vai tendo mudanças, são naturais essas mudanças, e eu acharia que o patrimônio material caberia como forma de proteção sim, o registro caberia como forma de proteção. Se eu tivesse, talvez eu tivesse lançado mão e fosse talvez mais fácil, mas nem existia, quem registrava era apenas o IPHAN, recentemente que o CONDEPHAAT passou a fazer registro também, né?

07:02 Rafael: E pós tombamento, esse processo todo foi explorado do ponto de vista acadêmico, assim. A comunidade que estudava patrimônio se interessou por esse processo. Os estudiosos ligados à patrimônio não percebiam o que significava?

07:33 Marly: Eu sou marcada no patrimônio por dois tombamentos: um deles é o Axé... falam "ah, aquela que tombou o Axé", "aquela que tombou a dona Yayá", eu não tombei nada, eu fiz os estudo, não tombei absolutamente nada, simplesmente eu defendi o tombamento, isso sim. Mas então, é uma coisa, você vê, só agora nas circunstâncias que eu já me referi, que a pessoas estuda, que a pessoa é devota, é membro do grupo de umbanda, então ela pegou todos os pedidos velhos que estavam lá, pegou os novos e estudou todo esse grupo. E candomblé, é a minoria que está pedindo, tem muito mais de umbanda segundo ela me contou, não sei se já mudou esse quadro, então tem estudos de tombamento.

14:04 Rafael: É, nesse processo pós tombamento do Axé, a senhora falou que vários outros processos de tombamento entraram e a senhora chegou a visitar algumas casas.

14:11 Marly: Eu visitei, acho que, na época, o que entrou foi só uma, foi a que eu fui visitar, são dois, acho que foram dois que eu fui visitar.

14:24 Rafael: E esses processos, eles foram conscientemente motivados pelo tombamento do Axé, e qual que era a situação dessas casas em relação ao Axé de preservação de culto, a senhora percebia semelhanças?

14:40 Marly: Exatamente, as casas, como eu te disse, e [inaudível] mas acho que foram duas, muito abandonadas, eu mesma coloquei um parecer contrário à abertura e continuidade do tombamento, por essa desestrutura. Não era possível. Aí parou... eu saí e pelo que eu me lembre não caiu mais nenhum no período que eu continuei lá e tal, e aí os que entraram após a minha saída, são os que a Bete está estudando. Ela entrou em contato com o pessoal (?) "peguei os processos de terreiro", eu "oba! vamo [sic] pegar firme", "se eu precisar de alguma coisa você pode me ajudar?", eu falei "o que eu souber, tô [sic] aí, pode vir". E eu sei que ela me disse "ó, eu estou estudando, ainda não te mandei nada porque eu estou resolvendo", até o momento ela não me pediu nada, mas eu sei que ela está estudando e que ela já deve ter terminado ou tá [sic] em vias de, porque eu vi ela postando um negócio no face que mostrava um computador e um monte de livro, e ela disse assim "eis o meu fim de semana: estudando umbanda"... "estudando tombamento de casas de umbanda", então eu acho que ela está prosseguindo, é bom você falar com ela.

16:17 Rafael: E a senhora chegou a fazer alguma publicação de artigos científicos a respeito desse caso?

16:22 Marly: Não. A respeito desse caso não... a única coisa que eu fiz foi, como eu tinha feito uma especialização na Itália, no curso da UNESCO de Roma, do ICOM, quando se fez, quando foi 94, fazia 10 anos da minha turma, e eles chamaram a gente para se reencontrar e fazer um encontro lá, e cada um apresentar o que estava fazendo. Então eu apresentei o caso do Axé, foi a única coisa que eu fiz em termos de Axé, foi a única coisa que eu escrevi para apresentação fora de lá, não escrevi mais nada. E era contando o processo né, narrativa...

17:17 Rafael: Outra pergunta, a senhora consegue perceber a magnitude desse processo, pela política pública de patrimônio, ou talvez tenha outros processos que mudasse o entendimento do patrimônio como esse tentou mudar?

17:44 Marly: Você está dizendo se tem casos emblemáticos?

17:48 Rafael: É, porque, veja... o caso do Axé é para mim... antes de ir para geografia, eu trabalhei com museologia, eu sou formado em museologia, então eu tenho uma proximidade com o patrimônio, eu não vejo no Estado um caso tão emblemático com ele, e tão pouco explorado como ele. Do ponto de vista não dele, em si, por ser um terreiro de candomblé, mas de uma mudança na mentalidade que se anunciava, e que hoje, acho que se a gente consegue discutir algumas questões, não seria possível, me parece, se não houvesse esse tombamento.

18:20 Marly: É, eu acho sim, modestamente porque sou personagem dessa história, mas... a vida. É, eu acho que sim, e eu acho que há outros casos emblemáticos que no meu trabalho do CONDEPHAAT nesses você deve conhecer, se você quiser baixar, tem no meu site aqui no escritório, pode baixar à vontade, então nesse trabalho, eu já apontava alguns casos emblemáticos, então nesse sentido você está dizendo, que poderiam ter mudado o rumo da política de patrimônio. É, um deles, é a questão da Praça da República, eu acho fundamental, porque ele significou uma manifestação social a respeito. O outro eu concordo com você, que

é o Axé, embora mesmo a comunidade negra não tenha percebido isso, ela nunca [inaudível] esse tipo de coisa. Não sei, por fora, mas enfim, as manifestações das lideranças negras, elas nunca deram muita bola para isso não. Eu conheço algumas pessoas aqui que nunca nem em nível pessoal elas valorizaram. Então eu acho que isso aí é um retrato de qual o lugar do patrimônio na sociedade, quer dizer, do distanciamento entre uma ação, não vamos dizer que é uma política, são ações na verdade, eu acho que ela continua tendo a política dentro da política, exatamente por isso que existe esse ocultamento dos casos emblemáticos, eu nunca vi que isso fosse valorizado pelos próprios principais interessados. Não fora da comunidade, né, os principais interessados para mim no caso são os movimentos sociais. E por quê? Porque existe uma distância, exatamente entre os órgãos que tombam e a sociedade. Existe uma distância na atribuição de valor e aquele valor que é dado pela sociedade. Não há uma aproximação entre esse tipo de coisa, então não havendo isso, você não tem também... aquilo passa a não significar para as pessoas. Também não tem uma valorização do que ele poderia ter significado uma mudança. Acho que tem outros casos também que são emblemáticos, é o caso, por exemplo, o tombamento da casa da dona Yayá, esse é outro emblemático, porque era... a minha posição foi contrária à posição da USP, e acabei vencendo, mas realmente nem sei porquê, mas aconteceu. E outra coisa também, existem vários outros casos emblemáticos, agora nesse momento, eu estou me lembrando mais desses que eu participei mais diretamente. Eu acho que outros casos emblemáticos, que a gente poderia dar são os casos de tombamento de bens industriais. Por que é mais uma vez a questão do valor, aliás no patrimônio, tudo é o valor né. No estado que se destaca dos demais estados brasileiros por ser o estado da federação onde é regido pelo trabalho, você não tem a valorização dos lugares de trabalho. Então, o tombamento de lugares de trabalho, de indústrias principalmente, ele é uma briga, você não pode imaginar. Ele é uma briga muito grande porque, eu fiz vários, era outra coisa que estava lá e eu pegava para mim, de fazer aqueles conjuntos todos, aí eu fiz a casa Matarazzo, eu fiz um monte de coisa... a primeira indústria dos Matarazzo aqui em São Paulo na Monsenhor de Andrade, o Moinho, etc, etc. Coisas assim, absolutamente estruturais da cidade, que é outra coisa que não se pensa em patrimônio. Exatamente por isso, por que eles não eles não têm grandes preocupações com a relação entre o objeto arquitetônico e a cidade. A cidade como objeto de memória, como lugar de vida e de construção de memória, e este objeto arquitetônico neste conjunto. Você muda isso aqui, você derruba isso aqui, você alterou toda essa relação. Ou você deixa isso aqui e muda o que tira o lugar dele no conjunto, você muda aqui por exemplo o desenho urbano, você já está modificando também o significado disso aqui e ele como referência de memória e referência espacial. Se não, tem um monte de gente que não sabe, sei lá, onde é o Banespão, qual é o Banespão, sei lá, chutando aí vai... entendeu? Então, essa preocupação, ou seja, uma preocupação de fato que caminhe junto com a própria preocupação do planejamento não existe, ou pelo menos ela não é presente na intensidade que deveria ser. Mesmo nos órgãos de patrimônio municipais, você não vê isso. Não existe um trabalho conjunto, órgão de patrimônio e planejamento, cada um é um, aí eles fazem coisas contraditórias. O tombamento estadual não coincide com os mesmos valores, portanto com as mesmas restrições, do tombamento municipal. E o cidadão está aí no meio puxando os cabelos se ele tem que fazer alguma coisa na casa que foi tombada, porque um quer A e o outro que B, e aí eles são incompatíveis, percebe? Quer dizer, é política? Eu não considero que seja. Pode até ser...

25:43 Rafael: Todos esses tombamento têm duas possibilidades, né, eles vêm do pedido da sociedade, e eles vêm como proposta do Estado, ou não? Ou é sempre via sociedade civil?

26:02 Marly: Não, pode ser as duas vias, legalmente pode ser as duas vias, só que eu vou comentar do Estado com você...

26:07 Rafael: E havia... você conseguia perceber essa diferença do objeto vindo da sociedade civil pro objeto vindo do Estado?

26:17 Marly: Olha... os tombamentos são solicitados, boa parte deles, por duas matrizes, a partir de duas matrizes, uma matriz afetiva, a pessoa vê na cidade aquilo como importante, a pessoa, o avô trabalhava lá, ele morava em frente é valor afetivo, valor de memória. E o outro é o valor dos conflitos, a Mãe Sylvia pediu pelo conflito, né, "vou perder isso aqui, o tombamento...", aí você tem que explicar como foi o caso que eu expliquei para ela "não vai impedir a venda, eu vou fazer esse estudo mas nada impede que tombado ele seja vendido", isso é uma coisa que não é compreendida. O tombamento não tem o poder de não modificar até a propriedade, o que não é verdade, ele trata do objeto, ele não trata da propriedade, embora ele interfira na propriedade, no uso da propriedade, no uso do direito de propriedade, então você tem esses dois fatores muito, muito presentes nas solicitações que vem da sociedade, e você não tem uma constante identificação de bens culturais por parte da ação pública. Que seria através de, eles dizem inventários, eu não gosto dessa palavra, inventário é produto de uma ação anterior, que é a ação do reconhecimento, ou seja, da identificação do que existe, a partir da identificação que existe, aí, deveria se fazer uma análise do que existe e, ver quais seriam os bens a serem inventariados, ou seja, qual seria o inventário, o hall de bens a serem protegidos, não se faz identificações, fazem inventário. Mas inventário do quê? Fazer inventário da arquitetura moderna, é importante? É, mas não é inventário da arquitetura moderna, eu tenho que fazer inventário de tudo que existe, sei lá, no Bairro do Brás, que ali tem uma cultura específica, tem arquitetura moderna, tem século XIX, tem indústria, tem lugar de dança, de nordestino, tem casa disso, casa daquilo, ferrovia, o diabo a quatro. Muito bem, isso aqui está identificado, fica na rua tal, número tal, com fotografia, com isso, com aquilo, quem que é proprietário, quem que não é... Neste conjunto, quais as relações de cada uma dessas coisas com essa cidade? É um critério de seleção. Então a partir daí eu estabeleço critérios de seleção que considerem o bairro, considerem a cidade, e considerem a questão cultural local nesse momento, o que que aquele objeto tem a ver com essa questão cultura nesse momento. Aí eu estou fazendo alguma coisa mais consistente, e não existe isso. Aí então, faz aquela ficha bonita, tudo arrumado... monta os fichários, escolhe alguns para tomar. A sociedade sabe? Qual o critério que eu escolho para tomar? Ah, é do fulano, é do sicrano...", sim, são pessoas que se destacaram na produção arquitetônica, ou seja, mas eu estou fazendo a valorização da história da arquitetura, e desses personagens que a construíram. Eu não estou fazendo a memória da sociedade, aquilo que representa, vamos dizer, o caldo de representação do caldo da sociedade, que é essa mistura toda. Eu estou privilegiando um grupo indiretamente, ainda que indiretamente, estou privilegiando o grupo que tem acesso cultural a entender o que significou a obra x, y e x. Eu não estou fazendo a memória da sociedade. E talvez nem a memória desse grupo, mas para esse grupo. Não existe, é uma coisa que eu falo toda hora, eu bato nisso. Porque eu acho fundamental, que é exatamente você ter um procedimento de inventário constante, porque a sociedade muda toda hora, então você tem estruturado, ou nas cidades né, com representação das cidades, fazendo uma rede com os órgãos municipais, porque existe muito órgão municipal dos municípios paulistas. Poucos deles são estabelecidos e muito menos funciona, porque os conflitos locais, as cidades são pequenas, etc, etc, todo mundo quer o progresso [inaudível] com essa mentalidade do progresso que está aí desde o século XIX que não larga né. Então você tem esse tipo de coisa, portanto é uma questão mesmo de definição de política e de metodologia de trabalho e patrimônio. Que eu não acho que tem que ter uma metodologia, tem casos que precisam ser tratados de formas diferentes, você tem que ter metodologias de identificação,

você tem que ter metodologias de estudo de tombamento, que aí devem ser várias, porque os objetos são vários. Mas o que não pode ter é uma metodologia que não case com o significado das coisas atuais.

32:51 Rafael: E nesse sentido da metodologia, a metodologia que a senhora utilizou pro tombamento do Axé, foi usada para outros tombamentos dos últimos, 30 anos de intervalo?

33:05 Marly: Olha, aí que tá [sic] a coisa, é muito particular. Nunca fiquei analisando isso no conjunto. Eu sempre tentei ver além do material. Com pouca capacidade, capacidade limitada à minha formação de historiadora e alguns conhecimentos de antropologia, mais nada. Então, não é que eu tivesse... eu sempre senti falta de ter uma equipe de trabalho, porque eu acho que o patrimônio é pluridisciplinar, ele precisa ter muitos olhos vendo e olhando para ele, classificando e tudo mais, e isso é uma coisa que a gente nunca teve. No máximo, como eu já te disse, eu tive colegas arquitetos que topavam fazer informalmente, brigamos muito para que a direção técnica mandasse a responsabilidade do projeto para um arquiteto e para um historiador. Por quê só para esse? Porque quando houve geógrafos - e sua professora Simone te conta melhor essa história, que ela é da equipe de anos atrás, - quando geógrafo trabalhava em áreas naturais, também estava repartido. E quando houve antropólogos, nunca houve na equipe, nem sociólogo... sociólogo tinha uma que trabalhava como historiadora. Nunca teve equipe formada com esses grupos profissionais diferenciados. Sempre houve, o antropólogo era o presidente do CONDEPHAAT, que foi o Arantes, graças a Deus, no período dele foi maravilhoso. E ele, a gente ia conversar com ele, porque ele se sentava para trabalhar com a gente. Ele ia, conversava, fazia as visitas, "ah quero ver tal coisa, vamos [sic] lá?", "vamos [sic]", então era isso que você tinha uma nova visão, completamente informal. Isso também caracteriza uma falta de política, e que os governos... eu acho que hoje, presentemente, 2017, a memória perdeu a força como reivindicação. Ela está na retórica, mas houve um período, começo de 90, que ela estava com força de reivindicação. Como direito, muito a ver com o período aqui no município de São Paulo da gestão da Marilena Chauí, que fez um evento exemplar, internacional, de direito à memória, tem uma publicação, vale consultar esses contextos assim são muito importantes, e aí você tem um conjunto de reivindicações de memória, hoje fala-se de memória como se fala de água.

35:53 Rafael: A senhora percebia nessa época um movimento social reivindicando a memória, e hoje a senhora reconhece um movimento?

35:58 Marly: Hoje não. Hoje, está acontecendo, não que não exista nada. Hoje está acontecendo uma coisa que eu acho que ultrapassa essa reivindicação de memória. Embora, inclua e que eu não sei a motivação efetiva dela, mas é muito promissora. Você tem, por exemplo, um grupo na zona leste, que eu esqueci o nome do grupo, estava tentando lembrar agora, que ele trabalha e até publicou um livro, ele faz um levantamento, ele faz passeios nos lugares, São Miguel, Penha... É até um grupo com um nome sugestivo, africano... vou ver se depois eu olho o telefone, vou tentar ver. Então, efetivamente, você tem esse grupo, que para mim é exemplar, sabe? E assim a gente chega lá. Eles podem não ter preparo técnico, por exemplo, mas eles estão tentando desenvolver realmente uma coisa local de valorização da cultura local. E eles listam quais são os bens que têm significados para eles, independente se é tombado ou se não é tombado. É isso que é importante, o reconhecimento, ele é simplesmente o coroamento do processo, ele não é aquilo que vai dar valor ao objeto. Ele dá outros valores. Você pode ter coisas muito importantes valorizadas e que não são efetivamente as coisas tombadas.

37:54 Marly: Então, é aquele negócio da dinâmica social, você sempre tem uma situação, mas você sempre tem a reação à essa situação. E eu acho que eles representam o momento de reação, mas eles não estão assim "ah, porque eu tenho direito à memória", "porque eu quero que o CONDEPHAAT faça o tombamento", eles estão falando "o Estado que se dane! Eu vou ver o que está aqui no meu pedaço", e isso está ligado a outros movimentos. Está ligado inclusive à questão do movimento negro, da valorização da negritude, da ancestralidade, o resultado que dá é que eles estão correndo atrás daquilo que eles acham que um espaço que eles vivem, naquele pedacinho que é o lugar deles, eles vão valorizar o que está e o que eles estão fazendo. É promissor. Já que o Estado não faz políticas, a gente vê o que que pode fazer. É uma independência que eu acho muito positiva.

39:06 Rafael: Muito obrigado Dona Marly!

39:19 Marly: Pois não, seu Rafael, que o senhor tenho boa sorte no seu empreendimento. Gostei muito de conhecer você, de conversarmos mais detalhadamente. Estou ao seu dispor no que for possível.

39:19 Rafael: Eu volto, pode ter certeza.

39:21 Marly: Se eu puder ajudar, tudo bem.

