

UNIVERSIDADE ESTADUAL DO MARANHÃO (UEMA)
UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS (UFMG)
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CARTOGRAFIA SOCIAL E POLÍTICA
DA AMAZÔNIA (PPGCSPA)

LUCIANA RAILZA CUNHA ALVES



ILÊ AXÉ ALAGBEDE OLODUMARE:
quando as folhas constroem o território.

Foto: Luciana Railza

São Luís/Agosto

2015

LUCIANA RAILZA CUNHA ALVES

ILÊ AXÉ ALAGBEDÊ OLODUMARE:
quando as folhas constroem o território

Dissertação apresentada ao Curso *Strictu Sensu* de Mestrado em Cartografia Social e Política da Amazônia da Universidade Estadual do Maranhão para obtenção do título de Mestre em Ciência Política – Grande área: Ciência Política e Relações Internacionais.

Área de concentração: Estado, comunidade tradicional e territorialidade da Amazônia.

Orientadora: Prof^a. Dr^a. Patrícia Maria Nunes Portela.

Co-orientadora: Prof^a. Dr^a. Jurandir dos Santos Novaes

São Luís
2015

ERRATA

Folha	Linha	Onde se lê	Leia-se
3	8	Mestre em Ciência Política e Política da Amazônia.	Mestre em Cartografia Social

Alves, Luciana Railza Cunha.

Ilê Axé Alagbedê Olodumare: quando as folhas constroem o território/
Luciana Railza Cunha Alves. – São Luís, 2016.

143f

Dissertação (Mestrado) - Curso de Cartografia Social e Política da
Amazônia, Universidade Estadual do Maranhão, 2016.

Orientador: Profa. Dra. Patrícia Maria Portela Nunes.

1. Território. 2. Assasanha. 3. Nova Cartografia Social. I Título

CDU: 912.43:304

LUCIANA RAILZA CUNHA ALVES

ILÊ AXÉ ALAGBEDE OLODUMARE:
quando as folhas constroem o território

Dissertação apresentada ao Curso *Strictu Sensu* de Mestrado em Cartografia Social e Política da Amazônia da Universidade Estadual do Maranhão para obtenção do título de Mestre em Cartografia Social e Política da Amazônia – Grande área: Ciência Política e Relações Internacionais.

Aprovada em 31 / 08 / 2015

BANCA EXAMINADORA

Prof^ª. Dr^ª. Patrícia Maria Nunes Portela (Orientadora)
Universidade Estadual do Maranhão

Prof^ª. Dr^ª. Jurandir Novaes (Co-orientadora)
Universidade Estadual do Maranhão

Prof^ª. Dr^ª. Henri Acselrad
Universidade Federal do Rio de Janeiro (Examinador externo)

Prof^ª. Dr^ª. Cynthia Carvalho Martins
Universidade Estadual do Maranhão (Examinador interno)

A meu irmão
José Rogério Cunha Alves (**in memorian**)
que durante a longa travessia deixou a
embarcação sem se despedir.

AGRADECIMENTOS

Os agradecimentos são sempre parte de um rito.

Mesmo que a academia tenha em seus discursos a “separação” da ciência e da religião, não compreendo que a ciência nasce por si só. Entendo que em suas entrelinhas estão presentes saberes, saberes estes, muitos advindos da transmissão oral dos mestres dos povos e comunidades tradicionais, portanto, o que antes era saber se torna aqui, ciência.

E, é a partir deste ponto de vista que enumero os deuses como parte constituinte de todo o meu processo criativo.

Agradeço a *Olorum* (Deus), aos *voduns*, *encantados* e *orixás*.

Agradeço imensamente o carinho, o amor e o respeito dos meus pais: Aurenice Cunha Alves e João de Deus Cunha Alves que mesmo sem entender minhas opções de vida, compartilharam comigo trocas de amor e afeto desiguais.

À minha pequena menina, Ana Clara Viegas Alves, que ao invés de protegê-la, fui protegida por ela.

À família Cunha que me fortaleceu nos momentos mais difíceis que passei durante a dura jornada da vida.

À família que ganhei do senhor TEMPO, minha mãe-pequena Maria José ou como é conhecida Zezé de Xangô, Emanuella Monteiro e William Monteiro. Agradeço por compartilharem comigo momentos felizes e tristes da vida.

Agradeço a minha *yá* Maria Venina Carneiro Barbosa por ser solícita ao trabalho e se mostrar disponível a responder inquietações em horários e momentos distintos da pesquisa.

Agradeço imensamente à “Família Pacatinha”, como nos reconhecemos no terreiro *Ilê Axé Alagbedê Olodumare*, pela acolhida durante o trabalho e pelos muitos momentos de aprendizagem que me foi proporcionado. Meus sinceros agradecimentos.

A minha irmã de *barco* Socorro Guterres pelo apoio e incentivo.

A Jucelio Franco e Malirdes Alves pelo apoio em um dos momentos mais difíceis que tive que passar durante a produção da dissertação.

Aos meus amigos Cleiton Silva, Kellyne e Edson Geovane, agradeço-os profundamente pelo apoio, carinho e conforto de suas amizades.

Aos amigos que fiz na graduação de Ciências Sociais - UFMA e que perduram até hoje: Josana Bittencourt, Jorgiene Silva, Vinicius Soares, Larissa Martins, Andrea Rabelo, Ariane Carvalho, Romário Barros, Clícia Adriana, João Gilberto, Rafael Dantas, Thiago Henrique, Clenilson e Jailson Galvão.

À família Xavier de Sousa, Clarice, Marcos, Luís e Roberto pelo apoio, carinho e respeito devotados a mim durante o período de tensão da produção desta dissertação.

Agradeço imensamente aos professores do programa PPGCSA por compartilharem seus conhecimentos: Alfredo Wagner, Márcia, Lilian Gomes, Protássio, Francisco, Cynthia Carvalho, Leonardo Avritez.

Agradeço igualmente a professora Helciane Araujo a quem estimo e com quem tenho aprendido que as ciências não são separadas.

A secretária do programa, querida Nila, pelo apoio, carinho, atenção e dedicação.

Agradeço as professoras que compuseram minha banca de qualificação: Rosa Acevedo, Jurandi Novaes, Consolação Lucinda pelas contribuições.

E de igual modo, agradeço imensamente a minha orientadora Patrícia Portela pelo apoio, respeito e carinho nos momentos difíceis que atravessei durante o mestrado. Sem sua delicadeza e empenho na orientação não conseguiria atravessar o mar de inconstâncias que se impôs antes, durante e na finalização do trabalho.

Aos colegas de turma Reginaldo, Luís Lima, Adaildo, Joiza, Maurício, Dorival, Danilo e Gardenia. E, em especial a Edson Silva que tive a honra de conhecer e compartilhar angústias, saberes, felicidades e os últimos instantes do mestrado.

Agradeço imensamente a João Damasceno, colega de turma que contribuiu com o processo de construção e reconstrução a luta por moradia do Residencial Zumbi dos Palmares, agradeço sua amizade, respeito e apoio.

A Davi Pereira Júnior pelo apoio, carinho e dedicação desde o processo seletivo, meus sinceros agradecimentos.

Agradeço imensamente aos meus informantes Roberval Souza Costa, Maria Luiza, Creuzamar de Pinho, Beza pela paciência e atenção.

A dona Elizabeth Almeida Silva, dona Betina, moradora do Zumbi dos Palmares que carinhosamente me recebeu em sua casa.

A Jô Brandão, minha *Nanã*, minha eterna gratidão.

A Letícia Dourado e a professora Consolação Lucinda pela paciência, pelo apoio, pelas leituras e compreensão nos momentos difíceis que é a construção de uma dissertação.

Agradeço ao apoio financeiro concedido pela FAPEMA durante o mestrado.

E, como diria o poeta Humberto de Maracanã “aqueles que não falei em verso, trago no meu coração”.

A árvore disposta na capa da dissertação é uma aroeira que está plantada nos fundos do terreiro *IAAO*, retrata a luta pela preservação das matas dos povos de terreiros “não queremos a mata dentro do terreiro, queremos poder ir ao lugar onde está a mata” (*yá Venina*).

“Enquanto houver vento, há maresia”.
Luís Carlos *Olódomi*

RESUMO

Este trabalho é resultado de um investimento de pesquisa que iniciado nos marcos de uma cartografia social deslocou-se em uma pesquisa acadêmica a respeito do processo de construção social da categoria povos de terreiro. Em ambos os contextos de pesquisa, as modalidades de percepção e entendimento de uma *yawo* do terreiro *Ilê Axé Alagbedê Olodumare* foram acionadas na intenção de compreender as tomadas de posição destes povos face às políticas de reconhecimento de suas reivindicações e plêitos face ao Estado brasileiro. Nesse sentido, busquei discutir noções como território e territorialidade através da descrição do ritual *assasanha* e do mapa situacional produzido no âmbito da pesquisa de cartografia social que realizei em 2008/2009. Para tanto, busquei problematizar todo campo de significação produzido em referências as designadas religiões afro-brasileiras, quanto às políticas governamentais direcionadas a designada habitação popular.

Palavra-chave: Território. *Assasanha*. Nova Cartografia Social.

RESUMÉ

Cet travail est le résultat d'un investissement de la recherche commencé au début d'une cartographie sociale qui s'est déplacée en une recherche académique au sujet du processus de la construction sociale de la catégorie peuple du terreiro. Les deux contextes de recherche, les modalités de perception et de compréhension d'une yawo du terreiro *Ilê Axé Alagbedê Olodumare* ont été déclenchés dans le but de comprendre la prise de position de ces peuples face à leurs politiques de reconnaissance de leurs revendications et poursuites face à l'État brésilien. Dans ce sens, j'ai cherché à discuter les notions de territoire et de territorialité à travers la description du rituel *Assasanha* et de la carte de la situation produite dans le cadre de la recherche de la cartographie sociale que j'ai réalisée en 2008/2009. Pour cela, j'ai cherché à problématiser tout le champ de signification produit en référence désignée des religions afro-brésiliennes, quant à la politique gouvernementale dirigée vers le logement populaire.

Mots clés: Territoire, *Assasanha*, Nouvelle Cartographie Sociale.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1: Frente do terreiro <i>IAAO</i>	100
Figura 2: Grande extensão de área verde próxima ao <i>IAAO</i>	100
Figura 3: Reunião das folhas e ervas no salão do terreiro <i>IAAO</i>	112
Figura 4: Ritual da <i>assasanha</i> da <i>yawo</i> Letícia Dourado.....	114
Figura 5: Mapeamento situacional do <i>IAAO</i> do fascículo produzido pelo PNCSA...121	

LISTA DE SIGLAS E ABREVIATURAS

BNH- Banco Nacional de Habitação

CEF- Caixa Econômica Federal

CUT-Central Única dos Trabalhadores

CNPCT - Comissão Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais

COHAZUMPA- Cooperativa Habitacional Zumbi dos Palmares

FGTS -Fundo de Garantia por Tempo de Serviço

GPS - Sistema de Posicionamento Global

GPMINA- Grupo de Pesquisa Mina, Religião e Cultura Popular

IAAO - Ilê Axé Alagbedê Olodumare

IPHAN - Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico

MLPM - Movimento de Luta por Moradia

PPGCSA - Pós Programa de Pós-Graduação em Cartografia Social e Política da Amazônia

PNCSA -Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia

PNPCT- Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades

PT - Partido dos Trabalhadores

PHB - Políticas Habitacionais Brasileiras

PMDB- Partido do Movimento Democrático Brasileiro

SINDSEP - Sindicato dos Servidores Públicos Federais

SPHAN - Serviço de Patrimônio Histórico e Artístico Nacional

UEMA - Universidade Estadual do Maranhão

UFMA - Universidade Federal do Maranhão

SUMÁRIO

1INTRODUÇÃO.....	17
1.1 O pormenor da pesquisa: o trabalho e os procedimentos metodológicos.....	25
1.2 O TEMPO do trabalho de campo feito em casa.....	27
CAPÍTULO II	
2. 1 A construção do objeto como produto da reflexividade	32
2.2 Conversão do olhar: novas perspectivas sobre o objeto da pesquisa.....	43
2.3 Delineando objeto de estudo.....	49
CAPÍTULO III	
3.1 As limitações da geografia das religiões: efeitos de uma passagem para uma cartografia social.....	52
3.2 Os terreiros e os processos de tombamento.....	65
3.3 Rediscutindo o reconhecimento dos povos de terreiro.....	71
CAPÍTULO IV	
4.Ocupar um espaço de fato na cidade.....	75
4.1Zumbi dos Palmares e o tempo presente: uma reatualização da luta por moradia e o lugar do território.....	77

**4.2Dentro do Zumbi dos Palmares: o lugar do Terreiro Ilê Axé Alagbedê
Olodumare.....90**

4.3A cozinha: “onde o lugar é a mesma coisa que território”.....96

CAPÍTULO V

5.1O QUE É TERRITÓRIO? : a complexidade dos significados.....97

5.2 A *assasanha* como entendimento da territorialidade.....102

5.3*Assasanha*.....108

5.4 Os dias que antecedem a *assasanha*.....109

5.5 O caminho das ervas e das folhas110

5.6 O sangue das folhas: quando o ritual vira parte da territorialidade.....117

5.7 Delineando a territorialidade por dentro do mapa situacional.....120

5CONSIDERAÇÕES FINAIS.....129

6 REFERÊNCIAS.....132

1 INTRODUÇÃO

Antes de qualquer proposição, a presente dissertação é fruto de um trabalho coletivo. Considero-me, apenas uma copiladora de narrativas, as quais transcritas constroem e refazem o trajeto social da pesquisa e das formas de viver e fazer dos povos de terreiro.

O desafio em escrever, não esteve somente na dura tarefa de tentar de alguma forma ‘traduzir’ meus pensamentos, os sentidos conceituais, descrever procedimentos metodológicos, associar a prática de pesquisa com a teoria em face dos avanços tanto dos debates políticos dos povos de terreiro, quanto dos avanços das ciências sociais, mas, nos efeitos que me foram apresentados antes, durante e no transcorrer o processo criativo desta dissertação.

Ao buscar adotar uma abordagem autorreflexiva predispus-me a tomar como objeto de reflexão o fascículo¹ do terreiro *ILÊ² AXÉ ALAGBEDÊ OLODUMARE (IAAO)* - Casa de Axé Ferreiro de Deus³, fascículo este produzido no âmbito do Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia (PNCSA) onde minha trajetória como pesquisadora deste projeto teve início.

Neste trabalho realizado no *IAAO*, minha condição de proximidade com o grupo possibilitou de maneira à realização da pesquisa que não precisasse dispensar minha condição de iniciada e nem minha condição de pesquisadora. O que gerou a possibilidade de outras possibilidades. O terreiro em questão tem como prática ritual o designado *candomblé⁴* de nação⁵ *Ioruba-Nagô⁶*. O *IAAO* está localizado no município de

¹ Cf. ALVES, Luciana Railza Cunha. [et al]. Nova Cartografia Social da Amazônia. Série: Movimentos Sociais e Conflitos nas Cidades da Amazônia. Fascículo nº 27 **Ilê Axé Alagbedê Olodumare**. Paço do Lumiar, UEA edições, 2009.

² *Ilê*, casa, terreiro, roça são termos recorrentes utilizados entre os povos de terreiro para designar o espaço físico, o centro da realização de práticas rituais. No decorrer do texto, utilizei *itálico* para indicar palavras ou termos nativos utilizados pelos agentes religiosos do *IAAO* e povos de terreiro. Recorri às “aspas” para sinalizar o uso de citações no corpo do texto para destacar categorias analíticas que tenha em suas concepções duplos significados ou significados distintos. O **negrito** será utilizado para chamar atenção de frases ou palavras no corpo do texto de citação extraída das falas dos agentes religiosos.

³ Conforme *yá Venina*, o sentido atribuído ao nome do terreiro - Casa Ferreiro de Deus deve-se à associação do *orixá Ogum* ao ofício de um ferreiro: *Ogum* é um ferreiro. Para este terreiro específico segundo *yá Venina* “Só o amor molda o ferro”.

⁴ Por *candomblé* entendo às práticas rituais variadas que podem ser pensadas como dinamizadas para fora do espaço físico do terreiro. A meu ver denota a crença em vários deuses, *orixás*, que são representados e constitutivos da natureza. Os ritos são direcionados para entidades como: *Oxum* que é para os povos de

Paço do Lumiar-Maranhão, o IAAO como chefe a *yalorixá*⁷ Maria Venina Carneiro Barbosa (*yá* Venina) filha do orixá *Ogum*.

O fascículo realizado no âmbito do Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia entre os anos de 2008/2009 é tido como proposição inicial para pensar e delimitar o que elegi como objeto de pesquisa. O mapa situacional⁸ me ajudou a refletir sobre perspectivas políticas da luta por reconhecimento dos povos de terreiro, a maneira

terreiro a senhora que tem o domínio rios, *Yemanjá* que tem o domínio do mar *etc.* Para os agentes do candomblé os *orixás* são como elos entre a natureza e os seres humanos. Onde a hierarquização das normas e valores atribuídos se encontra no cerne do grupo e sob o qual delineam suas ações sociais, configuram e inculcam representações coadunadas aos status sociais de cada membro, o que os difere em *abians, yawos, ogan, ekedis, ebomis, yalorixás ou babalorixás*. O candomblé dimensiona um apanhado de ritos coadunados a *itans (histórias que dimensionam a trajetória dos orixás na terra)* e uma complexa prática social que está circunscrita tanto ao cotidiano dentro dos terreiros como fora, as regras e normas sociais do grupo que não estão presas às práticas ou um dado lugar, mas constituem em múltiplas temporalidades que se desdobram em relações que estão intrínsecas a cada agente. O que se pode presumir que as regras, normais do grupo não estão isoladas ao espaço físico, mas se figura conforme os meios. Isto é, a relação social dos agentes religiosos com a hierarquia pode ser observada no cotidiano destes agentes.

⁵Conforme Parés (2007, p. 23) nos séculos XVII e XVIII “o termo ‘nação’, era utilizado, naquele período, pelos traficantes de escravos, missionários e oficiais administrativos das feitorias europeias da Costa da Mina, para designar os diversos grupos” advindos da África no período escravista. [...] O uso inicial do termo ‘nação’ pelos ingleses, franceses, holandeses e portugueses, no contexto da África ocidental, estava determinado pelo senso de identidade coletiva que prevalecia nos estados monárquicos europeus dessa época, e que se projetava em suas empresas comerciais e administrativas na Costa da Mina. [...] Por outra parte, a identidade coletiva das sociedades da África ocidental era multidimensional e estava articulada em diversos níveis (étnico, religioso, territorial, linguístico, político). O termo ‘nação’ para os povos de terreiros tem sido resignificado no sentido político de afirmação identitárias das práticas religiosas. De acordo com *yá* Venina, a autodenominação de Iorubás-Nagôs se refere a dois importantes terreiros que estão instalados Maranhão. A Casa das Minas Jeje: Querebentã de Zomadonu e a Casa de Nagô.

⁶ Os termos se referem a nações recorrentemente utilizado pelos povos de terreiro no Brasil, como forma de delinear um modo ou uma prática ritual. Claro que, levando em consideração os aspectos rituais no sentido estrito do termo é possível notar que a designação se estenderá a outras nações e outras formas de praticar o rito que não são somente a destes dois povos.

⁷*Yalorixá* significa mãe de orixá. O termo é frequentemente utilizado no terreiro para designar a chefe, a responsável pela condução dos ritos. No transcorrer do texto, utilizarei o termo abreviado *yá*, na intenção de reforçar uma dada identidade política. Esta assertiva se dá em conformidade com uma discussão iniciada na II Conferência Mundial da Tradição dos *Oxirás* e Cultura, realizada durante o período de 17 a 23 de julho de 1983, na cidade de Salvador por meio de uma “Carta Aberta”. A carta impulsiona a debates que dissociam as práticas rituais africanas de sentidos sincréticos. “Não podemos pensar, nem deixar que nos pensem como folclore, seita, animismo, religião primitiva como sempre vem ocorrendo neste país, nesta cidade, seja por parte de opositores, detratores: muros pichados, artigos escritos – ‘Candomblé é coisa do diabo’ ‘Práticas africanas primitivas ou sincréticas’ seja pelos trajes rituais utilizados em concursos oficiais e símbolos litúrgicos consumidos na confecção de propaganda turística e ainda nossas casas de culto, nossos templos, incluídos, indicados na coluna do folclore dos jornais baianos”(CARTA ABERTA assinada por: Menininha do *Gantois*, Stella de *Oxossi*, Tete de *Yansã*, Olga de *Alaketo* e Nicinha do *Bogum*). A carta torna o debate de dissincretização instrumento de luta para o reconhecimento das práticas sem adaptações a outras religiões.

⁸ De acordo com Almeida et al (2005, p. 101) “Os mapas situacionais remetem a ocorrências concretas de conflito em regiões já delimitadas com relativa precisão e objetivariam delimitar territorialidades específicas, propiciando condições para uma descrição mais pormenorizada dos elementos considerados relevantes pelos agentes sociais em pauta para figurar na base cartográfica”. [...] Os mapas situacionais, pelo seu caráter eminentemente descritivo, consistem, portanto, num produto de técnicas de observação etnográfica, enfatizando realidades localizadas e processos sociais.

como estes grupos tem acionado questões relativas ao seu modo de viver e fazer ao acionarem uma determinada identidade política, atualizando, nesse sentido, uma ideia de mobilização relacionada às perspectivas de reconhecimento de uma dada territorialidade.

O mapa situacional permite problematizar questões relativas a deslocamentos conceituais e os modos como os agentes religiosos do terreiro *IAAO* delineam e constroem suas territorialidades específicas.

Recupero a noção de agentes religiosos de Bourdieu (2013) por considerar que tal noção está mais próxima do que considero como desdobramentos da sociologia da religião afro-brasileira. Reconheço que não se trata de uma categoria nativa que apresenta a maneira como os povos de terreiro têm designado a si próprio. Reconheço ainda, que a atual conjuntura política alguns termos e categorias antes utilizados como fonte de definição de um sujeito ou de um grupo social tem sofrido mudanças conforme seus entendimentos e suas autodefinições.

A ideia de tomar a noção de agente religioso aqui se inscreve numa perspectiva que não está alheia ao debate travado pelos então designados povos de terreiros, ou seja, a ideia de fazer uso de agente religioso é do meu ponto de vista uma forma de contemplar a dinâmica proposta diante do quadro de reivindicações ao reconhecimento de práticas rituais como modo de viver. Nesse sentido, a intenção é de colocá-los em posições de executores de suas ações e definições.

Isto posto, ao utilizar agente religioso ou povos de terreiro no corpo do texto não tenho a intenção de ressaltar uma posição de voz ativa diante da luta por reconhecimento político. Mas, como já dito, ressaltar nos debates estes agentes como mediadores de suas próprias ações, noções e da maneira como querem viver e se autodenominar.

Com o decorrer da pesquisa e da minha própria vivência como agente religiosa, iniciada para *orixá* pude perceber que estes povos, em suas atividades rituais e cotidianas não se afirmam como afroreligiosos ou praticantes de religiões afro-brasileiras o que me fez reafirmar o uso do agente ao invés do afroreligioso.

Neste sentido, a própria maneira de “autoatribuição e a atribuição por outros” (BARTH, 2000, p.32) encontra-se, nesse caso em jogo. Do meu ponto de vista, essa complexidade pode sugerir novos debates, uma vez que os próprios praticantes se colocam a pensar como se autodenominam ou como querem ser denominados.

Parece de maneira geral, sem querer de modo algum estabelecer uma definição que as perspectivas políticas que acompanham os agentes religiosos na atual conjuntura política do país indicam que não é somente a definição que está em jogo para estes povos, mas seus modos de viver e de fazer suas práticas rituais.

Ao me propor estudar o terreiro *IAAO* me disponho a refletir paulatinamente a minha posição social de pesquisadora e de iniciada⁹ no candomblé, desse modo, a delimitação com o grupo se deu por meio das relações sociais construídas ao longo dos anos que estive participando das práticas rituais e dos debates relativos aos povos de terreiro enquanto pesquisadora.

Tomei como parte da construção do objeto de estudo o Dispositivo Constitucional 6.040 de 07 de fevereiro de 2007¹⁰ para refletir sobre os processos sociais e luta pelo reconhecimento político dos povos de terreiro. O que a meu ver indica certos elementos em dissonância ao esquema interpretativo delineado pela chamada sociologia das religiões afro-brasileiras, uma vez que tomarei como desafio submeter à análise o processo de construção social da categoria povos de terreiro.

Para tanto, pretendo tomar como objeto de estudo os sistemas de relações travados pelos agentes religiosos em diferentes domínios de interação social. Minha intenção não será a de descrever o processo ritual atentando para seus elementos de coesão social ou como elemento crítico da vida social humana, como bem sustentado por Victor Turner. Em desdobramento não pretendo refletir sobre os rituais através da tradição inaugurada por Van Gennep (1974) de modo a atentar para as etapas do ritual. Isto é, em vez de pensar a *assasanha* como rito de passagem inclino-me a pensa-lo nos termos propostos por Bourdieu como rito de instituição uma vez que através desse rituale institui a identidade de iniciado no terreiro em compasso com a territorialidade.

⁹A reflexão acerca da posição social que a pesquisadora ocupa nesta produção se encontra no capítulo intitulado: A construção do objeto como produto da reflexividade.

¹⁰ Retomarei sobre o Decreto 6.040 de 07 de fevereiro de 2007 no capítulo III.

Além disso, ao me dispor a descrever sobre o ritual específico da *assasanha*, me proponho também a observar as relações estabelecidas entre os agentes religiosos e com os recursos naturais e com as entidades espirituais (*entidades como: orixás, caboclos e encantados* etc.) de forma a buscar entender os mecanismos de produção e reprodução do grupo social. Em certa medida a *assasanha* me permitirá discutir algumas regras de reprodução social do grupo que podem ser tomadas como elementos de análise a respeito do processo de construção social e a luta por reconhecimento da categoria povos de terreiro.

O ritual não será, portanto, pensado como elemento de acesso ao domínio religioso *stricto sensu*, mas trará elementos de/para compreensão dos pleitos e reivindicações dos povos de terreiro ao acionarem dispositivos constitucionais e a Constituição Federal de 1988 como maneira de tencionar a garantia de direito à reprodução física e social.

A adoção do Decreto 6.040/2007 tem por intenção colocar em suspenso noções, concepções e esquemas interpretativos cristalizados por um campo intelectual¹¹, que a meu ver ao longo do tempo se tornou parte do senso comum tanto de pesquisadores como dos povos de terreiros.

Desta maneira, a centralidade do estudo não está presa à concepção do ritual pelo ritual, mas se direciona a uma dimensão política onde o sistema de relações sociais permite fundamentar os discursos e práticas sociais e políticas por meio do mapa situacional a uma dimensão da territorialidade específica.

Para entender como estas concepções e as relações sociais vão sendo acionadas, considere o esquema interpretativo de Roger Bastide (1971) para relativizar que, a percepção da “geografia das religiões” desenvolvida por este autor, não permite problematizar as mais diversas situações sociais implícitas no ‘novo’¹² jogo político em que os povos de terreiro tem acionado como fator identitário a política de reconhecimento.

¹¹Conforme Bourdieu (1968, p.105) “o campo intelectual, da mesma maneira que o campo magnético constitui um sistema de linhas de força: isto é, os agentes ou sistemas de agentes que o compõem podem ser descritos como forças que se dispoem, opondo e compondo, lhe conferem sua estrutura específica num dado momento do tempo”.

¹²O ‘novo’ deve ser entendido em conformidade com as transições políticas e dinâmicas sociais que vão sendo construídas politicamente frente aos processos reivindicatórios dos povos de terreiro.

O esquema de Bastide se assenta em atribuir às religiões uma dimensão espacial que as coloca rigidamente a uma divisão administrativa e as atribui da seguinte maneira: a prática do candomblé passa a ser pensada como uma prática **da** Bahia, o Tambor de Mina é localizado **no** Maranhão, o Xangô **de** Pernambuco, a Macumba **no** Rio de Janeiro, a Pajelança e catimbó **no** Pará. Sabe-se que o próprio autor reconhece na obra “As religiões Africanas no Brasil” que as designações não são atribuídas pelos praticantes dos cultos como assim denomina.

No entanto, este modo de interpretar é tomado para apresentar os recorrentes deslocamentos que a própria sociologia das religiões afro-brasileiras deve acompanhar. O que permite elencar que a perspectiva de uma nova¹³ cartografia social, acionada como instrumento analítico aponta mapas situacionais produzidos pelos agentes religiosos como uma forma de fazer notar ou de analisar o mapa, o território, o sistema de relações sociais, a territorialidade como situacionais.

No curso do trabalho deparei com questões transversais relativas aos processos de tombamento dos terreiros no Brasil, não como retrocessos, mas como perspectivas que se apresentavam como instrumentos para além das práticas religiosas como espaços geográficos. Dessa forma, por tombamento utilizei a definição elaborada por Lemos (1987) que ressalta: “é um atributo que se dá ao bem cultural escolhido e separado dos demais para que nele, fique assegurada a preservação da memória”.

Considerando que para trabalhar as noções preliminares sobre a ideia de reconhecimento dos terreiros percebi que o esquema de perseguição policial esteve fortemente relacionado aos processos de reconhecimento do espaço terreiro por meio do livro de tombamento. Não se trata de historicizar estes processos como relatos de si só, contudo de entendê-los como parte constituinte de modos de vidas que foram se configurando e reconfigurando de acordo as perspectivas políticas. A ideia de trazer a reflexão sobre os processos de tombamento dos terreiros tem por foco tomá-los como mecanismos de um tipo de reconhecimento que esteve mais voltado para significação das práticas e dos espaços físicos, culturais e espaços de

¹³Cf. ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. Nova Cartografia Social: territorialidades específicas e politização da consciência fronteiras. In: **Povos e comunidades tradicionais**. Livros, Mapas, Catálogo, Fascículos, Simpósios, Vídeos. Manaus. PNCSA/UEA. 2013. Pp.157-173.

preservação¹⁴ cultural. Indago-me, no entanto, se a ideia de preservação atende em toda e qualquer situação empírica às estratégias dirigidas ao reconhecimento dos povos de terreiro.

A ideia aqui não é de modo algum, desconhecer o processo histórico de luta dos povos de terreiro por reconhecimento, contudo, de problematizar questões pertinentes aos processos de tombamento diante da atual conjuntura política. Considerando que a conjuntura muda e juntamente com a conjuntura os grupos sociais objetivados em movimentos sociais mudam seus repertórios e os mecanismos de busca de visibilidade e por reconhecimento.

Por reconhecimento, utilizo o sentido atribuído por Fraser (2001) que ajuda a pensar a luta por reconhecimento a partir das demandas por “reconhecimento das diferenças” (FRASER, 2001, p.245). A autora me permite pensar que a luta por reconhecimento não é apenas no sentido econômico-estrito, mas, envolve todas as dimensões sociais.

Faço uso ainda de conceitos como estratégias de resistência de Said (2011) para trabalhar questões relativas à luta por moradia travada por agentes sociais objetivados em distintos movimentos sociais, dentre estes: movimento negro, movimento estudantil, religioso, sindical nos anos 90 da década de XX.

Estes estiveram envolvidos no processo para efetivação de políticas habitacionais em São Luis/Paço do Lumiar que teve por objetivo a construção do Residencial Zumbi dos Palmares. Esse processo é resultado de estratégias de mobilização nacional por moradia que teve a “**ocupação**” como meio de reivindicar o direito constitucional disposto no artigo 5 da Constituição Brasileira.

Neste caso, tomo à mão a noção de espaço social de Pierre Bourdieu (1997) não no sentido do espaço geográfico especificamente, contudo, como proposição para refletir acerca da maneira como o Estado dimensiona as demandas por moradia para a minoria¹⁵.

¹⁴Preservação do meu ponto de vista está diretamente relacionada à forma de assegurar e manter o espaço físico, o lugar onde os terreiros estão localizados, somente.

¹⁵O sentido atribuído à **minoría** neste caso particular está relacionado ao modo como as políticas governamentais, nesse período, tratam os agentes sociais apartados de políticas sociais.

O trabalho foi sendo construído de forma a estabelecer o terreiro *IAAO*, suas práticas sociais, rituais, os agentes religiosos como fio condutor para entender a maneira como estes povos têm concebido suas territorialidades específicas.