Anexo 4

Transcrição de entrevista gravada em 04/03/2019, com Douglas de Xangô, Ifákáyòdé Sobaloju do Axé Ilê Oba.

Algumas palavras do texto foram alteradas para adaptar o texto oral ao texto escrito.

Rafael: Você poderia se apresentar, por gentileza.

Douglas: Eu sou Douglas Carneiro. Sou Sobaloju do Axé Ilê Oba.

Rafael: O que que é ser sobaloju do Axé Ilê Obá?

Douglas: Sobaloju de um título dentro do Axé que é o primeiro sacerdote do culto de Xangô.

Rafael: E como é que é para você possuir esse título? Como é que foi o processo de escolha? Quando você soube disso o que mudou na sua vida?

Douglas: Na verdade, não é um processo de escolha que eu tenha participado. É uma coisa que os dirigentes da casa que escolhem, e aí você só recebe a informação. E em contrapartida, eu ainda tenho assimilado ao longo do tempo isso em minha vida, e não dá para saber assim. É de grande responsabilidade, e tem um certo peso. Então, não sei se mudou tanto a minha vida, mas eu sei que é uma responsabilidade e a gente tem que ir. Você acaba tendo que ter um pouco de cuidado com a sua postura, com as coisas que você vai fazer, o que você fala, como que você se comporta perante a sua comunidade de axé. Porque além disso, eu não só participo dessa comunidade, eu participo de uma outra comunidade também, na qual eu tenho um outro nome, que tenho que zelar, então fica bem complexo.

Rafael: E como é que você chegou no Axé?

Douglas: Como eu cheguei no Axé... eu acho, acredito que foi no final de 2011, através de um ex-namorado, acho que foi numa festa de Oxalá que eu fui, no momento que eu já tinha desistido da religião; não queria mais participar de nada, e aí eu fui lá de forma despreziosa para conhecer, para ver como é que era. E, aí, eu cheguei lá, porque tinha visto um comentário de um outro irmão de santo nas redes sociais e sabia que ia ter festa e nós fomos até lá.

Rafael: E como é que você se aproximou da casa depois que você conheceu?

Douglas: Então, acho que a primeira vez que a gente tentou ir a Casa estava fechada. Depois foi só em setembro que eu consegui ir à festa de Oxalá. Depois disso, marquei um jogo com a Mãe Sylvia, e ela me passou um monte de coisa que deveria fazer. Eu já tinha uma obrigação de três anos que estava atrasada, porque eu já estava com mais de três de feitura, então ela passou um monte de ebós para fazer e aí eu não voltei mais lá. Ela me convidou para entrar para casa; até cheguei a conversar com a Mãe Paula na época, mas eu não voltei.

Rafael: E fez os ebós?

Douglas: Não. Não fiz nada do que foi recomendado. E aí ela pediu para o Péricles me procurar nas redes sociais e pedir para eu ligar para ela, e aí foi que eu voltei lá de novo e conversei com ela. A partir daí eu comecei a participar um pouco mais da Casa, e ela pediu para que eu

marcasse a obrigação de três anos. Foi a partir da obrigação que eu comecei o processo de participar efetivamente da comunidade.

Rafael: E o que que você acha que aconteceu que você passou a confiar nela?

Douglas: Eu acredito que foi, primeiro, um processo de identificação com a raça, porque, querendo ou não, era alguém que me remetia muito à minha avó, então foi muito importante porque uma senhora, negra, que era matriarca ali do local, numa posição de poder. Então, isso eu associava muito com a imagem da minha avó. Você acaba se apegando a esse arquétipo, que era uma lacuna que eu tinha na minha vida, que minha avó já é falecida. Porque a princípio eu achava que "ah, é uma estelionatária", e depois eu fui começando a quebrar isso aí, porque eu já estava armado por conta do meu histórico espiritual com outras pessoas. E então eu vi que não era bem por aí e fui conseguindo construir uma amizade com ela de uma forma mais saudável.

04:44 Rafael: Com você já dentro da casa?

Douglas: Sim.

Rafael: E você acha que essa amizade foi construída com ela especificamente ou com a comunidade da casa?

Douglas: Com ela, específico, mesmo porque as outras pessoas da comunidade não me receberam tão bem, porque eu era alguém que vinha de fora. Que é considerado um "enxerto" [sic].

Rafael: E hoje você é aceito na comunidade?

Douglas: Não 100%, eu acredito, assim... dentro do possível, acho que as pessoas me respeitam, do tempo que eu estou lá. Hoje não é uma questão disso, apesar de que ache que nunca foi, porque a questão para mim é estar bem com meu orixá, estar com as minhas obrigações em dia, porque eu sempre tive comigo que eu não estava lá para fazer amizade. Amizade era o segundo plano, se acontecer tudo bem. Porque até então, acredito que a origem do Candomblé, antigamente era a reprodução familiar, porque depois da diáspora, como os negros perderam esse senso de família, porque famílias foram dizimadas, foram separadas, então o Candomblé foi para reconstruir a família. Por isso que é a mãe de santo, o pai de santo, os irmãos de santo, como uma reconstrução familiar, e hoje a relação é muito mais mercadológica, do que uma reconstrução familiar. Então, para mim é meu compromisso com o santo, a minha ancestralidade, e com a mãe de santo, então se eu tiver uma amizade legal com um irmão de santo, ótimo, se não tiver também, tudo bem. Não vai ter problema, porque as próprias pessoas também não tem mais essa preocupação de respeitar um irmão de santo. Se chama irmão, mas não é considerado como irmão, não respeita como irmão. Tem pessoas que não fazem questão de trocar "benção", as pessoas não respeitam a hierarquia, então acho que os valores hoje são outros, casas. Então acho bem complexo isso aí...

Rafael: Mas você acha que de alguma forma, ainda existe essa ideia da família, ou ela é algo mais folclórico no terreiro?

Douglas: Não, pode existir, acredito que exista em alguns lugares, mas em outros fica um pouco mais distante. Em certos núcleos, até dentro da própria comunidade, isso ainda se perpetua,

porque pelo menos com pessoas que eu tenho mais aproximação, eu trato assim e eu tento resgatar isso e falar dessa importância, porque às vezes as pessoas esquecem, ou às vezes nem foram ensinadas que deve ser dessa maneira, porque fica tudo tão no automático e tudo tão no imediatismo que as pessoas não têm essa noção.

Rafael: Nesse grupo que você fala que você é mais próximo, que você confia nas pessoas, no sentido de apoio, de uma proteção...

Douglas: Sim, a gente acaba construindo uma relação, uma coisa de mão dupla. E aí você vai construindo ali diariamente. Que horas dá uma estremecida, mas depois você vai de novo, e assim vai, como em qualquer relação.

Rafael: E você tem isso em outros lugares, além da sua religião?

Douglas: Sim, na vida pessoal...

Rafael: Com amigos...

Douglas: Sim.

Rafael: E o que que representa a Casa em si, o espaço do Axé para você? Do ponto de vista físico, de quando você está lá, como é que você lida com essa questão? Quando você está, como você prioriza...

Douglas: Eu vejo como uma extensão da minha casa, de fato, então o mesmo cuidado que eu tenho com a minha casa, a preocupação, o zelo, é o mesmo zelo que eu tenho lá, porque acaba sendo uma extensão da minha casa, da onde eu dedico do meu tempo, dedico da minha mão de obra. Minha atenção, é onde eu estou ali, trabalhando igual, estou zelando igual, estou cuidando, é a mesma coisa.

Rafael: E você sente prazer estando lá?

Douglas: Sim. para mim é o lugar onde eu trabalho e recebo força igual. Então, não que eu queira buscar o reconhecimento das pessoas, porque isso eu até descarto, mas é um negócio do processo que acontece que é energético, sabe, por mais que às vezes as pessoas não percebem, não sei, mas comigo eu sinto que eu consigo recarregar minha bateria. Dirigir, participar de uma função, de fazer as coisas ali, de participar de iniciações ou dos atos que têm para fazer, de quando você está assentando um igbá e, isso, para mim é muito importante.

Rafael: E esse recarregar a bateria, você acha que é ligada à uma energia espiritual ou tem a ver com outras questões também?

Douglas: É energia espiritual, e a questão de estar ali, da troca. É naquele momento que você está no fundo da cozinha que você vai aprender uma coisa ou outra, que sempre um mais velho solta uma coisa ou outra, e é nessa convivência que você começa a se construir enquanto indivíduo que aceitou passar pelo processo de iniciação. Você começa a formar a sua identidade, porque para você se tornar um bom, você precisa vivenciar o Candomblé, não é só você participar dos dias de festa. A gente precisa estar na cozinha, a gente precisa estar junto, ajudando no ebó. A gente precisa estar ali na hora que a mãe de santo pede para fazer uma coisa para cliente. É nesses momentos que a gente aprende. Tem muita coisa em livro? Tem, mas

acaba sendo um ponto de vista. Você precisa saber como funciona a sua Casa para você poder participar da sua Casa, a gente precisa buscar conhecimento fora, mas precisa saber como a nossa Casa funciona.

Rafael: O que que você acha que mudou em você antes e depois do Axé?

Douglas: Bom, primeiro que eu consegui me entender melhor enquanto negro, e qual o meu papel na sociedade, porque até então não tinha muita essa noção. Isso foi muito tardio, foi um despertar bem tardio, porque até então, quando eu cheguei no Axé, eu não tinha essa consciência de raça. Eu sabia que o racismo existia, mas para mim era uma coisa muito distante, mesmo já tendo sofrido racismo, mas não era uma coisa que me pegava tanto; achava que era uma coisa tão comum, não tinha noção da importância, não ligava tanto para questão da ancestralidade e como isso era tão presente ali na minha família. Quando eu conheci a Mãe Sylvia foi que tudo isso despertou e veio à tona e eu vi como é importante poder me religar com os meus ancestrais, eu valorizar e resgatar a minha história que tinha sido apagada. E como eu havia buscado o embranquecimento ao longo da minha adolescência inteira, porque eu queria ser aceito e estar inserido ali na minha roda de amigos e isso me apagou, porque eu fugia do que eu era.

Rafael: E você acha que essa sua identidade hoje ainda se fortalecesse no Axé, após a morte da Mãe Sylvia?

Douglas: Um pouco menos, mas só que depois disso se tornou um processo de desenvolvimento meu, entendeu? Ela serviu de gatilho para eu poder começar a me desenvolver. Foi a partir dela, que eu vejo como um divisor de águas, que eu comecei a desabrochar, vamos assim dizer, que hoje eu consigo agir independente do Axé.

Rafael: E você age independente do Axé?

Douglas: Na minha busca de conhecimento que eu tenho, agora, procurar me qualificar de uma forma melhor, nos projetos de militância que tem nos grupos que eu tento assim paralelamente participar, quando posso...

Rafael: Pode falar qual grupo, por favor?

Douglas: Tem um grupo de direitos humanos que é mais voltado para área de direito, que eu participo, e aí promove algumas ações, agora nem tantas, aí também tem o Okàn Dìmó que é um grupo de combate à intolerância religiosa. Então são essas ações paralelas que... eu cheguei nessas pessoas através do Axé, e hoje eu faço além do Axé, entendeu?

Rafael: Você acha que o Axé é um lugar de militância? O Axé Ilê Obá.

Douglas: Não, é um lugar que poderia ser de militância, mas não é, porque não tem essa consciência de resistência. É um local que está com a militância adormecida.

Rafael: Você acha que já teve essa questão da militância?

Douglas: Já, sim.

Rafael: Quando?

Douglas: Na época da Mãe Sylvia.

Rafael: Você chegou a participar deste momento?

Douglas: Não cheguei a participar, ela me convidou, inclusive para ficar mais próximo do acervo, que era ali do Jabaquara, porque ela achava muito importante a participação de pessoas negras. Ainda nessa época eu não tinha, não estava tão assim aflorado nessa questão, então eu recusei, e aí hoje eu me arrependo mas eu acho que eu também não teria tanta maturidade, e eu via, mas é porque é aquela coisa que, só quem é que sabe, sabe? Então...

Rafael: Não, conta mais...

Douglas: É porque ela era negra, então ela sabia qual a importância. Foi a mesma coisa, o *start* que deu em mim, a importância de você falar do racismo, a importância de você falar da intolerância religiosa. É muito mais fácil isso despertar, de repente, numa pessoa negra do que numa pessoa branca. Não que isso não possa despertar em você; você é uma pessoa branca, mas você pode ter interesse de falar; mas é a questão do lugar de falar. Uma coisa é um branco falando, outra coisa é um negro falando, porque o negro vai ter propriedade para falar, mas o branco falando de racismo, ele nunca vai ter passado por aquilo, então ele não vai sentir. É a mesma coisa que eu falar sobre o direito das mulheres, falar sobre feminismo. Eu não sou uma mulher, eu posso respeitar, entender o que a mulher passa, mas eu não sou uma mulher, eu não tenho propriedade para falar daquilo, então nada melhor do que uma mulher para falar. Então, por ela ser negra, ela sabia o que ela passou, o que ela viveu, e ainda mais no tempo que ela viveu, por todas as questões, então por isso que ela prezava muito por aquilo. E hoje, a gente está num outro momento, que é uma outra pessoa, e que não tem esse tino, essa noção, então, não tem a mesma importância, as importâncias são outras...

Rafael: Você chegou em 2012 na casa, não é??

Douglas: Sim.

Rafael: Ela tentava propagar a militância de alguma forma?

Douglas: Sim, tentava passar para os filhos, ela pedia colaboração, tinha um pessoal que ficava ali, que tentava fazer algo, mas sempre foi um movimento muito difícil de se ter apoio.

Rafael: Por quê?

Douglas: Não, porque as pessoas não colaboravam, não participavam, era um ou outro que era mais ligado ao movimento. O Renato que dava um apoio, o Maurício, a Ana Brasil, que ia bastante no Acervo, mas não era muita gente para o número de pessoas que tem lá, entendeu?

Rafael: Entendi, e você acha que essa ausência de militância, de certa forma, prejudica o Axé?

Douglas: Não prejudica, porque a casa anda e dentro do propósito que tem, que é fazer o santo das pessoas e louvar o orixá estar sendo cumprido. Mas, agora, na questão social da coisa, deixa a desejar, porque além de cultuar orixá e iniciar as pessoas dentro do culto, que é a proposta principal que a casa de Axé tem, toda instituição religiosa tem a sua parte de projeto social; a

gente vê isso em todas as religiões, tanto na igreja católica, como evangélicos, pentecostais, eles têm um apelo social, e lá não tem isso, a gente não vê nada de cunho social.

Rafael: E o que você entende como cunho social?

Douglas: Cunho social, você ter alguém que fosse entregar sopa na rua, você devolver alguma coisa para sociedade. O que que você está dando em troca, você entende? O que que você está fazendo efetivamente para que a sociedade seja melhor?

Rafael: Isso é uma preocupação do candomblé? Da religião?

Douglas: Sim, eu acho que faz parte de todos os seres humanos, porque além da gente ter que melhorar os frequentadores. Se a gente prega o bom caráter, ser uma pessoa melhor, todo mundo porque você tem que ser bom caráter, isso dentro da sua comunidade, tem que respeitar o seu próximo, e aí além disso, você tem que se preocupar com o que está no entorno, porque você precisa de todo mundo bem para você também poder ficar bem, não adianta olhar só para o meu próprio umbigo, porque o que está em volta também uma hora vai pegar em mim, eu posso tropeçar em quem eu recusei ajudar lá trás, porque a pessoa vai estar caída no chão, eu não ajudei ela a levantar, eu vou tropeçar nela e vou cair também.

Rafael: O Axé Ilê Obá já esteve envolvido em projetos sociais?

Douglas: Já. Já teve uma iniciativa de tratamento odontológico gratuito, depois tinha um projeto de Universidade do Axé, tinha um projeto chamado Obá Obá que era uma reunião com vários pais de santo para discutir sobre o candomblé, como ia ser, como não ia ser, qual que era o futuro do candomblé. O que mais? A festa de Erê era uma coisa bem disputada, porque vários empresários doavam brinquedos, fralda, muita coisa para casa, e a Mãe Sylvia distribuía. Tinha creche que a Mãe Sylvia cuidou por um bom tempo também, que o Axé está em processo até hoje. A creche também era um grande projeto social que o Axé respondia, que mais que eu posso me lembrar? Por cima, o que eu me recordo são essas coisas...

Rafael: Você ainda sente esse lugar de identidade de raça no Axé?

Douglas: Como assim?

Rafael: ... que você sentia com a Mãe Sylvia? Você já se questionou se aquele lugar ainda é, não no sentido de sair ou no sentido religioso, mas no sentido da identidade.

Douglas: Não mais, não.

Rafael: Você se identifica nesse lugar?

Douglas: Como assim?

Rafael: Você se vê nesta comunidade, você se sente totalmente... quando você fala assim, no início "ah, quando eu cheguei eu não confiava nela, achava que ela era uma charlatã, mas pouco a pouco eu fui conversando, percebendo, ela me trouxe uma questão de ancestralidade. Isso me potencializou, e fez com que eu fosse conquistando o meu espaço

na Casa, etc." Essa potência que existia com ela e que você viu na Casa, no terreiro, você ainda vê essa potência, hoje?

Douglas: Essa potência foi para mim, eu me identifiquei enquanto pessoa, então, eu tive ciência de eu ser negro, e aí tomei consciência disso, porque existem muitos negros que não tem consciência do que é ser negro, e na minha família tem muita gente assim, que não tem ciência, não tem consciência de raça. Ela me despertou consciência de raça, ela não me despertou consciência do que eu era na casa, porque, até então, eu era um (inaudível) qualquer como todo mundo.

Rafael: Mas nessa perspectiva de raça mesmo. Porque quando você começa um processo reflexivo, ele avançou?

Douglas: Sim. Eu continuo em construção. Então assim, a minha consciência de raça continua expandindo até hoje. Eu fui para Nigéria para entender como que funciona, como que é o culto lá, como que não é, como que se portam, como que não se portam, como que fazem as coisas, como que funciona a sistemática toda entre eles.

Rafael: Porque veja, quando você fala assim "olha, eu cheguei numa casa, que eu conheci uma mãe de santo e que eu me identifiquei, e me encontrei como homem negro...

Rafael: Você conhece bastante casas de candomblé?

Douglas: Não muitas, hoje tem algumas.

Rafael: Você já passou por outras religiões já?

Douglas: Ah, eu sempre tive formação católica, depois eu fui evangélico. E agora sou de candomblé. Mas a minha família é de candomblé, não é??

34:03 Rafael: Mas, a sua dedicação à religião surgiu dessa dedicação...

Douglas: É, desde sempre.

Rafael: Veemente, digamos assim, de estar presente...

Douglas: É que eu sempre fui assim. Eu fiz catecismo e minha avó forçava eu ir para igreja todos os domingos; ela ficava estudando a Bíblia comigo. Porque, a minha tia avó tinha um terreiro, era onde minha avó a ajudava também. Mas, a minha avó não queria se iniciar no candomblé. E aí, a minha mãe era ekedi dessa minha tia avó, meu tio era iniciado, meu outro tio também. Ambos já são falecidos. E minha avó, sempre muito católica, participava das coisas do candomblé, mas era católica, e aí minha avó puxava todo mundo para igreja. E quando eu nasci, elas faziam coisas no terreiro e coisas na igreja. Mas ela me levou para fazer primeira comunhão, me dava estudo bíblico etc., e depois eu fiz crisma. Todo ano tinha fogueira em casa, quando era festa de São João, ela fazia uma fogueira porque ela era de Xangô. Então, era tudo muito bagunçado, muito com sincretismo, sabe? Umás coisas assim, elas iam para Nossa Senhora de Aparecida, iam para cachoeira... então era muito, era uma bagunça. E, depois, ela faleceu e eu continuei na igreja. E aí num dado momento, eu tinha uma madrinha que sempre me levava para o centro de umbanda, e minha mãe surtou, não queria mais que eu frequentasse, e aí foi quando a gente começou a ir para igreja evangélica.

Rafael: A gente, a família?

Douglas: É, eu minha mãe e minha irmã. E na igreja evangélica, minha mãe decidiu que a gente tinha que se batizar, então eu e a minha irmã fomos batizados, aí depois de pouco tempo eu fui consagrado líder de mocidade.

Rafael: Quantos anos?

Douglas: Eu acho que eu tinha uns 17 anos, por aí...

Rafael: Quantos anos você tem hoje?

Douglas: Estou com 33. Fui consagrado líder de mocidade, eu dava aula na escola dominical, depois em pouco tempo o pastor queria que eu fizesse teologia, porque ele queria me preparar para diácono da igreja, e, na época, eu namorava uma menina que era da congregação, e aí estava indo assim...

Rafael: Você era da Congregação?

Douglas: A menina era da Congregação, eu era da Assembleia de Deus. E estava indo tudo muito perfeito, até que começou a desandar, porque eu já sabia que era homossecual. Aí eu voltei a sair com os meus amigos, porque eu tinha me afastado de todo mundo quando eu estava na igreja. Comecei a entrar em parafuso, porque eu saía no sábado e domingo eu ia lá pregar e falar na escola dominical, e, para mim era muito difícil pregar uma coisa que eu não estava vivendo mais. Então, eu comecei a me afastar da igreja, não queria ir mais. Eu não ia mais na escola dominical, falava que não dava, que estava ruim, inventava desculpa para o pastor, mas só que era assim, era culto terça, era culto quarta, era culto quinta, sexta-feira a gente ia para o monte, aí, sábado, tinha vigília, então era a semana inteira. Era a mesma pegada do axé, sabe? Toda semana...

Rafael: E o que você acha que é diferente dessas religiões para o Axé?

Douglas: Eu não vejo nenhuma diferença. Porque todas demandam um esforço pessoal, um estudo... uma coisa que o Axé não tem Bíblia, e envolve pessoas, e vai ter fofoca... eu acho que é igual...

Rafael: Qual a função social do Candomblé enquanto religião para você?

Douglas: Então, mas é que eu acho que cada religião tem um papel...

Rafael: Como que é isso de cada religião ter um papel?

Douglas: Porque a evangélica, ela faz um outro tipo de, apesar de ser muito péssimo o discurso e tudo mais, mas ela serve de freio moral para muita coisa. Então, para aquele cara que não tem mais controle de nada sobre a vida dele, ele vai funcionar através do medo; o medo que ele tem de Deus. Então você coloca um freio moral ali, então ele vai ser temente a Deus a todo tempo, por isso que ele não vai usar droga, ele não vai matar, ele não vai beber, ele não vai bater na mulher... isso hipoteticamente. Não é que não existam casos, que a gente sabe que tem, mas ele vai agir através do medo, porque às vezes a lavagem cerebral é tão grande que a pessoa entra

naquilo, porque entra uma PNL muito forte do pastor, e aí você consegue alienar muita gente, uma alienação em massa que acontece na igreja, e até no caso de pessoas que supostamente deixam de ser gays, e etc. Então, ele pega uma camada da sociedade que tem um grau de intelecto um pouco mais baixo, que precisa daquilo, que precisa estar ali, e aí você consegue tirar bastante gente da rua, que às vezes estaria na marginalidade. Por isso que existe "ex não sei o quê", "ex não sei o que lá", que é tudo evangélico. Então você consegue fazer um trabalho de inserção de pessoas que estavam na marginalidade, e por isso que vários pastores vivem visitando presídio... você não vê um pai de santo visitar presídio, é só pastor que vai fazer visita em presídio, que vai pregar em presídio... a maioria dos presidiários são evangélicos, eles estão dominando tudo, a igreja evangélica, porque nenhum pai de santo vai deixar o Terreiro dele para ir lá, ou levar uma palavra de conforto para o presidiário. Porque o pai de santo, ele se põe num patamar de semi deus, às vezes, ou da própria representação do orixá na terra. Eu entendo, porque a gente é orixá o tempo todo depois da iniciação, então, eu sou uma extensão de Xangô, eu sou uma representação de Xangô na terra, então, Xangô está em mim o tempo todo. Eu não sou só Xangô quando eu estou dentro do Axé, porque eu sou Xangô, você é Oxalá, mas, aí, a pessoa deixa o ego dela passar na frente. Então, eu por ser uma representação de Xangô, eu posso me portar como, mas eu tenho que ver o que eu faço. Não vou sair matando todo mundo, pondo fogo em tudo porque eu sou Xangô. Mas, eu tenho que acolher, eu tenho que ter uma boa palavra, eu tenho que ser um pouco mais humilde. Eu não vou puxar o lado negativo de Xangô para minha vida, entendeu? Agora os pastores, eles são mais inteligentes, e eles são preparados para isso, então o que que eles querem? Aumentar o rebanho; porque, eu aumentando o rebanho, eu vou ter mais dízimo, eu vou ter mais gente próxima. A longo prazo, eu vou estar mais forte.

Rafael: O Axé passou por um processo de luta, de quase perder o terreno, por conta da sucessão entre o Pai Caio e a Mãe Sylvia, e gerou um tombamento, que foi feito pela liderança da Mãe Sylvia, e que de certa forma garantiu a existência do Axé, hoje em dia. Talvez, se não fosse esse tombamento, não existiria isso. Essa história vive ainda no Axé ou as pessoas não têm muita noção do que aconteceu? Porque a gente está falando de 30 anos atrás, mas, tinham muitas pessoas ali que quase perderam o Axé. Ou isso é só um discurso, não aconteceu de verdade?

Douglas: Eu acho que para quem chega agora, não tem noção. Poucas pessoas têm noção de como se deu o tombamento. Também não cobro, porque a pessoa não viveu, ela não tem a obrigação de saber, se ela for investigar um pouco a história, aí tudo bem. Tem muita gente nova que não tem noção da história. Isso é uma coisa que vai ficar para os mais velhos, para quem conheceu ela [sic], para quem dividiu ali as histórias que ela contava, e conheceu ela [sic], conheceu a Morô ou que tem, agora, a oportunidade de conviver um pouco com o Tio Silvino, o que vai saber, mas com o tempo isso vai ficar bem no passado mesmo. Essa questão do tombamento, porque não é uma coisa que a gente reviva a todo momento, eu acho que ficou um pouco mais latente agora, quando teve a questão de patrimonialização de outros terreiros, que teve o evento no final do ano passado e tudo mais, porque o projeto do Axé serviu de base para tombar os outros seis terreiros, mas só foi isso. Ficou por aí...

Rafael: E você acha que se houvesse uma outra ameaça ao Terreiro, haveria o mesmo nível de mobilização?

Douglas: Ah, ia estar mais difícil, não é? Porque o grau de articulação hoje é mais baixo. Porque não tem... então assim, talvez, pelos filhos que tem lá, que aí conhece um, conhece outro, a coisa andaria, mas seriam pelos filhos, não seria igual ela que fez e aconteceu. E ainda, a mãe

era bem amparada? Ela tinha também bons filhos, como a Paula também tem, então isso deixa ela [sic] numa situação bem confortável em relação às coisas.

Rafael: Você acha que... se hoje o Axé sumisse, deixasse de existir, o que que mudaria para você?

Douglas: Ah, muita coisa, não é?? Porque, para mim, como é minha Casa, não sei o que eu faria... não consigo imaginar essa...

Rafael: O que que é ser sua Casa?

Douglas: É porque é onde está meu orixá hoje. Independente disso também, vamos supor, se um dia eu tivesse minha Casa, continuaria sendo minha Casa, eu vejo como uma extensão da minha casa. Então foi ali que eu me entendi, me identifiquei; foi ali que meu orixá aceitou depois de tanto tempo fora da religião. Foi ali que eu construí uma identidade religiosa, sabe? Para mim tem muita importância. É uma relação de afeto, não com o material, é uma relação de afeto imaterial, sabe? Com a parte imaterial da coisa.

Rafael: E você acha que de você, assim, a religião fala mais alto na família?

Douglas: Talvez, eu acho que sim, porque eu às vezes abro mão de várias coisas em prol da religião, e isso foi um processo que começou de forma lenta e começou a tomar grandes proporções no final de 2013 para cá.

Rafael: Você frequenta outros espaços religiosos além do Axé, não é? O Axé ainda é o seu primeiro lugar.

Douglas: Como assim? De escala de preferência, você diz?

Rafael: De escala de identidade.

Douglas: Sim.

Rafael: Mesmo que ele tenha todas essas questões que você falou.

Douglas: Sim, porque eu consigo separar. Eu deixo à parte. As questões hoje não me afetam, então, eu não deixo isso me contaminar. Eu consegui colocar dentro da caixinha, e não deixo isso sair, porque se sai pode gerar confusão. Então meu foco é o orixá. Dentro daquela comunidade eu consegui fazer o meu melhor e, ajudar todo mundo relativamente dentro do que eu posso, e aí está tudo bem. E num outro espaço eu estou para aprender, também. Estou mais para aprender do que para ajudar. No Axé, eu acredito que meu papel está um pouco mais para ajudar, do que para, de repente, aprender alguma coisa, por mais que eu esteja aprendendo lá também a todo tempo. Mas, num outro lugar eu acho que eu aprendo mais porque é outro tipo de cultura, é uma cultura que realmente é a cultura Iorubá. Então, eu estou ali toda hora aprendendo, e eu convivo com outras pessoas que são bem mais velhas de santo do que eu, que são de várias casas. É um intercâmbio cultural muito grande, porque, são pessoas de várias Casas de São Paulo, reunidas num lugar só, e elas são todas mais velhas do que eu, mas, ali todo mundo está no mesmo pé de igualdade porque ninguém sabe nada da cultura iorubá, então

todo mundo está aprendendo junto, e nos intervalos, são comentadas várias coisas de candomblé que você acaba pegando uma coisa ou outra. Então, é muito enriquecedor estar no outro lugar. E no Axé eu consigo pegar tudo que eu enriqueço aqui e trago para cá.

Rafael: Isso do ponto de vista teológico?

Douglas: Sim. E também de uma vivência enquanto pessoa.

Rafael: Desse espaço que você tem, existe uma... você revive essa experiência que você viveu com a Mãe Sylvia? De se encontrar negro, de fortalecer a identidade, de expandir a cabeça, no ponto de vista não religioso, mas do ponto de vista identitário?

Douglas: Não... não...

Rafael: Muito obrigado.

Douglas: De nada.

Anexo 5

Transcrição de entrevista gravada em 10/02/2019, com Penha de Oxum.

Algumas palavras do texto foram alteradas para adaptar o texto oral ao texto escrito.

Penha: O Axé entrou na nossa vida através da minha avó. O pessoal conhecia ela [sic] como Tia Miramar, tanto que ela foi uma das iyás mais velhas que o Pai Caio tinha na época. Minha avó faleceu com noventa e quatro anos. Esse ano vai fazer dez anos que ela faleceu. Foi no mesmo ano que a Iyakekerê também faleceu. A gente acabou de descobrindo o Axé através dela, porque ela conta que ela ficou doente também. Ela tinha uma dor nas costas muito grande. Os meus avós, bisavós, eram muito católicos na época. Não tinha aquela aceitação do lado espiritual e através de uma pessoa foi falado para ela que talvez poderia ser espiritismo. Ela teve muita resistência. Na época ela acabou indo para a Umbanda. Através disso que era o preto velho dela, era a manifestação do Pai Jerônimo, que estava nela e ela sentia muita dor nas costas. Através daí ela foi começando a desenvolver. Ela tinha o segundo marido dela, que era muito amigo do Pai Caio. Quando ele tinha um Axé na região do Brás, na Celso Garcia. Ele levou ela lá. Ela começou a ir, depois de lá foi para Mucuri. Foi quando eu pequenininha já ia na Mucuri. Eu conheci Pai Caio. Cheguei a ir na Mucuri. Eu era muito pequena. Eu tenho foto pequenininha no colo da minha mãe, mas assim, o Pai Caio tinha uma presença muito grande. Era como uma pessoa de Xangô, mas era assim uma energia, uma fortaleza muito grande. Pedacos que eu lembro da Mucuri, que era que me marcou muito.... Ele andava muito...Era um salãozinho muito pequeno. Ele tocava tanto umbanda quanto candomblé. Ele andava, era marcante. Hoje em dia as pessoas veem o candomblé mais plausível, é mais fácil, na época dele era muito mais rigoroso. Era feito teste com Orixá para saber se a pessoa estava no orixá ou não. Foi uma das coisas que mais me marcou, porque era pequena, eu lembro. Ele esquentava o dendê e colocava na boca das pessoas para saber se estava ali. Eram coisas assim que você via e eram muito marcantes. Era uma coisa assim boa. Era uma energia. Era uma Fortaleza muito grande. Dali foi passado que foi para a Azor Silva. Então você vai crescendo, vendo as obrigações. A gente passava assim períodos como erê da minha avó. Porque o Pai Caio fazia assim, a gente hoje em dia, os erês, eles vêm de uma forma...no Axé antigamente, os erês faziam tudo. Na época, as festas do erê era festa da quitanda. Era feita uma quitanda, igual a barraca do caboclo. Era festa, era muita fruta, muito doce. Ali os erês aprendiam tudo. A minha avó tinha um caderno de roncó que você aprendia a rezar. Tudo, as palavras eram faladas na língua. Era falado em iorubá. Eles não comentavam assim, como a gente faz hoje em dia. A minha avó comia sempre no do prato de ágata, na caneca. E elas tinham que falar. Não era de colher. Sempre na mão mesmo. Era muito regrado. O erê fazia tudo. Ele cozinhava dentro de casa. O erê ia na rua. O erê ia no mercado. Eu lembro que muitas vezes a minha avó vinha da casa dela no erê, pegava o ônibus e vinha para minha casa. A gente era criança, então para gente era festa. Ela era grandona falando igual criança. Então a gente brincava. Era aquela coisa. O erê tinha esse poder. Eu lembro também quando o pai da minha vó faleceu, a minha avó ficou quinze dias virada no erê, para segurar a dor dela. Uma coisa assim...Que o orixá era tão forte. A dor era tanta que eu pensei assim, "acho que ela nunca mais voltar". Enquanto ela não estava bem estruturada na mente, ele não deixou ela. Ela dormia e acordava com o erê. O erê fazia tudo. O Pai Caio tinha essa coisa. Era muito forte. Era muito sério, né. A gente foi crescendo com isso. A minha avó, sabe aquela pessoa, aquelas negras velhas que tinha que ela sabedoria!? Mas era assim, tanto ela que eu aprendi muito, como a Iyakekerê, elas não eram de falar muito. Não falava, assim, se você conversasse com ela de orixá, ela ia falar, mas se tivesse um segredinho de dentro do miolinho, não. Era coisa que o próprio orixá passava para ela. Tinha uma sabedoria enorme e ela sempre falava que o Pai Caio sempre queria dar um cargo para ela, mas ela nunca quis porque ela achava que ela não queria ter essa responsabilidade. Ela falava assim, que se alguém viesse na casa dela, para abrir as portas e pedir ajuda ela nunca recusaria. Isso eu vi. Minha avó

sempre trabalhou muito. Ela atendia na casa dela. Ela atendia com o caboclo dela, com o preto velho dela. Poucas vezes, quando tinha festa no Axé, que ela vinha e atendia. Tanto que o tio Silvino chegou a caminhar muito o caboclo dela. O tio Silvino também era na época dela. Ele fala assim, de um carinho muito grande dela. Assim, ela foi o primeiro Oxóssi do Pai Caio. São três gerações, que vem com ela. Quando a minha avó começou a adoecer, quando minha vó fez oitenta anos, logo em seguida ela adoeceu, a Mãe Sylvia me chamou. Até aí eu ia para o Axé de festa, porque eu era a pessoa da assistência. Nós éramos em quatro irmãos. A minha mãe sempre acompanhou a minha avó, mas eu sempre ia. Eu adorava ir na festa. Em toda festa, principalmente as festas que minha vó vestia, que seria Ogum e Oxóssi, a gente ia da família. Então ela sempre falava, "ai filha, vai ter festa assim". Na época do Axé na Azor Silva, quando o Axé tocava de madrugada. Era das dez horas da manhã às quatro horas da manhã. Cheguei a pegar o tempo da ekédi Angelina, ela que cantava. Às vezes as pessoas iam...Você acaba dormindo e era uma loucura. A Mãe Sylvia não deixava ninguém sair enquanto não tivesse condução, aí depois veio logo metrô. Ela sempre liberava as pessoas e devido a segurança que ela acabou passando para o dia. Ela sempre tinha esse cuidado de terminar para as pessoas irem embora e chegar bem. Se passasse ou ultrapassasse um pouquinho, ela já queria que todo mundo ficasse para pessoa não se expor, para não passar nenhum apuro na rua, porque ela tinha um cuidado muito grande. Era essa doideira toda, de acompanhar a minha avó nas festas. E aí a Mãe Sylvia pegou, me chamou e falou assim, "você vai trazer todos os nomes dos filhos herdeiros, porque a sua avó está adoecendo e vai ter que ter um herdeiro para ela.". Falei, "pronto, agora danou né". Porque quem ia para o Axé era só eu. Meus irmãos, que eram dois homens e duas mulheres..