Considerarei como instrumento de reflexão para pensar a territorialidade específica à noção operacional elaborada por Almeida (2008), no sentido de entender que a dimensão política de reivindicação por reconhecimento dos povos de terreiro está relacionada a uma perspectiva que envolve múltiplas identidades e que o sentido de reconhecimento não está atrelado à dimensão espacial ou a delimitação de um perímetro.

O que me permite elencar que esta noção objetiva dá suporte para pensar a ideia de territorialidade específica, que para Almeida (2008, p.119) se dá por via da “construção política de uma identidade coletiva coadunada com a percepção dos agentes sociais de que é possível assegurar de maneira estável o acesso a recursos básicos, resulta deste modo, numa territorialidade específica que é produto de reivindicações e de luta”.

Assim esta dissertação se coloca em um jogo de complexidades, dispostos nas Ciências Sociais onde o natural é desnaturalizado ou não, o real é representação do real e os pontos de vistas são paulatinamente construídos sobre outros pontos de vistas.

O que coloca em jogo noções operacionais, conceitos, teorias que utilizei no decorrer do trabalho, incide em dizer que, durante as disciplinas do Programa de Pós-Graduação em Cartografia Social e Política da Amazônia (PPGCSA-UEMA) construir e reconstruir perspectivas, concepções, fiz e refiz caminhos (leituras) já percorridos desde a graduação em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Maranhão (UFMA), de maneira a delinear o que constitui como objeto de pesquisa. O que me fez tomar à mão conceitos, noções operacionais que se aproximassem de minha perspectiva política e social no qual balizariam a construção deste trabalho.

Por considerar que este trabalho acompanha mudanças na/da realidade social decorrentes dos processos históricos arraigados pela necessidade de estabelecer quem é quem. Penso que, o momento me permite acionar os agentes religiosos ao invés de afroreligioso ou afro-brasileiro, já que as mobilizações em face de reconhecimento formal de suas práticas rituais, sociais e de suas territorialidades específicas os separam

de serem considerados meros objetos exóticos sem ação, sem movimento e sem percepção dos seus próprios lugares.

Colocando assim, questões que provoquem o leitor a entender que a multiplicidade de sentidos e significações que esses povos estão inscritos. Caso contrário, teria que retomar ou retornar as primeiras noções e atribuições dos estudos antropológicos e sociológicos sobre a concepção desses povos.

Considerando os avanços das Ciências Sociais e olhando para as diferentes disciplinas que a constituem como instrumentos de constantes movimentos, assumo aqui o meu ponto de vista sobre os outros pontos de vista. Dito isto, o pormenor da pesquisa incide em expor os procedimentos da pesquisa, justificando as minhas escolhas teóricas e conceituais, as idas e vindas do trabalho de campo pertinentes ao objeto de pesquisa.

1.1 O pormenor da pesquisa: o trabalho de campo e os procedimentos metodológicos

A ideia do pormenor da pesquisa tem por objetivo apresentar ao leitor a maneira como os procedimentos foram sendo construídos ao longo do trabalho de pesquisa. E como critério de segurança aos possíveis embates teóricos e conceituais a respeito de seguir uma metodologia rigorosa em virtude do bom senso, Bourdieu (2010, p.27) ressalta que:

Esta atenção aos pormenores de procedimento da pesquisa, cuja dimensão propriamente social – como achar bons informantes, como nos apresentarmos, como descrever-lhes os objetivos da pesquisa e, de modo mais geral, de como penetrar no meio estudado, etc.- não é a menos importante, poderá pôr-vos de prevenção contra o fetichismo dos conceitos e da teoria, nasce da propensão para considerar os instrumentos teóricos, *habitus*, campo, capital, etc.

Sobre esta perspectiva, os procedimentos da pesquisa não incidirão em apresentar um modelo metodológico específico, de circunscrever a técnica pela técnica. Abordar os pormenores da pesquisa incide em expor os caminhos que foram trilhados, a entrada no campo, as dificuldades que se impuseram à pesquisa, os critérios utilizados para selecionar meus informantes e os instrumentos que auxiliam na coleta de dados.

Os caminhos trilhados para a pesquisa de campo representam a exclusão e inclusão e as limitações que todo trabalho apresenta. Desta forma, tomei a prática etnográfica como estratégia de reconhecer realidades e as subjetividades e a partir do meu olhar de pesquisadora – iniciada para *orixá* pondero que compartilho das mesmas significações do grupo. E por este motivo devo atentar para minha posição na produção científica, na intenção de não construir o trabalho sobre a perspectiva de uma sociologia espontânea.

Neste sentido, faço uso do recurso etnográfico como critério para explicitar a maneira como os dados foram coletados, as técnicas que utilizei e os limites e os avanços que me foram impostos pela pesquisa de campo.

Faço uso de duas formas de concepção da prática etnográfica: uma se refere à proposta de Malinowski (1978), a segunda a ideia está referida a proposição de uma “nova cartografia social” de Almeida (2013). A ideia não é de expor uma definição exata sobre a prática etnográfica, pois não possuo uma definição desta, contudo, meu interesse é pontuar quais instrumentos desta prática fiz uso durante a produção desta dissertação.

A primeira se refere à proposição de Malinowski (1978, p.18) ao asseverar a condição para o trabalho do etnógrafo. Segundo o autor, este trabalho “só terá valor científico irrefutável” se nos permitir distinguir claramente, de um lado, os resultados da observação direta e das declarações de interpretações nativas e, de outro, as inferências do autor baseado em seu próprio bom-senso e intuição psicológica. É claro que embora considere relevante a posição que o etnógrafo deva assumir na construção do objeto de estudo, cabe salientar que não se trata apenas do bom-senso do pesquisador e de sua intuição psicológica, mas, sobretudo da maneira como pode tratar os dados que terá em mãos.

Dito isto, a proposição de uma “nova descrição” operacionalizada por Almeida (2013) se aproxima mais da minha ideia de etnografia e de descrição etnográfica como instrumento que possibilite entender como as práticas sociais e rituais dos povos de terreiros podem ser consideradas relevantes para este trabalho. Neste sentido, faço uso da noção de “nova cartografia social” para delinear os processos sociais pensados pelos

agentes religiosos desde o processo de construção do mapa situacional do IAAOao ritual da *assasanha*. Segundo Almeida (2013, p.157):

A proposição de uma “nova cartografia social” enquanto **orientadora de práticas de pesquisa**, distingue-se do sentido corrente do vocábulo “cartografia” e não pode ser entendida como circunscrevendo-se a uma descrição de cartas ou a um traçado de mapas e seus pontos cardeais com vistas à defesa ou à apropriação de um território. Ao contrário, de qualquer significação única, dicionarizada e fechada, a ideia de **“nova” visa propiciar uma pluralidade de entradas a uma descrição aberta**, conectável em todas as suas dimensões, e voltada para múltiplas “experimentações” fundamentadas, sobretudo, num conhecimento mais detido de realidades localizadas. [...] Esta descrição de pretensão plural compreende **práticas de trabalho de campo** e relações em planos sociais diversos, que envolvem **múltiplos agentes, os quais contribuiriam à descrição** com suas narrativas míticas, suas sequências cerimoniais, suas modalidades próprias de uso dos recursos naturais e seus atos e modos intrínsecos de percepção de categorias (tempo, espaço) e objetos. Semelhante à construção descritiva, que nada tem de uma interpretação dos atos como texto, ocorre “confrontação contínua das experiências e das reflexões dos participantes” (BOURDIEU, 2003, p. 694), desfazendo a ilusão empirista das “autoevidências” de campo (grifo meu).

A segunda proposição me reporta a pensar e repensar constantemente minha posição, entender e fazer o leitor entender que, por mais que esteja inserida no grupo e participe de algumas práticas sociais e rituais, nem sempre as observações diretas serão capazes de responder questões que me levaram a construir este estudo, o que me fez ir e vir constantemente.

A utilização da técnica de descrição por meio de “nova cartografia social” auxilia e coloca também o leitor a pensar em que incidiria a noção operacional desta prática. Está prática a meu ver me permite considerar que a fala dos agentes religiosos são tão relevantes quanto a minha interpretação.

Claro que a ideia não se prende a tornar a pesquisa um verdadeiro jogo empirista, contudo, cabe ressaltar que a ideia de trazer está prática e não outra aponta para um deslocamento da pesquisa social. Neste trabalho não cabe pensar ou refletir como porta voz dos agentes religiosos ou como aquela que detém um conhecimento científico capaz de interpretar por si só a fala, as formas de viver e fazer dos agentes religiosos. A ideia é de não separar a iniciada da pesquisadora e apresentar o leitor que diante das relações sociais que são construídas entre pesquisadores e movimentos sociais, não dá para refletir isoladamente como se os agentes envolvidos na pesquisa fossem apenas informantes.

1.2 O TEMPO do trabalho de campo feito em casa

O tempo do trabalho de campo está referido à minha condição de produzir dentro do terreiro que sou iniciada para *orixá*, o que me coloca a refletir sobre a categoria tempo em duas circunstâncias: a primeira se refere ao tempo institucional e a segunda ao tempo do terreiro.

Pensar o Tempo como categoria reflexiva nesta pesquisa e especificar que o tempo do terreiro não se enquadra ao tempo institucional impõe a pesquisadora obstáculos a serem pensados e repensados.

Produzir um trabalho científico em casa (*IAAO*), não condiz necessariamente a entender que todas as perguntas elaboradas na construção do objeto de estudo serão respondidas da maneira como foram propostas, mas compreende notar que atividades elaboradas e construídas em casa têm efeitos dos mais diversos. O trabalho de campo feito em casa implica em considerar que a pesquisa foi realizada no terreiro *Ilê Axé Alagbedê Olodumare* como já dito, e não dispensa a propriedade de posição da pesquisadora enquanto iniciada.

O tempo dos agentes do terreiro *IAAO* gira em outro compasso, que não é o do capital religioso, do simbólico ou mesmo o econômico. O tempo pode ser pensado como derivante do passado e ao mesmo presente, as práticas rituais são de todo modo condutor das perspectivas que os agentes sociais possuem sobre o tempo.

Ao me propor analisar minha própria posição social, minha relação social em referência ao terreiro, carreguei comigo assim como propôs Malinowski (1978), inspiração de estudos teóricos, conceitos, noções operacionais que permitissem analisar, observar e considerar os sistemas de relações sociais como suporte para a pesquisa.

Ao me deparar com o trabalho de campo exigido pelo PPGCSA como uma das fases para construir a dissertação, me vi entrando e saindo do terreiro sem entender nem o real como construção do real e nem quais obstáculos de fato encararia. Treinar o olhar, o ouvir e o escrever nunca foi tarefa fácil e neste processo de construção se tornou ainda mais complexo.

Como ouvi durante trabalho, a tarefa de construir uma pesquisa fazendo uso da prática etnográfica consiste em “apanhar folha por folha”, isto, aprender fazendo. Sorri

por alguns instantes, a notar como as **folhas** para o candomblé podem significar a garantia da reprodução social e física dos grupos, apareceu nas minhas reflexões como parte de um instrumento analítico.

Aprendi desde a graduação que o papel do etnógrafo era: “olhar, ouvir e escrever” (OLIVEIRA, 2006), contudo, dentro do terreiro por vezes não conseguia olhar, nem ouvir e nem escrever. O sentimento de pertencimento com o grupo que carregava me desafiava a olhar, pois considerava está posto e, portanto, não precisava olhar. Ouvi o que já sabia não tinha relevância por supor que se tratava de segredos religiosos, o escrever se tornou ainda mais complexo e que me fez hesitar por longo tempo, por entender que exporia demasiadamente o grupo.

Vi e ouvi dos meus pares e ao mesmo tempo meus informantes o brilho e o peso da responsabilidade que carregaria durante e sempre após a defesa. Metaforicamente entendi o processo de trabalho de campo, a produção da redação para a dissertação como o peso de carregar o *kelê*¹⁶ no pescoço que simbolicamente representa aliança com o *orixá* e a ligação entre nós e eles.

Coletar dados no terreiro não foi de toda tarefa fácil. O tempo se impôs por vezes, a considerar que para coletar dados sobre o ritual da *assasanha*, que elegi como instrumento de análise para entender a construção da territorialidade, não era um ritual que tem uma data fixa pelo calendário litúrgico do terreiro *IAAO*.

Nem mesmo como agente religiosa em fase de produção da dissertação pude controlar o tempo em face de minhas necessidades. Hesitei escrever inúmeras vezes, pois o sentimento de exposição arraigado no trabalho etnográfico me constrangia e poderia de certa forma restringir meus pares, mas, condicionada pela institucionalidade fui colocada e os coloquei num jogo de perguntas que pareciam não ter respostas.

Como diria Silva (2006, p.26) “A imagem do trabalho de campo é como uma ‘aventura’ em busca de povos geograficamente e culturalmente distantes continua viva até hoje, mesmo quando os antropólogos pesquisam grupos sociais que habitam bairros

¹⁶ Colar que é colocado nos agentes que passam pelo processo ritual da iniciação a prática ritual. Para os agentes que entram em estado de transe, o colar é utilizado por três meses após a iniciação que implica em uma série de restrições sociais.

próximos aos de sua residência”. Está imagem de uma aventura etnográfica foi também projetada por mim, por vezes na tentativa de pensar a relativização ou a ideia de separação entre a iniciada e a pesquisadora. No entanto, a imagem do trabalho de campo feito em casa me condicionou a pensar e repensar inúmeras vezes como chegar em casa e fazer um trabalho de pesquisa? Como que os meus pares do terreiro se portariam diante do trabalho?

A tarefa de coadunar meu sentimento de pertença ao trabalho etnográfico não foi de todo modo facilitado ou fácil, chegar ao “fim” também não! Pois, concernia em abordagens as quais por vezes me pareciam ter demasiadamente ambiguidades expostas.

Sair da minha residência em direção ao terreiro para coleta de dados não me pareceu fácil. A aventura etnográfica se mostrou intrigante, mesmo com uma carga de leitura, não sabia como me comportar, que roupa levar e que roupa usar diante de *yá Venina*. A angústia se dava em virtude de ser iniciada o que me fez refletir circunstancialmente que não se separa as diversas identidades que o pesquisador possa carregar. Estas proposições se deram principalmente pela razão que todas as entrevistas que fiz com *yá Venina* foram realizadas no terreiro *Ilê Axé Alagbedê Olodumare*.

A preparação para a primeira ida à campo, levei na mochila *rações*¹⁷ e ao chegar deparei com um dos efeitos que a pesquisa de campo impõe, *yá Venina* já havia saído do terreiro e deixado que entrevistasse a *yakekerê*¹⁸. Sem ter me programado para realizar outra entrevista senão a de *yá Venina*. Diante do desafio não retornei para minha residência, fui em direção à indicação dela.

No caminho em direção à casa da *yakekerê* tracei na mente estratégias que me permitissem extrair da fala da *yakekerê* narrativas que se aproximassem das falas de *yá Venina*, contudo, as narrativas foram um contraponto do que esperava. Fiz uma longa entrevista com a *yakekerê* Telma Barata portando à mão o mapa situacional do terreiro como elemento que me possibilitasse entender a princípio a territorialidade descrita pelos agentes a partir do mapa construído em 2008/2009 no âmbito do PNCSA. Sua narrativa me permitiu notar como a perspectiva trazida na ideia de uma “nova

¹⁷Rações são roupas rituais utilizadas dentro do terreiro consiste e uma saia que utilizada por mulheres acima do busto.

¹⁸Cargo hierárquico atribuído a uma mulher desenvolve atividades ritualistas a partir dos comandos da *yalorixá*.

cartografia social” me ajudaria a refletir sobre o mapa situacional e como que os agentes religiosos se deslocam e constroem suas relações sociais através de suas concepções religiosas, ou seja, da maneira como concebem seu modo de ser e fazer.

Ao coligir a entrevista percebi que havia questões para além de uma simples descrição, a fala de Telma remetia a outras questões que não estavam presas as minhas questões preliminares, nem mesmo a ideia de geografização do espaço e dos ritos.

Como critério de escolha dos entrevistados, informantes, poderei, sobretudo, a particularidade do “mundo dos terreiros” (MAIA, 2000), exceto os agentes ligados aos movimentos sociais, ou seja, diante do quadro social do terreiro, há a prevalência da hierarquia religiosa que permeia todo o cotidiano dos agentes religiosos e assegura a legitimidade das relações sociais nos terreiros. Neste sentido, elegi como minha principal informante para o estudo, a *yalorixá* Maria Venina Carneiro Barbosa, *yá* Venina, por ocupar o cargo mais elevado na hierarquia religiosa e por ponderar que o terreiro tem onze anos e não dispõe de um quadro hierárquico¹⁹ com mais de 20 anos de prática ritual.

Para os agentes religiosos do candomblé o tempo de iniciação ou o que chamam *devivência* está associado a um tipo de domínio do saber religioso. Por esse motivo, direcionei as entrevistas a *yá* Venina quem tomo aqui como minha principal informante de quem copilei narrativas que forneceram os mecanismos de entendimento para o trabalho.

Neste sistema de relações a hierarquia do grupo sobressaiu. A considerar que se talvez optasse pelo caminho inverso não teria acesso a determinadas informações pertinentes a este trabalho, pois durante o trabalho notei que muitos dos agentes religiosos desconheciam certas situações particulares do terreiro, bem como a sua fundação por meio da luta por moradia, dentre outras situações relativas às práticas rituais como o caso da *assasanha*.

¹⁹Do meu ponto de vista os praticantes do candomblé levam em consideração o quadro hierárquico como modo de garantia de reprodução interna do grupo, isto é, o uso da memória oral ou os detentores desta memória no mais são iniciados há mais tempo. Dessa maneira, ponderei *yá* Venina como principal informante por considera-la portadora dessa memória, tanto ritual como do processo de luto no qual o terreiro *IAAO* está inscrito.

Como bem disse Bourdieu (1997) à relação de entrevista é sempre um ato de violência simbólica, mesmo que tente de toda a sorte reduzi-la, sempre aparecerá no ato da pesquisadora algum tipo de arbitrariedade. O que desafia ainda mais a prática de construir o trabalho de dentro de casa.

As idas ao terreiro para realizar entrevistas com *yá Veninae* acompanhar o ritual da *assasanha* não foram tarefas fáceis, uma vez que estive por muito tempo no terreiro como apenas como praticante disponível a ver os ritos como parte do meu aprendizado espiritual, sem direcionar meu olhar, meu ouvir aos ritos, particularmente a *assasanha*, como instrumentos analíticos.

Nas entrevistas realizadas com *yá Venina* utilizei muitas vezes o gravador e portei à mão meu caderno de anotações, caderno de campo meu ver parecia não a incomodar. Pelo contrário, às vezes interrogava se já havia ligado o gravador.

Em uma das entrevistas como *yá Venina* ao interroga-la sobre o que seria ou que entendia por território, fui surpreendida com questionamentos de *yá Venina*: o que é o território pra ti? Fiquei em silêncio por alguns segundos enquanto minha entrevistada respondia aquilo que havia perguntado. Até aqui, percebi que nem sempre o “controle” ou os efeitos de uma dada literatura assegura as questões situacionais, contudo, impõe outras.

Neste caso particular, ela teve o controle dos questionamentos. No primeiro momento mais perguntou do que foi interrogada. Somente depois de alguns instantes respondendo seus próprios questionamentos me permitiu continuar e ponderar sobre suas próprias perguntas.

Durante o trabalho de pesquisa, principalmente, referente ao ritual da *assasanha*, o gravador e o caderno de campo incomodaram alguns agentes religiosos, o que me fez gravar minha voz ao invés de escrever o que ouvia, sentia e observava. Noto o incomodo como inibidor ou como aparelho que faz os agentes pensar e repensar sobre o que falar, ou seja, o gravador coloca os entrevistados em posição de controlar suas próprias impressões.

O que me fez refletir sobre os questionamentos e as deliberações que a serem tomadas nesta dissertação. Escrever sobre estas questões, os dedos pensavam, os

sentimentos de arbitrariedade ascendiam incessantemente, mesmo sabendo que toda produção científica tem o quê de arbitrário, embora tenhamos cuidado.

CAPÍTULO II

2.1A construção do objeto como produto da reflexividade

A construção do objeto de pesquisa é sempre uma das atividades mais complexas nas ciências sociais, pois consiste em uma série de conceitos, teorias e práticas de pesquisas, que exige da pesquisadora a formulação de problemas daquilo que se busca compreender da realidade social da qual está imersa. Tendo que colocar em suspenso todas as unidades irrefletidas que se colocam de antemão à pesquisadora, o que causa de maneira imediata o estranhamento da possibilidade de estranhar o aparente e distinguir a objetividade da subjetividade.

Para isso, Popper (2007, p.46), acentua que “a objetividade dos enunciados científicos reside na circunstância de eles poderem ser intersubjetivamente submetidos a teste”, enquanto a subjetividade consiste na “experiência subjetiva, ou o sentimento de convicção, que jamais pode justificar o enunciado científico” (Popper, 2007, p.48). O que permite dizer que o processo de construção do objeto deve condizer com perspectivas que possam ser comprovadas não somente a uma dada realidade social, mas a outras realidades.

O esforço aqui é além de saber discernir a objetividade da subjetividade é de tornar o insignificante em significativo, superando assim, os incontáveis obstáculos epistemológicos que vão se manifestando desde a “experiência primeira” (BACHELARD, 1996, p.29) que não constitui em uma base segura para ciência. Como diz Bachelard (1996, p.18) “é impossível anular, de um só golpe, todos os conhecimentos habituais. Diante do real, aquilo que cremos saber com clareza”.

Sob esse aspecto, Bourdieu (2010, p.49) assinala que, além do esforço de superar os obstáculos da experiência primeira é necessário também compreender que a

[...] a ruptura epistemológica, quer dizer, pôr-em-suspenso as pré-construções vulgares e os princípios geralmente aplicados na realização dessas construções, implica uma ruptura com os modos de pensamento,

conceitos, métodos que têm a seu favor todas as aparências do *sensu comum*, do bom senso vulgar e do bom senso científico”.

Assim como a ruptura epistemológica, as superações do obstáculo e da experiência primeira implicam em acentuar continuamente a formulação de perguntas que tornará a experiência primeira, não a ideia central, contudo, parte das reflexões do trabalho científico.

Na produção científica, especificamente, nas Ciências Sociais por um longo período a teoria e a prática estiveram dissociadas uma da outra. E a ideia neste trabalho não é de dissociá-las e sim de associá-las com instrumentos analíticos. Dessa maneira, Deleuze em conversa com Foucault em “Microfísica do Poder” ajuda a entender que a prática não está dissociada da teoria. Para Deleuze a teoria não traduz, reflete ou aplica a prática. A teoria é prática de forma a ressaltar a proposição de Foucault ao tomar o discurso como prática (FOUCAULT, 2013).

Deleuze apresenta nesta perspectiva, uma nova maneira de entender as relações teoria-prática, considerando que a “prática é um conjunto de revezamento de uma teoria a outra e a teoria um revezamento de uma prática a outra. Nenhuma teoria pode se desenvolver sem encontrar uma espécie de muro e é preciso a prática para atravessar o muro” (FOUCAULT, 2013, p.130).

A maneira de construir esta relação não incide na separação de ambas as dimensões, mas na possibilidade de assumir um ponto de vista sobre o conjunto de pontos de vistas. Nesta perspectiva a teoria e a prática associada ao conjunto de instrumentos analíticos construídos nas ciências sociais, possibilita o entendimento acerca do processo de construção do objeto. Procurando reconhecer os limites e os obstáculos impostos pelo mundo social à compreensão da realidade social.

O presente trabalho pretende discorrer sobre a produção intelectual que não dissocia o pesquisador da prática de pesquisa e que não toma os métodos clássicos do fazer antropológico como meros manuais. Não se trata aqui de reproduzir indefinidamente numerosos clássicos sobre a maneira de construir uma pesquisa, nem tão pouco de fazer uma colcha de retalhos de métodos ou técnicas, mas de tomá-los como ponto de partida, associando-os e dissociando-os da realidade social.

Desse modo, este trabalho não resulta de uma longa expedição como as empreendidas pelo fundador do método etnográfico Bronislaw Malinowski, que tomou o tempo como fator preponderante da prática etnográfica. Malinowski, como se sabe, propôs na introdução de “Os argonautas do Pacífico Ocidental” (1978) que o trabalho de campo deveria ser realizado em um ano ou mais de pesquisa em alguma “tribo” ou sociedade distinta da do pesquisador. Além do tempo de pesquisa outros fatores foram considerados pré-requisitos do método etnográfico e, então, submetidos à manualização²⁰, tais como: a necessidade de apreender um idioma, de realizar entrevistas abertas, ter que habitar por longo tempo na uma determinada tribo.

O tempo para produzir pesquisas e descrições pormenorizadas, hoje, não está mais necessariamente condicionado as longas expedições, a dependência de informante pago para entender o que acontece ou aconteceu dentro de um grupo social. Uma vez que o tempo é variante o que demanda do pesquisador atenção e o domínio do trabalho intelectual e manual diante das situações sociais adversas frente ao objeto.

A exposição a seguir acerca do objeto se constitui em uma produção feita em casa, onde o domínio da linguagem do grupo aparecerá nitidamente bem como: a forma de fazer, a linguagem e os modos de viver no terreiro apareceram ao longo do trabalho.

As questões acima mencionadas permitem evidenciar deslocamentos recorrentes ao tempo e o modo de fazer da produção científica. Esses deslocamentos são sugeridos pelas superações e pelos modos de fazer pesquisa na contemporaneidade, onde o nativo deixou de ser nativo e assumiu o papel de protagonista de sua própria realidade social. Na qual o intelectual teórico deixou de ser representante e portador da linguagem dos sujeitos.

Do meu ponto de vista, a assertiva “objetivar o sujeito da objetivação” (BOURDIEU 1996, p. 235) sugere empregar a reflexividade ao objeto e a maneira de construí-lo. Ou seja, remete a ideia de “adotar um ponto de vista científico sobre o ponto de vista empírico”.

²⁰ James Money queria que Cushing descrevesse uma “tribo” típica. Ao fazê-lo, Cushing elaborou um conjunto de relatórios que posteriormente foram transformados em manuais e publicados pelo Smithsonian.

Ao reconhecer a complexidade do processo de construção do objeto, torno evidente a minha posição diante do trabalho por considerar que reconhecendo-a possibilito ao leitor compreender os meus deslocamentos, as fragilidades e os avanços frente ao objeto. Neste sentido, ponderar perspectivas acerca da reflexividade e do cuidado em não tornar o trabalho uma sociologia espontânea, já que a pesquisadora faz parte do mundo social do qual estuda e conhece algumas linguagens, sinais, símbolos, discursos etc. Para isso, tomo a mão a noção de reflexividade de Bourdieu na intenção de que

“ao adotar o ponto de vista da reflexividade não é a renunciar à objetividade, [...] é trabalhar para dar conta do “sujeito” empírico nos termos mesmo da objetividade construída pelo sujeito científico (especialmente ao situá-lo em um lugar determinado do espaço-tempo social) e, com isso, conferir-se a consciência e o domínio (possível) das sujeições que podem exercer-se sobre o sujeito científico através de todos os laços que o prendem ao “sujeito” empírico, aos seus interesses, suas pulsões, seus pressupostos, suas crenças, sua doxa, e que ele deve romper para constituir-se” (BOURDIEU, 1996, p. 236).

Ainda sobre a reflexão da posição da pesquisadora, Foucault distingue em “A função enunciativa” a condição do ‘sujeito do enunciado’ da condição do ‘autor da enunciação’, na medida em que reforçado pela proposição de que “na medida em que um único e mesmo indivíduo pode ocupar, alternadamente, em uma série de enunciados, diferentes posições e assumir o papel de diferentes sujeitos” (FOUCAULT, 2014, p.113). Nesse sentido, um mesmo autor pode assumir o papel de diferentes sujeitos.

Isto posto, gostaria de expor as minhas posições que orientaram a minha entrada em campo. A cronologia de entrada no campo remete a distintos momentos e conseqüentemente aos constantes deslocamentos em torno das indagações relativas à pesquisa científica.

Não é a ordem de chegada que compõem a minha posição, mas o ponto de partida. A minha primeira posição está associada aos primeiros contatos com uma prática religiosa, designada por Candomblé. A partir da minha aproximação com os ritos, com os discursos que permeavam no terreiro *IAAO* e sem entendê-los fui me encantando pelos ritos, pelos discursos e comecei a acompanhar mais detidamente os rituais da casa.

Com aproximadamente um ano, frequentando o terreiro, aceitei ser submetida a um ritual chamado de *obi*²¹, que para o grupo este ritual está associado ao *assentamento* da quartinha que simbolicamente representa o *orixá* do agente religioso. O que propicia ao agente religioso o reconhecimento dos outros como parte da comunidade religiosa, o eu nesta perspectiva se torna nós.

Posteriormente, aceitei ser submetida ao ritual de iniciação do culto, ou como diz Turner (1974) aos ritos de passagens que perduram aproximadamente vinte um dia em estágio de *recolhimento* dentro do terreiro. Onde o grupo inculcou regras e normas. A partir deste processo, por ser *rodante*²², fui designada pelo grupo como *yawo*, que representa a esposa do *orixá*. Esta posição, nos anos iniciais não garantirá o meu acesso a informações relativas ao culto e às formas de fazer, pois, a condição de *yawo* dentro e fora do terreiro impõe certas limitações, uma vez que as regras do grupo condicionam o *yawo* a crianças que precisam ser educadas e que por isso têm em algumas circunstâncias o acesso negado a ritos, a lugares dentro e fora do terreiro, assim como ‘não podem’ ainda ter conhecimento de determinadas práticas e saberes religiosos.

Neste caso, o trabalho só se tornou possível porque dentro das regras do grupo, há para o *yawo* um estágio que lhe permite o trânsito em certas situações e em outras não. Ao completar três anos de iniciação, o *yawo* é submetido a uma nova fase, a qual será chamada de *pagamento de odu*²³ que o *yawo* continuará ser *yawo*, no entanto, será reconhecido como *metwaeji*, aquele que cumpriu parte de suas fases espirituais. A partir dessa fase consegui acompanhar e construir o meu objeto.

A segunda posição refere-se à de pesquisadora do Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia. De acordo com Almeida (2013) este projeto “tem por objetivo mapear esforços mobilizatórios dos movimentos sociais descrevendo-os e georreferenciando-os, privilegiando a diversidade cultural, as identidades coletivas objetivadas em movimentos sociais”. O PNCSA têm congregado agentes sociais que não estão envolvidos com os trabalhos acadêmicos e reconhecendo os seus esforços ao

²¹ *Obi* refere-se a uma semente africana, utilizada no ritual de ‘purificação’ e consagração de utensílios e acessórios rituais permitindo parcialmente a contatos iniciais com as regras e normas do grupo.

²² Termo utilizado no terreiro para atribuição dos agentes religiosos que entram em estado de transe.

²³ De acordo com *yá Venina* o *pagamento de odu* é resignificação do sentido *pagamento de obrigação*. *Odu* para ela tem o sentido de caminhos a serem percorridos pelos agentes religiosos inseridos dentro do contexto religiosos.

do processo de construção acadêmica como maneira apresentar e não de representar suas realidades particulares.

Passei a compor a equipe de pesquisadores em meados dos anos de 2007, como colaboradora, no período em que os pesquisadores estiveram no terreiro e por ser estudante de ciência sociais na época, uma das agentes religiosas do terreiro que já os conhecia, propôs juntamente com *yá* Venina que eu acompanhasse o trabalho da equipe. E a partir deste primeiro contato, integrei a outras atividades de pesquisa do projeto. O PNCSA busca investir na participação efetiva de agentes sociais envolvidos em pesquisas que focalizando seu grupo social de pertencimento. O que me levou a prestar o concurso de seleção para o Programa de Pós Graduação em Cartografia Social da Amazônia- PPGCSA/UEMA.

E nessa direção, assumo a posição de pesquisadora do PPGCSA. Nesta condição aprendi a pensar e a rever conceitos, teorias e noções operacionais criticamente com relação às posições anteriores sem desconsiderá-las como elementos preponderantes da análise. É nesse feixe de relações que se desloca o jogo social desta pesquisa. As posições da pesquisadora, sugeridas pela ideia de sujeito do enunciado e o autor da formulação como sugerido por Foucault (2014) acima mencionada foram pontuadas para permitir ao leitor entender que reconheço a minha trajetória dentro da perspectiva da construção do objeto.

Convém assinalar que o meu interesse pela Sociologia das religiões afro-brasileiras surgiu nos anos iniciais da graduação em Ciências Sociais na Universidade Federal do Maranhão (UFMA). Um dos primeiros contatos esteve relacionado com leituras de Vagner Gonçalves da Silva em “Candomblé e Umbanda” (1994), onde o autor se propõe reconstruir o processo histórico do Candomblé e Umbanda e o desenvolvimento destas no Brasil.

Por essa via, me foi apresentado à descrição etnográfica de Bronislaw Malinowski “Os argonautas do Pacífico Ocidental” provocando em mim, sensações de risos e a vontade de viver, construir etnográficas do meu mundo social. O encantamento com a descrição de Malinowski e a proposição de Silva se tornaram relevantes referências e são estas que me conduziram a busca de outras referências bibliográficas e, sobretudo, acentuaram meu interesse em pesquisas relacionadas à Sociologia das

religiões afro-brasileiras. Ingenuamente, a princípio, imaginei que as apreensões só poderiam ser efetivadas e comprovadas pela distância mantida em relação ao que a antropologia condicionou por “**nativo**”.

Ainda no ano de 2007 por fazer parte de uma comunidade religiosa de terreiro, comecei a me interessar pelos modos de relação entre práticas rituais e a construção de uma determinada identidade por meio destas práticas. Mesmo sem entender as minhas próprias proposições e ser constantemente despertada pelo meu orientador na época para os riscos que incorreria, continuei a ser instigada tanto pelos estudos propostos pela Sociologia das religiões afro-brasileiras quanto pelos meus acessos e contatos a vários terreiros em São Luís do Maranhão.

Nessa perspectiva, me aproximei do grupo de pesquisa e cultura popular- Grupo de Pesquisa Mina, Religião e Cultura Popular (GPMINA) coordenado pelos professores Sérgio e Mundicarmo Ferretti. Em meados do mesmo ano com a obtenção da bolsa de iniciação científica com a indicação para escolher um terreiro do Tambor de Mina²⁴ para estudar e desenvolver um tema do projeto de iniciação científica. Não obstante, mesmo com a pouca experiência e vivência no Tambor de Mina não despertava meu interesse e nem inspiração para construir um objeto de pesquisa.

E neste sentido, concordo com Bourdieu (2010, p. 28) quanto à proposição de que “os objetos comuns da pesquisa são realidades que atraem a atenção do investigador por serem realidades que se tornam notadas” e por isso podem colocar o pesquisador frente a riscos e as armadilhas. Diante do meu interesse pelas práticas do candomblé, rejeitei de antemão o tema do Tambor de Mina e persegui o que despertava o meu

²⁴ Usualmente, esse termo tem sido atribuído por pesquisadores do tambor atribuído aos negros trazidos ao Brasil como escravos derivantes do “Forte de São Jorge da Mina, na Costa do Ouro, atual República de Gana, um dos mais antigos empórios portugueses de escravos da África Ocidental” (FERRETTI, S. 1996, p. 11). Tambor tem sido vastamente estudado por desde pesquisadores como: Octávio Costa Eduardo, 1952; Nina Rodrigues, Arthur Ramos, E. Correia Lopes, 1942; Roger Bastide, 1971; Nunes Pereira, 1979; Missão Folclórica de Mario de Andrade, cujos resultados foram publicados por Oneyda Alvarenga (1948); Pierre Verger, 1953; Mundicarmo Ferretti (1997); dentre outros. Conforme Bastide (1971, p.267) as denominações como Candomblé e Tambor de Mina não são termos atribuídos pelos praticantes e sim pelos pesquisadores, ou seja, “Xangô de Pernambuco, Alagoas, Sergipe e a de Candomblé na Bahia, está dualidade de nomes não nos deve iludir porque não são nomes dados pelos negros a seu culto e sim pelos brancos”.

interesse e, por conseguinte teria que atentar para “não cair nas armadilhas do objeto pré-construído” (BOURDIEU, 2010, p.30).

Ao tomar como ponto de partida o que despertava meu interesse. Ponderei sobre as proposições de Bachelard (1996, p. 37) “que a primeira visão empírica não oferece nem o desenhoxato dos fenômenos, nem ao menos a descrição bem ordenada e hierarquizada dos fenômenos”, pois as minhas primeiras percepções se apresentaram como imagens naturais e fáceis, inscrita sobre formas que se apresentavam a partir do meu interesse e, sobretudo, do meu encantamento com relação ao tema; formulei, assim, como título deste projeto de pesquisa “A inserção do Candomblé no Maranhão”.

Por não perceber as especificidades para a formulação de um objeto de pesquisa, tive de lidar com dificuldades e a inaptidão com teorias, conceitos e com debates relativos à distância que a pesquisadora deveria manter em relação ao objeto. Procurei relativizar a experiência e a inserção no campo das práticas religiosas, pois não possuía argumentos e instrumentos teóricos suficientes para desembaralhar a teia de significados que estava exposta.

Por conseguinte, insistentemente continuei tentando entender o que nem mesmo tinha certeza do que buscava. O que estava chamando de “Inserção do Candomblé no Maranhão” efetivamente representou a observação de um ritual designado por samba de caboclo²⁵, que pelas minhas observações e leituras iniciais alguns agentes religiosos não tinham muito apreso pelas entidades caboclas no terreiro de Candomblé. Pude notar com mais exatidão, uma vez que na cidade de São Luís, constatei que havia três terreiros de Candomblé e este ritual acontecia somente em dois destes.

Motivada pelo interesse em entender uma realidade social distinta de trabalhos que enfatizem veemente outras modalidades religiosas e das práticas dos povos de terreiros, bem como: o Tambor de Mina, a Cura/Pajelança e a Umbanda. Arrisquei-me e investir em outras vertentes e valorizar as práticas relacionadas ao Candomblé no Maranhão, especificamente.

²⁵Em São Luís pude notar o samba de caboclo em dois dos três terreiros de candomblé localizados na grande ilha como um ritual que acontece uma vez por ano, destinado a entidades denominadas de *caboclos*, *boiadeiros*, *katiços*, *pombagiras*.

Logo, as minhas dificuldades de acesso aos interlocutores para realização de entrevistas afetou a produção de dados que julguei úteis para realização do trabalho de pesquisa. Poucos agentes religiosos queriam falar sobre o samba de caboclo, sobre suas formas em São Luis o que levou à finalização do projeto de iniciação científica em meados dos anos de 2008.

Tais condições não finalizaram minhas inquietações, pelo contrário, aumentaram. Nessa direção comecei a entender que a construção do objeto “é um trabalho de grande fôlego, que se realiza pouco a pouco, por retoques sucessivos” (BOURDIEU, 2010, p. 27) e torná-lo significativo requer constantes idas e vindas nas relações estabelecidas pela pesquisadora.

Concomitante às idas e vindas, as dificuldades e os fracassos nas atividades da pesquisa, me colocou a pensar outras questões referentes à prática do Candomblé no Maranhão. Investiguei as produções bibliográficas em torno do Candomblé em São Luís. Este levantamento me permitiu encontrar produções locais como as elaboradas por Euclides Menezes Ferreira²⁶ “Candomblé no Maranhão” (1987), “Candomblé a Lei Complexa” (1999) e o trabalho de doutoramento de Álvaro Roberto Pires “Ao Rufar dos Tambores: Casa Fanti Ashanti, intelectuais e a (re) construção do universo religioso afro-maranhense” (1999).

A pesquisa bibliográfica apontava na minha percepção, para uma “insuficiência” da produção a respeito do tema no Maranhão. E a partir destes levantamentos surgiam os meus primeiros questionamentos como: porque não havia interesse tantas produções referentes ao Candomblé quanto sobre as do Tambor de Mina? Uma vez que, a literatura clássica da sociologia da religião afro-brasileira trilhava por esse viés? Quais questões precisavam ser elencadas para tornar o Candomblé no Maranhão tema significativo e capaz de despertar interesse? Por que falar do Candomblé da Bahia, como se esta prática acontecesse somente em uma região? Como entender o processo migratório interno sem levar em consideração que os agentes sociais carregam intrinsecamente seus modos de ser, suas práticas religiosas e seus modos de fazer?

²⁶ Euclides Menezes Ferreira ficou conhecido como pai Euclides um dos mais importantes em São Luís. É atribuído a ele do candomblé na cidade.

Diante de tais perguntas, sem compreender a fundo os meus próprios questionamentos, fui orientada a ler um dos clássicos relevantes da Sociologia das Religiões afro-brasileiras, a saber, “As religiões Africanas no Brasil: contribuição a uma sociologia das interpretações de civilizações” de Roger Bastide (1971). Li especificamente o capítulo intitulado “Geografia das religiões africanas no Brasil”. A leitura me fez pensar que assim como as ciências, as realidades sociais não são estáveis, pois possuem dinâmica, que permeiam todo um complexo do mundo social.

A partir desta bibliografia, notei que o autor enfatiza a existência de cultos africanos por região no Brasil. A localização coincide com a concentração de grupos tidos como étnicos trazidos da África para o Brasil no período da escravidão. Esta constatação do autor levou muitos pesquisadores a ter interesse tanto em localizar a concentração de negros quanto às influências religiosas nestas regiões. A “Geografia das religiões africanas no Brasil” fornecia, na minha percepção, um mapa imaginário ao delimitar grupos e defini-los por regiões.

Há que refletir sobre esta constatação de Bastide e como a mesma continuou orientando critérios de divisão regional, ou seja, os critérios geográficos relativos às dinâmicas dos grupos e das práticas religiosas. Como se cristalizaram essas práticas religiosas referidas a determinadas regiões - regiões estas definidas por divisões político-administrativas oficiais? Que mapa é este? Como estas fronteiras são delimitadas? De que região Roger Bastide falava? Como as classificou?

Arthur Ramos, africanista que antecedeu a Bastide em “As Culturas Negras” (1943) enfoca seu estudo em comparações de culturas do continente Africano com culturas do “Novo Mundo”, ou seja, o autor considerou a procedência de cada “tribo” e as “áreas” aonde os negros trazidos pelo tráfico negreiro estavam. O estudo de Edison Carneiro “Candomblés da Bahia” (1961) enfatiza as práticas religiosas dos africanos no Brasil a região. O estudo de Edison Carneiro (1961, p.16) toma o mapa como critério de análise e estabelece distinções entre os chamados cultos, ressaltando o dualismo rural e urbano como elemento pertinente para entender a prática do Candomblé na região da Bahia:

Se assinalarmos no mapa a localização desses cultos, veremos que todos eles funcionam no quadro urbano ou, no máximo, suburbano. [...] O candomblé da Bahia, sem dúvida o de maior esplendor de todo o Brasil, que ainda serve de espelho para todos os outros cultos.

Do exposto, é possível notar a abrangência e permanência de um esquema analítico que se alinha com a geografia das religiões. Isto é, há uma ênfase para determinados cultos que parecem ser qualificados por regiões. Dentre estas, estão inúmeras dissertações, monografias, livros e teses que cristalizam essa ideia através de uma noção de distribuição de região nos estados brasileiros.

O desafio da pesquisa está também em fazer notar que as delimitações geográficas isolam e imobilizam as ações e a consciência de fronteira dos vários grupos sociais envolvidos em tanto nos debates políticos quanto as práticas rituais, *stricto sensu* consideradas. Não é a prática ritual em si e por si que está em jogo para aqueles agentes religiosos referidos no debate pelo reconhecimento dos povos de terreiro. Assim como, o olhar do classificador externo ao grupo é habilitado cientificamente a classificar tipos de religiões ou cultos.

Procuro, assim, converter o meu olhar na direção de perspectivas que remetam à ideia de fronteira social²⁷. Esta abordagem desloca o foco das fronteiras físicas ou conteúdo cultural para as identidades sociais e étnicas ou para os elementos considerados socialmente relevantes para aqueles que acionam as categorias de autoatribuição. Isto me permite considerar que a categoria identitária povos de terreiro acionada pelos agentes religiosos no presente implica em um conjunto de noções de caráter étnico que os autoriza a lutar pelo reconhecimento de um modo de ser e de viver.

2.2 Conversão do olhar²⁸: novas perspectivas sobre o objeto da pesquisa

Após alguns meses de tentativas frustradas de empreender pesquisa científica sobre o Candomblé, em meados do ano de 2008 fui surpreendida com presença dos pesquisadores do PNCSA no terreiro *Ilê Axé Alagbedê Olodumare (IAAO)*. A minha surpresa se deu em função de notar que desde a entrada no terreiro não havia notado a presença de pesquisadores interessados em estudar o terreiro. Havia no terreiro, comentários de que pesquisadores coletavam dados para suas pesquisas e não retornavam com dados de suas pesquisas para os grupos.

²⁷ Cf. BARTH, Fredrik. **O guru, o iniciador e outras variações antropológicas**. Trad. John Cunha Comeford. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2000.

²⁸ Termo cunhado de Pierre Bourdieu de “O Poder Simbólico” (2010).

Por isto, a chegada dos pesquisadores causou estranhamento tanto para mim quanto para os demais agentes religiosos do terreiro. Esse estranhamento coadunava-se com o controle das “infinitas estratégias que os agentes sociais desenvolvem na conduta comum de sua existência” (BOURDIEU, 1997, p.693), baseando-se no consciente ou inconsciente e em estratégias do jogo social relativo à forma como as relações se estabelecem e, neste caso, a imposição de uma situação de pesquisa.

Muitas vezes, a falta de proximidade social dos pesquisadores com um determinado grupo dificulta ou impõe a ambos o controle das impressões e dos diferentes capitais culturais. Nesse contexto, os discursos que os pesquisadores apresentavam trazia a perspectiva de uma ‘nova’ prática de pesquisa, que sugeria a inversão da posição de agente social a de pesquisador, que do meu ponto de vista parecia à tentativa de “reduzir ao máximo a violência simbólica” (BOURDIEU, 1997, p.695).

Essa ausência de proximidade, de acordo com Bourdieu, assim como a tentativa de estabelecer uma relação social por meio da relação de pesquisa, tem por fim o mero conhecimento e continua a exercer efeitos sobre os resultados obtidos.

Dessa maneira, os pesquisadores do PNCSA ao iniciarem o jogo e estabelecerem procedimentos específicos se aproximavam da noção de pesquisa defendida por Bourdieu. Na intenção de reduzir ao máximo a violência simbólica intrínseca à prática da pesquisa científica, o que permite refletir sobre a relação de pesquisa.

Os pesquisadores PNCSA propunha o chamado mapeamento situacional que basear-se na descrição etnográfica, nas relações sociais estabelecidas por agentes sociais de um determinado lugar a outros. No caso do terreiro, com outros espaços, lugares, moradias, instituições, áreas de plantio de ervas, áreas de colheita de ervas e plantas utilizadas nas práticas dos agentes religiosos. De acordo com Farias Júnior (2010, 91-2) estes mapas são “acompanhados de depoimentos dos agentes sociais que, dependendo da situação social podem narrar sua história, um conflito ou acontecimentos míticos, propositalmente relatados a fim de respaldar um ponto de vista político, que pode ser uma reivindicação”.

Tais referências objetivavam a elaboração de um mapa situacional, ou seja, um mapa que apresente as relações sociais dos agentes religiosos e suas formas de acionar a

sua territorialidade. Sob este aspecto, para instrumentalizar o grupo ao uso de aparelhos de Sistema de Posicionamento Global (GPS) tendo em vista a identificação de lugares considerados relevantes, que por teria como produto final os esforços mobilizatórios do grupo no formato de fascículo²⁹.

É nesta ordem de debate que a pesquisa provocava desconfianças³⁰. Segundo Berreman (1975), a tarefa da pesquisa etnográfica imprime ao etnólogo o controle de impressões, porquanto surge como “ítruso desconhecido e cada um tentará dar ao outro a impressão que melhor serve aos seus interesses” (BERREMAN, 1975). Nesse jogo de impressões, fui delegada pela dirigente do terreiro a acompanhar o trabalho dos pesquisadores de modo a entender dito e o não dito do fazer antropológico proposto por eles.

Durante a marcação de pontos relativa à produção do fascículo, que perdurou aproximadamente um ano, foram idas e vindas ao laboratório de pesquisa do PNCSA, em São Luís. Nesse meio tempo, tive acesso a uma literatura respectiva ao campo das disputas sociais, ou melhor, na luta por uma definição legítima presente na literatura concernente a proposição de uma “nova cartografia social”, mapeamentos sociais e participativos³¹, onde os mapas produzidos pelas forças militares³² não perfazem o sentido dos modos de viver e fazer dos povos e comunidades tradicionais³³.

Sob o olhar atento do grupo, a pesquisa caminha a pequenos passos. Na época percebi que havia no terreiro certo debate a respeito dos direitos dos povos de terreiros³⁴ numa tentativa de politização do grupo, intercalada às práticas rituais. O debate discorria principalmente da crescente estigmatização de alguns dos moradores do

²⁹ Documento com 11 páginas contendo um mapa, depoimentos e a história do grupo.

³⁰ As desconfianças são sempre parte do processo de uma pesquisa, pois a pesquisa social traça perspectivas que envolvem contextos sociais que apresentam distintos sistemas de politização, o que causa tanto no pesquisador quanto no pesquisado sentimentos de desconfianças.

³¹ Cf. ALMEIDA, A. W.B. de. Mapas situacionais e categorias de identidade na Amazônia. In Zarate, C. (ed.). Espacios urbanos y sociedades transfronterizas en la Amazonia. Bogotá. Universidad Nacional de Colômbia. 2012. Pp.167-187.

³² Cf. LACOSTE, Yves. **A geografia serve em primeiro lugar para fazer a guerra**. Ed. Papirus, 1985.

³³ O trabalho não tem a intenção em discutir o sentido de povos e comunidades tradicionais, no entanto, faço uso do termo por considerar pertinente a minha maneira de pensar e por ponderar a categoria que se aproxima mais do debate aqui proposto.

³⁴ A Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT), reconhece, ao lado dos povos indígenas, outros tantos grupos cujas condições sociais, econômicas e culturais os distinguem [em] de outros setores da coletividade nacional, arrolando, para todos eles, um rol de direitos específicos. (DUPRAT apud SHIRAIISHI NETO, 2007).

Residencial Zumbi dos Palmares, cujo pertencimento religioso era distinto dos agentes religiosos do *IAAO*.

A pesquisa proposta pela equipe do PNCSA permitiu constatar que o terreiro emergiu dentro do denominado Residencial Zumbi dos Palmares, na cidade de Paço do Lumiar. O terreiro surge por meio de estratégias de luta por moradia popular na década de 90 do século XX. Após alguns anos, ocorreu à propagação de incontáveis templos evangélicos e isto levou a uma polêmica no bairro. Tal polêmica derivou do aparecimento de pedras de sal nos cantos de algumas ruas. Estas ações foram consideradas pelos antagonistas do terreiro como *obras de macumbeiros*. Nesse sentido, o estigma vivido no bairro não é diferente daquele que movimenta o debate sobre o direito à liberdade religiosa no âmbito da representação dos povos de terreiro que hoje é assegurada pelo Decreto Presidencial nº 6.040/2007 da política de reconhecimento dos direitos dos povos e comunidades tradicionais. O que possibilita aos povos de terreiros dá maior visibilidade às suas práticas rituais.

É no contexto do conflito construído historicamente em torno dos povos de terreiro que o fascículo intitulado *Ilê Axé Alagbedê Olodumare: Casa de Axé Ferreiro de Deus*, da série *Movimentos Sociais e Conflitos nas Cidades da Amazônia*, nº 27 é produzido pelos agentes religiosos e pesquisadores do PNCSA. O trabalho de produção do fascículo se deu primeiramente por meio do que se têm entendido por mapeamento social, que conforme Almeida [S.L.:s.n.]:

teria dois aspectos: um etnográfico, que requer trabalho acadêmico, técnicas de observação direta, descrições pormenorizadas e critérios de seleção de informações, e outro, realizado pelos próprios agentes sociais, definindo o uso dos instrumentos, sua escolha, a seleção do que entra no mapa e, enfim, o resultado final de cada mapa situacional.

Para tanto, levou-se em consideração os debates corriqueiros sobre produções científicas elaboradas por pesquisadores externos aos terreiros que não devolviam suas produções aos grupos e a lógica proposta pelos agentes do terreiro numa perspectiva de garantir suas percepções à produção da cartografia social.

A partir da produção do fascículo do *IAAO*, passei a dimensionar minhas leituras para uma literatura que envolvia discussões sobre mapas como instituição de poder, mapas situacionais, mapeamentos participativos, sociais e cartografia social. Notei nestas literaturas abordagens que apresentavam campos de disputas que pareciam sem

significado, sem sentido. Contudo, com o tempo e com o aprofundamento das leituras, percebi que havia um campo intelectual que problematiza mapas, territórios, conflitos sociais, reconhecimento político, onde a capacidade de falar dos agentes sociais soa mais alto, e onde o poder de fala e de representatividade do intelectual teórico não representa mais os sujeitos.

Nestas perspectivas a conversão de olhar³⁵ passa a ser dimensionada. Ao invés de perceber o ritual no terreiro como mecanismos para entender as práticas sociais dos agentes religiosos do terreiro. Notei que para além dos rituais públicos estavam perspectivas políticas que permeavam todo o mundo social e que com base nas discussões de mapas, cartografias e mapeamentos sociais poderia construir o objeto de pesquisa.

Dessa maneira, a revisão dos dados coletados desde a iniciação científica, o levantamento bibliográfico, aproximação com o PNCSA e com o tema cartografia e mapeamento social me permitiu problematizar as práticas sociais e rituais dos agentes religiosos do terreiro *IAAO*. E, tendo em vista uma perspectiva política, em que a luta pelo reconhecimento aparece articulada a mobilizações em torno da identidade e principalmente pelo reconhecimento da territorialidade específica.

O mapa contido no fascículo do terreiro *IAAO* será utilizado como instrumento de análise para entender como os agentes religiosos ao apresentam suas relações com instituições, com outros agentes religiosos e com o acesso aos recursos naturais pontuam a situacionalidade das práticas sociais e rituais que não permitem restringir suas práticas a um dado território, nem tão pouco ao mapa pelo mapa.

Neste caso, passei a formular outras perguntas na intenção de problematizar o que me despertava o interesse, o mapa. Dentre as perguntas estavam: Como pensar o mapa, a proposição da nova cartografia social como instrumentos de analítico? De que mapa se está falando? E afinal, para quem/que servem os mapas? Esses questionamentos conduziram as novas perspectivas para o trabalho e como diz Bourdieu “os novos olhares”.

³⁵ Por conversão de olhar, Bourdieu (2010, p.49) entende a ruptura é, com efeito, uma *conversão* do olhar e pode-se dizer do ensino da pesquisa em sociologia que em primeiro lugar << dar novos olhos >> como dizem por vezes os filósofos iniciáticos.

As concepções em torno dos mapas soaram como elementos pertinentes para pensar o caso dos agentes religiosos do terreiro *IAAO*. A leitura de Benedict Anderson “Censo, mapa, museu” disposto em “Comunidades Imaginadas” (2008) foi preliminarmente utilizada como ponto de partida, para entender que tipo de uso as forças armadas e os agentes sociais envolvidos com a proposição de uma nova cartografia social que produziam mapas. Uma vez que Anderson (2008, p. 227) afirma que o censo, o mapa e o museu são instituições de poder que “moldaram profundamente a maneira pela qual o Estado colonial imaginava seu domínio”.

O debate a respeito de mapas como instituições de poder e legitimação não se limita a abordagem proposta por Anderson, contudo este foi o ponto central do meu entendimento. O uso que as instituições geridas pelo Estado fazem dos mapas, tende a trata-los como mecanismos de controle social, econômico e principalmente político. Para Anderson (2008, p.237), estes mapas não tinham forças explicativas, nem demarcatórias e foram organizados por duas perspectivas: a primeira para estabelecer critérios de divisão entre céus e infernos e na segunda “anotações sobre o tempo de caminhada e de navegação”:

Cobrindo apenas um espaço terrestre e profano, geralmente eram desenhados numa estranha perspectiva ou mistura de perspectivas oblíquas, como se os olhos dos desenhistas acostumados na vida diária a ver a paisagem na horizontal, ao nível do olho, mesmo assim estivessem subliminarmente influenciados pela verticalidade do mapa cosmográfico [...] Nas palavras de Thongchai: Um mapa antecipava a realidade espacial, e não vice-versa. Em outros termos, um mapa era um modelo para pensar (e não um modelo do que) se pretendia representar [...] Ele havia se tornado um instrumento real para concretizar projeções sobre a superfície terrestre (ANDERSON, 2008, p.239).

Nesta perspectiva Anderson, afirma que os mapas não tinham por fim as definições de fronteiras. Com o passar das décadas os mapas começam a ser projetados por outra perspectiva, os da delimitação das fronteiras e, sobretudo, o controle territorial. Com o aperfeiçoamento de técnicas cartográficas passam a ser pensadas e definidas como mecanismos de controle que coadunados pelos censos e museus podem ser caracterizados como sistemas de classificação e imposição legítima do Estado.

Diante da literatura acerca dos mapas, critérios de classificações e a finalização do fascículo sobre o terreiro *IAAO*, minha tarefa de produzir o trabalho de conclusão do Curso de Ciências Sociais-UFMA busquei aliar o que despertava o meu interesse e a proximidade da área de pesquisa para desenvolver o TCC.

Ao retomar a pesquisa para o TCC, tentei elaborar a partir da produção do fascículo do terreiro *IAAO*, reflexões acerca do que chamei de processos de territorialização³⁶. Para isso, tomei a mão o mapa situacional na intenção delinear o território dos agentes religiosos e fundação do terreiro entrelaçado à luta por moradia na década de 90 do século XX em São Luís como desdobramento do que estava entendendo como processos de territorialização.

Para elaborar projeto de pesquisa para o mestrado do PPGCSPA, apoie-me nesta experiência da produção do fascículo do terreiro. Hesitei em dar continuidade ao trabalho monográfico³⁷, por entender que não renderia em termos de pesquisa empírica no mesmo lugar. Entretanto, entendi do decorrer do curso que a cultura, os grupos e as relações sociais não permaneciam estáticos, nem tão pouco podem ser afixados vivendo em ilhas, pelo contrário, a dinamicidade dos grupos sociais está fora do controle da ciência.

Considerando todas as ponderações sobre o que buscava entender e tornar significativo, busquei contribuições na literatura que me permitisse construir e delinear meu objeto de estudo.

2.3 Delineando o Objeto de estudo

O sentido atribuído a delinear está inscrito na minha intenção de descrever os instrumentos que elegi para construir o objeto da pesquisa. Como já assinalado, o trabalho desenvolvido até aqui, se constituiu em inúmeras perguntas, indagações, inquietações, levantadas com base em leituras fundamentais para a pesquisa de campo.

Após tomar os mapas, mapeamentos e cartografias sociais como parte da construção do objeto, elaborei a seguinte pergunta: Para quem serve o mapa? No sentido estrito do termo, a questão talvez conduza o leitor a entendê-lo pelo sentido utilitarista,

³⁶Sobre processo de territorialização, consultar: OLIVEIRA, João Pacheco. **Uma etnologia dos “índios misturados”?** Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. *Mana*. Vol. 4, Rio de Janeiro. Ap. 1998.

³⁷ ALVES, Luciana Railza C. **PARA QUEM SERVE OS MAPAS?** Processos de mapeamento social no terreiro Ilê Axé Alagbedê Olodumare: uma abordagem acerca do processo de territorialização. 85f. Monografia. (Ciências Sociais) – Universidade Federal do Maranhão, São Luís, MA, 2013.

ou seja, a aplicação do mapa pelo conhecimento aplicado. No entanto, o sentido atribuído para ‘serve’ não se trata da utilidade do mapa, contudo, da leitura crítica que vem imbuída no mapa e que por essa via assume formas e perspectivas diferentes.

Apoiei-me ainda na ideia de Acsehrad (2010, p.06) através da frase: “Quem mapeia quem - eis a questão”, como proposição para construir e entender por que o mapa, que em certo sentido representa simbolicamente regiões, demografias, hidrografias está dentro de um campo intelectual de disputas e de configuração territorial.

À medida que coligia o material da pesquisa me defrontava com formas de interpretar o mapa e outras inquietações foram se apresentando. A primeira delas esteve relacionada a entender se, ao desloca o mapa de simples instrumento de demonstração das realidades sociais para torná-lo parte de uma discussão que envolve situacionalidade acionada pelos agentes religiosos a um dado lugar o tornaria “um problema politicamente sem importância e epistemologicamente sem nobreza” (FOUCAULT, 2013, p.36) ou o tornaria significante?

A segunda questão estava no plano dos riscos relacionados à minha posição social dentro do grupo, discutir a territorialidade desses agentes religiosos a partir do mapeamento situacional. Os riscos são quase sempre inevitáveis e delinear um objeto incide quase sempre em correr riscos, caso contrário não seria ciência. Para discutir mapas e territorialidade em uma dimensão política para os povos de terreiro imaginei que pudesse partir da literatura pertinente à chamada sociologia das religiões afro-brasileiras com a intenção de estabelecer um diálogo com um conjunto de autores que já haviam estudado as chamadas religiões afro-brasileiras.

Não se trata aqui de fazer uma longa revisão dessa bibliografia, cabendo ressaltar que na medida do possível, buscarei enumerar autores que me permitem fazer algumas inferências a propósito do tema abordado. O limite é inevitável, tendo em vista que o “*homo academicus* gosta do acabado” (BOURDIEU, 2010, p. 19).

A revisão de importantes estudos acerca da sociologia da religião aponta elementos que não serão trabalhados nesta dissertação a exemplo dos estudos clássicos de Durkheim e Weber que assinalam questões relativas a ritos, rituais, o profano ou sagrado, magia, panteão, personalidades míticas etc, não por desconsiderar a relevância

dos autores, mas por entender que a pesquisa se inscreve em outro momento da sociologia da religião que não é o rito pelo rito ou a separação do profano e do sagrado.

Refletindo acerca da teoria clássica, Durkheim em sua abordagem funcionalista preocupando-se com a função social das religiões. Nesse sentido, é que propôs tratar as práticas rituais como elementos de coesão social capaz de atenuar conflitos sociais. Desta forma, cabe ressaltar que, neste trabalho a proposição não é tratar as práticas rituais como elementos de coesão e nem mesmo tratar da “distinção das coisas em sagradas e em profanas, noção de alma, de espírito, de personalidade mítica” (DURKHEIM, 2003, p. 457).

Ressaltar que o presente trabalho, embora trate de questões relativas a práticas sociais e rituais dos agentes religiosos de terreiro de candomblé em Paço do Lumiar-Maranhão não tem por objetivo distinguir a ação do pensamento religioso, sagrado do profano, mito ou mitologia, festas religiosas como elementos centrais de entendimento das práticas sociais ou rituais dos agentes religiosos.

Meu desafio será retratar uma situação de passagem de uma existência atomizada para o reconhecimento de formas de existência coletiva, isto é, da geografia das religiões de Bastide a uma nova cartografia social dos povos de terreiros. No qual é possível notar que as discussões políticas que os povos de terreiros têm enfrentado diante das conjunturas políticas os dissociam de simples sujeitos de existência atomizada e os colocam em uma dimensão coletivizada.

Para isso, cabe assinalar que o campo intelectual da sociologia da religião afro-brasileira, têm do meu ponto de vista dado continuidade aos esquemas propostos pelos chamados africanistas do século XX, especificamente, Roger Bastide, Arthur Ramos, Edison Carneiro, esquemas estes relacionados a modos de definir os cultos por regiões.

De acordo com as literaturas, notei que o trabalho elaborado por Roger Bastide “As Religiões Africanas no Brasil” muito têm sido utilizado como instrumento explicativo para entendimento dos chamados cultos aos *orixás*, *caboclos*, *voduns* etc. situando-os às dimensões espaciais, divisão administrativa do Estado brasileiro. Essa revisão bibliográfica permite situar a maneira como a sociologia da religião tem orientado os estudos sobre essas modalidades religiosas.