II.

Aí ela chamou e eu levei o nome. Levei o nome meu e dos meus filhos, o da minha irmã e dos filhos dela, e o dos meus irmãos, não queriam. Até então o filho do meu irmão mais velho seria o herdeiro da minha avó, o Caio, mas o meu irmão não queria porque a minha cunhada já era do Axé. Porque minha cunhada também é a Carmen da Oxum. Ela passou mal uma época, minha avó acabou levando lá e ela acabou fazendo o santo também. E o meu irmão teve os filhos aí ele falou "não quero, não quero", teve aquela resistência e ele não quis. E eu acabei levando e nesse meio saiu meu filho mais velho que também é do Oxóssi. Aí pensa, na época ele tinha acho que 21 anos. Não queria saber de nada, só se divertir tal, aí eu cheguei e disse, "ai filho vai ter que ir" e ele "eu não vou, não vou...não quero. Como é que eu vou deixar minha vida para assumir ...não sei o que é isso... não quero nem saber", aí eu falei assim "Mas é por causa da avó... da saúde da avó", ele "eu não vou, não vou, não vou." e a Mãe Sylvia já tinha falado para mim. Ela falou "olha, se não quiser, ou traz ele aqui que eu converso com ele...vou explicar direitinho", aí eu peguei e falei para ele "você consegue pelo menos ir", aí ele meio contrariado ele foi comigo lá. Na sala de búzios ela conversou com ele. Na época quem tomava conta lá também, que era a Ajibonã da casa, era Ana Paula de Nanã. Ela era tia do Marquinhos de Oxalá. Porque a família dela também fez uma parte no Axé. A mãe dela e a Dedé, que ela estava até na saída da ekédi. Ela é a Iyalaxé da casa, ela é ekédi de Xangô e a Ana Paula... eles moravam lá. A Ana Paula levou ele para ver todo o Axé, tudo. Aí ele muito contrariado acabou aceitando e fez. Tanto que todo o juntó da minha avó veio nele, porque ele é Oxóssi com Yansã. O enredo da minha vó veio todinho nele. E depois de um período ele foi, aceitou, mas assim ele quase não vai no Axé. É um turista né. Minha vó melhorou muito e nesse período foi indo e eu adoeci. Quando eu adoeci eu fiquei com uma depressão do nada e foi muito engraçado, meu sonho era jogar Búzios com a Mãe Sylvia. Na época eu não tinha dinheiro, porque o jogo de búzios sempre era muito caro. Teve uma vez que eu fui numa festa eu falei assim para ela

brincando... E assim sempre foi muito atenciosa e com essa vivência minha vó ia e ficava 15 dias, um mês, então eu ia sempre buscá-la, porque ela tinha problema de joelho devido à idade, a gente nunca deixava ela sozinha. Então quando ela ia ficar no Axé a gente levava e quando eu vinha buscá-la. Então nesse período a gente acaba ficando e acaba conhecendo Deus e todo mundo lá. Todas as gerações que passou, saiu, voltou, saiu, voltou. Eu acabei pegando um pouquinho de cada um, conhecendo bem a fundo todo mundo lá: os meninos, a Paula, quando era criança, o Péricles criança, a Silvia criança - devido essa ligação com a minha avó... Tanto que tem fita do aniversário de oitenta anos, a Mãe Sylvia foi com as crianças, eles eram tudo pequenininhos. O Péricles desse tamanho, a Paula brincando, dançando. Era uma doideira. Eu fui e ela falou "Vem jogar". Quando eu fui jogar, foi numa quinta-feira, ela abriu o jogo e fechou. Eu olhei assim para ela e falei, "eu não tô entendendo" e olhou e falou assim, "Xangô mandou você calar a boca", e eu, "Oi!?! Mas eu tenho um monte de pergunta..." , ela, "eji laxeborá" ...e eu "Não, Mãe Sylvia. Não, pelo amor de Deus!"..."Calada", ela falou, "segunda-feira eu quero você aqui que você vai entrar para dar obrigação"...falei "O quê? A senhora tá louca...eu não tenho dinheiro nem para comprar uma meia. Eu não vou"... "Você vem"... "Eu não vou" ...Aí foi uma briga dentro daquela sala de búzios "Você vem"... "Eu não vou - não vou - não vou. Eu não tenho, eu não tenho". Tanto que eu chorava. Eu tinha pânico. Eu tinha crise de choro, chorava muito. Ela chamou a Jaci e ela falou "Dá um banho nela" e ela ligou para minha filha e não deixou que eu sáísse se alguém não viesse me buscar. Ela falou assim "Olha, se a tua mãe ficar doente ou ficar ruim nesse período, para você trazer aqui, porque se vocês levarem ela no hospital ela vai ficar internada". Isso foi numa quinta-feira. Tive que arrumar minhas coisas quinta, sexta, sábado e domingo, porque segunda-feira ela queria eu lá. Eu falei "não vou, vou fugir", aí minha filha, a Camila, "se você fugir eu vou falar para a Mãe Sylvia" e eu falava "Traidora, traidora, traidora". Quando eu cheguei, eu não tinha dinheiro, ela tinha arrumado tudo! Tudo, tudo, tudo. A louça da Oxum, ela arrumou a melhor que tinha. Ela tirou da casa dela e colocou para ela. O Oxalá, tudo, quando eu vi eu olhei assim, até os estavam prontos. Na época Regina conta que ela ouvia o choro e ela falava assim, "vai entrar uma Oxum aqui!". E a Regina falava, "Mãe, quem é?". Tinha kelê, tinha tudo, tudo! Tudo estava pronto, parece que estava esperando e eu acabei entrando. Tanto é que meus irmãos de barco é o Maurício do Oxaguian e a Elaine do Oxalá. E assim, eu entrei e foi assim uma revolução. Tive o prazer da minha avó acompanhar e ficar os vinte e um dias comigo no roncó. Ela acordava todo dia de manhã para rezar. Olha, era uma energia! Era uma energia...Um dia você vai vir aqui e eu vou te colocar a saída do meu filho, que ela já estava com mais de oitenta anos e ela virou no Oxóssi. A Mãe Sylvia fechou a festa...A saída dele foi uma festa do Oxóssi, a Mãe Sylvia fechou a festa do Oxóssi com os dois. Minha avó pegou o Oxóssi dele no braço dela e deu a volta no barracão todinho no Ariaxé, dando o picadinho dele.

A Mãe Sylvia falava, "gente, isso aqui são 3 gerações. A Miramar de Oxóssi, seu bisneto em Oxóssi.". Foi ele, fui eu, passou na minha saída, que eu entrei dia 30 de agosto.. A minha saída foi 7 de setembro. Foi no aniversário da Iyamorô. Foi todo mundo. A minha mãe tirou no Ogum, na escada indo embora. O Ogum dela não subia nem descia. Tiveram que ir correndo buscar a Mãe Sylvia na casa dela. Na época tinha o Renato do Ogum, que o pessoal falava que era o Renato Quilombola, que agora ele não está mais na casa. Ela chamou o Ogum dele, do lado do Ogum da minha mãe. Aí ela conversou lá de orixá. Foi embora. Ela falou assim, "quero você aqui". Minha mãe foi lá jogar e ela falou assim, "você vai entrar para dar obrigação... assim-assim, porque senão o seu orixá vai te levar em 3 meses". A minha mãe era muito medrosa, ela sempre falava, "não, não quero saber". Ela acompanhava minha vó. Ela era cambona. Se a gente tinha que ir na mata ela ia. Mas se chegasse e falar que ela tinha que ficar recolhida no roncó, não ficava de jeito nenhum. Era o medo dela. Ela tinha um medo muito grande. Eu sei que nisso, do nada, a minha mãe deu obrigação, ela tinha mais de 65 anos quando ela deu a

obrigação dela. Eu estava no roncó e cumpri o meu preceito com a minha mãe. Tanto que minha mãe entrou e o dofono dela foi Gustavo da Regina, quatorze anos, a coisa mais linda você ver a saída dele. O Gustavo no colo de chupeta, vestido de Oxóssi e a minha mãe atrás, no Ogum. Minha mãe também era do Ogunjá. O da minha mãe também foi numa festa de Ogum, tudo no mesmo ano que eu dei obrigação,. Quando foi em dezembro a minha sobrinha Vanessa de Xangô, que você também não conhece. A Vanessa depois que a Mãe Sylvia faleceu acabou se afastando um pouquinho. A Vanessa começou a passar mal. Quando chegou na festa de caboclo em janeiro, a Vanessa passou muito mal. Moral da história quando foi em fevereiro a minha mãe estava saindo do roncó para a Vanessa entrar para Xangô.

Rafael: Vocês fizeram a iniciação um seguido do outro, então?

Penha: Exatamente. Minha mãe saiu do roncó e entrou minha sobrinha. O único espaço que deu acho que foi de um ou dois anos, da Vanessa, que entrou a Camila. A Camila foi a única que entrou porque quis, porque gostou. Por livre e espontânea vontade.

Rafael: Vocês já moravam juntas? Como era a vida de vocês fora do Axé, isto é, o Axé é um espaço em que vocês e encontravam?

Penha: O Axé propriamente quem ia só eu. Eu adorava festa e eu ia nas festas. Muito mais pegava a minha mãe e falava "vamo, vamo...vamo se divertir...", mas sempre quem ia muito e estava presente era eu. Eu sempre achei que quem poderia ser a herdeira que tava mais ligada da minha vó, era eu. Porque assim, essa parte de energia e espiritualidade eu sempre gostei desde criança. Desde pequenininha, que eu me entendo por gente, eu sempre fui muito ligada a minha avó. Então quando a minha vó ia fazer trabalho na casa das pessoas a minha vó ia numa mata. Uma vez eu era pequena eu fui com ela no cemitério à noite. Eu sempre fui muito curiosa, meus irmãos não. Homem não é muito chegado. Meu irmão mais velho nem queria saber. O outro, porque era dois homens e duas mulheres, eu sou a caçula, a minha irmã também assim por esporte. Então eu sempre estava muito ligada com ela. Então assim coisas muito que aconteciam no Axé eu sempre estava presente. Quando tinha às vezes uma obrigação a Mãe Sylvia permitia porque devido a minha vó e a gente estava muito ali né. Eu estava sempre ali com ela, então tinha essa permissão de estar ali em algumas participações que seria só dos filhos da casa. Então eu sempre estava ali.

Rafael: Você convivia muito com a sua avó então fora do Axé já...

Penha: Sim, muito, eu estava sempre presente. E o Axé era assim, era o nosso ponto de encontro para a gente fazer uma festa. Até aí a gente tinha ligação espiritual, mas com a minha avó. Porque a minha avó sim, ela trabalhava muito no Axé, mas ela trabalha mais fora. Ela tem atendida muita gente na casa dela. Então às vezes vinha uma pessoa com problema e ela atendia na casa dela e lá no Axé quando tinha as festas. Porque lá no Axé, na época, tinha os toques de quarta-feira, agora que tem para Exu e Preto Velho, porque lá era só quando tinha festa mesmo. E quando a Mãe Sylvia começou a ficar muito doente que ela começou a fazer o toque dos Pretos Velhos, mas ela fazia assim em época especial, que nem época em Treze de Maio ou época assim do Zumbi, que ela pegava chamar os filhos interno e fazer um toque de Preto Velho espiritual. Porque a Mãe Sylvia ela tinha assim muita fé. Além dela ter a fé nos orixás ela tinha uma fé assim. Se você chegasse para ela, devido à problema de saúde dela e ela tinha muito medo de adoecer e morrer, principalmente por causa das crianças por eles serem pequenos...E ela tinha o problema da diabetes que judiava muito dela né. Então ela tinha muito medo de morrer com eles pequenos. Se você chegasse e falasse assim para ela "Ai, Mãe, tem uma pessoa

que faz ali cirurgia espiritual", ela mandava chamar, tanto que veio um médium de Minas Gerais para fazer cirurgia espiritual tanto que eu cheguei a fazer e minha mãe chegou fazer na época. E ela tinha muito isso, então se até seu orixá ou caboclo, que chegasse e falasse "olha minha velha, tem que fazer isso e isso" ...ela fazia, ela queria é ficar boa. Ela queria era sarar. Quando ela adoeceu, eu que sempre estava ali perto, já vi ela ficar muito ruim e muito doente e ela sair do nada. Quando ela adoeceu dessa vez, eu nunca vou esquecer na minha vida. Foi em uma festa de Nanã que ela foi, eu acabei dormindo lá porque você estava dormindo, e, ela estava muito feliz porque no outro dia ela ia para Salvador que ia ter congresso lá do rei lá da África de Oyó que ia vir. Ela estava muito feliz, ela falou assim "já separei todos os meus ouros, a minha roupa, que você sabe aquelas nega [sic] lá são tudo não sei o que...". Eu falei para ela "Ai minha mãe, que Oxum te leve bem e você volte bem". Foi a última vez que eu a vi neste domingo antes de eu pegar minhas coisas e vim embora e antes dela ir para o aeroporto. Quando ela voltou na outra semana que ela já estava doente e que não deu tempo de nada. A gente assim "ah, ela já esteve muito pior". Ela já esteve muito pior e voltou. Teve uma vez que as crianças logo quando a Paula fez a formatura dela lá no Objetivo, que nós fomos, ela ficou quase um mês internada no Dante Pazzanese. A gente ia visitar ela, eu já era feita e ela estava ruim. Sabe aquela coisa de achar assim que ela nunca vai morrer!? Tão cedo não vai.

Rafael: Ela voltou da viagem quando? Era 2013, 2014...?

Penha: 2014 que ela faleceu. No domingo depois da festa de Nanã que ficou lá, que pegou finalzinho de julho. Ela faleceu 4 de agosto. Quando ela voltou na outra semana que ela já voltou doente, que na segunda-feira o Pai Péricles levou ela [sic] no médico com a Mãe Paula. Eles atenderam, deu um pré-atendimento e ela voltou, mas não ficou bem. Voltou de novo para a UTI e na sexta-feira ela faleceu. Foi na mesma semana. Foi muito rápido. Para gente foi assim aquele...para todo mundo né. Foi aquele golpe de misericórdia. O Axé, voltando tudo, é sempre assim muito mágico para mim, Penha. Eu acho assim literalmente uma casa de Xangô, porque eu sou Oxum com Xangô e toda vez que eu dou uma escorregada e dou uma desvencilhada eu sempre tomo na cara. Xangô é tipo assim, você é plantada aqui, você aqui e é aqui que você vai. Quer dizer, eu sou muito bocuda, eu xingo e esperneio. E ele pega e sempre tem o dom de pá, como quem diz "cala a boca". Já me prostrei o muito naquele chão. Já cheguei literalmente a quase morrer e voltar porque eu ter uma fé, um chão e um orixá ali. De passar muitas situações de doença. Porque quando você vai fazer uma obrigação por doença você sempre é muito mais cobrada. Eu acho que a gente sempre vive numa corda bamba. Você tem que estar sempre brigando para você não voltar a cair. Neste período de orixá, de santo...A Mãe Sylvia zelava muito por causa disso. Eu sofria muita demanda.. Na época meu marido tinha um restaurante self-service e ele tinha uma sócia que literalmente queria muito destruir. Uma vez eu quase morri, só não morri porque a minha sobrinha Vanessa de Xangô ligou para a Mãe Sylvia. "Mãe Sylvia, minha tia tá morrendo". Eu não esqueço disso nunca. A Iyakekerê ainda era viva, Mãe Sylvia pediu para ela descer com o adjá. Ela bateu o adjá em cima da Oxum e eu voltei na vida do nada. O espírito já tinha saído do corpo. Eu literalmente, quando saí do hospital, eu estava quase tomando choque cardíaco, eu dormi uma semana. Uma semana eu dormi. Eu não conseguia sair da cama. Quando eu saí, que eu acordei e que eu voltei, muito debilitada eu sair daqui e fui para o Jabaquara. Eu entrei no quarto da Oxum, eu dei adobá e ali eu fiquei com umas 2 horas chorando sem parar. Quando eu vi ela que eu abracei ela eu falei assim, " se não fosse a senhora na minha vida eu tinha morrido". Foi ela, a Iyakekerê, e assim Mãe Morô sempre foi muito assim...sempre correndo né. Ela sempre tinha que fazer uma coisa daqui-dali, mas essa coisa que a Mãe Sylvia tinha de proteção.... muitas vezes! A minha vida, muito. A vida da minha filha, da Camila, devo muito a ela porque também o Axé foi muito presente. Cada um teve assim períodos e fases da nossa família que o Axé foi vida para nós. A Camila foi

atropelada por um ônibus, ali no terminal Santana de metrô. Ela estava saindo para ir trabalhar, ela acabou batendo quando me ligaram...Ela quase morreu e se não morreu...foi numa quarta-feira realmente de Iansã. Tanto que é uma das coisas....Mãe Sylvia veio aqui. Eu já morava aqui ela veio aqui. Ela veio aqui ver essa menina. A Camila ficou quatro meses dentro de casa acamada. Ela quase perdeu a perna, porque aqui como ela estava de calça jeans com a batida do ônibus ficou um hematoma que pegou a coxa dela todinha e ela sofreu um corte daqui até aqui. Quase decepou a perna dela. Ela tem quase 30 pontos aqui na perna e a Mãe Sylvia fez um trabalho assim de vida muito grande para ela. São coisas assim que eu falo: O que eu é o Axé para você ?

Rafael: O que o espaço do Axé representa para você Penha?