O mapa não será recortado como fez Galvão (1955, p.13) ao marcar “a Amazônia como área geográfica, étnica e culturalmente distinta” para demonstrar as atribuições e as práticas religiosas das religiões que têm sido denominadas afro-brasileiras. Não se trata aqui em fazer distinções de nações, regiões onde se localizam o maior ou o menor contingente de negros trazidos pela escravidão.

Pelo contrário, proponho tomar o mapa situacional produzido pelos próprios agentes religiosos do terreiro *IAAO*, no âmbito do PNCSA, como objeto de reflexão teórica e analítica. De modo a entender as seguintes questões. Uma vez que o processo de afirmação identitária coaduna práticas rituais e a relação com a natureza, é possível dispensar o território como elemento importante da reprodução social do grupo? Ela se faz acompanhada por uma defesa de um território específico? Os lugares pontuados pelos agentes sociais na produção da cartografia social podem ser entendidos como territórios sagrados? A territorialidade acompanha os rituais? Ou os rituais acompanham a territorialidade?

CAPÍTULO III

3.1 As limitações da geografia das religiões:efeitos de uma passagem para cartografia social

O desejo de cada um de se afirmar contra os outros está forçosamente na origem de novas curiosidades: negar outrem, já é conhecê-lo (BRAUDEL, 2007, p.42).

A afirmação contra pressupostos teóricos e conceituais é sempre produto da negação diante do contexto social vigente ou mesmo condição de perpetuação das ciências. Tratar aqui dos desdobramentos da sociologia da religião afro-brasileira é, tratar de novas dinâmicas que se impõe às pesquisas pelas situações sociais atualizadas constantemente pelos agentes religiosos.

A preocupação inicial deste capítulo não é a definição de uma religião ou dos fenômenos religiosos. Nem tão pouco asseverar os mecanismos que a constituiriam na intenção de elaborar estratégias para entender a distinção entre sagrado e profano como bem assinalada por Durkheim ou mesmo em entender a “ação do pensamento religioso e mágico estiver no círculo de ações cotidianas ligada a um fim” (WEBER, 2012, p. 279).

Não se trata de delinear sistematicamente as “práticas religiosas e a racionalização da vida em geral, com sua crescente especificação dos serviços esperados dos deuses” como ressalta Weber (2012, p.284).

Reconheço aqui o esforço de diferentes estudiosos do tema e as recorrentes superações teóricas, conceituações neste campo de produção intelectual, de forma a considerar relevante o debate estabelecido pelos autores referidos à sociologia da religião: seja as percepções de Durkheim que conceituou as religiões como um todo complexo, atribuindo-lhe sentido de coesão social; seja as concepções de Weber que viu na religião ou a magia “como determinadas forças de *simbolismo*” (WEBER, 2012, p.282).

Entretanto, minha intenção não é a de colocar em evidência as representações simbólicas como tentativa de entendimento das práticas rituais dos povos de terreiros, contribuindo por essa via de análise com uma análise sobre o fenômeno religioso *stricto sensu*. Meu interesse é o de compreender como as dinâmicas sociais me permite discutir não apenas o fenômeno religioso, mas as relações estabelecidas pelos agentes religiosos em referências outras instâncias de poder que permite refletir sobre os processos de luta pelo reconhecimento político que estão entrelaçados às suas práticas rituais.

Para tanto, é preciso perscrutara a prevalência de todo um campo de significação referido aos chamados terreiros que aponta para a dispersão e a abrangência de instrumentos analíticos utilizados pelos estudiosos acerca das chamadas populações³⁸ africanas no Brasil, em especial aqueles estudos dedicados às religiões designadas afro-brasileiras.

Desta forma, os estudos em torno do que se convencionou denominar de sociologia das religiões africanas ou afro-brasileiras³⁹ acentuam no contexto científico

³⁸**População** deve ser problematizada, pois embora apareça demasiadamente nos primeiros estudos acerca da sociologia da religião afro-brasileira, não pode ser tomada como absoluta para responder as ações e as interações sociais dos agentes religiosos. De modo que, ao aparecer no texto não deve ser entendida como demarcador, mas, como elemento reflexivo. Para Nunes (2000, p.36) termo *população* é apropriado da biologia, sendo designativos de uma comunidade de seres vivos quaisquer que trocam material genético unicamente. Apesar da ressemantização que o termo sofre ao ser incorporado nas ciências sociais e de restrição aos seres humanos, permanece o sentido do entrecruzamento como critério de delimitação do grupo. O termo permanece sujeito aos critérios da biologia, de tal forma que o grupo social ao qual o termo se referir está sujeito às leis que regulam os fenômenos naturais.

³⁹De acordo com Silva (2008, p.293) um dos posicionamentos que criticaram Nina Rodrigues ao tratar das chamadas religiões africanas no Brasil refere-se aos conceitos desqualificantes por ele elaborados como: animismo, fetichismo, histeria etc., Estes autores passam a propor que se pense tais fenômenos

décadas de trabalhos árduos e desdobramentos que conferiram uma feição própria ao debate proposto por um conjunto de autor frente à visão da realidade social referente ao universo dos povos de terreiros⁴⁰, que operam e imprimem um modo de viver a partir de práticas rituais relacionadas ao culto de *caboclos*, *voduns*, *orixás*, *encantados*, *inkissis*.

Pretendo com isso, fazer uma leitura do esquema explicativo sugerido por Roger Bastide em “As Religiões Africanas no Brasil” na qual pode ser notada via esquema geográfico. De modo a pontuar que o autor não apresenta em suas reflexões um diálogo específico e direto com a geografia ou com delimitações espaciais, mas, do meu ponto de vista está reflexão aparece nas entrelinhas do trabalho.

Neste caso particular, vale ressaltar brevemente como as escolas de pensamento da sociologia da religião começam a ser estruturadas e quais preocupações estiveram no centro das atenções dos pesquisadores no Brasil.

O breve apanhado se inscreve numa perspectiva mais geral das pesquisas dos africanistas Raimundo Nina Rodrigues (1935), Arthur Ramos (1943), Edison Carneiro (1961), Roger Bastide (1971) que pontuam realidades sociais em um dado contexto e tempo histórico. Fundamentam, portanto, estudos que demarcam um *modus operandi* de conceber as religiões africanas no Brasil.

A análise confere a atualização de um *modus operandi* sobre outro, ou seja, a atual conjuntura desafia a pesquisa científica e a própria maneira de tomar realidades sociais como objeto científico.

De acordo com Silva (2008, p.285) “duas tradições inauguraram a antropologia brasileira: a dos estudos das populações indígenas e a das populações afro-brasileiras. A segunda teve início tardiamente em relação à primeira” e a partir dessa escola das proposições elencadas para as populações afro-brasileiras que tomo como questões para discutir os desdobramentos da sociologia da religião afro-brasileira.

O início desses estudos no país assistiu a avanços paulatinos, que teve como precursor o médico legista Raimundo Nina Rodrigues, o qual e se tornou referência com

religiosos como fenômenos singulares, nacionais e importantes para o conhecimento da realidade cultural brasileira. Um exemplo desta perspectiva valorativa foi à transformação na nomenclatura destas práticas que passam a ser designadas por cultos ou religiões negras ou afro-brasileiras.

⁴⁰ No decorrer deste capítulo retomarei a questão.

“Animismo feiticista e os africanos no Brasil” (1935). O autor se empenhou em interpretar os condicionantes biológicos (fanatismo religioso, crimes, estupros etc.) e identificou através do comportamento da população negra e mestiça, considerados por ele como “desviantes”, a incapacidade do negro em adotar o cristianismo como religião. O interesse de Nina esteve centrado na proposição da interpretação das religiões de negros no candomblé da Bahia, através dos quadros da psicologia clínica. De onde parte com pressupostos que o transe religioso estava inscrito como crises de possessão.

Dessa forma, as festas religiosas constituíram elemento interpretativo para essas crises de possessão e para os modos de praticar as religiões africanas. Segundo Nina Rodrigues, essas crises consistiam no subterfúgio da personalidade do negro e o baixo desenvolvimento intelectual. A religião africana seria, para ele, fenômenos patológicos. A histeria foi atribuída ao baixo desenvolvimento intelectual que auxiliava no esgotamento nervoso dos africanos nas cerimônias, o que levou a crer que supunha a existência anterior de seitas não assimiladas pela sociedade brasileira.

Segundo Nina Rodrigues (1935) havia nesse contexto, duas formas modernas de aculturação. De um lado, estavam os africanos puros e do outro os negros crioulos, ressaltando desse modo, a distinção entre dois tipos de candomblés, os africanos e os nacionais. Para ele, esses estudos apontavam para os processos de aculturação e assimilação, que estiveram no centro das atenções das pesquisas posteriores em situações localizadas.

Arthur Ramos (1943), também médico-legista, procurou minimizar a importância das interpretações racistas de Nina Rodrigues e avançou nos estudos sobre os fenômenos de sobrevivência africana no Brasil. Em “As Culturas Negras” (1943) esteve preocupado com o estudo do negro, e que conforme Bastide (1971, p.35) o mérito dos seus estudos repousava na condição “de ter substituído o velho princípio de civilizações superiores e inferiores pelo da relatividade das culturas”. Ramos nesta obra se dispõe a utilizar a psicanálise para explicar fenômenos de sobrevivência africana, enquanto os mitos e os ritos subsistiram na medida em se inscreviam no inconsciente coletivo e racial.

A pesquisa comparativa desenvolvida por Artur Ramos focalizou o Continente Africano e o Brasil que em seu entendimento esclareceria as sobrevivências africanas,

em um dado momento histórico e que estiveram sob o esquecimento dos africanistas no Brasil. O método comparativo permitia evidenciar na ida para África a reconstituição das culturas negras no “Novo Mundo que apresentavam fragmentadas em aspectos de sobrevivência” (RAMOS, 1943, p.19).

O interesse aqui em apresentar as preocupações relativas a Nina Rodrigues e Arthur Ramos está em chamar atenção para entender em que contexto quais instrumentos analíticos estão em jogo em dado contexto de produção.

Desse modo, para construir os estudos acerca da sobrevivência africana, Arthur Ramos lançou mão de um conjunto de distribuição espacial elaborada por Melville Herskovits, em 1935, na tentativa de estabelecer áreas culturais⁴¹. Estas áreas estiveram divididas obedecendo às regiões do Continente Africano. Ramos se dispõe a acompanhar a divisão de áreas geográficas elaborada por Herskovits. As áreas constituem um esquema que caracteriza as nações, as vestes, a vida econômica e a influência de uma cultura sobre outra. Acentuando a África como um “grande mosaico cultural, onde padrões de cultura os mais variados e complexos, se misturam em combinações imprevistas”. Pois para o autor as populações africanas estavam longe de apresentarem uma unidade cultural (RAMOS, 1943, p.34).

A variação cultural foi pensada a partir de sua distribuição geográfica e a cada “etnia” caracterizada pela área onde podia ser localizada. As áreas geográficas são representadas no mapado continente africano atendendo as seguintes divisões: “I - *Hotente*; II - *Boschimana*; III - *Área oriental do gado*; III a - *Sub- área da Costa*; IV - *Sub-área da Costa da Guiné*; V- *Ponta oriental*; VI- *Sudão oriental*; VII -*Sudão Ocidental*; VIII - *Área do deserto*; IX -*Egito*” (RAMOS, 1943, p.31).

As diferentes áreas geográficas puderam ser então, postas no mapa, considerando o mapa como mecanismo de entendimento das chamadas sobrevivências africanas e, por conseguinte, da penetração dessas culturas no Brasil pelo tráfico negreiro.

⁴¹Ao acentuar áreas culturais a intenção é de demonstrar como que os primeiros estudos sobre as religiões afro-brasileiras estiveram particularizadas ao geografismo. Ou seja, as áreas são objetivadas como instrumentos de entendimento de localização dos grupos étnicos no Brasil.

Embora os autores citados acima não estivessem necessariamente propondo debates com a geografia, pude notar na leitura mais detida que, os estudos desenvolvidos neste contexto utilizavam a distribuição espacial das culturas africanas como recurso de localização dos povos africanos no Brasil.

Nesta direção as áreas geográficas está presentes no estudo de Edison Carneiro bem como “Candomblés da Bahia”(1961). O autor toma o mapa como instrumento de localização das religiões africanas no Brasil, correlacionando cada região a um modelo de culto específico, o que faz crer que, dá para pensar as práticas rituais tendo em vista regiões do país. De acordo com Carneiro (1961, p.16) a justificativa se dá:

O candomblé da Bahia, sem dúvida o de maior esplendor de todo o Brasil, que ainda agora serve de espelho a todos os outros cultos [...]. Do mesmo modo, *macumba*. [...]. Os cultos chamados *batuque* na Amazônia e no Rio Grande do Sul. [...]. A palavra *tambor* (Maranhão) talvez não necessite de maiores explicações. Em *babaçuê* (Amazônia). Os cultos do nordeste fizeram de Xangô, o famoso rei de Oyó que se transformou em divindade, um substantivo comum, corrente em Pernambuco, Alagoas e outros estados. Salientamos que até mesmo nessas designações se reflete a assimilação desses cultos pela sociedade brasileira, o que torna – podemos dizê-lo com absoluta certeza –nacionais, de existência somente possível no Brasil, e não mais africano.

O esquema geográfico é a meu ver a maneira de caracterizar ou definir os denominados cultos tendo por base regiões, como aponta Carneiro ao situar o *batuque* como expressão religiosa da Amazônia. A produção intelectual da época foi capaz de reforçar uma definição, já que a produção não levava em consideração a voz do sujeito. De modo que, nos dias atuais a forma de identificar os cultos se tornou senso comum, as quais vão se consolidar com os estudos de Bastide publicados em 1971.

Roger Bastide empreendeu as chamadas viagens etnográficas pelo Brasil em companhia de Claude Levi Strauss, e por influência da leitura de *Casa Grande & Senzala* de Gilberto Freyre. Isso parece ter provocado no autor um profundo interesse pela cultura africana no Brasil. Com o término de suas viagens, Bastide escreveu “Imagens do nordeste místico em preto e branco” (1945) onde o autor apresenta uma mistura de crônicas e descrições do universo do candomblé que tiveram por base sua passagem pela Bahia e Recife.

No seu retorno a França, Bastide publica “Le Candomblé de Bahia” – rite nagô (1958) e *Les Réligiões Africaines au Brésil* (1960) que apresenta sistematicamente os resultados de suas pesquisas no Brasil.

O universo do candomblé aparece em “As religiões Africanas no Brasil” como “único centro de integração” (BASTIDE, 1971, p.236) no processo de atomização e desumanização das relações humanas vistas por ele com base na análise das interpenetrações de civilizações africanas. Como já assinalado, procuro ler criticamente este livro, principalmente o capítulo “Geografia das Religiões Africanas no Brasil” onde o autor apresenta um modo específico de pensar as práticas religiosas a partir de divisões espaciais.

A proposição do autor envereda na direção de suas insatisfações com os estudos anteriores desenvolvidos por Nina Rodrigues e Herskovits. A ênfase do autor está em estudar os “diversos tipos de relações que podem se estabelecer entre as estruturas sociais e o mundo dos valores religiosos no seio do fenômeno social total” (BASTIDE, 1971, p.11). Conforme Silva (2008, p. 300):

Para Bastide os estudos afro-brasileiros anteriores deixaram de lado a característica que seu olhar, treinado por uma forte tradição filosófica francesa, não poderia deixar de perceber: a presença no mundo dos candomblés de uma metafísica sutil cujo entendimento deveria ser o principal objetivo de investigação.

Dessa maneira, Bastide acentua o candomblé como mecanismo para entender a interpenetração das civilizações africanas no Brasil. Em um debate mais atualizado sobre estas divisões está o trabalho de Reginaldo Prandi (2004) em “O Brasil com axé: candomblé e umbanda no mercado religioso, o autor elabora considerações sobre o avanço da sociologia da religião afro-brasileira de Bastide e aponta que na atualidade “muita coisa mudou”., fazendo dessas religiões organizações de culto despreendidas das amarras étnicas, raciais, geográficas e de classes sociais” (PRANDI, 2004, p. 223), as práticas designadas de umbanda e candomblé dentre outras foram se espalhando por todo o Brasil, “foi-se transformando e se adaptando a novas condições sociais e culturais” (PRANDI, 2004, p. 223).

Prandi de todo modo apresenta uma ruptura relacionada da maneira de caracterizar as religiões afro-brasileiras pós-Bastide por meio do que chamou de amarras geográficas, afirmando que, os desprendimentos relativos às amarras geográficas das religiões está ligada a ideia de pensar as práticas religiosas dos povos de terreiro a partir do ponto de vista das divisões geográficas, o que para Prandi podem ser observados nos avanços dos trabalhos e das percepções dos pesquisadores

contemporâneos. Em “O Brasil com axé” de Prandi o interesse não é discutir sobre as questões geográficas ou amarras, o trabalho contribui como questões relacionadas ao mercado religioso das religiões afro-brasileiras.

De acordo com Prandi há avanços nos estudos sobre as religiões afro-brasileiras e que as amarras geográficas foram desprendidas. No entanto, como entender estas superações se os critérios de classificações regionais para definir as religiões, a meu ver, a maneira de classificar podem ser percebida tanto nos estudos referentes à sociologia das religiões afro-brasileiras, quanto ao senso comum dos discursos dos agentes religiosos dos povos de terreiro.

Talvez o leitor considere essa reflexão um tanto quanto desgastada ou mesmo superada, já que Dantas (1982) em “Vovô Nagô e Papai Branco” questiona às algumas concepções de Bastide. O estudo apresentado por Bastide não envereda em uma discussão pela geografia especificamente, o propósito dele foi acentuar que os africanos carregavam consigo traços culturais e que, portanto, para o autor, estes traços evidenciava a ideia de pureza nagô⁴² em alguns cultos e em outro não. Ou seja, o contato de algumas “etnias” com outras acarretava em uma possível perda cultural.

Bastide esteve muito preocupado com os processos de aculturação dos negros o que ao longo do seu trabalho me remete a entender como o autor construiu estas divisões regionais dos chamados cultos africanos no Brasil.

Desta maneira, assinalo como esquema geográfico das religiões africanas foi pensado por Bastide, apesar de não está inserido no mapa propriamente dito, assinala um forte esquema analítico que atrela as práticas rituais a modelos regionais. Isto é o mapa construído por Bastide não está impresso e nem relacionado ao um desenho gráfico.

Nessa direção, Bastide apresenta pontos relevantes para refletir acerca da interpenetração das civilizações africanas ao tomar como referencia, questões relativas a conservação de traços dos culturais e aponta para a chamada pureza nagô, como para os processos advindos da escravidão como fator de desafrikanização do negro.

⁴²Cf. DANTAS, Beatriz Góis. *Vovô Nagô e Papai Branco: usos e abusos da África no Brasil*. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

Deste modo, a interpretação da civilização estudada por Bastide está direcionada a um sentido aos processos de aculturação, pois diante do argumento proposto, pode-se perceber que o aumento do contato da cultura africana com a cultura portuguesa, o que ocasionaria uma possível perda de traços culturais puros dos africanos, em função do contato com a cultura lusa.

Como já dito, reforço novamente que Bastide se propôs em compreender como os traços culturais foram sustentados pelos africanos em regiões distintas do país e como que os processos de adaptação dos africanos poderiam acarretar na perda do que denominou de pureza nagô.

Do meu ponto de vista é por essa via que Bastide dar início a maneira de distribuir e classificar as religiões afro-brasileiras, tendo em vista: as técnicas etnográficas e dados obtidos por fontes secundárias. Ao elencar a maneira de percepção e distribuição geográfica elaborada por Bastide e a acompanhando o mapa inscrito no inconsciente, será possível fazer notar como a proposição de uma nova cartografia social permite refletir os grupos sociais (religiosos) para fora da fronteira.

O autor apresenta em “As Religiões Africanas no Brasil” os cultos sobre a perspectiva de cinco áreas geográficas. A cada área, o autor apresenta como se deu o processo formativo dos cultos, como o negro africano se adaptou e como os cultos aconteciam. A ideia de conservação e de mistura de “etnias” aparecem como responsáveis pelas profundas transformações nos elementos africanos o que ocasionaria na perda gradativa do valor original da cultura africana (BASTIDE, 1971) e essa mudança passa a ser interpretada pelo autor como perda dos traços culturais.

Nessa lógica, a divisão das áreas geográficas são delineadas da seguinte maneira: pajelança e o catimbó; a pajelança no Pará e na Amazônia; o encantamento nas regiões do Piauí e o cachimbó ou catimbó nas demais regiões. O estado da Paraíba aparece para o autor como o limite da terceira área. Nas zonas de transição onde as religiões africanas são misturadas ao catimbó, existe uma área daomeana designada por Tambor de Mina; de Pernambuco a Bahia está sobre influência dos Iorubas, o Xangô de Pernambuco. Para área central do Brasil onde o processo de urbanização e industrialização mais se desenvolveu as religiões foram nesta área chamadas de

macumba. Por fim, o Rio Grande do Sul aparece como a última área de conservação das religiões africanas, onde o culto é denominado de Batuque.

Ao destacar a maneira como as religiões foram classificadas, pode-se notar que os critérios de classificação aparecem como modos de representar as mais distintas religiões por regiões. O que pode ser notada em estudos posteriores ao de Bastide.

Um estudo mais recente sobre a maneira de designar estas religiões utilizando um modelo de divisão espacial proposto por Bastide é possível verificar como as amarras geográficas ainda fazem parte de um modo de designar as práticas dos povos de terreiro. O estudo de Lindoso (2014, p.19) aponta para resignificação destes modelos atrelados a divisões geográficas. Neste sentido, reforça o significado desde os o período colonial, passando por Bastide até a contemporaneidade:

Perpassando pelo período colonial até o séc. XVIII, não havia precisamente categorias ou **denominações específicas para identificar** os cultos afros ou as religiões de matriz africana no Brasil, como observamos atualmente. Usualmente na própria história dessas religiões ou matrizes houve uma associação delas em alguns Estados brasileiros com áreas geográficas [...] na qual apontamos suas classificações: Tambor de Mina **no** Maranhão e com fortes influências em Belém do Pará; Candomblé **na** Bahia e que se alastrou por todo o país, até mesmo ultrapassando terras brasileiras; Xangô **em** Pernambuco; a Macumba e depois a Umbanda **no** Rio de Janeiro; o Batuque **no** Rio Grande do Sul, etc. (grifo meu).

Como as ciências sempre estiveram preocupadas em definir, estabelecer critérios de classificação, não foi diferente com os estudos africanistas no Brasil. O intelectual teórico como bem diz Foucault, foi por muito tempo responsável pelas formas de classificar e de tornar suas classificações parte do senso comum.

Dessa maneira, percebe-se que essa abordagem têm delineado estudos sobre as chamadas religiões afro-brasileiras e a própria maneira de identificar estas práticas religiosas no país. O campo intelectual que foi se afirmando, se legitimando e sendo legitimada, tanto pelas escolas de pensamento como pelos agentes religiosos, cristalizou a prática do candomblé a região da Bahia, assim como: o Tambor de Mina no Maranhão, o Batuque no Rio Grande do Sul; a Umbanda no Rio de Janeiro; o Xangô de Pernambuco.

Mesmo Bastide, no tópico intitulado: “Migrações Internas e Religiões Afro-brasileiras” ao ressaltar que as migrações internas poderiam ser entendidas como fator

de deslocamento dos cultos pelo país, ponderando que estes cultos não poderiam ser prensados de maneira estática a determinadas áreas específicas. Os estudos posteriores ao do autor tomam o esquema como pronto e acabado, cristalizando ao longo do tempo um modo de perceber e fazer perceber os chamados cultos por “área geográfica”.

Além disto, nota-se que a inserção da prática do que se designa ou foi designado como *candomblé* por Bastide, acompanha a percepção de pureza, bem como o Maranhão tem como rito local, o *Tambor de Mina*, visto como legítimo, “único ou mesmo autêntico” (FERRETTI, M. 1994).

Não se trata, a grosso modo de tomar a origem dos termos utilizados, origem dos trabalhos sobre o assunto. A ideia aqui é refletir acerca dos desdobramentos ocorridos com o passar das décadas, ou seja, diante da atual conjuntura política do país, do meu ponto de vista, as abordagens primordialistas não permite notar que os modos de fazer e viver dos agentes religiosos, que hoje encontram - se mobilizados e objetivados em movimentos sociais.

Há, portanto, novas definições, novas significações e ressignificações que fogem desta concepção. O que me permite dizer que diante de minhas observações e participações políticas e religiosas, os povos de terreiros têm assumido posições sociais e intelectuais que estão em constante movimento.

A meu ver esse debate reporta de certa forma ao ponto de vista estabelecido pelos estudos produzidos na década de 1970, especialmente ao de Roger Bastide, no qual o contato de um grupo com outro consistiria, em termos gerais, em processos de aculturação ou o fim de uma cultura/religião ou em substituição de uma pela outra.

Essa via explicativa, sob minha perspectiva, fixa práticas religiosas das mais diversas e distintas a limites colocadas por “áreas geográficas” (BASTIDE, 1971), como se os sistemas de relações sociais dos grupos não ultrapassassem os limites do “isolamento”.

Diante, sobretudo da conjuntura política do país, a considerar que a própria conjuntura muda, o que está em jogo para os povos de terreiro, não é a ideia de sobrevivência, conservação, presença africana e pureza nagô, mas, uma dinâmica que transcende esses aspectos que oram de certa forma tornados fronteiros, a partir de uma

noção de divisão espacial. Reforçando com isso, a visão simplista que o isolamento social e geográfico esteve como fator crucial para a manutenção da diversidade cultural (BARTH, 2000).

As áreas geográficas, a meu ver, além de denotarem o aprisionamento das práticas religiosas dos povos de terreiro a fronteiras que não são sociais, reduzem de modo esquemático os modos de fazer e viver dos agentes religiosos a simples ato de categorização que “institui uma realidade, usando o poder de revelação e de construção exercido pela objetivação no discurso” (BOURDIEU, 2010, p. 116).

A produção intelectual apontada demonstra que a condição social dos agentes religiosos e suas práticas estiveram condicionadas à concepção de uma existência atomizada, ou seja, os estudos populacionais relacionados aos africanos no Brasil, que estiveram atrelados a um conjunto homogêneo dos sujeitos onde a identidade, as relações sociais estiveram referidas às distribuições geográficas e a representação dos modos de fazer dos grupos.

Neste sentido, as existências dos agentes estiveram condicionadas aos atos de se fazer reconhecer, sob a égide da autoridade legítima dos pesquisadores. Em outras palavras, quem falava e escrevia sobre as questões referentes às práticas rituais dos designados povos de terreiros eram pesquisadores externos aos grupos, com conhecimento relativo sobre as práticas e vivências dos grupos e que, portanto, produziam ideias, noções e categorias homogeneizante que não conferiam aos grupos específicos suas noções de atribuição e auto-atribuição.

A situação social atual me permite considerar que as divisões geográficas, os esquemas explicativos perderam força, o sentido de existência dos agentes religiosos inscritos numa dinâmica social não sugere que a simples existência coletiva dos grupos sejam eles praticantes de Candomblé, Tambor de Mina etc., a realidade social na qual a participação política garantida pela Constituição Federal de 1988 e os Dispositivos Constitucionais como o Decreto 6.040 de 07 de fevereiro de 2007 ao instituir a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades (PNPCT) que reconhece, protege os conhecimentos e as práticas e usos tradicionais. A PNPCT compreende que os:

Povos e comunidades tradicionais: grupos culturalmente diferenciados e que reconhecem como tais, que possuem formas próprias de organização social, que ocupam e usam territórios e recursos naturais como condição para sua reprodução social, religiosa, ancestral econômica, utilizando conhecimentos, inovações e práticas gerados e transmitidos pela tradição (SHIRAISHI NETO, 2007, p.202).

A instituição da PNPCT fundamenta os agentes religiosos a denotarem suas práticas e usos tradicionais ao viés político acionando assim suas identidades coletivas. E que, portanto, além dos ritos, dos mitos, representações simbólicas das festas públicas, a localização pela localização, o exótico pelo familiar ou o familiar pelo exótico não responde mais ao jogo das relações e aos discursos desses agentes, pois as resignificações dessas práticas têm sido dadas por eles a partir das situações vividas que os colocam no plano político da luta por reconhecimento dos seus territórios específicos e não mais na ideia de como defini-los.

Nesse sentido, a Carta Aberta dos Povos e Comunidades Tradicionais da Região Norte- Incluindo o Estado do Maranhão, realizado na cidade de Belém- Pará, entre os dias 02 e 04 de junho de 2014, reforça os deslocamentos apresentados e a configuração do sentido político dos povos de terreiros. A carta sugere reivindicações que concerne à garantia de reprodução social e reconhecimento jurídico-formal, não somente os povos de terreiros, mas de outros povos envolvidos nesse debate por reconhecimento. Um dos pontos relevantes dessa carta diz:

Secularmente os povos e comunidades tradicionais estiveram organizados e constituíram espaços de luta com base em sua existência às diferentes formas de opressão. As últimas décadas foram marcadas por significativos avanços na luta dos povos e comunidades tradicionais do Brasil. Do ponto de vista jurídico e político alcançamos um nível de organização capaz de tencionar o Estado, pautar nossas demandas e afirmar nossos direitos (Informação verbal)⁴³.

As formas de organizações e mobilizações destes povos sugerem que, para além dos critérios de classificações acadêmicas centradas em aspectos regionais, pois para além das designações há debates, discursos, práticas sociais, rituais que se entrelaçam a uma conjuntura que não permite, portanto, a centralização de ideias, noções que estejam presas apenas na ótica do pesquisador.

⁴³Informação fornecida pela **Carta Aberta dos Povos e Comunidades Tradicionais da Região Norte- Incluindo o Estado do Maranhão**, realizado na cidade de Belém- Pará, entre os dias 02 e 04 de junho de 2014.

As definições por meio da geografia das religiões, as amarras geográficas como sugerido por Prandi em outro tempo foram instrumentos relevantes para o entendimento de uma dada situação social, entretanto, a atual conjuntura política do país tendo em vista a consciência que os agentes religiosos tiveram e tem de si mesmo têm se tornado importantes mecanismos de mobilização permanente que busca garantir o reconhecimento político dos povos de terreiros.

Desta forma, as pesquisas dos anos de 1970 que tomaram o mapa como produto de localização das práticas rituais e dos povos trazidos pelo tráfico negreiro, nada mais são que mapas mudos, ou seja, mapas que são operacionalizados tendo em vista apenas a localização pela localização e não fundamentam força explicativa para os agentes e suas práticas religiosas envolvidos em um dado contexto social.

Estes mapas assumem perspectiva onde a fala do sujeito é suprimida pela interpretação do pesquisador e a dimensão espacial assume a característica específica das práticas rituais e dos agentes religiosos. Invizibilizando os agentes religiosos e suas formas de mobilização diante do contexto político e diante de uma dimensão política, a qual se tornam detentores de suas próprias formas e maneiras de fazer e viver, legitimadas pelos Dispositivos Constitucionais.

Compreendo que a leitura dos esquemas explicativos expostos no início do capítulo tem em vista apresentar como a “geografia das religiões” de Bastide, em virtude do regime democrático que associa a participação aos direitos sociais pode instituir ao um certo campo intelectual a geografia dos agentes religiosos, práticas dentro das fronteiras e não para fora delas.

O que me coloca a pensar em uma nova cartografia social, especificamente, o mapa situacional como instrumento que permite e possibilita aos agentes religiosos e pesquisadores notar a flexibilidade e a dinamicidade social destas práticas e modos de fazer e viver, coadunados a política de reconhecimento, que não restringe ao reconhecimento identitário, mas que associa todas as formas de fazer da vida social.

Desse modo, uma releitura do mapa situacional dos povos de terreiros produzidos em 2010/2011 que resultou no livro: “Cartografia Social dos afroreligiosos em Belém do Pará” faz notar como estes grupos religiosos se relacionam e redefinem suas formas de fazer e viver, bem como delinham seus territórios e suas territorialidades

ao produzir seus próprios mapas, fazendo entender que as amarras geográficas, áreas geográficas não permitem enfatizar suas situações sociais.