Penha: Da Mãe Paula é muito recente para mim, então essa minha vivência com Mãe Sylvia na minha vida eu posso dizer que é sempre uma renovação. Podemos dizer assim, fases de quase pé, morte, ali eu tive muitas vezes. Não só morte, mas quando eu entrei por doença. Eu tive um período também teve um tumor pré-maligno no intestino e foi através dela e do Caboclo da Regina, Seu Pedra Azul, que graças a eles eu fui curada também. Eu fiz um tratamento lá dentro e através de Obaluaê, também que eu assentei o Obaluaê e eu tomava banho de lama da Nanã, daqui do pescoço. Quanto que deu esse problema no intestino, eu fiquei três meses sem voz. Estavam achando que estava com um nódulo nas cordas vocais. Foi muito engraçado porque a Mãe Sylvia era daquele jeito né. Ela era meio espalhafatosa eu tava de mal dela. Eu sumi e ela não deixava. Quando chegava nas águas de oxalá sempre ligava porque ela gostava muito de fazer uma festa. Porque era a festa do pai dela e como a gente tinha um restaurante ela gostava muito de comprar *conchiglione* para festa e eu sempre que encomendava. Ela me ligou e percebeu que eu estava sem voz. Aí ela 'o que aconteceu? Eu quero você aqui no Axé agora". Quando era agora, era agora. Daqui da Zona Norte...

Rafael: A distância da Zona norte para o Jabaquara não é um problema para você? todo mundo passa atravessar a cidade toda para ir para o Jabaquara. E aí vocês começam a se identificar naquele local?

Penha: Exatamente, naquele local. E pensa que venho de uma geração... que antes dos meus filhos nascer, que não tinha nem metrô e eu já ia para o Jabaquara. Eu falei ia quando era das 10 horas às 4 horas. Eu acho que tirando os velhos, ninguém sabia que o Axé tocava de madrugada. Então a gente ia e tinha que esperar. Era uma loucura para você chegar no Jabaquara você tinha que descer de ônibus e subir em ônibus.

Rafael: Como você fazia? Quanto tempo levava?

Penha: Como que era a obrigação, aí depois linha metrô de vida minha depressão. Nunca gostei de metrô, e aqui no Jaçanã ele que ele vinha do jeito não passava na Avenida. Eu morava ali na Avenida Mazzei. Eu subia todinha, mas eu pegava direto é aquele que faz o ponto final no bombeiro. Só que antigamente não era no bombeiro. Ele fazia ali mesmo, próximo do terminal do metrô. Aí depois que foi arrumando, ajeitando, entendendo colocar ele no final. Quando eu tenho obrigação, a gente não tinha carro então pensa. filhote Parabéns tá era uma parafernália. Quando tinha dinheiro de táxi, a gente tinha um motorista que era muito amigo da gente da família. A gente pagava ele, tipo assim, em três vezes, porque era uma fortuna. Santa Catarina para lá, ele vai tudo. Aí a gente já acabava e conversava com a Mãe, se a gente deixava o ano todo cai tudo já deixava lá, mas tem que ir em festa das Iyabás você tem que levar sexta-feira,

mas muitas vezes pensa em você no ônibus, porque você foi batendo em todo mundo. É uma loucura. Às vezes, que nem teve uma hora que a gente pegava aqui, porque eu tenho um ônibus aqui que sai direto para Santana, que ele sai de Santana. Então você já pede para entrar pela porta de trás. Eu jogava tudo mato tudo se você sair daqui desse aparece não pegar ele no final para final e sim. Muitos anos depois que ele comprou um carrinho tá, mas aí depois ele acabou vendendo que deu hoje em dia você consegue ter uma sensibilidade um pouquinho melhor, né.

Rafael: Você tem na memória o bairro do Jabaquara? Mudou muito? É muito diferente da Zona Norte? Como que era a sua memória no Jabaquara?

Penha: Quando era no Jabaquara, era daquele jeitinho mesmo, tirando da Avenida alguma coisa assim... Naquela parte ali do lado que é o posto de saúde, né. Eu lembro que ali tinha um mercadinho. Agora o negócio de fitness no mercadinho São Judas que a gente comprava tudo lá. Tudo, tudo, tudo, tudo a gente estava no carro e a gente compra pão. Era tudo ali muito perto. Então era tudo ali, mas não mudou muita coisa que eu me lembro assim... Disse assim, que teve alguma mudança de mudança ali, o Dia, uma coisinha assim ou outra né!? Mas se você for pegar ali do bairro mesmo, é uma coisa tão mágica que parece assim que quando você está destinado aí você consegue ter o corpo. Parece que você entra naquela rua do lado, você não fica nada... Uma coisa marcante do Axé, quando você passava de ônibus na Avenida que amanheceu e tinha uma pessoa que eu não sei quem era. Eu acho que era todo pintado de orixá na parte da Avenida. Ali, onde você pintou o rosto da Iyamorô e da Mãe Sylvia, aquela parte todinha dali até ali no portão todinho era imagem de orixá. É mesmo, é igual tipo Salvador. Na Avenida também. Naquela parte que aquele muro branco da praça. Da praça ali então era rosto. Era Oxóssi e Yansã atende a altura do muro. Nossa era uma coisa assim... que marcante era lindo, lindo, lindo, lindo. Não sei quem é quem fez a senhora. Era representação do cheque no terreiro grande era aquela e a vizinhança tranquila sempre.

Povo que desce lá para baixo tem muito, mas assim quando o Pai construiu ali não tinha nada como trazer minha avó. Não era nada. Não terreno assim mesmo, com a Vera mato tão Ali. Quem veio ali depois não tinha nenhum, porque eu não tinha nada. Foi ali fixado ali. Então já se conta uma vez contando assim que descia lá embaixo pegar mato, acho que é onde é a parte da Imigrantes que era parte da terra são as pessoas que vem vindo eu cheguei. Eu cheguei. Já tava construindo. Tinha uns 32 anos mesmo, uns 10 anos.

Rafael: Isso você criança?

Penha: Eu era criança responsável. Você conseguia andar na rua. Você conseguir ter uma coisa mas sem perder a sua característica de criança. Trabalho social. Eu lembro que tinha dentista para ir para comunidade, tinha pessoa que vinha. Tinha dentista, tinha psicóloga. Vinha médico, vinha advogado. Os cuidados pessoas além de caso é muito diferente. Ali embaixo sabe, ela fala para mim. Onde tem os quartos dos meninos agora. Era essa parte toda social para fazer. Ela sempre gostou de ter essa coisa social, né? Tanto que ela lutou muito depois. Quando ela conseguiu a creche, "aí me diga que vai vir, né". Vai crescendo aquela coisa toda que vai acabando as pessoas acabam indo embora e acaba desvencilhando, né. Aí que acabou. Ela acabou fechando e não ia, mas ali embaixo, nos quartos, além disso a minha avó que um dos quartos em baixo a minha avó morou um tempo. Os filhos morar vão lá, né. Vô Caio deixava. Tinha isso então, os filhos os mais velhos, antigos, morava lá. Tomava conta então. Uma coisa, você é muito doido então sempre eu olhava via tinha essa curiosidade, né, de olhar os cachorros sempre permanente na casa de axé. Sempre teve muitos cachorros e eles são coisas, assim, mas que eu gostava muito da gente. Que ele tá então cada festas em pedra enfeitado com bandeirinha que o Pai Caio tinha. Disso que ele tinha muita essa tradição de Salvador, né. Que ele ia que

nem na época que eu lembro a minha avó. Ele fez uma viagem para Salvador e levou as filhas mais velhas. Levou a minha avó para o terreiro da Mãe Menininha. Eu me lembro que quando a Mãe Menininha faleceu, a minha vó virou no orixá em casa no Oxóssi. Uma coisa assim que hoje, você se eu não vejo mas na época do Pai tinha muito disso. Eu tenho muitas vezes em coisas assim de terreiro de candomblé, que o orixá responde muito quando você faz coisa errada. Então literalmente, assim, se você dá um passo... se você estava de kelê, você sai à noite, você virá aqui no portão. Se você come alguma coisa que você virava coisa conexão era muito mais forte. Tinha muito cuidado disso. Era muito rígida, mas assim, você estava com muito frio para fazer você se agasalhar, porque ela tinha esse cuidado com a saúde tanto dela como das filhas dela, né. Tinha pessoas assim, que eu não posso ficar que não não achavam esse pagamento como que eu acho que sim. Eu posso. Como que era as pessoas que não tinha sentado na vida pessoal e você leva senão paradas lá na chefe lá em cima das irmãs. Como é que funciona isso tudo. O ser humano, as pessoas, são muito carentes. Nisso o Candomblé, ele tem muito. Ele para, ele abraça, ele abriga. Então tem muito. Tem um ponto que eu não sei muito, mas aquele que a gente se vê muito pela igreja católica. Porque o meu marido ele é católico apostólico. Pensa que quando eu entrei, mesmo quando eu casei com ele, eu sempre falei, "eu sou isso isso isso" e sua escrita, mas ele sempre foi outro. Quando eu tenho obrigação, que eu dei o santo. Ele sabia da minha vó Dourada. Minha vó respeitava minha avó, mas não fale coisa de espiritismo que aquela coisa de tratamento na cabeça dele e os meus sobrinhos são muito católicos. Meu sogro é o presidente dos Vicentinos em São Vicente de Paula. A minha sogra, dama da caridade, faz parte dos Marianos, da legião de Maria. Ele também ser tanto que foi para igreja. É um formado em quando eu tenho obrigação, que eu adorei quando eles viram doente aquele ninguém acreditava e eu literalmente. Eu falei para ele olha eu estou indo para o Jabaquara. Eu vou fazer obrigação, se eu não melhorar. Ele estava no ponto, eu ia me suicidar você levou me matar. Eu já não via mais isso tu mandar para ela resolveu abrir clipe. Tudo eu sou uma pessoa assim, eu sempre gostei muito desse lado espiritual. Como eu falei para você, sempre acompanhei desde pequeno então assim eu ia, mas eu entrei na Fraternidade Branca. Eu fiz parte da Fraternidade do Arcanjo Miguel. Eu fui para a Seicho No Ie. Eu ia para o budismo. Eu fui aprender os Sete Raios. Tenho livro dos mestres ascensionados...Saint Germain. E antes disso eu ia no Axé, mas na assistência. Eu dava os meus pulos fora. Antes de ficar doente eu fazia parte de um terreiro. Um terreiro não. Era uma mesa branca de um grupo Ramatís. Tanto que eu comecei a me desenvolver lá. Eu dava passe espiritual. Para o pronto socorro espiritual. Eu comecei a fazer psicografia...Quando eu adoeci. Quando eu comecei a adoecer, aquilo que me fazia tão bem...Aquilo começou a me retirar de uma tal maneira. Que a minha avó pegou e falou assim, "chega, você vai agradecer todo mundo lá, mas você não vai mais. O seu negócio é tambor". Eu falava assim "não, vou!". Eu queria ir, mas era para passear. Era festa do Ogum e eu ia toda de azul marinho, porque era festa do Ogum. Era festa do Oxóssi, eu ia de azul claro. Festa da Oxum, eu ia de amarelo. Festa de Xangô eu ia de marrom. Tanto, que o Xangô era para vir na frente. A Mãe Sylvia colocou a Oxum na frente e o Xangô atrás para dar uma segurada. Mas até hoje o Xangô que responde na frente, que ele comanda. Então esse do candomblé, o Axé em si, é esse amparo. É a função da mãe. O que é abraça e o que acolhe. Eu acho não tanto da nossa mãe espiritual, como do próprio Xangô. Porque Xangô é Rei. Xangô é pai. Ele é justo, ao mesmo tempo em que ele abraça, ele bate. Você vê aquela casa tão grande, tão poderosa. Aquele chão que é uma energia...! Aquilo clama nas folhas e tudo. Eu tive o prazer de ver muitas manifestações espirituais lá dentro. De você sentir, você ouvir, você ver. Que se você botar no mundo lá fora, você diz, "ah, isso não existe". Existe, porque lá dentro tem as coisas mágicas. De você ouvir Pai Caió andar lá. De você ouvir Ilá de orixá lá dentro. Então é uma coisa que você fala assim, "ai isso é coisa de televisão". Não, dentro daquela casa, daquele solo, tem tudo isso. Agora eu vejo essa nova geração...Esse monte de gente. Muito irmão chega a me assombrar. Por que a Mãe Sylvia tinha aquela coisa assim...era pequeno. Ela

sempre falava assim para gente. Ela deixa bem claro que ela queria ter dez filhos com qualidade, do que cem não valia nada. Ela era muito rígida com essas coisas. Então ela gostava tanto que a gente ficava impressionada que ela tinha um comando. Ela tinha olhos de Lince. Ela olhava tudo. Conseguia ter essa coisa toda. Que de lá daquela cadeira ela conseguia enxergar... Isso que ela falava que não enxergava. "Ai tô ficando cega, não enxergo nada, menina!". Teve um período que a gente ficou assim muito preocupado, porque ela estava perdendo a vista de uma tal maneira mesmo.

Rafael: Você chegou a participar do tombamento do Axé?

Penha: Eu não posso te falar porque eu não estava. Era na época da assistência. O Axé foi tombado em? Eu já tenho 65 anos. No Jabaquara eu não sei quanto tempo ele está na Azor Silva. Não me lembro. Eu não sei te dizer o envolvimento dos filhos, porque minha avó estava mas eu estava bem adolescente. Eu me envolvia. Eu gostava mesmo era de festinha. Essa parte em si, mas da época que eu ia de festa, das participações que eu tinha. Sempre teve muito envolvimento. As pessoas sempre quando vão, abraçar muito. O ser humano é muito difícil. Ele quer ser tratado bem quando ele tem as mordomias dele. Só que o candomblé não é mordomia. Candomblé é você se lascar.

E eu cheguei quando tudo era piso. O chão era rústico. O iroko, antes dele cair, porque quando a Mãe Sylvia faleceu ele caiu, ele morreu e ressurgiu de novo... Porque foi uma coisa assim, literalmente do nada. Porque ele era uma árvore muito frondosa e de vários braços. Quando a Mãe Sylvia faleceu ele morreu. Ele começou a definhando, quando a Mãe Paula cortou e deixou só o tranco. Se você visse antes e ver ele, você fala assim, literalmente é uma nova geração. Ressurgiu igual a um fênix das cinzas. Se você visse a árvore que era na época da Mãe Sylvia e o que ele é agora, é um iroko, mais duas distinções totalmente diferente. É outra cara. Ali era tudo cimento. Então ele dava um fruto, caía ali, menina, você já levantava e batia pao. Isso todos os iaôs fazem, é normal, a gente varria tudo. A gente ia para a lavanderia passar roupa. A gente ajudava. A gente limpava. A gente arear as panelas. A gente fazia as coisas, que hoje em dia, os iaôs estão mais sossegados. A gente ia de quarta e sexta. Quando você trabalhava, a Mãe deixava a gente ir sexta-feira. Então você ficava sexta, sábado e domingo para você compensar quarta-feira que você não vinha. Você só saíria no domingo e tinha que pedir a bênção para ela para você poder sair, literalmente. A Jaci era a mãe criadeira. Ali era muito rígido. Eu vejo, o pessoal fala, todo mundo falava... A cabeça quase no chão. Quase no chão, Você não olhava para os mais velhos de jeito nenhum. Você não falava alto. Dia de orô era silêncio. A gente ficava o tempo todo depenando as galinhas, era rezando. Era ali, através dali que você fazia o seu fuxico. A Mãe Sylvia sempre ficava sentadinha ali perto. Ali na ponta, ela ficava ali. Enquanto não terminava, a gente falava, "Mãe desce, você está cansada", ela falava, "não". Enquanto ela via que estava amenizando, que ela descia para a casa dela. Ela ficava o tempo todo ali rezando e aí ela ia falando, "você tá precisando de emprego? Vai depenando e vai pedindo". Era sempre bom estar perto dela, porque ao mesmo tempo, ela sempre deixava escapar uma coisinha. Inteligente sempre foi quem quando conversou com ela pegou alguma coisa de interessante. Porque ela sempre passava isso para você. A gente vê isso das pessoas, de às vezes desperdiçar esse tipo de energia, esse tipo de coisa. Às vezes muita gente é bom porque é uma coisa comunitária. Todo mundo ajuda, todo mundo faz. É uma união. É trabalho de formiguinha, mas às vezes as pessoas se dispersam. Você olha assim, você vê muita coisa. Um tá lá embaixo... e às vezes, coitada da Mãe Paula que está lá, tá coisando, tá ajudando a gente. Isso é maravilhoso da gente ver, essa energia dela, por mais cansada... às vezes ela está dormindo em pé, mas ela tá lá junto com a gente passando. "Ah vocês estão aqui, eu também estou aqui do lado de vocês". Ajudando, metendo a mão na massa. E isso é muito

bom, isso que fortalece. Porque tem dia que você sai de lá, você sai arreada. Igual o orô do Oxóssi, você foi? Menina! Nove e meia estava começando o orô do Oxóssi. Eu sentei no barracão e doía tanto! Foi uma coisa assim, braçal né!?

Anexo 6

Transcrição de entrevista gravada em 05/04/2019, com Cirleni de Oxum.

Algumas palavras do texto foram alteradas para adaptar o texto oral ao texto escrito.