3.2 Os terreiros e os processos de Tombamento

Isso foi logo depois dessa luta pelo reconhecimento. Igualzinho como Iphan agora esta fazendo isso. Começou na Bahia, a ideia era para reconhecer os espaços sagrados. O tombamento começou dessa luta para que fosse reconhecido, saiu o Decreto 6.040. Depois do Decreto a ideia foi para ser reconhecido os espaços, todos os espaços, não era só o terreiro. O Iphan deu ênfase, mas depois freou, não expandiram mais (informação verbal).⁴⁴

O relato de *yá Venina* sugere que a demanda por reconhecimento político dos povos de terreiro não se reduz a resignificação atribuída pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico (IPHAN). Esta resignificação pode ser notada na narrativa de *yá Venina* quando assinala a ideia de reconhecer os espaços, espaços estes que estão relacionados com a dinâmica das práticas rituais dos agentes religiosos, ou seja, estas práticas não estão restritas a um determinado espaço ou lugar, envolve além das relações sociais, o acionamento da identidade e a relação com os territórios. De modo que o Iphan ao restringir a ideia de preservação apenas ao espaço físico do terreiro desconsidera toda a situacionalidade que as práticas exigem.

No Maranhão não foi diferente o contexto dos terreiros no período - pós-colonial. As perseguições⁴⁵ policiais aos terreiros expostas não são de modo algum sustentar retaliações recentes ou antigas as práticas religiosa, as perseguições inicialmente davam em função as práticas denominadas batuques⁴⁶ dos negros, descritos em um dado momento histórico. A tentativa de entendimento as passagens sugeridas estão inscritas no contexto em que a categoria afro-brasileira, tem perdido força da significação inicial, sugerindo um debate político em torno da noção de reconhecimento dos povos de terreiro.

⁴⁴ Informação verbal fornecida por Maria Venina C. Barbosa – (*yá Venina*). Entrevista. Entrevistadora: Luciana Railza Cunha Alves. Terreiro *IAAO*. MA, abril de 2015.

⁴⁵ Sobre perseguições policiais no Maranhão pode-se conferir: FERRETTI, M.M.Rocha (org.) **Um caso de polícia! Pajelança e religiões afro-brasileiras no Maranhão 1876-1977**. São Luís: EDUFMA, 2015.

⁴⁶ Segundo Silveira (2006, p.175) “o termo sempre designava encontros dançantes animados por música percussiva, mas esses encontros podiam ter características diferentes e a própria documentação revela por vezes dificuldade em definir o caráter”.

Diante disto, talvez apareça que esta abordagem se inscreva dentro de uma perspectiva do já foi dito. No entanto, o esforço é de construir como os processos de reivindicação por reconhecimento dos povos de terreiro têm seguindo em muitas direções. Cabe lembrar que a passagem aqui sugerida, não se refere ao sentido evolucionista para sugerir que, os debates políticos destes povos estão entrelaçados as suas práticas e sentidos políticos organizativos.

A abordagem sobre perseguições⁴⁷ aosterreiros ou a grupos reunidos para práticas rituais, não é algo novo. Existe, portanto, uma dada literatura que fornece dados acerca desses processos, quanto como estes processos de perseguição foram utilizados pelos povos de terreiro para mobilização em torno de políticas de reconhecimento.

Os estudos antropológicos mostram como os chamados batuques estiveram organizados em confrarias e aglutinavam, com isso, atenção da repressão policial.

Dantas (1982, p.165) chama a atenção para o Código Criminal brasileiro de 1930, elaborado para substituir o do Estado português. Este código não tratava de perseguições aos “feiticeiros”. As perseguições policiais de certa forma instituíram a estes grupos dinâmicas sociais que permitiu “esconder” sob as vestes dos santos católicos os seus deuses, fenômeno este designado por sincretismo⁴⁸.

As perseguições sofridas nos terreiros, do meu ponto de vista, permitiu aos agentes religiosos travar uma luta simbólica com os mecanismos do Estado em busca do reconhecimento social. Estas lutas permitiu ao Estado criar mecanismos de reconhecimento dos templos dos povos de terreiro, por meio de uma significação.

A significação aqui pode ser entendida não como reconhecimento político, mas como um sentido que o Estado atribuiu aos templos religiosos, aos espaços físicos como forma de torna-los significantes para a sociedade.

Tomando o contexto das perseguições policiais com a sincretização na década 1930, especificamente, no qual os afro-brasileiros tendiam a ancorar-se também num campo intelectual ambíguo por uma face os apresentava como sujeitos portadores de

⁴⁷ Há na literatura sociológica, antropológica e histórica uma vasta produção acerca das perseguições as designadas religiões afro-brasileiras. Cf. SILVA (1994), M. Ferretti (2001).

⁴⁸Cf. S. Ferretti (1995).

traços culturais da pureza nagô. Enquanto a outra face construía esquematicamente um dado estigma caracterizado por critérios, os quais diferenciavam o eu do outro.

As políticas institucionais estimulavam as perseguições policiais aos espaços sagrados, como forma de conter o avanço das religiões africanas no Brasil. Durante o governo Vargas, o decreto-lei nº 25, de 30 de novembro de 1937, organizou o Serviço de Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Sphan) definindo por patrimônio: “o conjunto de bens moveis e imóveis existentes no país e cuja conservação seja de interesse público, quer por sua vinculação a fatos memoráveis da história do Brasil, que por seu excepcional valor arqueológico ou etnográfico, bibliográfico ou artístico”.

Trazer o debate acerca do patrimônio e do tombamento frente aos processos de perseguições aos terreiros? Os questionamentos incidem no desafio de por em jogo os sentidos sociais atributivos de reconhecimento social. Sob o meu ponto de vista, o que não pode ser entendido como mero instrumento de reconhecimento?

Ao que tange as questões pertinentes para pensar os terreiros como patrimônio, nota-se na literatura sobre as perseguições policiais aos terreiros que diante de reivindicações dos grupos religiosos, a patrimonialização, os processos de tombamento. Estes processos surgem como representação do reconhecimento oficial. Segundo Mário de Andrade (1987) as peças fundamentariam o interesse de preservação da arte pura ou aplicada, popular ou erudita, nacional ou estrangeira, pertencentes aos poderes públicos e organismos sociais e particulares nacionais, particulares estrangeiros residentes no país. Ou seja, em um primeiro momento do processo de patrimonialização e tombamento em que a cultura estava sendo pensada como erudita, os terreiros/templos religiosos não estavam inseridos nesta perspectiva.

A partir dos anos de 1986 com o processo de tombamento do *Ilê Axé Iyá Nassô Oká* (terreiro da Casa Branca) em Salvador que se os terreiros de candomblé passam a pensados como patrimônios históricos. O sentido atribuído aos terreiros tombados se inscreve em uma perspectiva de entender que os templos, os espaços físicos, serão portadores da preservação da cultura e dos cultos africanos e africanizados no país.

Por tombamento, faço uso da ideia de Lemos (1985) que assinala que “é um atributo que se dá ao bem cultural escolhido e separado dos demais para que nele, fique assegurada a preservação da memória”.

Diante da complexidade das definições resultantes dos processos históricos de luta por reconhecimento dos terreiros como patrimônios históricos, me coloca a pensar que os processos de tombamento configuram em tornar o invisível em visível? ou o invisível em visível real? .

Em todo o caso cabe entender que o sentido do reconhecimento oficial operacionalizado por meio de órgãos de registro oficial. Reconhecendo a relevância da luta, e pelos processos de tombamento, já conquistados incluindo 07 terreiros até o ano de 2013 no Brasil. Seria adequado pensar esses processos como legitimador de conservação simbólica dos ritos? Nos dias atuais tornar os terreiros monumentos garante no não ataque, antes policiais, hoje dos excessos de intolerância religiosa praticadas circunstancialmente pelos chamados pentecostais ou neo-pentecostais? Será que a ideia de tombamento não seria tornar os modos de viver e fazer dos povos de terreiros parte de museus?

Será que o que esta em jogo para os povos de terreiro, nos dias de hoje, é somente a preservação e conservação de ritos, mitos, de espaços físicos? Como a memória pode ser entendida e atribuída aos espaços denominados sagrados, pós-tombamento? Estas são questões que do meu ponto de vista devam ser feitas àqueles que acionam o sentimento de pertencimento a grupos religiosos com práticas religiosas distintas das oficializadas pelo Estado, como é o catolicismo. Muito embora, a legislação de 1988 propõe ao Estado a laicidade.

As questões acima fundamentam perspectivas que englobam de maneira complexa esse universo de patrimonialização dos terreiros. Tanto sobre o olhar dos processos relativos ao reconhecimento, como a conservação, que acreditam que possam ter sentido ambíguos. Percebo o uso de um repertório pelos povos de terreiro que a luta pelo reconhecimento social e político de suas práticas religiosas na sociedade. A Constituição Federal Brasileira de 1988 que garante e assegura através do art. 215 que o Estado protegerá as manifestações das culturas populares, indígenas e afro-brasileiras, e de outros grupos participantes do processo civilizatório nacional. Sobre esse aspecto, os repertórios culturais materiais e imateriais fazem parte do esquema e que não garantem formalmente a representatividade política e social dos agentes religiosos como intrínsecos aos processos democráticos.

As questões acima servem ainda para reflexões que permeiam todo um conjunto de regras e normas sociais que implicam na própria maneira de viver desses grupos. Rememorando o passado como forma de reconfigurar a “luta antiga que começa com os meus ancestrais”⁴⁹ como foco no conceito de tombamento considero relevante narrativa de dona Deni Prata última chefe da Casa das Minas, São Luís Maranhão. A narrativa está registrada no vídeo intitulado “Casa das Minas⁵⁰: os voduns reais de São Luís”. Dona Deni relata: “O Iphan fez esse tombamento ai, mas aqui não tem ninguém do Iphan, não tem nenhuma vodunsi aqui! Eles tombaram, mas a casa não é deles!”. Partilhando dessa mesma posição, a *yalorixá* Maria Stella de Azevedo Santos (Stella de *Oxossi*) chefe do *Ilê Axé Opô Afonjá*– Bahia argumenta sobre o pedido de tombamento em 1998, “se for imprescindível que pessoas estranhas ao culto entrem nas casas de santo, não haverá tombamento”⁵¹.

Esses pontos de vistas de ambos os lugares de onde falam dona Deni e *yalorixá* Stella de *Oxossi* acentuam questões que permeiam discussões que não estão presas a conservação de um espaço físico. Um dado momento histórico, o tombamento pode ter sido entendido como mecanismo de reconhecimento do Estado para as práticas religiosas dos povos de terreiro em uma dimensão mais cultural do que propriamente política. Devo ponderar que não estou entendendo os processos de tombamento como processos abstracizadores do reconhecimento político dos chamados povos de terreiro. Contudo, a ideia de trazer essas questões é o que me fez notar que a dinamicidade da conjuntura política, o uso de repertórios em reivindicação pelo reconhecimento político, coloca questões para se pensar para além do agora.

Neste sentido, refletir sobre as lutas de um dado presente sem tornar as lutas do passado meros contextos históricos? Ponderando que estes processos a meu ver podem ou já estão tornando os terreiros (espaços físicos) instituições onde o uso e a manutenção do espaço físico está restrita a uma instituição?

⁴⁹ Excerto do discurso de Silvanilton Encarnação da Mata (Baba Pecê) acerca do tombamento da casa de Oxumarê, Salvador.

⁵⁰ Casa das Minas, Querebentã de Zomadonu, tombada em 2002, pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional-IPHAN.

⁵¹ DOURADO, Odete. **Antigas falas, novas aparências:** o tombamento do Ilê Axé Yá Nassô Oká e a preservação dos bem patrimoniais no Brasil. Revista de Pesquisa em Arquitetura e Urbanismo. IAU USP, São Paulo, 2011.

O terreiro como monumento sustenta as perspectivas de reconhecimento político e social desses grupos? Partilho de uma posição complexa, toma os anseios de reconhecimento por meio dos processos de tombamento como parte do programa ideológico no qual se podem entender reflexivamente esses processos por espécies do de museificação⁵². Esse status, do meu ponto de vista não responde aos anseios políticos em face das ressignificações dos agentes religiosos dispostos no processo democrático, pois enfatiza mecanismos de participação que não se inscreve somente num debate exterior, onde quem fala e quem define o outro, esta fora desse jogo político, mas esquematicamente como os autodefinem são definidos.

Em um debate mais atual (2014) durante a realização do seminário denominado Teia que reuniu autoridades religiosas de terreiros como: *babalorixás, yalorixás, ekedes, makotas, ogans*, foi ressaltado por estas autoridades que reconhecem o processo de tombamento, entretanto, na fala dos participantes deste seminário o tombamento dificulta manutenção dos terreiros. A manutenção exposta na fala dos agentes religiosos remete a ideia de reparos físicos do espaço.

As perspectivas de reconhecimento político recaem sobre decisões a parte das formas de lidar cotidianamente com os ritos. Considerando os debates, principalmente, na web nota-se que a priori os povos de terreiros entenderam os processos de patrimonialização, tendo em vista o relevante papel de manutenção dos espaços físicos, como dispendiosos. Nota-se também que as entrelinhas do jogo político embasados numa política de reconhecer e tornar os grupos até então tidos como invisíveis às políticas públicas colocam em cheque as noções de espaços sagrados que são caras a esses grupos. Os espaços físicos dos terreiros tombados não serão mais “seus” e sim dos órgãos governamentais.

3.3 Rediscutindo o reconhecimento dos povos de terreiro

Os estudos acerca das religiões afro-brasileiras precedentes estão inscritos em diferentes perspectivas, sobretudo, os estudos sobre candomblés no Brasil. Falava-se de um candomblé no qual as interpretações concerniam a esquemas de valorização da

⁵² Cf. ANDERSON, Benedict (2008).

língua e das tradições africanas, os traços culturais carregados pelos negros como responsáveis por uma dinâmica social dos cultos, a resistência do negro ao trabalho servil os quais por muito foram caracterizados por autores como: Freyre em uma abordagem da convivência pacífica. Os estudos comparativos de Ramos (1943) mostraram que as culturas peculiares de cada área africana como “as que têm importância” (RAMOS, 1943, p.30), na tentativa de compreender a cultura negra no Brasil.

Dentre os discursos sobre as práticas religiosas do candomblé, sobretudo, nos estudos do século XX, ponto especificamente Bastide (1970) e Carneiro (1961). Estes apresentam de forma sistematizada as práticas de candomblés como fatores de resistência cultural, em que o negro e as práticas rituais são delineadas como expressões de identidade cultural, onde se convencionou notar e fazer notar as religiões africanas a tendências de estudos sobre adaptação ou de aculturação.

Os modelos de cultos e os esforços para interpretar os simbolismos das danças, das mitologias estiveram inseridos num contexto da religiosidade de origem africana pautada na explicação racial da base dos fenômenos culturais. Silva apud Helio Viana (2008) reitera numa resenha sobre o livro “Candomblé da Bahia”, de Donald Pierson (1942) que “era impossível levar a sério cultos que na verdade não passam de simples manifestações de magia negra e, como tais, justamente perseguidos pela polícia” (Silva, 2008, p.297).

Os estudos sobre a origem, a presença africana, e a caracterização dos modos de vida dos africanos no Brasil, assentaram durante dois séculos de abordagem funcionalista e evolucionista das e práticas religiosas dos povos de terreiro. Preconizavam ademais discursos no quais os sujeitos eram silenciados e interpretados a partir das bases metodológicas da antropologia social arraigadas por diferentes disciplinas como a medicina que tratou as práticas como esquema de degradação ou de assimilação cultural, tornando ainda mais “invisibilizados” a sociedade.

Ao me propor refletir sobre questões relativas a geografia das religiões não está inscrito em uma percepção reducionista, mas na proposição de reiterar que, do meu ponto de vista, as questões que se colocam dimensiona o agente religioso não mais a um jogo de luta identitária somente. Considerando que, na atualidade os debates dos povos

de terreiros se dá em uma dimensão ainda maior que faz parte de perspectivas de tornar o “invisível em visível real” através luta por reconhecimento político.

O sentido atribuído ao reconhecimento aqui, perpassa dimensões por vezes ambíguas e contraditórias, que envolvem ainda discussões de princípios participativos, orientados pelos sistemáticos discursos democráticos. Portanto, as formas de reconhecimento estiveram orientadas, sobretudo, no século passado a uma lógica folclórica, uma vez que as manifestações afro-brasileiras estiveram entrelaçadas a discursos que os condicionavam a produtos culturais. Uma vez endossado o reconhecimento pode-se notar um mecanismo de mão dupla, baseado por relações de poder distintas.

Nesse sentido, de um lado, o Estado sugeriu o reconhecimento como instrumento de “legitimidade” das classes abastadas, enquanto por outro lado esse mesmo reconhecimento o qual os grupos reconhecem como uns dos mais relevantes instrumentos de poder são tornados “invisíveis” dentro do quadro representativo da política brasileira.

Nessa direção, Fraser (2001) sugere entender como as lutas por reconhecimento tornou-se rapidamente a forma paradigmática do conflito no fim do século XX. O advento da Constituição de 1988 possibilita no Brasil a tentativa de compreender como as lutas por reconhecimento, especificamente, o caso dos agentes religiosos de terreiro têm problematizado circunstancialmente suas posições sociais diante de uma conjuntura na qual a identidade não é mais a única via de luta por reconhecimento, contudo, interliga-se a novas formas sociais de representação política. A individualidade deixa de ser um quesito de reconhecimento e passa a serem dimensionadas às formas coletivas de representações sociais.

Diante da complexidade das relações sociais, entre as formas de reconhecimento e os deslocamentos proposto pelos agentes religiosos não é possível ser notados a partir perspectivas primordialistas, pois estão dimensionados uma dinâmica social que inscrevem suas próprias maneiras de representação e reconhecimento político. É a partir dos debates políticos desde a afirmação do Art. 215, Constituição de 1988 em que o Estado garante a proteção das manifestações afro-brasileiras que se nota no país recorrentes mobilizações sociais em torno dos processos de reconfiguração das

categorias de definição e de redefinição desses grupos religiosos frente aos processos sociais.

O Decreto 6.040 de fevereiro de 2007 que institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais concerne no redimensionamento político para os grupos ligados as práticas religiosas das manifestações afro-brasileiras que me permite pensar em termos de afirmação de uma representação política.

Nesse caso, os agentes religiosos deixam de ser vistos como meros indivíduos espetacularizados pelas suas práticas rituais ou marcados por explicações externas que consistiram em caracterizações e definições generalizantes.

É nesse contexto que se insere o terreiro *Ilê Axé Alagbedê Olodumare* que é fundado diante de um cenário político carregado de significados e de ressignificações política e cultural, orientado por uma “autoconsciência cultural e começam a se organizar como força política” (ALMEIDA, 2008, p.38).

A dinâmica social dos povos de terreiro tem sido redefinida por uma perspectiva mobilizatória entrelaçada as novas falas que podem ser notadas a partir da maneira como constroem suas perspectivas políticas em torno do reconhecimento político.

Sabe-se que essas categorias criadas e recriadas não podem ser tomadas com rigor, mas como categorias flexíveis de análises temporais, já que mesmo com as novas definições alguns agentes religiosos permanecem em constante diálogo com as velhas formas. Entretanto, os sistemas de classificações são dos mais diversos, e do meu ponto de vista não cabe aqui estabelecer um debate entre o quê, quem e como classificar. Contudo, a ideia é apontar os deslocamentos pertinentes das categorias de classificação aos processos de politização dos povos de terreiros.

Dessa forma, os processos de tombamento tende ao embate político de demandas por reconhecimento das diferenças sociais e culturais. Nessa perspectiva o *IAAO* é fundado em um momento que não está relacionado a interferências dos processos de tombamento, mas aos diretamente relacionado aos direitos territoriais de acesso e de certa forma de preservação da natureza como parte da reprodução social do grupo expresso no Decreto 6.040.

Yá Venina, fundadora do terreiro Ferreiro de Deus, representante dos povos de terreiro na Comissão Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais (CNPCT), criada pelo Decreto 6.040/2007, para coordenar a implementação de políticas de desenvolvimento sustentável aos referidos povos, torna visível os novos significados atribuídos às práticas coadunados as mobilizações que consistiu a priori numa perspectiva acerca da intolerância religiosa e acompanhando a temporalidade dos debates, hoje se inscreve numa consciência que levam os agentes sociais a construir suas próprias territorialidades a partir das relações sociais compostas por discursos e enfrentamento político face aos processos de reconhecimento social e político.

No panorama político mais amplo, o terreiro *IAAO* pode ser colocado diante de uma afirmação e de negação da invisibilidade imposta pelos esquemas interpretativos coadunados ao campo intelectual que tem produzindo argumentos estigmatizantes e diferentes discursos, como forma de afirmar ou legitimar outros interesses sociais.

A designação povos de terreiros acionados pelos agentes religiosos permite de o reconhecimento de direitos, de acesso a domínios territoriais consolidados através das relações sociais estabelecidas pelos agentes, seja das práticas religiosas, seja das construções sociais de uma territorialidade específica. Estas transitam tanto nas relações como nas interações sociais. As dimensões políticas associadas às práticas rituais fazem parte de um conjunto mobilizatório em que diferentes agentes religiosos e das mais variadas nações buscam acessar direitos étnicos e territoriais.

Contemporaneamente, assiste-se a efervescência dos movimentos sociais na luta por reconhecimento jurídico-formal e que tem convergido para múltiplas instancias da sociedade brasileira. Nos últimos anos, os processos mobilizatórios dos povos de terreiro podem ser notados como instrumentos relevantes para luta e resistência dos povos de terreiro, os quais a estrutura política do Brasil além do reconhecimento o direto de acesso aos recursos naturais e, sobretudo, a legitimidade das suas formas de fazer e viver para a sociedade. Essas novas falas, portanto, remetem à discussão pelo reconhecimento das territorialidades dos povos de terreiro.

CAPÍTULO IV

4. Ocupar um espaço de fato na cidade⁵³

Esse capítulo diz respeito à fundação do terreiro *Ilê Axé Alagbedê Olodumare* (IAAO) que coadunado ao surgimento do Residencial Zumbi dos Palmares, onde o terreiro está localizado, permite entrelaçar a resignificação da luta de Zumbi⁵⁴ à luta⁵⁵ por moradia travada pelos agentes sociais⁵⁶ envolvidos e à luta por reconhecimento dos povos de terreiro.

Nesse caso particular, o contexto no qual o terreiro é fundado está em meio a distintas formas de mobilizações e conflitos, protagonizados por agentes sociais envolvidos em debates sobre a reforma urbana no Brasil. O terreiro aparece como forma de estratégia de resistência a um dado momento social. Evidenciando-o como espaço político de luta e reivindicações por reconhecimento. Essa situação inscreve os agentes sociais e religiosos em uma conjuntura política que está contraposta às políticas habitacionais, pois as lógicas dessas políticas não se alinham às demandas e aos processos sociais concernentes a distintos movimentos sociais.

Nesse sentido, recuperei narrativas que permitissem elucidar o processo de fundação do terreiro articulado à luta e as práticas políticas de Maria Venina Carneiro Barbosa, *yá Venina*, esta inscrita dentro de um campo social em que as redefinições estão referidas a um debate mais amplo que o direito à moradia, envolve a luta pelo reconhecimento político dos povos de terreiro e a luta pela territorialidade específica.

⁵³ Frase retirada de entrevista com Creuzamar de Pinho. Entrevistadora: Luciana Railza C. Alves e Célia Sampaio. Sede da União por Moradia Popular. MA, agosto de 2008. A ideia de ocupação de espaços na cidade permite compreender que os processos sociais de luta acionada por ela, denotam demandas particularizadas dos “novos movimentos sociais” (HOBSBAWN, 1995), ou seja, há em jogo a luta por lugares assegurados pelo Estado e que possam ser particularizados conforme a especificidade de cada grupo acionado pelo direito a moradia assegurado pelo art. 6 da Constituição Brasileira.

⁵⁴ Cf. FONSECA Júnior, Eduardo. **Zumbi dos Palmares: A história que não foi contada**. Rio de Janeiro: Soc. Yorubana Tecnológica de Cultura Afro-Brasileira, 1988.

⁵⁵ De acordo com Weber (2012) luta é um conceito relativo, “a luta tem formas diversas, determinadas pelos meios (violentos ou “pacíficos”) e a maior e menor brutalidade com que se aplicam” (WEBER, 2012, p.26). Dessa maneira, a luta aciona também atos de resistência que podem ser tomados a partir de estratégias que de alguma maneira garantam os processos reivindicatórios.

⁵⁶ O agente social nesta pesquisa não é tomado como mero suporte de entendimento das relações sociais, mas assumem a função de mediador das relações sociais, que conforme Bourdieu (2013, p. XX) os agentes são “dotados do sistema de disposições capaz de engendrar práticas adaptadas às estruturas e contribuindo, por essa via, para reproduzir tais estruturas. A mediação, operado pelo agente tendo em vista a reprodução social associa-se, segundo a mesma tradição, ao papel estratégico que o processo de socialização desempenha [...]. Para muitos os agentes não vivem outra coisa a não ser suas próprias representações, de onde derivam a posição e o peso de cada elemento do mundo físico e social”. Dessa maneira, a pesquisa se reporta a situações circunstâncias, podendo assim, nomea-los.

As incursões a campo foram empreendidas em dois momentos distintos; uma referente à elaboração do fascículo “Ilê Axé Alagbedê Olodumare – Casa de Axé Ferreiro de Deus”, da série: Movimentos Sociais e Conflitos nas Cidades da Amazônia, realizado pelo PNCSA e o outro em função da proposição da pesquisa para esta dissertação. Coligi narrativas em torno desses processos sociais de “moradores”⁵⁷, “ex-moradores” de *yá* Venina, que forneceram subsídios para construir e entrelaçar perspectivas de diferentes pontos de vistas, que se coadunam e se separam de acordo com sua especificidade, tendo em vista o lugar como fator de mobilização.

A luta relacionada à construção do Residencial Zumbi dos Palmares esteve dimensionada por demandas e reivindicações em torno do direito a moradia. Legitimada pela efervecência dos novos movimentos sociais. A Constituição de 1988 permitiu aos mais diversos agentes, organização e reorganização das suas formas de mobilização como prática para demandar as instituições do Estado garantias de direitos fundamentais instituídos pela Constituição.

É nessa direção, que grupos distintos se associam de maneira a ordenar uma determinada demanda pela perspectiva de “mudar a cara da cidade” (Informação verbal),⁵⁸ fornecendo subsídios para a mobilização. Sobressaltando de todo modo, a ideia que embora os grupos sociais vivam em diferentes contextos, eles criam e recriem condições de viver a seu modo. Dessa maneira, há contextos que assumem uma bandeira de luta, arrolada a tantas outras. Tornando-as mais complexas. Para tanto, a ideia de mudança, não se restringe ao sentido estrito do termo, ela fornece elementos de distinção entre a cidade projetada sob a perspectiva da divisão e outra articulada ao sentimento identitário capaz de reatualizar o passado no presente.

4.1 Zumbi dos palmares e o tempo presente: uma reatualização da luta por moradia e o lugar do território

Reatualizar a luta de Zumbi em Palmares ao processo de construção do Residencial Zumbi dos Palmares, localizado na cidade de Paço do Lumiar-Maranhão,

⁵⁷ As categorias “morador” e “ex-morador” sugere uma especificidade de entendimento. O primeiro relativo àqueles que residem no Residencial Zumbi dos Palmares e o segundo aqueles que participaram da luta e não residem, mas possuem algum tipo de relação com o lugar.

⁵⁸ Informação fornecida por Cruzamar de Pinho. Entrevista. Entrevistadora: Luciana Railza C. Alves e Célia Sampaio. Sede da União por moradia popular. MA, agosto de 2008.

significa compreender além das relações construídas pelos agentes sociais nesse contexto demarcado por uma consciência política de resistência.

O Residencial Zumbi (*IAAO*) luta por moradia se configuram uma tríade que assume relevante entendimento para a reatualização da luta de Zumbi em Palmares, que antes esteve pautada em um debate contra a repressão da Coroa Portuguesa aos escravos, hoje se instala nos processos reivindicatórios de agentes sociais organizados em movimentos sociais, onde o direito a moradia e ao reconhecimento dos povos de terreiro se entrelaçam e se redefinem. Portanto, uma maneira específica de acionar o “lugar” como força política de conquista, reatualizando a própria ideia de luta.

Aparentemente, o leitor possa pensar que a luta por moradia esteja dissociada das reivindicações postas nas pautas dos debates dos povos de terreiro. No entanto, o hoje e atualização constante desse hoje, mostra que esses povos atualizam seus debates conforme avança a conjuntura política brasileira.

As reivindicações dos povos de terreiro que antes estiveram essencialmente pontuadas na luta pela contraposição do estigma construído pelas instituições católicas, principalmente, em torno desses povos, tem se reforçado e se associado com outras reivindicações, como: a territorialidades específicas fundamentadas em dispositivos constitucionais. O que permite aqui, que a luta do Residencial Zumbi dos Palmares não se descola da fundação do terreiro, do lugar do território, da territorialidade específica que converge para uma rede de relações intrínsecas a política identitária dos agentes sociais.

Recuperei por meio das entrevistas realizadas na pesquisa de campo a memória do processo de “ocupação” do Conjunto Cohatrac V e da construção do Zumbi dos Palmares, apontado como resultado desse processo de luta.

Permitindo notar que eles não estiveram orientados por um sentido de viver e de mobilizar de um grupo específico, mas estiveram pautados em movimentos sociais. É possível considerar a trajetória desses agentes como um conjunto de lutas sociais com sólidos vínculos com o movimento negro, movimento de mulheres negras, a organização sindical, religiosa e artística.

Nesse processo histórico inúmeros agentes sociais estão envolvidos, no entanto, nesse caso, tomei como principais informantes **Creuzamar de Pinho**, militante do movimento negro e de mulheres negras, fundadora do Grupo de Mulheres Negras Maria Firmina, militante do Partido dos Trabalhadores (PT), liderança da União Nacional pela Moradia popular e “ex-moradora” do Zumbi dos Palmares; **Roberval Sousa Costa**, liderança do movimento pela moradia em São Luís, militante do Partido dos Trabalhadores (PT), militante do movimento negro e “morador” do Residencial Zumbi. **João Damasceno Figueiredo Júnior**, cientista social, articulador de intervenções culturais e políticas⁵⁹ no Zumbi dos Palmares, “ex-morador” e militante do movimento por moradia. **Maria Venina Carneiro Barbosa** (Yá), “moradora”, militante do movimento negro, membro da Comissão Nacional de Povos e Comunidades Tradicionais (CNPCT) e **Maria Luiza Mendes**, “ex-moradora”, militante do movimento de mulheres negras, fundadora do Grupo de Mulheres Negras Maria Firmina, militante do movimento por moradia.

As narrativas recuperadas desses agentes sociais, no contexto do conflito relatam que as lutas simbólicas foram travadas entre o setor imobiliário (Construtora Estrela), líderes religiosos (igreja católica), estudantes das universidades, lideranças partidárias (Partido dos Trabalhadores- PT, Partido do Movimento Democrático Brasileiro – PMDB etc.), agentes e agências do movimento negro em torno do déficit habitacional de São Luís. Conforme Creuzamar de Pinho e Roberval S. Costa, os processos de “ocupações” começaram a ser organizados em São Luís pelo descontentamento com as Políticas Habitacionais Brasileiras (PHB). A dinâmica dessas políticas não se alinhava as políticas habitacionais do Estado do Maranhão, pois o mercado imobiliário esteve condicionado ao mercado imobiliário de médio e alto padrão, onde os preços de imóvel restringiam a uma minoria o acesso à política habitacional.

A construção do Residencial Zumbi dos Palmares se inscreve no contexto mais geral da política econômica e social. Os reflexos da política neoliberal em São Luís

⁵⁹ Conforme documentação coligida e entrevistas informais e formais a despeito da luta pela moradia no Residencial Zumbi dos Palmares, mais especificamente sobre o Centro Sócio – Cultural Quilombo dos Palmares. Encontrei dentre estas informações estão intervenções culturais e políticas junto aos moradores do Zumbi dos Palmares que teve como um dos articuladores. Dentre essas intervenções Comemorações da “Ocupação” do Cohatrac V e do surgimento do Residencial Zumbi dos Palmares com torneio de futebol, recreação infantil. Grafite, break, vídeos educativos, tambor de crioula, dança afro e shows de reggae, rap e MPB. Ações ambientalistas direcionadas para crianças, jovens noticiado pelo jornal: Zumbi dos Palmares dá exemplo de respeito à natureza. **O Imparcial**, São Luís, 02 de jun. 2003.

perpassaram todas as instâncias da sociedade e despertou com isso a atenção dos movimentos sociais que passam a se organizar em torno dessa política. As políticas urbanas implantadas ainda no governo Collor redefiniram políticas públicas para habitação que começam a ser dirigidas pela ótica do assistencialismo e do mercado. A criação do Banco Nacional de Habitação (BNH) utilizou de recursos do Fundo de Garantia por Tempo de Serviço (FGTS) e subsidiou financiamentos para a produção e comercialização de empreendimentos habitacionais.