Cirleni: Eu entrei no Axé Ilê Obá em 2000. Entrei em julho do ano de 2000. Foi um momento em que eu estava passando por um momento muito sério na minha casa, na minha família. Eu era muito novinha na Casa, conhecia de ir na assistência. Nesse dia eu entrei na casa justamente no dia do orô de Xangô. Eu fiquei e segui todos os fundamentos da casa. Estava [sic] na esteira de jocô e no meio do orô a Mãe Sylvia começou a falar, "quem precisar de justiça peça". Aí era justamente o que eu precisava naquele momento. A partir daquele dia, no orô de Xangô, eu falei "esse aqui é o meu lugar". Porque eu não tinha conversado com a Mãe. Eu tinha conversado com ela apenas para entrar na casa e aquela semana foi uma semana muito, muito difícil para mim, e, no dia do orô de Xangô ela levantou da cadeira e disse "esse momento, quem precisar de Justiça peça". Foi a minha entrada no Axé Ilê Obá. Meu filho mais velho tinha um ano nessa época e aí começamos nossa trajetória. A Mãe Sylvia foi uma pessoa que sempre me apoiou. Sempre me orientou, sempre estava do meu lado. O Renato cresceu dentro do Axé Ilê Obá. No momento que ele estava na fase da pré-escola, a Mãe Sylvia chegava e comentava...aconteceram alguns episódios... Ela chegou para mim e falou, "os nossos filhos são pérolas. São a nossa continuidade". É uma frase que ela falou para mim que eu guardo para sempre. Ela falou assim, "é a certeza que você não vai acabar em você". Então essa frase, "a certeza que eu não acabo em mim", me marcou muito. Eu crio meus filhos. O Renatinho cresceu dentro do Axé Ilê Obá. Ele tá com 18 anos eu tenho muito orgulho dele. Está na fase de adolescência, teimoso, mas mesmo assim eu tenho muito orgulho dele, porque é uma pessoa que é muito presente na orixalidade. Ele tem muito respeito. Porque se chega na fase da adolescência e não se quer saber de mais nada. O Renato não, ele se empenha. Ele tem orgulho da orixalidade dele. Ele tem orgulho de onde ele veio. Dele falar assim, "olha eu fui feito por Mãe Sylvia de Oxalá. Hoje estou nas mãos de Paula de Yansã. Para ele é muito orgulho. Tudo que a Mãe Sylvia deixou guardado para mim dentro da passagem dela são coisas pessoais. Ela faleceu em agosto e em Junho eu tinha vindo para jogar com ela, para falar do gêmeos, do Ricardo e a Duda. Ela falou para mim assim, ela fez a lista da feitura deles, fez alguns questionamentos. Ela é uma pessoa muito sábia, mas a gente não entendia ou não era o momento de entender aquela situação. Ela falou, deu as coisas do Ricardo. Falou algumas coisas da obrigação dele. Pegou a lista da Maria Eduarda. Olhou, olhou, jogou. Ela tinha um pêndulo, ela balançava e ela olhou para mim e falou, "essa ekédi eu vou deixar para a Paula". Eu fiquei pensando "nossa, mas por quê?". Saí do quarto de búzios com aquele questionamento, "por quê?". Isso foi em Junho de 2014, foi no ano do falecimento dela. Aí em Julho tivemos a festa de Nanã, em Agosto a Mãe Sylvia veio a falecer. E aí passamos todo o período de luto e de novo na festa de Xangô, o patrono da nossa casa, a Mãe Paula para e fala "olha eu vou suspender a Maria Eduarda como minha ekédi". Aí eu vim a entender o que a Mãe Sylvia tinha falado para mim anteriormente, o porquê que essa ekédi ela deixaria para Paula. São coisinhas pequenininhas, entre as entrelinhas, que ela vai falando mensagens subliminares, que mais para frente a gente vai entender. Da mesma forma o nascimento do Renan. A gente não esperava. Tínhamos três filhos e em momento algum a gente esperava mais um filho e uma vez eu peguei a primeira lista que a Mãe Sylvia deu para mim da obrigação do Renato e era uma coisa totalmente divergente. A lista marcava lá: Ogum, Iemanjá, Oxalá e Oxaguiã. Quando ela chamou, porque a feitura dele também foi uma coisa muito atípica...Eu cheguei. Recolhi no dia 3 de julho de 2010 e o meu filho veio comigo, veio trazer as minhas coisas, me despedi dele no portão e ela falou, "não, ele fica", e eu falei assim, "Mãe Sylvia, eu não posso deixar ele [sic] aqui 21 dias". Ela falou "não, ele fica, ele vai ser o seu dofonitinho", e eu "mas eu não tenho nada para fazer obrigação dele". E ela com aquele jeitinho dela, "cala a boca". Eu entrei no

roncó e ela já tinha comprado todas as coisas do meu filho. Tudo, desde a roupa dos orixás, os ibás, o assentamento, do exu dele já estava pronto. Tudo, tudo, tudo. Eu não comprei absolutamente nada. Toda a obrigação do Renato, a Mãe me pegou ali de surpresa. Ela falou assim, "É o meu Ogum". Eu fico assim... e era realmente. Foi muito paparicado dentro do ronco e quando ela jogou para ele entrar, ela me falou, "olha ele é de Ogum com Oxum, Oxalá e os demais a gente assenta depois". Eu fiquei com aquela incógnita, "mas a lista que a senhora tinha me dado ele é Ogum, Iemanjá, Oxalá e Oxaguiã, e ela "ah, fica quieta!". Aí eu fui entender isso mais para frente, quando a Mãe Sylvia me deu aquela lista, ela não estava falando do orixá somente do Renatinho. Ela estava me falando a minha descendência, os meus filhos que viriam. Porque quando ela me deu aquela lista eu só tinha o Renato de filho. Daí depois veio uma filha de Iemanjá, depois um filho de Oxalá, juntos, porque são gêmeos, e, depois de muitos anos sem esperar aparece o Renan de Oxaguiã. Então, em 2005, ela me dá essa lista. O Renan nasceu em 2015. Ela já tinha me preparado de alguma forma, as mensagens das entrelinhas subliminares, ela já tinha me preparado e já tinha tentando me mostrar a minha descendência. Hoje eu crio meus filhos dentro do Candomblé, dentro da orixalidade, buscando a ancestralidade. Isso é muito interessante porque eles aprendem a ter respeito pelo mais velho, respeito pela hierarquia, o respeito dentro da sociedade. Porque não é fácil você criar um filho dentro de uma religião que é tão massacrada lá fora, que é tão menosprezada. Eles levaram isso com orgulho na escola, na sociedade, com os amigos. É muito gratificante. Eu fico mesmo, fico muito orgulhosa quando eu vejo meus filhos dentro da roda de Candomblé, exercendo, cada um dentro do seu espaço, as suas funções. Eles levam isso para vida, levam isso para a sociedade e trazem isso para eles. Eu vejo que graças a Deus são crianças educadas. Tem o respeito entre eles, entre os irmãos e também dentro da sociedade. Isso é o que mais importa e é o que a Mãe Sylvia sempre pregou, que Mãe Paula continua. Explicando para eles que o respeito ao mais velho, respeito ao que se foi, respeito e sinceridade é uma coisa muito importante.

Rafael: O que mais é importante, que eles aprendem aqui no Axé e levam para casa?

C: Olha, além do respeito mais velho, porque hoje não é fácil. Você entra no ônibus, você vê a pessoa dormindo e idoso em pé. O respeito ao mais velho, o respeito a pessoa que chegou e galgou aquilo antes de você é muito importante. Não é só respeitar o pai e mãe. Dentro da casa de candomblé eles têm que aprender a respeitar quem tá lá na frente, quem trilhou esse caminho. Se ele respeita aqui dentro da comunidade, dentro do terreiro, dentro do Candomblé, ele tem que levar isso para vida e a gente também. A gente tem que ensinar quem tá chegando. Eles querendo ou não, mesmo na adolescência e infância, eles nasceram aqui dentro. Eu passei a minha gestação aqui dentro e eles nasceram aqui dentro. Então se chega alguém, eles também têm obrigação, não sendo mais velho de idade, mas sendo mais velho de casa, explicar, orientar, ajudar dentro do que é possível, dentro do que é limitado a ele e isso eles tem que aprender a levar para vida. Ajudar quem está lá fora, a prestar auxílio a quem precisa, estender a mão ao irmão. Irmão não é só quem tá ali dentro da casa de candomblé. Não se limita a isso. É uma pessoa na rua, que precisa de auxílio, que precisa de uma palavra amiga. Às vezes você não precisa.. "aí eu vou lá no terreiro para tomar um passe", não, você precisa desabafar. Às vezes você está guardando uma coisa assim tão amargurado, ela conversa com o irmão e você já consegue já aquele alívio, aquela respirada. A gente tem que aprender isso, não só aqui dentro da casa de candomblé, cumprimentar o irmão, motumbá, trocar a benção, mas saber que na rua as pessoas também são nossos irmãos, independente da religião e da doutrina religiosa que ele siga.

Rafael: E essa vida em comunidade aqui, como ela ajuda na criação dos filhos? Ajuda a você também, Cirleni, no dia-a-dia?

C: Olha, viver em comunidade não é fácil. Não vou falar para você que é tudo lindo, tudo flores. Às vezes a gente tem umas tretinhas [sic] com alguns irmãos, mas a gente tem que trabalhar a tolerância. Da mesma forma, eles são quatro, idades bem diferentes um do outro. Eles trabalhando isso, ele sabe que eles brigam e eles querem o espaço deles. E dentro de uma comunidade de candomblé é a mesma coisa, as pessoas querem marcar o seu território, marcar o seu espaço, mas o que eu levo para a vida? Eles tem que ter espaço deles dentro de casa, porque é uma mãe para quatro e eles têm o espaço deles dentro da comunidade de candomblé, porque são 200 filhos para uma iyalorixá. Eles tem que saber a vez deles, saber qual é a prioridade deles. Naquele momento, "eu fui conversar com a mãe e ela não me deu atenção". Não é que ela não te deu atenção. Tinha um ali que precisava de uma atenção maior. Aquela história de que tem um filho predileto. Não tem um filho predileto, a gente vai ver ali a prioridade. Dentro do terreiro, dentro da cidade, dentro da família, eles têm que entender: Qual é a prioridade de de cada um? Qual é o espaço de cada um? Cada um tem seu espaço. Se você chegar dentro da casa de candomblé hoje e perguntar, "quem é o Cadu de Oxalá?", "Ah, o filho da Cirleni de Oxum". Porque as pessoas já têm um conhecimento. "Ah, quem é a Maria Eduarda?...Qual Maria Eduarda?...Ah, a ekédi Duda... Ah, já sei quem é... Ah o Renatinho de Ogum?...Qual Renatinho, porque havia outro Renato...". Eles estão trilhando, demarcando território dentro da casa de candomblé. Uma vez Mãe Paula falou para mim no momento da transição, é uma frase que ela falou na beira do caixão da mãe Sylvia e eu guardei muito isso, ela falou assim, "agora, minha filha, vai começar o funil" eu fiquei sem entender, "o funil, Mãe Paula?", chamei de Paulinha né, que até então era Paulinha, eu falei mas "não entendi, Paula", ela, "sim, é o funil, agora vai começar o funil". Eu acompanhei uma geração, alguns filhos, e eu falei "não, não é possível isso. As pessoas têm amor a casa, tem amor ao chão" e os primeiros trabalhos que a Mãe Paula tentou reunir os filhos para dar a volta, aí já era Mãe Paula, eu olhei assim em volta e falei", mas cadê fulano, cadê ciclano?". Aí eu entendi o que a Mãe Paula tinha falado para mim na beira do caixão da Mãe Sylvia, o funil, que realmente foi se afunilando, se afunilando e só quem realmente tem amor a casa ficou. Eu entrei aqui em 2000 e já se vão quase 20 anos. Falta um pouquinho para duas décadas aqui e eu vi muita gente entrar e muita gente sair, muita gente prosperar e sempre que precisei realmente é para cá que eu corro. É para cá que eu venho buscar auxílio, que venho buscar uma palavra amiga, que eu venho chorar no colo da Mãe Paula; que eu olho assim o retrato da Mãe Sylvia e penso, "meu, o que é que ela ia falar para mim nesse momento?". Às vezes não falava nada. Ela só colocava de joelho na frente dela e colocava minha cabeça no colo dela e ali eu chorava e já acordava melhor. Mãe Paula, inconscientemente, acaba tendo os mesmos trejeitos. É a casa que eu escolhi. Eu acho que a gente não escolhe a casa, os orixás escolhem a casa para gente. O orixá mostra para você, "olha aquele momento ali". Eu lembro quando eu estava aqui na assistência e o Renatinho era muito bebê. Ele tinha quatro meses e eu não me lembro mesmo, era um run de Iemanjá. Não sei como qual era a filha da casa e eu estava aqui nesse cantinho com o Renato, no colo muito bebezinho. O orixá veio, pediu, estendeu o braço e deu o run com ele no barracão. Não é só eu, não é só o meu orixá que tá escolhendo o chão. O Renatinho deu os primeiros passos aqui, ali apoiado no ariaxé. São coisas que a gente vai levar para vida. Eu tenho muito orgulho do meu filho, porque é um adolescente de periferia que não tem problemas com drogas, não tem problemas com bebida, não tem problema. Adolescente de dezoito anos, mas nunca me deu problema.... A religiosidade dele... E com os gêmeos não foi diferente. Foi uma gravidez muito difícil e com 7 meses eles nasceram. Ficaram um tempo no hospital e no dia que eles saíram, foi numa quarta-feira, eu falei para o meu marido, " vamos no Axé Ilê Obá", que tem toque de caboclo e eu quero que a Mãe Sylvia pegue eles [sic]. Saíram do hospital e nesse mesmo dia eu levei para casa e arrumei os dois. Coloquei uma roupinha clara, porque a Mãe Sylvia não gostava de criança com roupa escura e trouxe eles aqui, numa quarta-feira. Só que não era toque de caboclo,

era saída da ebômi Carmen. A saída era o ayê da ebômi Carmen da Oxum. Quando eu subi as escadas a Oxum estava ali na porta e quando a Mãe Sylvia me viu eu estava com o Ricardo no colo. O meu marido estava com ele no colo. Ela tem um sorriso, aquelas bochechas dela, deu um sorriso e esticou os braços e pegou os dois. Ela era muito grande, pegou os dois no colo e olhava para um e olhava para outro. Até brinco com a Carmen, "aí, Carmen, acabei com a sua saída né?". E eles ficaram de colo em colo e eu voltei para casa. Voltei para a roda logo depois do nascimento deles. A Duda teve muitos problemas de saúde e toda vez que ela ficou internada eu ligava para Mãe Sylvia, e do telefone ela gritava, "pega o nome, coloca no quarto de Obaluaiê...trás uma roupa dela". Ela teve um problema muito sério, motor. O desenvolvimento motor dela foi muito lento. Ela estava com o encaminhamento para a AACD. Ela já estava com quase dois anos e não tinha movimento de engatinhar. Não andava. Ela só arrastava né. Não tinha tônus muscular nenhum nas perninhas. Eu falei para a Mãe Sylvia, "a festa das iyabás é hoje. Na segunda a Duda vai para a AACD para começar o tratamento", ela, "não minha filha, ela não vai", eu falei, "tem que ir Mãe Sylvia, ela não tem como não ir". Ela só balançou a cabeça e me olhou, pegou a Duda no colo e sentou. Ela tinha um chamego muito grande com essa menina. Começou a festa das Iyabás. O run tocando e todo mundo. Tinha um momento que foi o run de Iemanjá. A Iyalaxé, a Renata de Iemanjá, pegou ela do carrinho. A Iemanjá pediu e estendeu a mão. Pegou ela do carrinho e deu o run inteirinho da Iemanjá com a Maria Eduarda no colo. A gente preocupada, falei, "meu, a Renata não vai aguentar carregar a menina no colo o run inteiro virada no santo". Quando terminou o run, a Iemanjá fez menção de colocar ela em pé no chão, e ela não ficava em pé. Meu marido já levantou da cadeira, porque pensei, " meu, o Renato vai bater na Iemanjá com a Renata e tudo, virada..." A Mãe Sylvia já foi se ajeitando para tirar o bumbum da cadeira e também para ver a situação. Quando ela colocou a Maria Eduarda em pé, ela titubeou para cair e eu já estava ali perto. Ela afirmou o corpinho e ficou em pé. Abraçou a Iemanjá da Renata, a Iemanjá abraçou ela [sic] e ela foi caminhando em direção a Mãe Sylvia. Aí a Mãe Sylvia sentou na cadeira. O meu marido com as lágrimas escorrendo e também não me aguentei. Foi assim, uma comoção assim. Eu, ela e mais quem conhecia a história, chorando no barracão. Enfim, eu cheguei na segunda-feira com a Duda na AACD, ela dando os primeiros passinhos. São muitas coisas que acontecem na vida da gente, que a gente guarda para mais tarde. Você para e fala, "olha, realmente, se você começou a caminhar dentro do Axé Ilê Obá essa é a sua casa, esse é o seu chão". Com o Renan não foi diferente. Foi uma gravidez inesperada. Eu falei, "não, eu não quero ter mais filhos". Meu marido operado, ele tinha feito vasectomia. Eu falei, "Não, agora está super tranquilo. O Renatinho, os gêmeos, são três filhos. Tá [sic] bom demais." Eu lembrei daquela situação, em que a Mãe Sylvia tinha dado a lista do Renato, falando do Ogum, da Iemanjá, do Oxalá e do Oxaguiã. Quando eu me vi grávida, eu falei...Quando eu vim jogar com a Mãe Paula, eu disse, "Pelo amor de Deus. Eu preciso de um filho de Xangô". A Mãe Paula jogando, com mesmos trejeitos da Mãe Sylvia. Eu, "dá para falar alguma coisa pelo amor de Deus?". Ela parou, ela estava jogando com cliente e eu só trouxe ele para apresentar para ela. Ela parou o jogo, perguntou a data de nascimento, nome dele. Ele tinha onze dias. Ela jogou. Ela perguntou, "o Renatinho é do Ogum né?". Eu falei, "é, Mãe Paula, e o Ricardo é do Oxalá". A Mãe Paula falou assim, "ele só veio para completar o fundamento", "ele é de Xangô?", e ela "não", eu falei "como assim?", ela "ele é do Oxaguiã". Um traz o fundamento do outro né, porque a história do Ogunjá, a história de Oxalá, e o Oxaguiã, que são todos muito ligados ao outro. Aí eu falei "é, Mãe Sylvia estava muito certa, muito sábia nas entrelinhas". Quando ela falou do Oxaguiã, eu falei, " ah, Mãe Sylvia! Agora entendi o que a senhora quis dizer". E aí estamos aí. Ele também crescendo dentro. Para ele ainda é tudo muito festa, é tudo muito brincadeira. Tudo muito lúdico, mas esse lúdico com essa brincadeira que o Renatinho aprendeu sobre a orixalidade, e que a Duda e o Ricardo hoje aprendem sobre a orixalidade, e que o Renan também aprende sobre a orixalidade, brincando ou explicando algo sério. Ele tem que entender, "olha,

mata o bichinho sim, mas mata para a gente comer". Então ele fica ali esperando, "você já vai matar a galinha para a gente comer?". Então devagarzinho, de uma forma lúdica, ele também tá crescendo dentro da orixalidade. Ele foi confirmado ogã pela Mãe Paula e eu fico muito orgulhosa, porque não é para qualquer um você ter um ogã, você ter uma ekédi, você ter um ogunjá, que é uma qualidade de Ogã muito rara, um rapaz do Oxalá. Todos dentro do mesmo ilê. Todos dentro da mesma casa. Eles não sabem separar isso. Levam isso para vida. Levam isso para a escola. Hoje, alguns livros, didáticos falam um pouco da história da África, da história da orixalidade, e eles falam com muita propriedade. Dentro da aula de história, da matéria, ele tem aula que fala sobre a orixalidade, que ele tem muito orgulho de falar, "olha o livro tá falando isso, mas a vida nossa é assim...". Então, eles têm a prioridade de levar isso para quem não conhece. Eles vão se abrindo, "aí, realmente sou do Candomblé". O Ricardo vai sempre, todos os dias, com um fio de conta para a escola e tem orgulho de ostentar o símbolo, essa simbologia da religião e já enfrentou muitos preconceitos, mas eu sou uma mãe muito leoa. Então a gente vai lá para resolver a situação. Eles se mostrando adeptos da religião de matriz africana, eles vão descobrindo, "olha, o meu professor também é do Candomblé, meu amiguinho que ficava ali escondidinho também é do Candomblé...". Então alguém tem que dar um start. Alguém tem que ser a linha de frente para eles verem que também não são os únicos. Na escola do Renan também. Ele é do maternal, mas uma vez na rodinha de música a professora me mandou um vídeo, a professora disse, "Renan, agora é sua vez de cantar uma musiquinha", e ele "...ogun ajô ê mariô". Ela não pode falar, "não, não pode". É a música da vivência dele. Eles vão levando, "é a música que eu gosto, é a cantiga que eu gosto, então eu vou cantar". Na escola eles vão brincar de heróis, "qual é o herói que você é?", "eu sou do Guiã", "porque você é do Guiã?", "porque o Guiã tem espada, tem escudo...esse é o meu herói". Isso a gente leva para vida. Você vai linkando uma coisa com outra. Você vai para o serviço, você pede proteção do seu orixá. Você ensina eles [sic] rezarem sim, mas eles pedem no momento de oração, de reza, a proteção do Orixá deles. A gente não consegue mais separar a nossa vida pessoal. Não existe "lá em casa é assim" e "dentro do Axé Ilê Obá é de outra forma". A gente junta uma coisa com outra e assim a gente vai seguindo a vida.