Esses empreendimentos são pensados a partir de uma lógica que redimensiona o espaço físico ao espaço social. Essa política divide criteriosamente o sentido de centro e periferia, indicando o estabelecimento de hierarquias sociais e acentuando, sobretudo, um modo de viver específico dentro dessa dinâmica. O “lugar para morar” (Informação verbal)⁶⁰ esteve condicionado pelos agentes sociais reivindicação do direito de participar da política habitacional.

É a política urbana instituída pela Constituição que estabelece como garantia ao cidadão brasileiro a ordenação e o pleno desenvolvimento das funções sociais da cidade que fornece aos agentes, elementos sustentação para mobilização que convergiu para “lutar por um lugar na cidade” (Informação verbal)⁶¹.

Segundo Roberval, a década de 1990 foi marcada por profundas transformações e mobilizações em prol de políticas habitacionais no Estado do Maranhão. Essas mudanças foram sendo incorporadas por distintos agentes sociais pautadas em movimentos sociais, sindicais, pastorais etc que os direcionavam à organização de demandas por direitos básicos e fundamentais. Encaminhando suas agendas políticas ao contexto nacional dos movimentos por moradia, que discutiam e investiam na “ocupação” como critério de reivindicação, portanto, “um movimento político” (Informação verbal)⁶².

Roberval relatou que os investimentos em “ocupações” em São Luís iniciaram pelo Condomínio Parque das Mangueiras, próximo ao retorno do São Cristovão. A

⁶⁰ Informação fornecida por Creuzamar de Pinho. Entrevista. Entrevistadora: Luciana Railza C. Alves e Célia Sampaio. Sede da União por moradia popular. MA, agosto de 2008.

⁶¹ _____. Entrevista. Entrevistadora: Luciana Railza C. Alves e Célia Sampaio. Sede da União por moradia popular. MA, agosto de 2008.

⁶² _____. Entrevista. Entrevistadora: Luciana Railza C. Alves e Célia Sampaio. Sede da União por Moradia Popular. MA, agosto de 2008.

“ocupação” foi organizada por agentes da Central Única dos Trabalhadores (CUT), Sindicato dos Servidores Públicos Federais (SINDSEP) Sindicato dos Bancários. Seguindo essa direção, Roberval indica que é a partir da “ocupação” no Condomínio Parque das Mangueiras que se disseminou os processos de “ocupação” no Maranhão. E é a partir desses processos que se dá a “ocupação” no Conjunto habitacional Cohatrac V, a leste de São Luís.

A partir de então, Roberval e Creuzamar influenciados por Josinaldo Luz⁶³, começam a organizar reuniões de mobilizações, tendo em vista “ocupação” de um lugar na cidade. Roberval relatou que essas organizações se deram na sede do PT, na Ruas das Hortas onde começaram a investindo no mapeamento de áreas consideradas abandonadas construídas com recursos do Fundo de Garantia por Tempo de Serviço (FGTS). A princípio foram formadas “três comissões de investigação, cada membro era responsável por áreas diferentes na cidade”. Roberval diz ainda que encontrou em suas investigações um lugar que

seria o melhor lugar para ocupar e para garantir a moradia. Na época a maioria morava em casas alugadas ou agregados nos quintais das casas de familiares. Fizemos cinco reuniões na sede do PT e daí fui visitar o Cohatrac V que já havia encontrado. Mostrei pra Creuza e pra Josinaldo e então chegamos ao consenso que ali seria o lugar de tentar construir a tentativa de direito à moradia (Informação verbal)⁶⁴.

Tomando por referência a primeira iniciativa de “ocupação” do movimento em São Luís, acentua-se nos agentes sociais a luta pela garantia do direito a moradia. Conforme Creuzamar é a partir das iniciativas de “ocupação” que se poderia retomar a “discussão histórica e social do Estado que é a questão da habitação” (Informação verbal)⁶⁵. Tanto para Creuzamar quanto para Roberval nesse processo de luta o uso das categorias “ocupação” e “invasão” sugere a demarcação de um ato político. A primeira remete concepção de direito à moradia em contraste com a “invasão” que destitui a legitimidade da ação do sujeito.

⁶³A trajetória de Josinaldo Santos da Luz permite entender a sua influência nesse contexto, integrou na década de 1990 ao Movimento Nacional pela Luta da Moradia (MNLN), foi ocupante do Condomínio Parque das Mangueiras e atualmente é Mestre em Políticas Públicas - UFMA.

⁶⁴Informação fornecida por Roberval de Sousa Costa. Entrevista. Entrevistadora: Luciana Railza C. Alves. Residencial Zumbi dos Palmares. MA, novembro de 2013.

⁶⁵ Informação fornecida por Creuzamar de Pinho. Entrevista. Entrevistadora: Luciana Railza C. Alves e Célia Sampaio. Sede da União por moradia popular. MA, agosto de 2008.

Nesse sentido, a “ocupação” no Cohatrac V torna-se cenário de conflito pelo direito à moradia em São Luís. Roberval relatou que a primeira “ocupação” aconteceu na madrugada de 10 de abril de 1996 com aproximadamente 80 famílias. As casas ocupadas estavam em sua maioria sem finalização, algumas com metades das paredes construídas outras apenas com alicerces, o que para ele sugeria o completo abandono da obra.

Depois do primeiro dia de “ocupação”, as liminares judiciais chegaram às mãos dos ocupantes, que autorizavam a reintegração de posse para Construtora Estrela cujo dono era um coronel do Exército.

Conforme os relatos de Cruzamar, a “ocupação” no Cohatrac V instaurou luta e resistência dos agentes sociais e confrontos entre “ocupantes”, a polícia e agentes contratados pela Construtora. Segundo Roberval a contratação de pessoas para afastar os ocupantes do conjunto se deu por meio da contratação de *jagunços*⁶⁶, responsáveis para conter a entrada e a proximidade dos “ocupantes” no conjunto.

A polícia despeja **invasores** do Cohatrac V
As casas do Cohatrac V que estavam ocupadas desde a última quinta-feira foram desocupadas ontem pela manhã. A liminar de Reintegração de Posse foi dada pelo juiz José Wilson Araujo e Silva, da 2ª Vara Civil da Comarca de São José de Ribamar. Os ocupantes estão acampados em frente às casas e prometem resistir e se for preciso voltam a ocupá-las novamente. (Informação verbal) ⁶⁷.

O trecho do jornal notícia o sentido contraditório atribuído à luta por moradia. Enquanto os agentes sociais denotam “ocupar” no sentido político, a notícia distorce a conotação política e reduz a mobilização a simples ato de invasão. O conflito instaurado no Cohatrac V será sucedido por quatro ocupações e quatro desocupações. Sugerindo aos agentes sociais a formulação de estratégias de resistência as desocupações.

Segundo João Damasceno, as estratégias de resistência perfazem formas particulares de reivindicação, às quais estiveram articuladas a celebrações religiosas, vigílias, caminhadas, acampamentos e atos shows, instrumentalizando como forma de pressão a afirmação do direito à moradia.

⁶⁶ Nesse caso a categoria utilizada por Roberval se aproxima muito do sentido para representar homens fortemente armados a mando da construtora Estrela.

⁶⁷ A polícia despeja invasores do Cohatrac V. **O Imparcial**, São Luís, 10 de abr. 1996. Polícia, p.12.

As vigílias, os acampamentos construídos em frente às casas próximas do conjunto e o auxílio dos moradores do entorno do Cohatrac V possibilitou aos agentes sociais articularem suas formas de resistências:

além de fazermos vigílias, como estratégia de entrar novamente nas casas, chamamos o padre que, em função da semana santa, celebrou uma missa bem próximo da cerca que a construtora fez para que nós não ultrapassássemos, mas antes do padre dizer: amém! já tínhamos entrado e ocupado novamente (Informação verbal)⁶⁸.

A persistência na “ocupação” acirrou o conflito entre o dono da Construtora e os ocupantes, causando forte repressão policial. Os constantes embates provocaram a mudança da razão social da Construtora Estrela para Construtora “5 Estrelas”. Conforme Roberval, essa mudança esteve atrelada à articulação da Construtora para barganhar mais recursos financeiros junto a Caixa Econômica Federal (CEF). Os relatos fornecidos apontam para uma estratégia de impossibilitar qualquer negociação com os “ocupantes” que por sua vez tentam ganhar a opinião pública através de uma nota de repúdio à alteração da razão social, promovendo um ato que expõe o jogo político da Construtora e a CEF:

Nós, trabalhadores **sem teto**⁶⁹, ocupantes do Cohatrac V vimos de público denunciar os conchavos entre a Construtora Estrela e a Caixa Econômica Federal acordam um contrato para a construção de 340 unidades habitacionais. Não foram cumpridas sem que a CEF penalizasse a referida construtora que usurpou o dinheiro do Fundo de Garantia por Tempo de Serviço, dinheiro dos trabalhadores. Diante desses fatos, convidamos todos os ocupantes, grupos de apoio e a comunidade em geral para um glamoroso café da manhã “5 Estrelas” em frente a 2ª etapa do Cohatrac V. Para a “Estrela” e sua nova razão de ser, nossos calorosos repúdios (Nota do Movimento de Luta por Moradia)⁷⁰.

Essa informação assevera os modos de pressão dos grupos articulados e mobilizados em torno do direito a moradia de, sugerindo o sentido político e organizativo do grupo.

Conforme Roberval diante do quadro de “ocupações” e de desocupações, por meio de Mandados de Reintegração de Posse, fortes repressões, tiroteios e prisões, as lideranças do movimento foram obrigadas a criar condições políticas que os permitissem continuar no conjunto como moradores.

⁶⁸ Informação fornecida por João Damasceno. Entrevista. Entrevistadora: Luciana Railza C. Alves. UEMA, MA, março de 2015.

⁶⁹ A categoria sem teto se inscreve nesse contexto próximo a conotação de “ocupante”, ou seja, assume para os agentes sociais sentidos político.

⁷⁰ Nota de repúdio emitida pelo Movimento de Luta Pela Moradia: Ocupação Cohatrac V.

Diante das condições adversas impostas pelas fortes repressões policiais Creuzamar e Roberval, fundamentados e apoiados por um conjunto de agentes e agências nacionais, regionais, reúnem documentos que comprovem possíveis ilegalidades em torno do empreendimento imobiliário da Construtora 5 Estrelas. Os “despejos e a violência policial sensibilizaram muitos apoios, inclusive as organizações não governamentais” (Informação verbal) ⁷¹ tornando público o conflito por moradia no Maranhão:

Começamos a envolver Dutra, Helena, Vila Nova, envolver os sem teto. E dois dias depois aconteceu o primeiro despejo. [...] e aí nós fizemos um dossiê, chegamos a constatar que a construtora fez um desvio de dinheiro e passamos a articular com o **movimento nacional** que veio até José Dirceu, sempre veio várias expressões do **PT, inclusive Dutra**. Mas, infelizmente o poder econômico da construtora é maior, mesmo a gente tendo provado que eles haviam desviado um montante e algumas casas inclusive a gente encontrou só no *baldame*, nem parede não tinha (Informação verbal) ⁷² (grifo meu).

As lideranças em virtude da repressão policial passaram a mobilizar em torno da luta política no sentido de fortalecer o debate político.

O relato de Roberval mostra ainda, o contraste da luta e as contradições recorrentes do modelo de desenvolvimento pautado nas políticas habitacionais brasileiras. A luta pela terra, pela moradia, pela casa é parte do contexto social que não é notada pelo Estado. Cada categoria assume nesse debate dimensões dual, ou seja, enquanto para o Estado essas categorias são tomadas como formas de engessar os critérios de quem e para quem são acionadas essas políticas, para os movimentos sociais essas categorias são redimensionadas conforme suas demandas sociais.

Dessa maneira, os critérios habitacionais coordenados pelas instituições do Estado sob o ponto de vista econômico, não contemplam as concepções e os modos de vida dos agentes sociais objetivadas em movimentos sociais. Asseverando, dessa forma, que embora a Constituição Federal, seja forte instrumento de legitimação de direitos é sabido que, nem todas as garantias dispostas em artigos e incisos acompanham a multiplicidade das concepções dos modos de viver e fazer, distinguindo os sujeitos da ação ao trata-los como “populações”.

⁷¹ Informação fornecida por Creuzamar de Pinho. Entrevista. Entrevistadora: Luciana Railza C. Alves e Célia Sampaio. Sede da União por moradia popular. MA, agosto de 2008.

⁷² Informação fornecida por Roberval de Souza Costa. Entrevista. Entrevistadora: Luciana Railza C. Alves. Residencial Zumbi dos Palmares. MA, novembro de 2013.

É nesse sentido que Roberval demonstra em seu relato como as ideias universalistas dos programas governamentais, convertem os direitos de uma minoria a direito exclusivo da maioria. De acordo com notas de esclarecimento emitidas pelo Movimento de luta Por Moradia do Cohatrac V ao referirem à situação da política habitacional:

É lamentável o tratamento que vem sendo dado por parte do governo Fernando Henrique Cardoso, com relação à política habitacional deste país, pois gera cada vez mais **dificuldades para que o trabalhador possa adquirir sua casa própria**. Os critérios estabelecidos pela Caixa Econômica Federal não tem nenhum papel social. Pelo contrário, **o tratamento é excludente** e especulativo, onde o trabalhador contribui com seu FGTS e mão de obra e não tem direito de morar (Informação verbal)⁷³(grifo meu).

Esse relato fornece subsídios para compreender que mesmo relendo a história do conflito de um tempo passado, as questões políticas habitacionais continuam a operar sob os mesmos critérios de acirrados por meio de inclusão e de exclusão.

Pode-se observar essa realidade em programas atuais como: O Programa Minha Casa, Minha Vida que demonstra claramente essa proposição. Inicialmente, esse programa tinha como pressuposto atender as demandas por moradia das famílias de “baixa renda”. No entanto, dos seus anos iniciais até os dias atuais, é possível notar que, o sentido do programa não leva em consideração as demandas sociais, mas sim as demandas do mercado imobiliário.

Os confrontos vivenciados pelos “ocupantes” do Cohatrac V em torno da garantia do direito à moradia impôs as lideranças mediar negociações com a CEF no sentido de criar condições que os possibilitasse sair da condição de “ocupantes” para moradores. No entanto, essas negociações não avançaram e os confrontos se tornaram ainda mais frequentes. Dessa forma, os relatos em torno dos confrontos apontam que o direito à moradia não esteve em pauta no governo Roseana Sarney, pois ao se negar atender os “ocupantes” do Cohatrac V reforça que os planos e as políticas direcionadas para as demandas sociais do Estado são inoperantes.

A ausência da governadora no Estado e a falta de respostas às demandas do MLPM acirraram o conflito possibilitando o acesso dos líderes do movimento ao então

⁷³ Nota de repúdio e chamada para mobilização do Movimento de Luta Pela Moradia - Cohatrac V. 13 de abril de 1996.

vice-governador José Reinaldo Tavares. Após fortes pressões das lideranças o vice-governador os coloca no Programa Habitar Brasil do Governo Federal.

Diante da situação, as lideranças envolvidas MLPM enviam um ofício para a governadora sugerindo um lugar que pudesse ser remanejados dentro do perímetro urbano, pois as lideranças da “ocupação” estiveram inscritos dentro de uma luta pelo espaço urbano. O trecho do ofício permite notar a politização do conflito pelo reconhecimento ao direito à terra, à casa dentro do espaço urbano.

O terreno localizado na Avenida Daniel de La Touche em frente ao conjunto Maranhão Novo, para a construção do Residencial Zumbi dos Palmares. Informamos que o Departamento de Patrimônio da União – DPU está de posse da área e disposto a doá-lo para nossa cooperativa (Informação verbal)⁷⁴.

No entanto, a solicitação disposta no ofício não é atendida e, segundo as lideranças, ao cadastrar as famílias “ocupantes” do Cohatrac V no Programa Habitar Brasil, o governo do Estado desloca essas famílias arbitrariamente para o município de Paço do Lumiar, há aproximadamente 33 km do centro de São Luís. Para eles, o deslocamento configurou um descaso com as demandas do movimento, por se tratar de um lugar distante da realidade social dos “ocupantes” que em suas pautas reivindicatórias estava o direito de morar no espaço urbano:

O governo do Estado foi quem indicou essa área de Paço do Lumiar. Houve muita resistência porque ninguém queria ir pra lá [...] todo mundo trabalhava, tinha uma vida literalmente urbana, e ser deslocado para outro município, um **bairro dormitório** foi um choque muito grande (Informação verbal)⁷⁵.

A área em Paço do Lumiar para onde as famílias foram deslocadas após as pressões das lideranças não condizia com as perspectivas do movimento, devido às dificuldades de acesso ao transporte público, à ausência de infraestrutura e principalmente as dificuldades que impossibilita o controle das construções das casas em outro município o que reforça por Creuzamar o sentido de bairro dormitório.

João Damasceno conta em seu relato que “o acesso era complicado em função da precariedade das estradas e das condições mecânicas do único ônibus que fazia a linha Vila Cafeteira, bairro que fica relativamente próximo ao Zumbi, o que resultava

⁷⁴Ofício nº 02 de 1997, emitido pela Cooperativa Habitacional Zumbi dos Palmares - COHAZUMPA para a então governadora do Estado do Maranhão Roseana Sarney em 14 de abril de 1997.

⁷⁵Informação fornecida por Creuzamar de Pinho. Entrevista. Entrevistadora: Luciana Railza C. Alves e Célia Sampaio. Sede da União por moradia popular. MA, agosto de 2008.

para eles em aproximadamente trinta minutos de caminhada pelas pedras e poções de lama” (Informação verbal)⁷⁶.

Creuzamar enfatiza muito incisivamente em seu relato que, a área imposta pelo governo aos agentes sociais “dificulta o grau de organização, por não conseguirmos estar próximos às casas, ao trabalho e as universidades. Então a distância dificulta o grau de organização da comunidade” (Informação verbal)⁷⁷.

A situação analisada coloca em evidência a especificidade de um lugar que poderia ser categorizado como bairro de acordo com a construção das divisões espaciais, ou seja, segundo os critérios de hierarquização social dispostos na sociedade. Diante do contexto de luta, os agentes sociais mobilizados em movimento sociais, enfatizam pontualmente em suas entrevistas que a categoria bairro não sustenta o sentido da luta por moradia, enquanto o sentido de residencial ou conjunto habitacional está direcionado a noção de reforma urbana.

É notório que não se pode equiparar o processo de constituição do residencial Zumbi dos Palmares a outros residenciais ou conjuntos habitacionais de São Luís ou mesmo de Paço do Lumiar, pois as relações sociais construídas e os mecanismos de luta acionados pelos movimentos sociais, sindicais envolvidos nesse processo, enfatizam e desloca no tempo o sentido das lutas por reconhecimento político e pelo direito à moradia.

De acordo com as entrevistas, ainda que o deslocamento para o Residencial Zumbi tenha sido considerado proveniente da luta ocorrida no Cohatrac V, os processo de resistências não se encerram com o fim da “ocupação” no Cohatrac, mas tomaram novas formas.

O bairrodormitório, como assim denominado por Creuzamar, impõe ao grupo que irá morar no Zumbi repensar estrategicamente formas de assegurar o “lugar da casa, o lugar da terra” (Informação verbal)⁷⁸. As estratégias de resistências colocadas pelos

⁷⁶ Informação fornecida por João Damasceno. Entrevista. Entrevistadora: Luciana Railza C. Alves. UEMA. MA, março de 2015.

⁷⁷ Informação fornecida por Creuzamar de Pinho. Entrevista. Entrevistadora: Luciana Railza C. Alves e Célia Sampaio. Sede da União por moradia popular. MA, agosto de 2008.

⁷⁸ Informação fornecida por Roberval de Sousa Costa. Entrevista. Entrevistadora: Luciana Railza C. Alves. Residencial Zumbi dos Palmares. MA, novembro de 2013.

agentes sociais se apresentaram por meio de assembleias, que eram tidas como forma de acompanhar as obras de construção do Residencial. Dessa maneira, convocavam:

Assembleias mensalmente com todos os beneficiários e na medida em que as obras foram avançando, a gente avançava os prazos das reuniões. Depois de mensal passou a ser quinzenal e depois semanal, até consolidarmos toda a construção do Residencial Zumbi dos Palmares (Informação verbal)⁷⁹.

As narrativas de João Damasceno apontam que assembleias além de possuírem o sentido de mecanismo de controle e acompanhamento das construções das casas, serviam para deliberações que assegurasse aos moradores do Residencial uma formação política, cultural, baseadas, sobretudo, nas concepções do movimento negro e da luta urbana.

A lógica perpetrada pelo Estado é tornar o espaço físico em espaço social⁸⁰ como regulador dos mecanismos de mobilizações dos “ocupantes” do Cohatrac V, já que as “ocupações” e desocupações enunciavam “uma tragédia” (Informação verbal)⁸¹. O governo do Estado além de impor aos “ocupantes” uma nova dinâmica na vida social, impõe também o nome ao ‘lugar da conquista’ de Vila Celeste:

O Estado para sacanear com o nosso processo de organização, não nos consultou que nome colocaria lá, que nome oficial colocaria lá. Politicamente nós demos o nome de Zumbi dos Palmares. Mas, o governo do Estado quando foi entregar a placa de conclusão da obra pôs Vila Celeste⁸², que significa céu que é totalmente contrário dos rebeldes, dos quilombolas. As ruas oficialmente são: São Pedro, São Carlos, São não sei das quantas, tudo que é santo, porque faz referência ao céu. Vimos o contrário, com o nome Zumbi dos Palmares e colocamos nas ruas os nomes de Negro Cosme, Aquatune, Mãe Andresa, Maria Firmina, Mãe Dudu, Nelson Mandela, Luiza Mahin, Che Guevara e Bob Marley (Informação verbal)⁸³.

Os sistemas de *classificações irracionais* (RANCIÈRE, 1996) ordenadas pelo Estado em instituir nomes, classificações que não representam as particularidades daqueles que acionam o dado étnico como fator de mobilização, colidem com os

⁷⁹ Informação fornecida por Cruzamar de Pinho. Entrevista. Entrevistadora: Luciana Railza C. Alves e Célia Sampaio. Sede da União por moradia popular. MA, agosto de 2008.

⁸⁰ Segundo Bourdieu (1997, p.160) “o **espaço físico** é definido pela exterioridade mútua das partes, o **espaço social** é definido pela exclusão mútua (ou distinção) das posições que o constituem. Isto é, como estrutura as justaposições sociais”. Considerei relevante o conceito sobre espaço físico e espaço social por entender que localização de um dado lugar não é aleatória, mas é fruto de um jogo social que “impõe tacitamente hierarquizações práticas das regiões do espaço” (BOURDIEU, p.162-3).

⁸¹ Informação fornecida Maria Luiza Mendes. Entrevista. Entrevistadora: Luciana Railza C. Alves. Sede da União por Moradia, Centro de São Luís- MA, novembro de 2013.

⁸² A política habitacional da década de 70 do século XX teve como principal financiador, o extinto Banco Nacional de Habitação (BNH) tendenciavam os nomes dos conjuntos a inspiração dos santos católicos.

⁸³ Informação fornecida por Cruzamar de Pinho. Entrevista. Entrevistadora: Luciana Railza C. Alves e Célia Sampaio. Sede da União por moradia popular. MA, agosto de 2008.

interesses dos agentes sociais pautados em movimentos sociais, o que impossibilita aos agentes reforçarem suas identidades por meio de suas lutas e reivindicações. Essas imposições tornam invisíveis as ações sociais e, portanto, a representatividade da luta travada em torno da política por moradia.

Consultando o Plano Diretor de Paço do Lumiar de 2006 no sentido de averiguar a situação da área onde está localizado o Residencial Zumbi dos Palmares observei que não há planejamento para essa área, já que não consta o nome do Residencial Zumbi no documento. O que demonstra que os mecanismos do Estado resignificam o lugar, por meio dos documentos fornecidos pelas concessionárias de serviços básicos, mas não significam o reconhecimento. A luta pelo reconhecimento pode ser notada a partir dos relatos de Roberval ao se referir à documentação do imóvel ou mesmo da terra:

Nós aqui! Não temos documentação nenhuma da terra, do imóvel. O que a Gerência de Desenvolvimento Social que cuidava da política habitacional deu pra nós foi um TERMO DE OCUPAÇÃO, que não tem valor nenhum. Não temos a escritura do cartório [...] Estamos tentando pela Secretaria fazer com que o governo municipal dê atenção para esta área, legalize essa área (Informação verbal)⁸⁴.

As reivindicações relativas à titulação das casas e das terras, como pondera Roberval se aproxima das questões relativas às reivindicações da titulação definitiva dos territórios quilombolas, como no caso do município de Alcântara no Maranhão que serve aqui como subsídio para essa equiparação.

A luta dos agentes sociais objetivados em movimentos sociais fundamentados, principalmente no Decreto 6.040 de 2007 que versa no seu artigo 3º a garantia aos povos e comunidades tradicionais seus territórios e o acesso aos recursos naturais que tradicionalmente utilizam para sua reprodução física, cultural e econômica.

Dessa maneira, nota-se que, além do conflito por moradia, onde a terra, a casa aparecem como o centro da disputa, há também embates que transcendem a pauta da política por habitação imbuída nos discursos dos agentes sociais, bem como o conflito de gênero e religioso instaurados dentro do campo de disputa, onde as redes de relações sociais permitem a um grupo se firmar diante do outro ou perfazer as próprias relações.

⁸⁴Informação fornecida por Roberval de Sousa Costa. Entrevista. Entrevistadora: Luciana Railza C. Alves. Residencial Zumbi dos Palmares. MA, novembro de 2013.

Nesse contexto, Zumbi dos Palmares é referendado no nome do Residencial que é acordado por meio de uma assembleia, tendo sido sugerido por um dos fundadores do Centro de Cultura Negra (CCN) do Maranhão, Luís Carlos Guerreiro.

Finalizado o processo de construção das casas no Residencial Zumbi, muitos agentes abandonam as casas em função tanto do acesso, como das dificuldades de infraestrutura, o que gerou a pulverização da luta no residencial. Segundo Creuzamar, a pulverização motivou perseguições políticas internas, “invasões” lideradas por agentes ligados ao próprio movimento. E é a partir das “invasões” em algumas casas que o terreiro surge como estratégia de resistência. Ainda de acordo com Creuzamar, a maioria dos invasores eram pessoas ligadas às igrejas pentecostais e neopentecostais.

Diante do contexto de luta pela moradia e a significação atribuída ao seu papel no Residencial Zumbi, o surgimento de um terreiro de candomblé, enfatizam a particularidade da luta e os sentidos atribuídos pelos agentes sociais ao lugar. Sugerindo assim, que o lugar onde o terreiro está localizado se insere em debates para além da luta pela moradia.

Embora o terreiro surja em meio aos processos de luta por moradia, suas particularidades vão se constituindo por outra via. Enquanto a luta pela moradia tem em seus debates questões relativas ao centro-periferia, ou seja, a lógica dos agentes sociais envolvidos nesses processos concerne na luta por um lugar no espaço urbano com proximidade de universidades, escolas, centros comerciais, ruas asfaltadas, acesso rápido ao centro da cidade, as questões dos povos de terreiro se configuram sob outros aspectos, onde o centro-periferia não se aplica à lógica de reprodução e produção social desses agentes que está inscrita em lutas mais abrangentes, o território, que vem na contramão das reivindicações por moradia.

O lugar do terreiro e a luta por esse lugar para os agentes religiosos estão na proximidade das matas, rios, mar e igarapés, isto é, aos recursos naturais. Nesse sentido, as atribuições centro-periferia não se tornam pertinente para pensar a lógica desses povos.

4.2 Dentro do Zumbi dos Palmares: o lugar do Terreiro Ilê Axé Alagbedê Olodumare.

As narrativas dos agentes sociais envolvidos neste movimento denotam que a fundação do terreiro *IAAO* representa uma estratégia de resistência. Esta resistência vai se configurando através de algumas lutas particulares travadas dentro do Residencial. Considerando-se essas lutas, é possível afirmar que o referido terreiro nasce em uma conjuntura política em que o reconhecimento do território e o livre acesso aos recursos naturais são reivindicações relacionadas à luta pelo direito de reconhecimento dos povos de terreiro.

Deslocar o terreiro *IAAO* desse processo de luta por moradia resultaria no recorte arbitrário do sentido político da estratégia de resistência a ele atribuído e também a *yá Venina*, pois eles se entrelaçam nesse processo histórico.

Para João Damasceno, as dificuldades de acesso e a demora na construção das casas, reconfigurou toda uma rede de relações dos agentes que estiveram inseridos no movimento, a desistência de algumas famílias cadastradas no Programa Habitar Brasil e a opção por outros programas governamentais direcionados à moradia constituiu no Zumbi uma espécie de movimento por invasão das casas tidas como abandonadas. Creuzamar destaca que:

[...] quando o residencial foi invadido por um movimento organizado, a gente sofreu muito, mas a gente conseguiu dá resposta à altura. Enfrentamos mais essa batalha. O terreiro está assentado graças ao movimento de resistência de várias mulheres negras que estavam antes na direção da cooperativa. Foram várias interferências para podermos garantir as casas, inclusive, o terreiro. O terreiro não seria ali, era em outra rua, na Rua Luiza Mahin. Mas a casa foi roubada por invasores (Informação verbal)⁸⁵.

Após a “invasão” a ideia de fundação do terreiro, surge para os agentes como símbolo de estratégia da luta e contra o processo de “invasão” que em sua maioria estavam agentes pentecostais, os quais passaram a modificar algumas casas e a instituí-las como igrejas evangélicas frente à fundação do terreiro no Residencial e “com o

⁸⁵ Informação fornecida por Creuzamar de Pinho. Entrevista. Entrevistadora: Luciana Railza C. Alves e Célia Sampaio. Sede da União por Moradia Popular. MA, agosto de 2008.

passar do tempo, nós começamos tivemos resistência devido a grande ascensão das igrejas evangélicas” (Informação verbal) ⁸⁶.

De acordo com Maria Luiza, a presença das igrejas evangélicas no Zumbi constituiu na atribuição de novas formas de mobilização, com a intenção de mantê-lo dentro do Residencial, já que as atribuições dos agentes sociais a ele estiveram direcionadas ao contexto da luta pelo lugar e a luta pelo território:

Quando houve essas manifestações aqui de preconceito religioso e consequentemente de preconceito racial, eu publicamente me posicionei contra, chegaram aqui na minha casa pra tentar me induzir, mas quebraram a cara. O que muita gente não sabe é que eu nasci e me criei num quilombo e por outro lado num terreiro de mina (Informação verbal) ⁸⁷.

E diante desse contexto, as relações religiosas de alguns agentes sociais com a *yá Venina* estiveram interligadas à resistência dos “invasores” o que permite notar que o terreiro nasce dentro de uma lógica onde a constituição do estigma de uma religião sobre a dos povos de terreiro enfatizam noções e percepções de modos de fazer e viver que não estão coladas a uma lógica centralizada a uma religião dominante.

O *IAAO* aparece sob as perspectivas da “busca de auxílio espiritual” ⁸⁸ e como o lugar das atividades direcionadas ao Residencial realizadas pelos agentes sociais envolvidos em movimentos sociais. E é a partir dos discursos dos agentes sociais que vão colocando em prática as formas e estratégias de resistência. Scott (2000) aponta que a conduta política de grupos subordinados em situações diversas, sobretudo de exploração, é de enfrentamento diante dos interesses que estão se sobrepondo a seus modos de vida.

Sendo assim, para entender como o terreiro se constituiu como o lugar da resistência e as atribuições legadas a esse espaço e a sua função social no Zumbi, é necessário entender a trajetória de *yá Venina*, no sentido de fazer perceber como o *IAAO* se constitui e é entendido como parte de um longo processo de luta e de como o

⁸⁶Informação fornecida por Maria Luiza Mendes. Entrevista. Entrevistadora: Luciana Railza C. Alves. Sede da União por Moradia. MA, novembro de 2013.

⁸⁷ Informação fornecida por Roberval de Sousa Costa. Entrevista. Entrevistadora: Luciana Railza C. Alves. Residencial Zumbi dos Palmares. MA, novembro de 2013.

⁸⁸Informação verbal fornecida por Maria Venina C. Barbosa-(*yá Venina*). Entrevista. Entrevistadora: Luciana Railza Cunha Alves. Terreiro *IAAO*. MA, abril de 2015.

terreiro foi sendo delineado como parte da concepção do reconhecimento da territorialidade específica desde a sua fundação.

Para esse argumento, tomei o sentido de trajetória e não de história de vida, por entender que um se dissocia do outro, já que, para Foucault, a história de vida está atrelada a uma série de acontecimentos vinculados ao sujeito e ao seu nome próprio. Enquanto trajetória, para Bourdieu (1996, p.64), consiste em:

[...] tomadas de posição nada tem de uma determinação o mecânica: cada produtor, escritor, artista, sábio constrói seu próprio projetocriador em função de suas possibilidades disponíveis, oferecidas pelas categorias de percepção e de apreciação, inscritas em seu *habitus* por uma certa trajetória e também em função da propensão a acolher ou recusar tal ou qual desses possíveis, que os interesses associados a sua posição no jogo lhe inspiram. [...] enquanto ocupa uma posição no espaço, isto é, em um campo de forças, só existe e subsiste sob as limitações estruturadas no campo (por exemplo, as relações objetivas que se estabelecem entre os gêneros), mas também que se ele afirma a distância diferencial constitutiva de sua posição, seu ponto de vista, entendido como vista a partir de um ponto, assumindo uma das posições estéticas possíveis, reais ou virtuais, no campo de possíveis (tomando, assim, posições em relação a outras posições).

As referências servem de instrumentos analíticos para a situação empírica estudada. Tomar a trajetória de Maria Venina Carneiro Barbosa nesta situação denota entender porque as atribuições de resistência foram atribuídas a ela e como tem propositado intervenções políticas, o que desloca o seu terreiro de um simples templo religioso e como sua posição social assume variadas significações.

Yá Venina, quando criança entre os 07 a 08 anos de idade teve manifestada suas primeiras entidades espirituais na sua casa no bairro de São Luís conhecido por Madre Deus. Após anos de incompreensão de sua espiritualidade, sua mãe biológica sem entender as situações adversas referidas às manifestações de entidades em Venina recorreu a pessoas experientes⁸⁹ para suspender essas manifestações. No entanto, com o passar dos anos Venina foi em companhia de uma amiga (dona Mirian) de sua mãe Isaura Carneiro assistir a uma festa pública no terreiro de pai Euclides, localizado no Cruzeiro do Anil em São Luís.

Conforme *yá Venina* é a partir do seu primeiro contato com o terreiro de pai Euclides que sua vida religiosa passa a ser resignificada durante sua trajetória. *Yá*

⁸⁹Segundo Mota (2007, p.54) “experiente aplica-se aos pajés, sobretudo, os mais antigos, sujeitos com grande experiência acumulada ao longo da vida”.

Venina é *Yalorixá* iniciada por pai⁹⁰ Euclides, chefe do terreiro Fanti-Ashanti. Submeteu-se aos ritos de passagens⁹¹ do Candomblé no ano de 1984. E após cumprir o seu tempo dos ritos obteve os direitos estabelecidos pelas normas e regras sociais do grupo. No Candomblé, conforme Prandi (2001, p.) “o iniciado passa por algumas fases, às quais são condicionadas pelo tempo de iniciação. Bem como um ano, três e sete anos. Na última fase o iniciado obtém o título de *Yalorixá* ou *Babalorixá*, títulos estes que os efetivam como pais e mães”.

Yá Venina é suplente da Comissão Nacional de Povos e Comunidades Tradicionais, Comunidades de Terreiro da Rede Kodya- Comunidades Organizadas da Diáspora Africana pelo Direito à Alimentação. Ela tem sido militante do movimento negro do Maranhão, ligada ao Centro de Cultura Negra. Tem se articulado politicamente em agendas políticas dos povos de terreiro e que traz para dentro dos rituais do terreiro *IAAO* particularidades, com a intenção de integrar a comunidade do entorno do terreiro, como os agentes religiosos não iniciados às práticas rituais públicas.

De acordo com *yá* Venina, entendendo que as regras sociais do grupo sejam elaboradas no sentido de manter sua coesão social, ela atribui esses ritos como mecanismos de interação dos agentes religiosos e suas práticas com aqueles que não os conhecem.

E é a partir de sua última fase de iniciada que *yá* Venina tem a permissão, segundo as regras do grupo, para fundar um terreiro:

Eu ganhei uma casa, não essa aqui da esquina mais uma que era do outro lado. E nessa história de invadir, um valentão invadiu e ninguém quis se indispor. Tinha aqui essa casa aqui e tudo era só mato. Ana de *Oyá* quem escolheu essa aqui! Daí, quando nós chegamos aqui, era uma casa normal que eu poderia receber algumas pessoas. Até porque tinha **o espaço mato e que propicia os rituais**. Passar folhas, descarrego nesse sentido é muito bom! Eu vim pra cá e comecei a limpar ao redor da casa e ajeitei tudo. Porque a casa de minha família na Cohab era muito pequena e eu ficava no quintal, e fazia rituais nessa casa. Mas, as coisas foram sendo emperradas de uma forma que o primeiro ser que veio pra cá estava com problema e eu usei essa salinha para fazer o *bori*⁹² de Rodolfo. Foi o primeiro *igbá*⁹³. Certo dia chegou uma

⁹⁰O agente religioso, segundo Silva (1995, p. 59) ao se “irmanar” aqueles que pertencem ao candomblé, “estabelece ligações de parentesco entre terreiros ‘parentes’ de uma mesma família fundadora”.

⁹¹ Cf. Turner (1974).

⁹²Conforme *yá* Venina, este ritual está associado alimentação da cabeça.

⁹³ O *igbá* ou *ibá* consiste em signos que possuem a representatividade da morada dos deuses, *orixás*, ou ainda pode ser entendido como assentamento. Para os agentes religiosos do candomblé um dos elementos mais importantes e significativos por traduzir a contínua relação entre o *Orun* (céu) e o *aiyé* (terra). Ele representa o reconhecimento da existência do espaço espiritual e a ligação perene que existe entre os dois

entidade que tenho chamada de Mineirinho, caboclo, que começou a dizer que precisava aumentar aqui, aumentar ali. E foi aos poucos aumentando. E depois desse *bori* foram chegando às pessoas por essa via, por exemplo, que estava adoentado. A gente fazia os *ebós*⁹⁴, trabalhos (Informação verbal)⁹⁵(grifo meu).

É possível observar nesse relato, que, para *yá Venina*, a fundação do terreiro se constitui não em simples ato de querer fundar o terreiro ou à referência a ele dada pelos agentes sociais ligados à luta, mas o valor que representa a proximidade dos recursos naturais, que para ela são elementos fundamentais para a reprodução social dos ritos e dos cultos. O *igbá*, nesta situação pode ser entendido sob a perspectiva de *assentamento* e como elemento ritualístico que denota à relação dos agentes religiosos com o território, mediada por entidades sobrenaturais, *orixás*, *caboclos* etc.

As representações simbólicas do lugar e o estabelecimento de relações dos agentes religiosos com a terra, com o território estão atrelados às representações míticas que traçam respectivamente entre os *orixás* e a natureza, portanto, às formas de fazer e praticar rituais em um determinado lugar:

À proporção que foi aumentando e com o tempo as pessoas foram vindo. Lá em Frechal apareceu Jô Brandão muito doente, com problemas. Eu fiz algumas coisas na COHAB e depois vim pra cá. Já tinha umas pessoas aqui, como: Telma, Sergio, Sueli, Gilson que se aborreceu e saiu. Esses foram iniciados no terreiro Fanti-Ashanti e *osigbás* que meu pai (Euclides) começou a me empurrar e dizer: pode levar. Fui percebendo que eu trouxe os orixás e percebi que comecei a *assentar* os orixás. No fundo plantei um pezinho de aroeira e dei outra para Zezé de Xangô. Depois chegou Milson, e então terreiro foi surgindo, fiz outro quarto. As pessoas vinham fazer *bori* e adoravam porque **tinha muito mato**. Mas agora é o que? **A música da manhã é o barulho dos carros**. E o **surgimento se deu mesmo pela própria circunstância do orixá**. Eles mesmos, os orixás começaram a fazer um alicerce. É mesmo como assentamento a gente tem que ter responsabilidade. É um legado que os *orixás* nos deixaram (Informação verbal)⁹⁶ (grifo meu).

Após constituir os primeiros *assentamentos* do terreiro, pode-se asseverar que a proximidade com os recursos naturais estiveram ligados a uma concepção particular de atribuir e entender o território.

espaços (*òrun-àiyé*) na forma de um contínuo duplamente alimentado e da circulação, transformação e reposição de axé.

⁹⁴ De acordo com *yá Venina* *ebós* é tudo que é feito em oferenda pra pedir, pra agradecer, faz oferenda pra agradecer os orixás e também servem pra limpar.

⁹⁵ Informação verbal fornecida por Maria Venina C. Barbosa-(*yá Venina*). Entrevista. Entrevistadora: Luciana Railza Cunha Alves. Terreiro IAAO. MA, abril de 2015.

⁹⁶ Informação verbal fornecida por Maria Venina C. Barbosa-(*yá Venina*). Entrevista. Entrevistadora: Luciana Railza Cunha Alves. Terreiro IAAO. MA, abril de 2015.

Ato de instituição⁹⁷ do terreiro *IAAO* consiste, no meu entendimento, na resignificação do lugar após a atribuição dos assentamentos dos orixás, essa resignificação pode ser entendida a partir da concepção de rito de instituição de Bourdieu. A festa pública “*samba de caboclo*”⁹⁸ em 12 de junho de 2005 pode ser entendida como o ato que institui o lugar ao espaço sagrado:

E aqui quando eu abri minha casa pela questão do caboclo, eu fiz questão de abrir ao meio dia para os caboclo e também pela natureza de *Exu*, em homenagem a meu pai *Exu*, mas também pela questão dos caboclo porque é uma **terra de caboclo** onde a encantaria predomina e ai nada melhor do que abrir uma casa de candomblé já respeitando o **dono da terra**.

Meu pai (Euclides) foi quem insistiu primeiro fazer um toque de candomblé tradicional pra depois abrir pros catiços. Então o samba nasce sempre como nós chamamos assim é um momento de descontração, é um momento que pisa na terra e que diz para as pessoas pisarem de mansinho porque eles são donos desse espaço. É o caboclo que tem o poder de segurar a magia, segurar os embates da vida, de combater alguns contratempos que o próprio sistema do terreiro cria. Os caboclos são os que estão perto nos auxiliando bem mais até do que o próprio *Exu* (que é uma energia que acumula todas as energias dos orixás) (Informação verbal)⁹⁹.

O ato público do terreiro retrata tanto como são construídas as relações dos agentes religioso com as entidades, quanto sua relação com a terra ou o território de referência do grupo. A fala de *yá Venina* me permite desenvolver uma análise a respeito da dimensão identitária sugerida por ela e que não se descola de uma relação própria com a terra ou com o território de referência. Essa dimensão identitária é designativa de noção de propriedade, isto é, através da categoria dono, os agentes religiosos assinalam para uma relação com o espaço físico.

Em casa, morada, assentamento, terras de caboclo, morada de orixás dentre outras, configuram um léxico próprio que denota a relação dos agentes sociais com as

⁹⁷ Informação verbal fornecida por Maria Venina C. Barbosa-(*yá Venina*). Entrevista. Entrevistadora: Luciana Railza Cunha Alves. Terreiro *IAAO* MA, abril de 2015.

⁹⁸ Na literatura afro-religiosa, muito se disserta sobre o candomblé de caboclo, “praticado paralelamente ao culto de divindades africanas, estando associado aos terreiros de inquices, orixás e voduns. Tudo se passa como se houvesse duas atividades religiosas independentes, podendo mesmo se observar separação dos espaços físicos, não se misturando caboclo com orixá” (PRANDI, 2004, p.124). Para Ribeiro (1983, p.60) “o candomblé de caboclo obedece a um calendário diferente daqueles nos quais se realizam ‘festas’ de *orixás, inquices ou voduns*, embora em alguns terreiros, e, porque não dizer na maioria deles haja uma data reservada para o culto aos caboclos, independentes das festas tradicionais africanas”. Enquanto a literatura aborda o caboclo dentro de um todo complexo das práticas do candomblé. Em São Luís foi possível acompanhar e ter notícias de dois terreiros que realizavam o samba de caboclo. O samba consiste num ritual público que acontece uma vez ao ano. Nesse ritual predomina a presença de entidades caboclas, diferente do candomblé.

⁹⁹ Informação verbal fornecida por Maria Venina C. Barbosa-(*yá Venina*). Entrevista. Entrevistadora: Luciana Railza Cunha Alves. Terreiro *IAAO*. MA, abril de 2015.

divindades, os templos e, desse modo, veiculam elementos identitários e referentes à relação com a terra, o território, e os recursos naturais. Tais elementos de afirmação identitária são hoje respaldados por uma identidade política referendada pelo decreto 6.040 que articula mobilizações com ênfase no reconhecimento dos direitos territoriais, sociais, ambientais, econômicos e culturais dos chamados povos e comunidades tradicionais.

4.3 A Cozinha: “onde o lugar é a mesma coisa que território”¹⁰⁰

A cozinha do terreiro *IAAO* é para mim o lugar de observação, de escuta, de mobilização, conflitos, bem como o lugar onde as redes de relações se configuram e se inscrevem suas estratégias, legitimam uns sobre os outros.

Percebo que, a cozinha não pode ser notada como mero lugar da preparação da comida, das oferendas destinadas aos *orixás*. De acordo com *yá Venina*, a cozinha é o lugar do poder feminino, onde as conversas, debates são travados, é onde *yá Venina* reúne agentes religiosos e os informa, os instiga da necessidade de entender os direitos dos povos de terreiros.

É nesse lugar, que *yá Venina* delibera afazeres domésticos do terreiro, os agentes desenvolvem algum tipo de prática ritual. É a partir da cozinha que as relações sociais e com a natureza vão sendo delineadas e, por conseguinte, a relação com os ritos e com o território.

A forma etnográfica de produzir nas ciências sociais, a descrição acompanhada por instrumentos conceituais aparecem neste capítulo de maneira a proporcionar ao leitor entendimento de como as folhas constroem o território e a territorialidade específica dos agentes religiosos do *IAAO*, para isso o mapa situacional acompanha de modo sutil o delinear desta territorialidade. Os agentes religiosos fazem e refazem com o tempo seus modos de fazer e viver face a reprodução social. A proposição de uma nova cartografia social aparece aqui como um instrumento etnográfico, capaz de faz

¹⁰⁰Informação fornecida Informação fornecida pelo *caboclo* Mineirinho. Entrevista. Entrevistadora: Luciana Railza Cunha Alves. Terreiro *IAAO*. Paço do Lumiar – MA, abril de 2015.

notar como as práticas rituais e políticas por ora acompanham o território, não separando, portanto, a identidade do território que perfazem sentidos que podem ser levados a conceber novos rumos etnográficos e territoriais.

CAPÍTULO V

5.10 QUE É TERRITÓRIO? : a complexidade dos significados

Durante uma das entrevistas realizadas com *yá Venina*, fui questionada por ela a respeito do meu entendimento de território, com a seguinte questão: O que é território? É a partir desse questionamento que o presente capítulo discorrerá para entender como os agentes religiosos do terreiro *IAAO* para constroem uma dada territorialidade tendo em vista suas práticas religiosas.

Conforme Araújo; Gaioso; Martins (2009) “a noção território passou por uma redefinição no âmbito da antropologia, desligando-se da noção de espaço meramente físico e localizável geograficamente”. Território este associado diretamente à terra ou a um domínio territorial. Para além do critério geográfico Almeida (2013) ressalta que certas noções operacionais relativas ao conceito de território podem levar a cristalizações que em nada ajudam a entender a relação que os grupos sociais mantêm com seus respectivos domínios territoriais: “o grupo passa a operar novos modos de conceber seus territórios, levando adiante, certamente, novos modos de como ele é ocupado, vivido e concebido” (ALMEIDA, 2013, p. 255). Nesse sentido, a noção de tradicional, atualizada através dos dispositivos de lei que regulamentam o direito dos chamados povos e comunidades tradicionais, é relativizada pelo autor através de uma perspectiva que toma a dinâmica social como elemento constitutivo dos processos de reconhecimento destes povos.

Os conceitos de território e territorialidade têm sido largamente utilizados por diferentes disciplinas e diferentes abordagens de diversas situações sociais. Revendo a literatura sobre territorialidade notei uma aproximação com a situação por mim observada através da realização de minha pesquisa. Conforme Almeida (2008, p.119) a “construção política de uma identidade coletiva coadunada com a percepção dos agentes sociais de que é possível assegurar de maneira estável o acesso a recursos básicos,

resulta, deste modo, numa territorialidade específica que é produto de reivindicações e de luta”.

Ao tomar como desafio neste capítulo a realização de uma descrição sobre o sistema de relações sociais atualizados pelos agentes religiosos em referência a diferentes domínios sociais tenho como intenção buscar entender a prevalência de uma percepção própria a respeito da ideia de território. Nesse sentido, buscarei tratar das relações suscetíveis de serem observadas tanto entre os agentes religiosos em suas práticas rituais, como destes agentes com os recursos naturais ou com os seres sobrenaturais. Diferentes dimensões de análise me ajudam a compreender a relação que eles estabelecem com uma base física.

Inicialmente busco descrever um determinado ritual designado *assasanha* como forma de entender a relação que os agentes religiosos mantêm com os recursos naturais, os designados *orixás* ou entre si. A descrição do ritual não está em consonância com as abordagens que o tomaram como indicativo seja do status de um indivíduo em uma sociedade, como considerado por Radcliffe-Brown, ou como indicativo de uma dimensão sagrada por oposição à ideia de profano, como sustentava Durkheim. Estarei mais interessada em considerá-lo como uma dimensão de análise que me ajuda a compreender o processo de construção de uma territorialidade específica. Em seguida buscarei tomar como objeto a análise do fascículo produzido pelos agentes religiosos do *IAAO* no âmbito do PNCSA no ano de 2008/2009 e refletir sobre os deslocamentos situacionais apresentados pelos agentes até o presente.

As redefinições e as reconfigurações produzidas por diversos agentes no sentido da afirmação de identidades coletivas e reivindicação do reconhecimento político face aos mecanismos do Estado têm sido fatores recorrentes no modo de pensar como se constroem esses territórios. Coloco territórios no plural por considerar que no debate acerca dos povos deterritorestão inseridas outras categorias de agentes sociais como indígenas, quilombolas, já que o termo tem sido assumido em diferentes sentidos para cada agente.

Como entender o território ou as perspectivas de territorialidade para os povos de terreiros? De qual território se fala? De onde se fala? Como os agentes religiosos do *IAAO* constroem suas de noções território? Tais questionamentos me levam a pensar a

partir do ponto de vista dos agentes religiosos, as práticas e as representações, buscando entender como concebem seus territórios.

Como assinala *yá Venina* “existe uma dificuldade pra dizer qual é o território dos terreiros” face às definições oficiais dos órgãos de legalização fundiária que estão fundamentados em categorias como “imóvel rural” e numa certa ideia de propriedade. A maneira como os agentes religiosos concebem o território a meu ver não se trata de uma simples delimitação espacial, mas, de um sistema de relações sociais que estão em jogo face ao debate pela luta do reconhecimento político.

Segundo *yá Venina* conceber o território, passa por uma dinâmica de entendimento que não dá para compreender na mesma dimensão de outros povos e comunidades tradicionais. Ela se reporta a dois casos específicos para reforçar a maneira como os agentes religiosos concebem seus territórios: o primeiro caso está referido aos povos indígenas e o segundo caso se refere aos quilombolas, ambos os casos para ela estão relacionados à “propriedade de hectares de terra”. O que difere da maneira como os agentes religiosos acionam suas territorialidades. Enquanto que para estes povos o que está em jogo é a propriedade da terra, para os povos de terreiros é o reconhecimento pelo livre acesso aos recursos naturais. Desta maneira, *yá Venina* assevera que:

Os quilombolas podem dizer: esse espaço aqui todo é meu! Eu quero esse aqui! Ninguém vai dizer que não. O índio vai dizer: usa a terra, diz o tanto que tem e diz que é dele. Os terreiros não! Nós nunca vamos encontrar dentro do espaço do terreiro. Porque tem gente, tem casa, tem orixá. Vamos supor que tem um pau que tem um pozinho branco que se coloca pra *Oxum*, então por isso que o povo de terreiro tem o direito de pedir espaço de mato pra eles (Informação verbal)¹⁰¹.

Desse modo, a maneira de construir concerne a uma percepção política e identitária que rompe com a fixidez do território. Para *yá Venina*, primeiramente, o terreiro consiste em vários espaços sociais que podem ser entendidos como território. Estes espaços são referidos como lugares que são utilizados pelos agentes religiosos para práticas rituais e sociais que não implicam necessariamente a conjunto arquitetônico do terreiro. Ela desconecta o sentido atribuído a território ligado a uma dada extensão de terra, um imóvel rural ou a um lote e o redimensiona a lugares

¹⁰¹Informação fornecida por Maria Venina Carneiro Barbosa. Entrevista. Entrevistadora: Luciana Railza C. Alves. Terreiro IAAO. Paço do Lumiar- MA, abril de 2015.

públicos, particulares onde podem ser encontrados elementos relevantes para os rituais que garantem a reprodução social do grupo.

Yá Venina ao particularizar a noção de território, o dimensiona em variadas perspectivas, que além de torná-lo mecanismo identitário, atribui uma série de significados que permeiam noções de preservação e conservação do meio ambiente e dos seres sobrenaturais, os *orixás*, que habitam os espaços da natureza e esta concepção me parece está ligado a uma ideia de manutenção da territorialidade, para isso *yá Venina* dimensiona:

Eu acho que o terreiro tem vários territórios. Território do espaço que é o terreiro, a sala de dança, os quartos de guardar os *igbás*, as plantas que são sagradas, a cozinha é um território. Esse é um dos espaços do território deste povo. Tem o território onde eles vão buscar as **forças pra fortificar esse território**, nos rios, no mar, nas pedras. Tem lugar que tem pedra que tem que ser preservado. [...] Todo esse território é sagrado desde que o terreiro saiba fazer uso, **conservar**. Os territórios sagrados são de todos que saibam fazer uso disso. Quem usa água do mar, a lama, as ervas do mar, os mangues, tudo isso são espaços sagrados para o terreiro. **São espaços aonde se assenta os orixás**. Onde esta o *orixá* é onde está a natureza (Informação verbal)¹⁰²(grifo meu).

A distinção estabelecida por *yá Venina* parece indicar uma percepção própria a respeito do território que não se coaduna com as concepções oficiais atualizadas através de categorias como “imóvel rural” utilizado pelo Incra com fins cadastrais ou pelo IBGE com finalidade censitária de mesma categoria, ou “lote” quando se trata das intervenções referidas às políticas habitacionais. Distingue-se, ainda da ideia de “propriedade privada” em sua acepção adstrita ao mercado formal de terras. Numa primeira aproximação, poderíamos considerar que estas categorias de classificação e cadastro utilizadas pelos aparatos de poder estão fundamentados em princípios classificatórios referidos à noção de espaço físico. A noção de espaço aqui aparece atrelada a dados de fisicalidade, contiguidade, podendo inclusive ter uma “área” definida em seu “perímetro”.

Estes critérios de classificação contrastam, sobremaneira, com as categorias de percepção e entendimento que balizam a prática dos agentes religiosos referidos aos terreiros. Neste sentido, a situação social analisada me permite compreender que o uso efetivo dos recursos naturais, a relação com os seres sobrenaturais ou com os agentes

¹⁰² Informação fornecida por Maria Venina C. Barbosa. Entrevista. Entrevistadora: Luciana Railza C. Alves. Terreiro IAAO. Paço do Lumiar - MA, abril de 2015.

entre si sugerem que a noção de território acionada pelos agentes religiosos não é irreduzível aos dados da fisicalidade, assim como o território de referência não se constitui a uma dominialidade qualificável pela contiguidade, podendo ser um desdobramento delimitado em seu perímetro.

A fala de *yá Venina* oferece elementos para entender que o território de referência do terreiro *IAAO* é distinguível pelo “território de espaço” e “território de força”. De forma a ressaltar que há espaços que tanto apresentam uma dimensão física propriamente dita quanto uma dimensão simbólica de forma a indicar que a prevalência da noção de espaço social como princípio de definição de um território. Ou seja, os espaços da “cozinha” ou a “sala de dança” não são definíveis meramente por seu perímetro, mas pelo significado social constituído para cada um dos espaços. Espaços estes, cujo uso está referido a todo um conjunto de relações hierárquicas.

A título de exemplo, pode-se evidenciar a forma de uso que os agentes religiosos dão a “cozinha” e relações hierárquicas estabelecidas na forma de uso. A “cozinha” do *IAAO* pode ser notada como um espaço de deliberações das atividades cotidianas do terreiro, assim como o lugar restrito ao poder feminino. O primeiro modo de uso se refere a maneira como *yá Venina* estabelece a divisão do trabalho e apresenta os modos de fazer ligados a conjuntura política aos agentes. A segunda está referida hierarquia religiosa, onde o título de *yabassé*¹⁰³ que confere a uma mulher o controle sobre a preparação e condução das atividades referidas a transformação dos alimentos que estão relacionados também a maneira como os agentes religiosos se reportam aos *orixás*. Neste sentido, cabe ressaltar a fala de *yá Venina* que reforça o entendimento sobre o “território de espaço”:

O que é a cozinha? Ela dá vida ao que vem morto. Quando se cozinha se dá vida. Tudo que passa no fogo, tudo dá vida. A comida de *Yemanjá*? *Iaebô* o nome é que dá sentido, é que dá vida. Na cozinha dá aroma, o ar impregna aquele cheiro. O café de *Yansã* impregna tudo. Depois vem o cheiro do beiju que é a transformação da farinha de mandioca (Informação verbal)¹⁰⁴.

De outra parte, a ideia de “território de força” evidencia que não está em jogo aqui é uma dominialidade caracterizada por áreas contíguas. Há espaços sociais

¹⁰³ “Mãe da Cozinha”. Cargo hierárquico oferecido a uma mulher que se torna responsável pela preparação das comidas/ofendas aos orixás.

¹⁰⁴ Informação fornecida por Maria Venina C. Barbosa. Entrevista. Entrevistadora: Luciana Railza C. Alves. Terreiro *IAAO*. Paço do Lumiar - MA, abril de 2015.

fundamentais para a reprodução física e social do grupo. *Yá Venina* me permite compreender que a ocupação física dos espaços não é elemento pertinente para entender a noção de território atinente aos povos de terreiro.

As narrativas de *yá Venina* sugere um campo de significados que transitam em diferentes posições os quais retratam rumos dos mais diversos. A construção da concepção de território para *yá Venina* é resignificado de acordo com a relação com natureza, que ela considera com fator de ligação e fortalecimento do sagrado. Dessa maneira, entendo que o terreiro se constitui, o centro da territorialidade, visto que, se encontra entre práticas rituais e a lugares fora do seu espaço físico. A concepção de território para os povos de terreiro extrapola ainda a compreensão de aciona-lo a partir da noção de “terra ocupada” ou “terra desocupada”. A relação social que os agentes religiosos estabelecem com recursos naturais -rituais-agentes. De acordo com *yá Venina* par os povos de terreiro:

Não é só o que esta ocupada, mas é todo ele. O mar não vai ser ocupado por nós. Nós não vamos fazer casa no mar, mas, preservar (Informação verbal)
105

A ligação com a ancestralidade, ou seja, com os *orixás*, com os recursos naturais está relacionada a uma dinâmica que envolve saberes que estão entrelaçados com o cotidiano e os sistemas de relações do grupo, que envolve a dimensão política e a transmissão de saberes por meio da oralidade. A contiguidade da dimensão territorial para os agentes religiosos não está presa ao entendimento de “ocupar”, “ter a propriedade”, “habitar”, mas implica na maneira como se relacionam com as divindades, *orixás*, e, portanto, com a natureza.

5.2 A *Assasanha* como entendimento da territorialidade

Diante da complexidade do candomblé e de suas práticas rituais, observei um rito denominado de *assasanha*, que acontece em momentos específicos no terreiro. Estes são: a iniciação e ritos de *pagamento de odu*. A *assasanha* acontece no dia do

¹⁰⁵ Informação fornecida por Maria Venina C. Barbosa. Entrevista. Entrevistadora: Luciana Railza C. Alves. Terreiro IAAO. Paço do Lumiar - MA, abril de 2015.

*fundamento*¹⁰⁶. O rito incide na coleta de plantas em lugares distintos da cidade de São Luís e de Paço do Lumiar- MA, convergindo para amasseração das plantas pelos agentes religiosos como parte do desenvolvimento do ritual. Conforme *yá Venina*:

Assasanha vem trazendo no nome. *Assa* são os ancestrais. E planta tem dentro dela a vida, a morte, o veneno, a prosperidade, o fracasso. Dentro das plantas estão contidos todos os sentimentos e estados emocionais que nós também temos. A planta tem o sólido, o líquido que é a umidade dela e tem a mobilidade. Se não tiver o vento ela não se move. *Assasanha* é um termo que se saúda o *orixá Ossani* e que deriva dele (Informação verbal)¹⁰⁷.

O uso das ervas e folhas tem sido resignificado por distintos grupos de terreiro que acentuam enfaticamente a relevância das ervas e folhas em rituais e banhos (chamados de *amassi ou abô*). As folhas de acordo com *yá Venina* são portadoras de essências que podem despertar a essência do homem, ou seja, para ela as folhas e ervas coletadas em diferentes lugares trazem consigo uma espécie de energia das entidades sobrenaturais que habitam essas localidades. O ritual da *assasanha* no seu desenrolar congrega a energia dos *orixás*, folhas e ervas que advindas de diferentes lugares passam a fazer parte do agente religioso envolvido no ritual de ativação da essência das plantas, *assasanha*.

Cossard menciona em “Awó: o mistério dos orixás” (2011) rito denominado *sassim* desenvolvido no terreiro *Ilê Axé Yemonja* no Rio de Janeiro que se assemelha ao da *assasanha* praticado no *IAAO* em Paço do Lumiar. A referência a “Awó” tem por sentido esclarecer que as plantas são utilizadas por outros povos de terreiro e que ao apresenta-lo, não pretendo montar um esquema comparativo como guia a descrição, mas de fazer notar como as folhas, as ervas são utilizadas por diferentes grupos. E nesta perspectiva não pode ser comparados.

A *assasanha* para os agentes religiosos do candomblé consiste na garantia da reprodução social dos agentes religiosos, uma vez que, “as plantas são tudo” (Informação verbal)¹⁰⁸, ou seja, os rituais dos povos de terreiro se desenvolvem tendo



Figura 1 : Frente do IAAO, do lado esquerdo Condomínio Cidade Verde I. Foto: Luciana Railza, 2015.



Figura 1: Ao fundo grande extensão de área verde, próxima ao IAAO. Foto: Roberval Sousa, 1997.

com base o uso dos recursos naturais, o modo de estabelecer relação com a ancestralidade. Cada agente para estes povos estão ligados diretamente a um ou mais *orixás* que a partir dessa ligação as plantas são utilizadas para dimensionar as práticas rituais e relacionar os ritos com a territorialidade.

O rito será utilizado também para refletir sobre as concepções de “desmatamento”, “preservação” dos agentes religiosos que não estão presas a um repertório político-econômico e que se deslocam para além destas compreensões.