Rafael: Como você concilia todas essas tarefas?

C: É muito corrido. Hoje eu coordeno uma casa acolhedora. Sou orientadora pedagógica de acolhimento. Trabalho com criança com alta periculosidade. Eu não consigo separar. Sua sensibilidade da orixalidade te traz tanto um feeling. Eu sou mãe e meu orixá é mãe. Eu não consigo ver uma criança em um momento de sofrimento difícil e não externar esse meu lado do maternal. Conciliar não é fácil, porque eu trabalho doze horas por dia. Às vezes eu chego a dar um plantão de trinta e seis horas. E aí no dia seguinte tem que ficar com a minhas coisas organizadas porque tem festa no Axé Ilê Obá e não é só as minhas coisas que eu preciso organizar. Meus filhos me ajudam sim, me ajudam muito, mas o grosso mesmo eu tenho que fazer. Eu preciso organizar e tem uma didática para que eu falei, "olha, organize, separe sua roupa de ração. Separa essa roupa de barracão. Separe a roupa do seu Orixá...", para que esteja tudo pronto. Eu consigo organizar minhas coisas. Tem que organizar pelo menos uma semana antes para chegar no dia da festa e, "Olha, tá tudo pronto. A roupa tá pronta. A roupa das crianças estão prontas. O Renato vai vestir o santo e o dele tá pronto. Eu visto a roupa do meu Orixá, também tá pronta". Tem que ter toda essa didática para poder se organizar. Todo mundo se ajuda. Se eu falar assim, "abre o guarda-roupa do Axé Ilê Obá", porque é assim, "abre o guarda-roupa do Axé, pega a roupa de ração. Qual é a roupa que vocês vão usar na festa e para deixar que eu vou passar...". Engomar saiote também é uma coisa bem lúdica, que as crianças adoram mexer a goma. O Renatinho quer trabalhar o bíceps então vai passar saiote. Então ele me ajuda muito. Quer trabalhar, então vamos lá. Eles fazem e o legal disso é que depois que eu fui feita

eu nunca consegui me ver no orixá sem os meus filhos do lado. Dentro do Candomblé, a pessoa que está virada no santo, sempre tem um mais velho acompanhando. No meu caso não. O meu caso sempre os meus filhos estão do meu lado. Todos eles. O Renan desde bebê no colo do Renatinho. O Ricardo e a Duda desde pequenininhos sempre estiveram do meu lado dançando com orixá. Quando o Renato veste alguma festa junto comigo, mas o Ricardo e a Duda sempre estão ali presentes fazendo a vez deles. Eu vejo as fotos e algumas e eu vejo que isso vai se agregando. O Ricardo e a Duda, hoje a Clarinha de Oxum fica ali muito presente do meu lado. Eu acho que esse lado maternal, que se mostra na hora do xirê, na hora da dança, é muito presente. Porque eu me sinto envaidecida mesmo. Ver algumas filmagens de Oxum ali presente e ver que as crianças se aproximam, que as crianças estão ali do lado, que as crianças estão dançando. Eu tenho uma foto, que tem acho que oito crianças dançando junto com a Oxum. É esse lado maternal que se mostra ali, de proteger os pequenos é muito lindo muito gratificante.

Rafael: o que é o Axé para você na sua vida?

C: Não sei separar o Axé e minha vida. É uma mistura de sentimento. Não tem como falar para você, "olha o Axé Ilê Obá é só quando eu tô [sic] aqui", porque não é. É o Axé Ilê Obá, quando eu estou em casa, no meu trabalho. Às vezes você nem conhece as pessoas e elas te olham, "olha você não é da casa de Sylvia? Da casa de Paula?", "nossa, mas nunca vi você". No metrô, no ônibus, na rua e as pessoas acabam te apontando e tendo a casa como exemplo. Tem as pessoas do Axé Ilê Obá como exemplo. Porque hoje você vê muitas casas aí que pecam muito em algumas coisas. Cada panela tem a sua tampa. Tem muitas casas que pecam um pouquinho, mas cada qual é cada qual. As pessoas vêm o Axé Ilê Obá como exemplo, as pessoas daqui como exemplo. Então nós temos que ser perfeitos, não, porque ninguém é perfeito, mas temos que ser exemplos para as pessoas. Não só exemplo aqui dentro do Axé Ilê Obá com roupa bonita na hora da festa, exemplo lá fora, porque da mesma forma que as pessoas apontam e falam "olha eu te vi lá na festa, você é do barracão de Mãe Paula", se você tem uma atitude estranha, que não condiga com a sociedade, as pessoas também vão apontar e vão falar, "ah, sabe aquela filha de santo de Paula? Elas estava em uma situação assim-assim na rua". É isso que eu procuro mostrar para os meus filhos e para as outras crianças aqui da casa. Se você tá ali numa religião que cultua amor ao próximo, que cultua a orixalidade, que cultua o seu ancestral... Você tem que ser exemplo para você e para o seu ancestral. Porque olha o que você carrega. Se você fizer uma continha basiquinha ai, olha quantas pessoas vieram antes de você. O meu filho conheceu a Iyakekerê, conheceu a Iyamorô, conheceu a Ekédi, conheceu a Tia Miramar, conheceu a Tia Brisa. Se eu chegar para uma pessoa hoje mais nova da casa e o Renatinho mesmo falar assim, "quem é a ekédi Elisete?". Ele vai falar com lágrimas nos olhos que é uma pessoa que ele tinha muito orgulho. Uma senhora muito presente aqui na casa, mas se eu chegar para um mais novo hoje e mostrar a foto da ekédi Elisete, vão falar assim, "ah, é uma senhora aqui da casa". Ela faleceu em maio, ela veio para a festa de Exu. A ekédi Elisete era uma senhora muito ativa. Sempre estava muito bem vestida. Muito falante, muito presente. E nesse dia ela veio com uma roupinha de rua e sentou na cadeira, aí eu falei, "nossa ekédi, a senhora não vai se trocar?", e ela falou, "não, hoje eu estou de visita", eu falei, "nossa, que estranho, a ekédi Elisete de visita". Dormimos aqui, porque de tarde a festa. Ela passou mal e o Renatinho foi levar o café para ela e ela tomou um pouquinho. Fomos embora e a gente teve a notícia que ela estava internada. Ela ficou segunda e terça. Então assim, tirando a ebômi Renata, o Renatinho chegou a conversar com ela antes dela sair daqui para ir para o hospital. É uma pessoa muito grande e se você chegar hoje, o Ricardo e a Duda ainda vão falar dela, vão lembrar, mas as pessoas que estão chegando não vão entender a importância. Isso eu deixo muito encravado para eles. "Qual o ensinamento que a Mãe Sylvia deixou para vocês? Qual ensinamento que a Iyamorô passou para vocês? Quantas vezes vocês já sentaram [sic] no colo do preto velho da tia Miramar e

tomaram passe?". Hoje se eu falar "quem é tia Miramar?" as pessoas não vão saber quem é, mas foi uma pessoa muito importante para mim.

Rafael: A avó da Penha...

C: A avó de Penha, isso mesmo. O primeiro Oxóssi da casa. Eu estava aqui em uma festa de Oxóssi. Acho que foi a primeira festa que o filho da Ajibonã vestiu. O Iansen, que é o neto dela, deu o run junto com a avó. Nossa, foi uma emoção que esse chão tremia.

Rafael: As três gerações...

C: As três gerações. Nossa, foi muito lindo. Eu já falei um dia para a Mãe Paula, e falei para a Mãe Sylvia, eu disse, "olha, o dia em que esses meninos forem feitos vocês podem vir com pé de pato, porque eu vou apagar esse barracão de tanto chorar". Porque é uma emoção, sabe, você ver o seu filho nascer para orixá é muito lindo. É um momento assim... quando o meu filho mais velho, o Renato, ele é meu dofono. Nós somos irmãos de barco e a hierarquia pede que ele seja o primeiro do barco, por conta da hierarquia. A Mãe Sylvia é tão sábia, ela falou assim, "não, ele não pode ser dofonetinho, porque ele vai hoje é pequeno...", ele tinha sete anos na época, "...hoje ele é pequeno. Ele vai crescer e adolescente no Ogum você perde a mão. A dofona de barco vai ser você". Quando as pessoas veem, elas perguntam, "você é dofona?", eu digo, "sim, eu sou a dofona", "mas por que, se ele é do Ogum e na hierarquia pede-se que ele seja o primeiro?". Mãe Sylvia sabia o que estava fazendo. O Renato tem um respeito muito grande, por mim, pelos mais velhos, pelo pai dele. Se eu falar para ele, "não" é "não". Ele é topetudo como todo filho de Ogum, mas se eu falar "não" é "não" e pronto e acabou. Os detalhezinhos a gente vai pegando, vai entendendo, vai buscando. Com a Mãe Paula não é diferente. Ela tem um carinho muito grande por todas as crianças. A gente sente, porque a casa passou por essa transição e quem passou por essa transição sentiu, mas assim, ela não deixa nada a desejar. Ela é muito presente. Quando eu precisei, na hora do meu parto. Eu liguei para ela, porque eu precisava tirar as pulseirinhas do braço. Eu preciso tirar, porque na sala de cirurgia não pode entrar, "tira, guarda e depois na sala de cirurgia a gente guarda novamente". Quando eu trouxe o Renan, ela naquela alegria dele no colo, "tira uma foto, tira uma foto, vamos guardar". Vamos repetir daqui 5 anos essa foto. Esse jeito jovial dela, porque deu um up na casa. Até então eram só senhoras. Muitas senhoras já com 50, 60, 70 anos, então essa jovialidade da Mãe Paula trouxe um up para casa. Os mais velhos sentiram um pouquinho. Sentem, a falta daquela moleza, daquele carinho de Oxalá, mas ela vem com aquele furacão, aquele vendaval todo. Abraçando todo mundo e é muito gratificante. Eu não sei hoje separar a minha vida do Axé Ilê Obá com a minha vida pessoal. Elas se linkam em todos os momentos. Em todos os momentos você está vinculando uma coisa à outra. De você ver um trabalho em uma encruzilhada e pedir licença, de ver alguém andando na rua e reparar se sentir um arrepio. De estar ali cuidando de uma criança que não é minha, que não nasceu de mim, mas eu preciso ter esse lado maternal e cuidar. Eu não consigo mais separar o Axé Ilê Obá da minha vida pessoal. Acho que é uma coisa linkada na outra. o Axé Ilê Obá está presente na minha casa e a minha casa é presente no Axé Ilê Obá. Assim eu trilho meu caminho, como a Mãe Sylvia falou: a certeza de que não acaba em mim.

Anexo 7

Transcrição de entrevista gravada em 10/04/2019, com Teresinha de Oyá.

Algumas palavras do texto foram alteradas para adaptar o texto oral ao texto escrito.

Teresinha: Então eu entrei na Casa em 2010. Eu vim conhecer uma festa do Ogum. Minha irmã tinha me convidado para vir e eu perguntei: "nossa, onde será que é isso?". Aí eu vim. Era uma festa de Ogum e o Gustavo (seu filho) tinha quatro anos na época. Em outubro ele completou cinco. Amei a casa. Falei com umas entidades e me falaram que eu tinha que voltar aqui, falar com a mãe de santo e jogar os búzios. Aí eu vim; nessa que eu vim eu já fiquei. Vim jogar búzios e ela disse que eu tinha que terminar minha missão. Eu vim, entrei na Casa e adorei a Casa. Adoro até hoje. A paixão da minha vida é aqui dentro. Foi assim: fiz as minhas obrigações. Fiz toda a minha iniciação aqui dentro e, depois, eu fiz a minha obrigação de um ano. Raspei para Iansã e foi assim.

Rafael: E na vida do seu filho, como que foi trazer o Gustavo para cá e ele crescer aqui dentro?

Teresinha: Olha, foi muito bom ter trazido ele para cá. Não me arrependo e outra, ele gosta do Axé. Eu não fiz nada para ele falar, "ah, eu não quero ir". Ele sempre quis vir, sempre. Ele gosta até hoje. Até hoje ele ama o Axé e o chão do terreiro. Ele adora aqui.

Rafael: Por que você acha que ele gosta?

Teresinha: Acho que por conta das entidades, por causa da Mãe de Santo, a Mãe Paula. A Mãe Sylvia também, ele amava a Mãe Sylvia. Ele comenta muito sobre a Mãe Sylvia, "ah, porque a Mãe Sylvia se foi, né? Ela podia estar com a gente até hoje". Mas, é o destino de Deus né. Cada um tem sua missão na terra para cumprir. Chegou a hora dele e ela teve que ir. Ele também é apaixonado pela Mãe Paula, pelo Pai Péricles. Por ele, até ficaria mais durante a semana, mas para ele não dá. Ele estuda.

M: Conversando com a Cirleni (de Oxum) agora, ela dizia que todos os filhos cresceram aqui no Axé e isso ajudava muito na criação dos filhos, na educação deles. Como é isso na sua família?

Teresinha: Exatamente. Para o Gustavo é maravilhoso. Ele crescendo aqui dentro, tendo um direcionamento na vida pessoal e na vida espiritual. Então isso ajuda muito ele em mudar o comportamento de vida dele.

Rafael: Que tipo de coisas você acha que você e ele aprendem aqui?

Teresinha: Acho que tudo. O respeito. A primeira coisa que falo para ele sempre é o respeito aos mais velhos. Independente [sic] de qualquer coisa, o respeito sempre. Pode ser uma criança, um adulto, pode ser um idoso, o que for. O respeito em primeiro lugar, em tudo. Eu sempre digo assim, "se você não tiver respeito com você, você não vai ter respeito com o seu próximo." Então, eu observo muito o respeito com as pessoas. Eu passo o meu respeito para alguém, se alguém pegar como exemplo. O respeito é tudo. Sem o respeito você não faz nada. As pessoas vão se afastando de você, se você não tiver essas qualidades de vida. Eu ensino muito o Gustavo. Ele aprendeu muita coisa, espero que ele... Como ele está na adolescência, na rebeldia, não quer dizer que ele não vai ter um direcionamento mais para frente.

Rafael: Quería saber como que é o Axé para você. Como que é para você vir aqui, ter essa vida de comunidade, de família?

Teresinha: Eu trabalho muito. Eu viria mais, se eu morasse mais perto eu viria muito mais aqui, mas como eu moro longe, não tão longe, mas é longe, não dá para eu vir toda hora aqui. Durante a semana não dá para mim [sic] vir. Eu gostaria de estar vindo mais aqui nos toques das quartas-feiras. Como eu trabalho de sábado, eu saio do serviço, almoço, faço alguma coisa e venho para cá. Eu fico aqui no sábado na maior felicidade do mundo. Fico aqui no sábado e faço as obrigações que eu tenho que fazer e não consigo ir embora no sábado mesmo. Eu não consigo ir embora. Eu só vou no domingo sem preocupação nenhuma. Adoro ficar aqui no domingo. "Onde está a Teresinha?", no Axé! Se for me procurar em casa eu não estou, estou aqui e não tenho pressa para ir embora. Acho que eu pego muita energia aqui dentro. Fico muito centrada. Mesmo que não tenha nada para mim fazer, mas eu tenho que estar aqui. É um modo de agradecer tudo o que eu já conquistei aqui dentro, na minha vida pessoal, na minha vida espiritual. Vou dar o *oyê* agora, daqui um ano e pouco. 2021 vou dar o meu *oyê*. Tenho que batalhar esse um ano, porque eu tenho que ficar mais centrada naquilo. Eu tenho que me preparar.

Rafael: Como você concilia o trabalho e as vindas aqui para o Axé?

Teresinha: Eu tenho uma meta comigo. Eu separo: o Axé, minha casa e o Gustavo. Separo, eu não misturo. Se eu estou na minha casa, é minha casa.

Rafael: Como você faz essa separação?

Teresinha: Assim, eu tenho minha agenda e sei tudo o que vai se passar durante aquele período de tempo. Ou então no Whatsapp no grupo do Axé. Eu separo, então, essa semana eu tenho obrigação no Axé, então, eu vou fazer tudo durante a semana, porque o sábado, depois do serviço, é Axé. Durante a semana o Gustavo tem médico, dentista, alguma coisa, então eu só penso lá. Eu esqueço que tenho aqui. Quando é a semana que eu tenho que vir aqui, é aqui. Mas eu não deixo de cuidar da minha casa, nem dos acontecimentos aqui do Axé.

Rafael: Onde você mora?

Teresinha: Eu moro no Jaraguá.

Rafael: Como é o seu trajeto até o Axé?

Teresinha: De lá para cá é muito mais prático, é fácil de ir daqui para lá. Eu moro perto da estação de trem. Se estou com mala, eu vou de perua, porque é pertinho. Não dá nem 5 minutos. Pego o trem e vou até a estação da Luz, da estação da Luz eu faço baldeação. Ida e volta é a mesma coisa. É rapidinho. 1h10, 1h20. E pego um ônibus aqui do Jabaquara. Dá para vir a pé, mas como eu estou com mala eu pego um ônibus.

Rafael: Teresinha, você sente diferença, por exemplo, na sua em relação a das pessoas que não frequentam essa casa que tem essa vida, essa segunda família, esse porto seguro?

Teresinha: Olha, tem pessoas e tem pessoas. Tem pessoas que acreditam e tem pessoas que não acreditam. Mas eu vamos supor, eu penso assim: "eu sou do candomblé e não nego isso para ninguém. Eu sou espírita, eu não nego isso para ninguém". Eu comento muito com o Gustavo:

"Gustavo, você nunca pode esconder aquilo que você é.". Não importa o que as pessoas vão dizer. É para eu usar o branco, eu vou usar o branco. É para eu usar o lenço e minhas pulseiras, eu vou usar. Eu não vou esconder, eu nunca escondi. Se tiver que usar o turbante, vou usar o turbante. Já entrei várias vezes na escola do meu filho com turbante. Vou para o supermercado, eu ando, não importa. É aí que eu conheço as pessoas. Quem é quem. Tem pessoas que se escondem atrás da religião. O impacto para o Gustavo é muito grande, mas eu mostrei para ele que o outro lado... Quando eu fiz minha primeira obrigação eu tive que buscar ele na escola. Aí quando eu desci a escada da minha casa eu observei que as pessoas dos prédios do lado, parece que todo mundo nunca tinha visto uma pessoa de branco. Eu fiquei olhando e eu não abaixei a cabeça. Eu só sabia que eu tinha que andar com a cabeça erguida. Eu sou uma yaô. Então eu observei que as pessoas elas me olhavam com outros olhos, mas sabe, querendo me perguntar algo. Eu desci naturalmente inteirinha de branco, sem olhar os passos. E fui andando. Chegou em outra rua, onde eu tinha descido a escada, e no outro prédio do lado as pessoas estavam levando as crianças para ir para a escola e todo mundo ficou me olhando. "Gente, será que nunca ninguém viu alguém de branco? De turbante? Por que incomoda as pessoas?" Eu desci a escada e fui na escola do meu filho. Fiquei um tempão esperando o portão abrir. Quando o tio da escola abriu o portão ele ficou me olhando. Eu olhei também. Por que ele não pergunta? Pergunta alguma coisa, né!? Eu não vou responder se não me perguntar. Tudo bem, aí fui. Veio um professor e disse, "Mãe, eu preciso falar com a senhora", falei, "caramba, o que o Gustavo aprontou dessa vez, meu Deus?". Ele sempre apronta, não por causa de briga de escola, porque quebrou o lápis, ou por que pegou a folha de caderno. Falei, "caramba, o que o Gustavo fez?" E aí eu não dei muita importância, peguei meu filho e fui embora. Aí chegou uma sexta-feira e voltei na escola de novo, toda de branquinho, bonitinho, fui. As pessoas continuaram a me olhar. Aí eu entrei na escola e encontrei o professor de novo, e disse, "mãe eu preciso falar com você", e disse, "ah tudo bem. Não, agora eu quero falar com ele, quero saber o que o Gustavo fez". Aí ele virou para mim e falou assim, "olha", eu disse, "o Gustavo fez alguma coisa?" ele disse, "Não, o Gustavo não fez nada...Você fez o santo aonde?", eu disse, "ah, eu fiz no Jabaquara", "que lugar do Jabaquara?", "ah, no Jabaquara", ele pegou e falou para mim assim, "como chama sua mãe de santo?", falei, "a Mãe Sylvia de Oxalá", e ele, "Mãe Sylvia de Oxalá?"; falei assim: "é", "mas ela tem algum parentesco com o Pai Caio de Xangô?", eu falei, "por que? Você conhece?", falou, "então, eu frequentava a casa", "mas é mesmo?", aí ele falou assim, "não, é que eu sou do Guiã. Eu tenho Guiã. Eu sou raspado no Guiã". Sabe, que saiu aquele peso das costas? Então daí eu observei ... Comecei a ter mais intimidade de conversar com ele. Toda vez que ele falava, "ah, você vai para o Axé hoje?", eu falava, "ah, eu vou". Ele queria saber como foi, como não foi, as obrigações. Eu falava que tinha sido tudo maravilhosamente bem. Eu falei, "ah, o dia em que você quiser ir no Axé né, vai", ele, "não, eu sei onde é, o Axé". E aí, como eu já estava com mais liberdade com ele, chegou numa sexta-feira, voltei lá toda de branco. Fiquei embaixo de uma muretinha que era quase meio dia, aí eu perguntei para ele, "você não é filho de Oxaguiã? Por que você não está de branco?", ele falou assim, eu achei meio que absurdo, mas, "Tere, aqui é uma escola. Aqui eu cuido de muita criança. Toda hora criança está entrando na minha sala e entra um, entra outro e não pega bem eu ir todo de branco", pensei, "engraçado, esse professor, ele se esconde. Acho que não é todo mundo que sabe que ele é do candomblé. Ele é do candomblé." Até tem uma professora que ela faz as inscrições para a aula de canto, e eu inscrevi o Gustavo na aula de canto, ele fez um bom tempo aula de canto nessa escola. Aí ela não me encarava. Ela sempre dava bronca no Gustavo na escola. Sempre tinha uma desculpa. E quando ela me viu de branco, a personalidade dela comigo mudou completamente. Até chegava a me abraçar. Eu falava, "gente, o que é isso?". Não sei qual é o motivo, mas eu observei que tem muitas pessoas que se escondem dentro da religião. No meu prédio mesmo, eu tenho uma vizinha que ela é da umbanda. Não sei se ela é feita, mas depois que ela me viu de branco, ela, "eu respeito, mas a minha vontade é dar um

abraço, mas eu sei que não pode". Eu pensei, "mas por que que não pode?", na minha cabeça. Eu também sabia que não podia, mas eu queria saber o porquê dela, e ela, "então Teresinha, eu também sou de santo", eu falei assim, "caramba, mas você não é evangélica?". Ela se esconde, ela é da umbanda, bonitinha, linda e maravilhosa, mas se esconde na religião e virou evangélica, mas adora a umbanda, e adora um candomblé.

Rafael: Ela não podia por que ela era evangélica...?

P: Não porque ela era evangélica. Ela frequentava anos e anos uma casa, e nessa casa ela descobriu que o marido estava traindo com a filha da mãe de santo então ela ficou traumatizada, que ela abandonou mesmo a religião. Por isso que eu falo, a pessoa se esconde por algum motivo. Ela queria esconder o passado dela, mas não teve como esconder que você é aquilo. Na minha cabeça isso não existe. Ou eu sou ou eu não sou. Perguntei para ela, "mas por que que você...?", "eu abandonei, Teresinha, por esse motivo, eu peguei meu marido com a filha da mãe de santo", falei, "mas não é motivo para você abandonar a religião. Foi você que pegou ele com ela", ela, "eu não quero. Eu fiquei com tanta raiva que abandonei todas as minhas coisas". Mas eu não queria entrar muito em detalhes porque eu acho que não era minha praia. Mas aí ela falou para mim, "então eu joga cartas". E aí!? Continua sendo da Umbanda. Ela se esconde atrás da religião. E meu vizinho também. Gente, como que pode? A primeira vez que todo mundo me viu de branco, quando eu saí para buscar o Gustavo, o prédio do lado, as pessoas que estavam ali eu acho que era tudo feito. E aí quando eu voltei, deixei o Gustavinho lá na escola, uma das moças estava lá fora. Acho que ela estava esperando eu voltar. Não sei, mas acho que estava esperando. Ela virou para mim e disse, "ah, você é minha irmã de santo", eu disse, "não sou sua irmã de santo", "ah eu também sou feita", "ah, é feita? Ótimo." Ai ela falou que era do Xangô Ayrá, que gostava muito da religião, que deu obrigação...Ela não usa branco. Falei, "você é do Xangô Ayrá, você deveria vestir branco. Não pela cor do seu santo, mas pelo respeito. Se você está de obrigação, você tem que estar". Ela falou assim, ela disse "não", porque ela tinha vergonha. Eu acho que é um exemplo para ela, porque o marido dela deu uma obrigação e eu vi ele [sic] todo de branco. Eu disse, "poxa, o branco é uma cor tão linda..."

Rafael: Qual é a coisa que você mais gosta aqui no Axé?

Teresinha: É de estar aqui dentro no sábado. É de estar aqui no domingo. Tem muita gente que não vem para cá no domingo. Se você me perguntar, "qual é o seu fim de semana?", é domingo aqui no Axé. Não tenho aquela pressa de fazer as coisas correndo e ir embora, "ai, vou perder o ônibus". Não. Eu vim aqui para ficar aqui dentro. Para ajudar em alguma coisa, mesmo que eu durante a semana também não dê. O fim de semana é meu para ficar aqui dentro. Fazer qualquer coisa, lavar um copo, para lavar o quarto de santo, para varrer o quintal, para limpar o barracão, para recolher as flores depois da festa...entendeu? Arrumar as cadeiras. Eu sei que para a Regina ficar aqui sozinha fazendo tudo isso, é pesado gente. Domingo passado eu saí daqui era quase cinco e meia, por aí. Gente, eu saí daqui tão tranquila. Eu saí de casa tão rápido. Deixei tudo organizado. Todas as pessoas que estavam aqui, não foi só eu...Tinha mais gente aqui dentro, cada um fez um pouquinho. Deixamos tudo em ordem.

Rafael: Por que é importante para você fazer essas coisas?

Teresinha: Porque eu preciso aprender a ensinar isso para o Gustavo e para um dia se alguém me perguntar, "ah, mas como é que faz isso? Eu posso ficar aqui no Axé hoje?" "Ah, você vai ficar? Você pode me ensinar como faz?". Simples assim. Eu acho que as pessoas, ou elas não gostam de vir por vergonha, ou por algum motivo. "Ah, não vou ajudar porque estou cansada".

"Eu também estou cansada, trabalhei o dia inteiro. Trabalhei 24 horas.". Acho que tem que ter mais participação dos irmãos aqui dentro. Acho que tem muito pouco, principalmente os iaôs que fizeram santo há pouco tempo. Eu acho que deveria estar mais aqui dentro, na minha concepção, não porque eles querem vir. Eu acho que deveriam estar. Fazer o santo não é só fazer o santo. "Ah, fazer o santo, estou lindo e maravilhoso". Não. Tem muita coisa para você aprender aqui dentro. Se eu cheguei nesse patamar até agora, acho que foi por força de vontade mesmo. Se agora eu comecei, agora eu vou até o fim. Até agora, graças a Deus, eu não quebrei nenhuma feitura. Já estou na quinta já. Com muito esforço já. Já consegui dar a obrigação do Gustavo também. As pessoas, "ah, mas como você consegue?" Gente, meta! Meta. Você tem que separar o Axé da nossa casa. Só isso. Não pode misturar as coisas. Tem pessoas que misturam. Aí não vou, porque eu vou comprar não sei o que. Não, gente, põe uma meta, "hoje eu vou dar uma obrigação para o meu orixá, não importa o que for", "ah vou comprar um frango". Então reserva aquele dinheiro e você separa, "esse é o do santo e esse é da minha casa". Não mistura e faça. "Será que eu devo?". Não, faça. Foi o que eu falei para o Gustavo, "Gustavo, você já vem preparando desde os quatro anos. Você está com dez", ele fez o santo em 2017, falei para ele, "eu já dei minha obrigação de um e de três. Agora é a sua vez". Então eu fiz uma meta, eu fiz a minha primeiro, trabalhei mais um ano e pus na cabeça, "não, o Gustavo tem que ser preparado agora". Já fez, já acabou, fez. É meta. É vontade de fazer. Ter vontade de fazer e saber se a pessoa quer fazer. "Olha, você vai fazer, não por fazer. É fazer e cuidar". E ele ama cuidar. Por ele, ele estaria aqui dentro sempre. As pessoas têm que ter uma meta. Tem iaôs e tem iaôs. Acho que todos os iaôs tem que ter uma meta. "Ah, porque ele pode e eu não posso?". todo mundo pode. Não é a mãe de santo que vai querer pegar você e por você para..."não, você que tem que se virar. Você que tem que por uma meta na sua cabeça". Estar dentro do Axé é difícil? Para algumas pessoas sim. Não é todo mundo que quer estar aqui dentro. "não vou porque não gosto de...". Não tem essa, gente. Você tem que ir por você, não pelos outros.". Acho muito importante as conversas com os mais velhos, eles ensinarem alguns fundamentos para aqueles que estão a fim de aprender. Porque tem pessoa que não está nem aí.

Rafael: Qual a importância que você vê para você e para casa, dos irmãos estarem juntos aqui construindo...

Teresinha: Nossa é muito bom né? Eu acho muito bom quando tem o orô, né. O orô é uma parte do Axé muito importante. Que está todo mundo aqui junto sempre, ajudando, trabalhando, fazendo uma coisa outra. A união é que tem que fazer a força em todos eles aqui dentro. Independente [sic] de qualquer coisa, acho que é esse o momento. Todo mundo estar junto.

Rafael: É um momento importante quando todos estão juntos, não é?

Teresinha: Muito importante. Acho que é a parte mais centrada na parte do Axé é o orô. Orô é muito importante.

Rafael: Tem alguma coisa que você gostaria de falar e eu não perguntei?

Teresinha: Eu acho, não sei. Toque para desenvolvimento é muito importante. Um toque só para os filhos só desenvolver a mediunidade, desenvolverem a parte dos catiços. As vezes tem pessoas que confundem o santo o catiço, e não é bem por aí. A pessoa tem que saber, o que é catiço e o que é o santo. "ah, recebi iemanjá, recebi o caboclo". Não, você tem que separar. Acho que tinha que ter um toque específico para algumas pessoas direcionarem, o que é catiço e o que é o santo. "Ah o santo não fala? O santo não fala. O catiço fala? Fala.". Tem pessoas que não sabem, "por que que ele faz? Por que o outro não faz?". Deveria ter um toque específico

só para isso. Toque de caboclo, o caboclo. Toque de preto velho, só preto velho. Já teve. Toque de baiano, só baiano. Toque de marinheiro, só marinheiro. Toque de boiadeiro, só boiadeiro. Para a pessoa distinguir. Na Umbanda tem isso. Separa, preto velho, preto velho, até você aprender. Toque de caboclo, até você aprender. Aí depois tem os outros, baiano, boiadeiro, e marinheiro. Para a pessoa ir equilibrando a sua mediunidade.

Rafael: O desenvolvimento espiritual dos filhos mais novos...

Teresinha: Exatamente, começa por aí. Porque se a pessoa fala, "ah no candomblé eu só desenvolvi no santo". Então na mentalidade dela vai ser só o santo ali. "Ah, sou de Iansã. Sou de Iemanjá. Eu só conheço até aí". E os outros? Quando vem uma coisa diferente para ela, ela não vai saber distinguir. O que é santo e o que é catiço? Às vezes as pessoas me perguntam, eu falo, "gente, eu não vou poder responder porque eu não sou mãe de santo". Nem posso. Nem devo. Nem sei.

Rafael: O que você sente quando está no Axé quando você está aqui:

Teresinha: Eu sinto um amor muito grande aqui dentro. Sinto uma força bem inexplicável. Estar aqui dentro, gostaria de estar mais. Eu queria estar mais aqui dentro, mas a vida pessoal não deixa. O que eu puder ficar mais aqui dentro eu fico. Eu gostaria que os irmãos também viessem para cá de final de semana. Conviver mais, porque eu acho que é muito importante. Independente [sic] de qualquer coisa, eu acho que precisa né. Não adianta, o Axé não funciona sozinho. Já está bem nítido. Se está fazendo os iaôs, é para eles se ajudarem. É para eles estarem mais aqui dentro. Acho que falta um pouco mais de união entre o iaôs aqui dentro. Tem bastante união entre nós, mas precisaria mais.

Rafael: Deixar as raízes mais fortes?

Teresinha: Mais fortes. Não adianta nada você fazer o santo, mas cadê sua irmã de barco? Cadê? Foi só naquele momento? Ah, vamos cuidar do santo sim. Olha, fulano veio, vamos acender uma vela para ele. Vamos limpar o quarto do Oxalá. Vamos limpar o quarto da Iansã. Da Iemanjá, do Xangô. "Ah, mas eu não sou do Xangô, porque eu vou limpar o quarto?" Não existe isso. É a união entre nós. Os irmãos de barco deveriam estar mais próximos um do outro. Às vezes você olha assim e observa a distância entre eles. Não são todos. Não de briga ou desunião, não, é seu ritmo normal de vida. Cada um tem algo para fazer. Um tem que viajar, outro tem que trabalhar, mas pelo menos, "ah, vamos marcar um final de semana? Vamos para o Axé?" Seria uma boa, não é? Irem juntos para o Axé. "Olha, Re, tô [sic] indo aí. Vamos tomar um café junto?" Tem que ter essa união entre os irmãos de barco, eu acho. Estou louca para fazer isso com a minha irmã de barco. Mas a gente não controla nossa obrigação juntas, mas a gente vai sempre estar juntas. Ela tem a vida pessoal dela também. Por isso que eu falo, ela tem a vida pessoal dela e eu tenho a minha, mas eu procuro estar aqui dentro. Mas eu acho que os irmãos de barco, nós, deveríamos estar mais próximos do outro. Não é só dentro do roncó.

Rafael: Depois do roncó tem toda uma vida ali...

Teresinha: É uma vida. São três meses. Vinte um (dias) lá dentro e três (meses) de obrigação. Esses vinte e um dias é para se conhecer. É onde você pega muito os hábitos de um. A Amanda deve ter pegado muito meus hábitos e eu dela. É a convivência. Com a Amanda foi maravilhoso. Acho que foi a melhor coisa que a Mãe Sylvia fez. Foi em 2014.