Nesse sentido, procurei descrever o ritual da *assasanha* na tentativa de relaciona-lo com as formas que os agentes acionam a territorialidade pensada de dentro para fora. A coleta de ervas e folhas, as práticas sociais relativas ao evento, é situado pelos agentes religiosos na frase: “*pa ewe, pa orixá*” (sem folha, sem orixá). A partir dessa fala é possível identificar a relevância atribuída ao rito, e igualmente, as práticas rituais. Cabe salientar que a prática da coleta de ervas e folhas para a *assasanha* é atualizada conforme as situações sociais relativas às áreas de matas, especificamente. Nesse caso de coleta, há em jogo uma dinâmica social da forma de se relacionar e um debate em torno de garantias de políticas de reconhecimento de livre acesso aos recursos naturais e a espaços públicos para realização de rituais.

Dimensionar a coleta de ervas e plantas incide em contextualizar a situação social do terreiro *IAAO* a um contexto histórico marcado por repertórios que tratam o “desmatamento” como ‘legal’, ‘ilegal’. Ausência de garantias das políticas ambientais referentes às práticas rituais dos povos de terreiro pressionam os agentes a criarem estratégias de mobilização em torno dos ritos.

O terreiro *IAAO* a título de exemplo foi fundado próximo a uma grande extensão de área verde que propiciou aos agentes religiosos a concentração de rituais, coleta nas proximidades do terreiro até os anos de 2013, antes da entrada da empresa de Construção Imobiliário Amorim Coutinho com discursos de “desenvolvimento” e “progresso” para área.

Conforme Machado (2011) após coligir dados que obteve através de sites governamentais, principalmente do Ministério do Meio Ambiente com a intenção de identificar quais razões condicionam o Ministério ou as correntes político-ambiental, mais conhecida por socioambiental a não contemplar em suas teses o direito ao livre acesso e

as práticas religiosas dos povos de terreiro em lugares públicos e as garantias de preservação de uma dada extensão de terras que pudessem utiliza-las.

O autor fornece dados para explicar a ausência de regulação do uso do território para agentes religiosos, ou seja, os terreiros ao longo tempo têm se instalado nas proximidades das matas, rios, lagos etc, como é o caso particular do terreiro *IAAO* e não possuem dispositivos constitucionais capazes de assegurar essas áreas para os povos de terreiro, já que a ideia de “preservação” para os agentes religiosos não está ligada a noção da simples ação de proteger o ecossistema, mas, em dimensionar essa noção a agentes sociais que vivem entre ou nessas áreas.

A noção de “desmatamento” seja ele ‘legal’ ou ‘ilegal’ como instituído pelos mecanismos do Estado como aponta Almeida (2014) faz parte de “um ‘jogo’ político parlamentar” (ALMEIDA, 2014, p.10), ou seja, diante da concepção de “desmatamento” fornecida por um conjunto de perspectivas institucionalizadas pelos mecanismos do Estado, não entende que a poluição dos rios, dos lagos, o “desmatamento” afetam diretamente os ritos dos povos de terreiro.

Assinalar aqui o ato de “desmatar”, conforme Almeida (2014, p. 10) “jamais consiste num ato solitário ou numa atividade isolada [...] antes expressam relações sociais definidoras dos interesses de determinados grupos”. A assertiva do autor serve para dimensionar a ausência intencional de uma política que permita aos povos de terreiro garantir por meio legal áreas que possam utilizar para os ritos.

O “desmatamento” provocado nas proximidades do terreiro *IAAO* sinaliza a omissão dos mecanismos Estatais para as práticas destes povos. Nesse sentido, *yá Venina* ressalta que os efeitos do “desmatamento” provocado pela construção do condomínio Cidade Verde I do Programa Minha Casa Minha Vida, além de afetar a reprodução do grupo causa sentimento de medo da estigmatização que pode ser trazida com os moradores desse condomínio. A fala de *yá Venina* evidencia um jogo que parece não está implícito, visto que a ideia de desocupado aqui é pontuado por ela para o terreiro como um lugar onde pode haver agentes religiosos morando ou não neste espaço:

Eles vão chegando, e vão invadindo. Devido isso estamos apertado dentro da zona urbana, porque eles não respeitam, eles não escutam nossa história. Não existe uma **lei ou um amparo** que não permita eles invadir e achar que é

simplesmente um espaço desocupado. E ainda tem mesmo na lei quando a gente bota o espaço sagrado, o espaço do ancestral tem que **constar espaço ocupado**. E mesmo a gente não pode numa área que a gente vai abranger encher de casa só pra dizer que está ocupado. A extensão de verde era grande. Nós precisamos desse verde (Informação verbal) (grifo meu)¹⁰⁹.

O “desmatamento”, a construção de casas em áreas de matas, a pavimentação asfáltica, a poluição dos rios, das matas, de acordo com *yá Venina* significa a negação do governo do Estado e Federal ao direito de reconhecimento e de acesso aos recursos naturais e a preservação de parte das áreas verdes próximas aos terreiros:

Se tiver rio, se tiver plantas, criação. Ia poder recria-la e nos fazemos o território. Nós fazemos um território, do espaço Ilê e do Ilê em diante, abrangência dele vai até onde podemos. Então, a nossa ocupação é subjetiva, ela é memorial. É uma planta de tal qualidade, porque aquela terra é assim! Se tiver um córrego a gente tenta reviver esse córrego. Aqui no Zumbi já tivemos muita mata, tinha muita mata, onde fizeram o Residencial Novo Horizonte ali tinha um rio, um córrego que agora corre só um filezinho, ali tem uma estação grande de energia. [...] Ali corria o rio que o Novo Horizonte matou lá em cima. Então o território é tudo que eu vou **desenvolver o meu ancestral**, desenvolver o meu conhecimento que temos da ancestralidade e do que preciso preservar. A preservação, a sustentabilidade esta ligada a tirar um tanto de erva pra fazer banho, fazer chá e depois retornar a terra, nós temos essa preocupação. Então, o território é tudo em que podemos reproduzir nosso conhecimento e a nossa expressão religiosa também (Informação verbal) (grifo meu)¹¹⁰.

Conforme exposto, *yá Venina* retrata ainda disputas desiguais entre os agentes religiosos e os grandes empreendimentos imobiliários, que delimitam e definem as formas de apropriação dos recursos naturais, que nesse caso resultou no desmatamento de uma grande área de mata próxima ao terreiro. O condomínio “Cidade Verde I” ocasionou transtorno tanto para os agentes religiosos como para os moradores do bairro.

Dona Elizabeth¹¹¹ ressalta que plantava ervas medicinais no seu “lote” (quintal) que algumas vezes foram utilizadas para banhos e rituais no terreiro e para o uso dos moradores do Residencial Zumbi. Ela lembra que seu quintal foi completamente destruído pelas obras do condomínio “Cidade Verde I”, com a alegação de ausência de uma documentação formal e por suas plantações afetarem a visão paisagística do

¹⁰⁹ Informação fornecida por Maria Venina C. Barbosa. Entrevista. Entrevistadora: Luciana Railza C. Alves. Terreiro IAAO. Paço do Lumiar - MA, abril de 2015.

¹¹⁰ Informação fornecida por Maria Venina C. Barbosa. Entrevista. Entrevistadora: Luciana Railza C. Alves. Terreiro IAAO. Paço do Lumiar – MA, abril de 2015.

¹¹¹ Informação fornecida por Elizabeth Almeida Silva. (Elizabeth é conhecida no Residencial Zumbi dos Palmares por Betina, moradora do Residencial Zumbi dos Palmares, vizinha do terreiro IAAO. Nos últimos anos plantou em quintal ervas e plantas medicinais muitas utilizadas e levadas por *yá Venina*) Entrevista. Entrevistadora: Luciana Railza C. Alves. Residencial Zumbi dos Palmares. Paço do Lumiar. MA, abril de 2015.

condomínio. De acordo com dona Elizabeth o “quintal atrapalhava a paisagem” (Informação verbal)¹¹².

A ideia de “progresso” advindo com a construção da Cidade Verde I afetou profundamente a maneira dos agentes religiosos e dos moradores do Residencial Zumbi dos Palmares se relacionarem com o território e com os recursos naturais. A *yawo* Clarice retrata como o “desmatamento” afetou o sistema de relações sociais dos agentes religiosos:

Esse dia foi um dia de muita comoção para nós. **A energia que circulou quando começaram a desmatar foi muito forte.** Os bichos corriam sem direção, as crianças nas ruas choravam, os adultos ficaram desesperados. Neste dia, essa situação fez com que o *yawo* Jucelio e a *yawo* Carmem que estavam dentro do terreiro **incorporassem imediatamente.** Pra ver como isso abalou todo mundo (Informação verbal) (grifo meu)¹¹³.

O sentido de “energia” atribuída por Clarice evidencia um modo de viver específico que pode ser notado na expressão “incorporam imediatamente”, ou seja, o ato de *incorporação* ou o transe ritual no terreiro *IAAO* não se dá de maneira aleatória, é necessário um conjunto de elementos rituais que propiciam a manifestação dos *orixás*. Elementos como: cantos, danças, oferendas etc., o que demonstra que a retirada agressiva das plantas pode causar desequilíbrio das forças sobrenaturais e afetam todo o sistema de coleta de ervas para o ritual da *assasanha*.

Para Turner (1974) as árvores, as ervas ou os remédios assumem papel de entendimento ritual na antropologia. A coleta de ervas ou como chama o autor os remédios se tornam instrumentos analítico para entender os ritos de passagens, que nesse caso particular do *IAAO*, o ritual não está restrito a entender o ritual pelo ritual como já ponderado anteriormente.

Tomar as noções de “desmatamentos”, “preservação”, “conservação” e de “desenvolvimento” servem aqui como aporte para fazer notar que a dinâmica das práticas rituais são afetadas por discursos e práticas que envolvem repertórios políticos para além do espaço físico do terreiro.

¹¹²Informação fornecida por Elizabeth Almeida Silva. Entrevista. Entrevistadora: Luciana Railza C. Alves. Residencial Zumbi dos Palmares. Paço do Lumiar. MA, abril de 2015.

¹¹³Informação fornecida por Clarice Arruda (*yawo* da *IAAO*). Conversa Informal. Luciana Railza Cunha Alves. *IAAO*. MA, maio de 2015.

5.3 Assasanha

As discussões acima sobre “desmatamento” não estão longe da perspectiva que assumo ao descrever o rito da *assasanha*, visto que a dimensão da prática se coaduna como já dito ao acesso dos recursos naturais. Nesse sentido, não dá para pensar que o “desmatamento” nas proximidades do terreiro tende a extinguir todo o rito ou as práticas, uma vez que, a proposição aqui não é de mostrar a substituição de um modo de fazer sobre outro, mas, de ponderar que o “desmatamento” seja ele “legal” ou “ilegal” podem afetar, contudo não extingui.

Assasanha, conforme *yá Venina* é um que rito perpassa a vida e a morte dos agentes religiosos. O caso particular que acompanhei mais detidamente se refere ao *pagamento de odu de três anos*¹¹⁴ de uma *yawo do orixá Oxum*¹¹⁵, Letícia Dourado no terreiro *IAAO* no ano de 2015. Este ritual acontece somente em momentos rituais especiais como: *iniciação e pagamento de odu*.

O *pagamento de odu* representa para a hierarquia religiosa do terreiro uma mudança de *status* que se insere numa concepção de tempo iniciático do agente religiosos. O que se assemelha a concepção de Prandi (2001, p.53) que essa mudança de *status* “corresponde a compromisso de novas obrigações e ao alcance de novos privilégios” (PRANDI, 2001, p.53). Ou seja, o *pagamento de odu* corresponde a uma série de ritos que garantem a reprodução social interna e externa do grupo. Dentre estes ritos está o chamado *dia do fundamento*, este consiste no dia que demanda sacrifícios, dia este que congrega o maior número de agentes religiosos no terreiro.

Conforme essa lógica de entendimento, para *yá Venina* concerne na etapa mais relevante do *pagamento de odu*, que converge para o dia do *fundamento*¹¹⁶. A meu ver o *pagamento de odu* parece obedecer a uma série de etapas, que podem ser enumeradas

¹¹⁴ No candomblé, o tempo é condicionado por uma espécie de ciclo que duram aproximadamente sete anos. Entre a iniciação à etapa de tornar *ebome*. Esse status é atribuído aos agentes religiosos que entram em estado de transe os quais são convencionalmente denominados pelos seus pares de *yawo*.

¹¹⁵ Para os agentes religiosos o orixá *Oxum* esta referido ao domínio das águas doces.

¹¹⁶ Para os agentes religiosos da Casa das Minas em São Luís, como bem escreveu Ferretti, S. (1996, p. 200) “os *assentamentos* são também chamados de fundamentos, porque assinalam o lugar onde moram as divindades: onde reside a força mágica”. Enquanto para os agentes do *IAAO*, notei que o termo *fundamento* tem sido largamente utilizado em torno de múltiplas funcionalidades. A primeira se refere a segredos relativos à *iniciação* e de alguns momentos rituais privados. O dia em que acontece *aassasanha* é também conhecido como o *dia do fundamento*, ou seja, quando é considerado a concretização do *pagamento de odu* pelos agentes religiosos.

pela seguinte maneira: a primeira se refere ao *recolhimento*, resulta em um ritual de *sacudimento* onde o agente religioso é colocado em pé sobre jornais ou um saco plástico e a seus pés ficam dispostos pratos com pequenas porções de alface, milho, copos contendo água e outros contendo café. Os elementos utilizados neste rito específico variam conforme a especificidade de cada agente religioso. O *recolhimento* incide ainda na restrição deste agente a contatos com o mundo externo ao do terreiro.

A segunda se refere a outro momento ritual, o da cerimônia denominada de *bori*, que dizer respeito à ação simbólica de “dar comida à cabeça”. O rito acontece da seguinte maneira: o agente religioso é sentado todo de branco em uma esteira e a sua frente estão dispostos pratos contendo de frutas, bolo, bombons, bebidas, pedaço de carne de porco de gado, peixe inteiro dentre outros. A terceira incide na *assasanha* ou “o dia do fundamento” E a última o dia da *saída* que é marcada por uma festa pública, onde o agente religioso *recolhido* é apresentado à comunidade religiosa e aos adeptos como legítimo, que será o centro da celebração.

5.4 Os dias que antecedem a *assasanha*

Durante os dias em que a *yawo* Letícia esteve no *IAAO* *recolhida*, em função do seu *pagamento de odu*, observei que as atividades cotidianas do grupo giram em torno do *dia do fundamento*, da *assasanha*. Esses dias são para os agentes religiosos carregados de significados em que um observa o outro e observa os atos da *recolhida* em função do ritual.

Como já ponderado a “cozinha” do terreiro é onde as atividades se desenrolam e nela está afixado na parede um pequeno quadro em que *yá Venina* fixa pequenos papéis escritos com datas comemorativas dos agentes religiosos, fotografias, eventos sociais e políticos. Encontrei, nos dias que antecederam a *assasanha* de Letícia, uma lista com recomendações elaborada por *yá Venina* com indicações de oferendas para o dia da *assasanha*. Na lista constavam itens como: sementes, oferendas que envolvia *acarajés*, três pratos com milho branco, nove bolas de inhame, vinte e um *ekôs*, *waji*, *osun*, *iorosun*, camomila, mel, óleo doce.

No dia 29 de maio de 2015 *yá* Venina adentrou o terreiro e em suas mãos pequenos molhos de ervas e as colocou dentro de um tanque com água. Dentre os molhos estavam: *carrapeba* ou folha de arraia, erva de jabuti, folhas de fruta pão.

Ao interroga-la sobre a procedência dos molhos, fui informada que havia coletado na Reserva do Itapiracó, localizado próximo ao bairro da COHAB aproximadamente 300 km, de automóvel, do Residencial Zumbi dos Palmares. De acordo com *yá* Venina a folha de arraia são folhas que tem dificuldades para encontrá-las. São plantas que não são plantadas, uma vez que, brotam naturalmente em áreas alagadiças. *Yá* Venina pondera que na Reserva já foi possível encontrar maior diversidade de espécie de plantas utilizadas nos rituais do terreiro. No entanto, com o “desmatamento” em razão da construção de uma área de lazer (academia ao ar livre e pista para caminhadas), muitas plantas não consegue mais encontrar, o que a desloca para outros lugares em busca de encontrar as plantas que fundamentam as práticas rituais do terreiro.

5.5 O caminho das ervas e das folhas

O busca pela ervas e folhas demandam dos agentes religiosos certo de tipo de saber, que conforme *yá* Venina é uma tarefa que requer do agente religioso a *iniciação* e a afinidade com as plantas “parece que elas dizem quem são” (Informação verbal) ¹¹⁷.

Segundo ela, a coleta normalmente é atribuída ao *ogan*¹¹⁸ Milson Santos que tem certo conhecimento sobre as plantas e foi algum tempo atrás apontado ao cargo hierárquico de *babalossani*, *aquele que conhece as folhas*.

O dia da *assasanha* começa logo cedo, aproximadamente às seis da manhã. As sete *yá* Venina já havia levantado e consultado o *jogo de búzios* que indicariam quais ervas e folhas seriam coletadas.

A consciência da divisão social do trabalho religioso neste momento opera por via do *jogo de búzios* e concerne de certa forma em “processos de ‘interiorização’ e

¹¹⁷ Informação fornecida por Maria Venina C. Barbosa. Entrevista. Entrevistadora: Luciana Railza C. Alves. Terreiro IAAO. Paço do Lumiar – MA, abril de 2015.

¹¹⁸ “Aquele que já nasce pai”. Cargo hierárquico atribuído a homens que não entram em estado de transe e que cumprem funções religiosas como: toque dos atabaques auxiliam a *yalorixá* em rituais internos dentre outras.

‘racionalização’ dos fenômenos religiosos e, em particular em critérios e imperativos éticos” (BOURDIEU, 2013, p.35). A concepção do *jogo de búzios* nesta situação não se refere a um simples ato de consulta, se inscreve a processos dinâmicos que são colocados pelo grupo como meio de legitimação, onde os *orixás* falam, de maneira a conduzir tanto a vida cotidiana dos agentes religiosos quanto às práticas rituais. Reafirmando um jogo de relações que acentua a legitimidade da *yá Veninadiante* dos agentes que fazem parte da comunidade de terreiro.

Todos os ritos no candomblé são justificados como representatividade de um *orixá*. No caso analisado é direcionado ao *orixá Ossani*, que para a representatividade dos agentes se constitui em uma entidade que detém o domínio das folhas, das ervas e do encantamento. O que me faz retomar a frase: “*sem folha, sem orixá*”, que é utilizada pelos povos de terreiro para justificar a necessidade de acesso aos recursos e fazer notar que a relação com estes não diz respeito apenas à entrada na mata, nos rios, no mar, mas que demonstra que há uma relação pessoal dos povos com os lugares que são a morada dos deuses (*orixás*).

Para percorrer o caminho da coleta de ervas e folhas, no candomblé assim como em outras modalidades religiosas. De acordo com Mota (2007) existem regras para ter acesso aos lugares que são representados como a morada dos *orixás*, *encantados etc.* Nesse sistema de relações o acesso aos recursos naturais e relação que os povos têm com esses lugares acentuam regras próprias que garantam o próprio rito.

Dito de outra maneira, o caminho a ser percorrido por determinados agentes religiosos para a coleta das ervas e folhas, está condicionado às interpretações de *yá Venina* acionadas pelo *jogo de búzios*. Após acionar o *jogo de búzios* a coleta passa a ser dimensionada. Logo cedo pela manhã de quinta-feira no dia 30 de maio do ano corrente, o *dia do fundamento*.

Nos últimos anos, considerando minha posição de iniciada nos ritos do candomblé, notei que a *assasanha* tem acontecido nos dias de quintas-feiras, um dia antes *saída* de algum agente religioso que esteja passando por algum procedimento ritual. Ao notar os dias da semana em que o rito tem acontecido não incide em condiciona-lo a fixidez de um tempo, já que assim como as práticas, o tempo pode ser considerado para os agentes religiosos como processos dinâmicos.

Nesta direção, é possível notar também que as atividades cotidianas dos agentes religiosos fora e dentro do terreiro são modificadas, conforme os processos rituais. E o

ato do *recolhimento* agrega o maior numero de agentes em função tanto do aprendizado às práticas quanto para a conclusão do ritual.

Na quinta-feira, pela manhã por volta das 7 horas, *yá* Venina reuniu na “cozinha” do terreiro alguns agentes que se mostraram interessados em coletar ervas e folhas para a preparação do rito. Ela sugeriu que fossem organizados dois grupos, em um deles estavam: eu, *yawo*, *ogan* Marcos e no outro grupo estava o *yawo* Eldom e *yá* Venina.

Yá Venina, ao dividir o grupo, e sugeriu que eu acompanhasse *ogan* Marcos, enquanto ela teria a companhia do *yawo* Eldom. Sem interrogar sobre a decisão dela acompanhei o *ogan*. Antes de sairmos do terreiro, *yá* Venina fez duas solicitações e uma recomendação: uma que coletássemos (folhas de *akokô*, folhas de aroeira, erva de jabuti e folhas de pitanga) nas proximidades do terreiro e a outra que trouxéssemos folhas que nos despertasse atenção, ou seja, plantas que já tivéssemos observado em rituais anteriores. A recomendação de *yá* Venina era de que não retirássemos nenhuma erva ou folha da frente do terreiro. Para ela, o sentido das plantas à frente do terreiro está para além do simples de ato de ornamentar e ganha sentido de proteção. As plantas transformam *energias negativas em energias positivas*, ou seja, primeiras diz respeito a mal olhado, invejas, rancores, a segunda convertida se torna em paz, tranquilidade.

Yá Venina sugeriu que eu e o *ogan* Marcos fossemos a casa de um agente religioso para coletar as ervas e folhas e nas proximidades do terreiro. A casa deste fica aproximadamente uma quadra do terreiro. Ao sairmos do terreiro *yá* Venina e Eldom ainda ficaram e não soube qual direção tomaram.

Nos anos anteriores ao “desmatamento” da área de mata, parte das ervas e folhas eram coletadas desta proximidade, o que fez com que o grupo se deslocasse para outras áreas na cidade.

Na saída a caminho da casa do agente religioso do terreiro, talvez por esta envolvida com rituais, ser iniciada há alguns anos e está acompanhada por um agente com o cargo hierárquico superior ao meio me despreocupe com as folhas e as ervas que *yá* Venina havia solicitado. Em alguns minutos de caminhada chegamos, chamamos o agente e pedimos permissão para entramos no quintal. A casa não possui muros, nem portões o que facilitou a nossa entrada.

O *ogan* Marcos entrou primeiro e eu o acompanhei e aguardei que fizesse a coleta das folhas de *akoko*, erva de jabuti e das folhas de aroeira. Enquanto conversamos fui surpreendida por ele ao relatar que não dispunha de saber sobre as ervas e folhas que iríamos coletar e esperava que eu apontasse quais seriam. Imediatamente, exclamou: não sei! Quais são? Tu não sabe?

A atitude do *ogan* Marcos diante da situação demonstra as concepções de tempo “estão intimamente associadas às ideias de aprendizado, saber e competência” (PRANDI, 2001, p.52), o que evidencia a hierarquia, como norteadora das ações e práticas cotidianas que não está diretamente relacionada à posição hierárquica ocupada pelo agente religioso. Mas, há um tempo que é dinâmico e que por vezes se torna situacional. Neste caso, foi possível notar que o tempo de aprendizado se impôs a própria condição hierárquica¹¹⁹.

Depois do espanto inicial, fui em direção do *ogan* e apontei as folhas e ervas e a maneira de coletar. Em meio às plantas do quintal do agente religioso, encontrei erva de jabuti, esta erva nasce em lugares úmidos e não se tem notícias se é plantada. Arranquei-as com raízes como de costume e em pequenos molhos e os levei na mão e os galhos com folhas foram carregados pelo *ogan*.

Ao saímos do quintal do agente seguimos em outra direção em busca das folhas de pitangueira que segundo *yá* Venina seria possível encontra-la na casa de outra integrante do terreiro ou na casa de uma moradora do Residencial Zumbi. Encontramos as folhas na casa da moradora que fica aproximadamente cinco minutos do terreiro. Ao chegarmos a casa, encontramos tudo fechado. No entanto, o pé de pitangueira se encontra com as folhas caídas para a rua o que facilitou a coleta. Após fazermos a coleta retornamos para o terreiro. Ao adentrarmos, levamos as folhas e ervas para o *salão* e colocamo-las no chão do lado esquerdo do *salão*.

Yá Venina com o *yawo* Eldom chegaram no *IAAO* por volta das 08h30 da manhã. Cada um portava a mão grande molhos de folhas e ervas. *Yá* Venina com Eldom entraram pela porta que dá acesso a sala de estar do terreiro e retornou imediatamente, pediu a um agente que o portão do *salão* fosse aberto. Ao adentrar

¹¹⁹ Cf. Prandi (2005).

dispuseram no chão todas às ervas e folhas do mesmo lado que estavam às outras folhas e ervas coletadas por mim e pelo *ogan* Marcos.

A disposição das ervas e folhas no chão, aparentemente, não faz referência a uma representação simbólica de lados. Considerando que primeiro grupo colocou os molhos de folhas e ervas no chão sem orientação de lados por *yá* Venina e a sua atitude não sugere uma especificidade de lados.

Após disporem as ervas e folhas no *salão*, *yá* Venina ainda acompanhada por Eldom convidou a *ekedi*¹²⁰ Claudia para acompanhá-los em outra saída para coletar folhas e ervas que faltavam. Dessa vez, *yá* Venina saiu de automóvel das imediações do Residencial Zumbi dos Palmares e rumou em direção à cidade de São Luis.

De acordo com *yá* Venina, nem todas as folhas e ervas utilizadas na *assasanha* são encontradas nas proximidades do terreiro. A coleta incide em “ter que ir onde as folhas estão” (Informação verbal):

As ervas e folhas são coletadas nos lugares que já sei! Onde tem plantas aquática e áreas alagadas eu procuro *chibatá*, *atete*, *nenufé* e *aqueram*, é onde elas atuam. A *etipanolé* é da área seca, essas são plantas de *axé*, são plantas que a gente não planta. Tem erva que ninguém planta como o *atete*. *Afomã*, erva de passarinho que são plantas aéreas, elas tem uma característica de cipó. Muito difícil comprar. A única que eu não consigo achar com facilidade é a catinga de mulata, essa a gente tem que pegar no erveiro, a gente não encontra assim! (Informação verbal).¹²¹

A fala de *yá* Venina fornece elementos à ideia de contiguidade da territorialidade para os povos de terreiro transcende, portanto, um limite físico e aponta para a contiguidade do uso do território ao ressaltar que “não queremos trazer a mata pra dentro do espaço, pra dentro do terreiro. Nós queremos está próxima de cada *axé* que ela representa” (Informação verbal)¹²².

Conforme informações fornecidas pelos acompanhantes de *yá* Venina, o *yawo* Eldom e a *ekedi* Claudia as áreas de coletas se deu em lugares distintos como pelos bairros de São Luís e do Paço do Lumiar: Calhau, Itapiracó, Cohab, Maioba, Cohafuma, onde a distância entre um e outro é relativamente grande.

¹²⁰“Aquele que já nasce mãe”. Cargo hierárquico atribuído a mulheres que não entram em estado de transe e que dentro do terreiro desempenham atividades variadas, conforme indicação da *yvalorixá*.

¹²¹Informação fornecida por Maria Venina C. Barbosa. Entrevista. Entrevistadora: Luciana Railza C. Alves. Terreiro IAAO. Paço do Lumiar – MA, abril de 2015.

¹²²_____. Entrevista. Entrevistadora: Luciana Railza C. Alves. Terreiro IAAO. Paço do Lumiar – MA, abril de 2015.

De acordo com as informações oferecidas pela *ekedi* Cláudia, em cada bairro foram coletadas um ou mais tipos de ervas e folhas: “no bairro do Calhau, mamãe (Venina) quis entrar no Palácio Henrique de La Roque para pegar *nenufé ou* alface d’água” (Informação verbal)¹²³.

Em cada bairro citado foi possível coletar uma ou mais espécies de ervas e folhas. No bairro da Maioba, localizado no Paço do Lumiar no lugar chamado de fim de praia foram coletadas as folhas e ervas que *yá* Venina denomina *folhas d’água* ou *folhas aquáticas* como: *chibatá*, espécie parecida com Vitória Régia, alface d’água, uma espécie de flor que se assemelha ao ramo de alface e folhas de jardineira.

Nas falas do *yawo* Eldom, no bairro da Cohab em São Luís, foram coletadas as chamadas *plantas áreas*, (*afomã*) espécie de cipó que nascem nas copas de árvores. E que para coleta-las foi necessário subir no automóvel com o auxílio de uma pequena faca fazer a extração das folhas. Eldom ressalta que durante o percurso de um bairro a outro foram coletadas folhas de mangueira, folhas de murici, pau de angola, erva de bicho, folhas de bambu, folhas de fruta pão, dentre outras.

Para *yá* Venina esse rito específico há a prevalência de *folhas e ervas d’água* por ser um ritual que tem um *yawo do orixá Oxum* como foco. O *orixá Oxum* é representado pelos agentes religiosos como o *orixá* tem como domínio as águas doces, os rios, lagos e as cachoeiras. O uso de determinadas folhas e ervas é justificado como elemento simbólico que confere ao rito um tipo de eficácia, a fala do caboclo Mineirinho reforça e ressalta que o sentido do uso das plantas para os povos de terreiro se inscreve a partir de saberes específico das formas e do modo como elas são utilizadas por aqueles que detêm esse tipo de saber. “As ervas e as folhas servem como despertadoras.” (Informação verbal)¹²⁴.

Enquanto alguns agentes religiosos acompanham *yá* Venina na coleta das plantas outros preparam de comidas rituais e dos afazeres do cotidiano do terreiro que está a limpeza da casa, do *salão*, do quintal.



As comidas rituais estão o cozimento de milho branco, inhame,

formal. Luciana Railza Cunha Alves. Terreiro
vista. Entrevistadora: Luciana Railza Cunha

feijão fradinho e fubá de milho que se tornaram oferendas específicas, são elaboradas neste dia conforme a lista disposta no quadro de recados da “cozinha” do terreiro nos dias que antecedem a *assasanha* por *yá Venina*.

Figura 3: Reunião das folhas e ervas no *salão* do terreiro
IAAO. Foto: Luciana Railza, 2015

A coleta das ervas e das folhas durou aproximadamente seis horas. No final da coleta é possível notar variadas espécies de ervas e folhas espalhadas por ambos os lados do *salão*. Notei que havia aproximadamente vinte espécies dentre as citadas estava folhas de cajazeira, lacre, manjerição, aroeira, *akoko*, Santa Quitéria, folhas de pitangueira, folha da costa, alface d’ água, catinga de bode, folha de arraia chibatá, *pêperegum*, dracena, melão de São Caetano. São deixadas no chão do *salão* por aproximadamente vinte minutos, sem que ninguém as toque.

De acordo com *yá Venina* esse tempo serve para que as plantas descansem e estabeleçam uma espécie de conexão com o terreiro e com o agente religioso que se encontra *recolhido*. Passado os vinte minutos, *yá Venina* solicita a dois agentes religiosos que cuidem em colocar bacias e baldes com água no *salão* para que sejam lavadas.

Ao longo dos anos em que estive no terreiro como não iniciada e iniciada, nos dias da *assasanha* assumi variadas vezes a responsabilidade de lava as folhas e com o auxílio de *yá Venina* dispô-las no formato de círculo, deixando-as preparadas para o ritual. Nesta ocasião particular, fui auxiliada pelo *yawo Eldom*, quem colocou as bacias e baldes com água no *salão* do terreiro, após lavarmos todas as ervas e folhas, *Yá Venina* solicitou antes que o arranjo fosse iniciado a presença dos agentes religiosos no *salão* para acompanhar a disposição das ervas e folhas no círculo e ao acompanhar a arranjo explica o nome de cada uma e os sentidos.

Segundo *yá Venina* o ordenamento das folhas deve ser seguido de maneira a obedecer à ordem dos *orixás*, caso contrário poderá dar sentidos diferentes a vida espiritual da *yawo Letícia*. E ressalta paulatinamente a circularidade dos ritos como atributo do *orixá Exu*, pois é a partir do círculo que as forças das plantas retiradas de diferentes lugares serão ativadas para a *yawo*.

Yá Venina solicita ao *axogum*¹²⁵ William e o *yawo Eldom* colocassem-nas em frente aos atabaques em formato de meia-lua. As folhas e ervas não são dispostas do

¹²⁵ Cargo hierárquico atribuído a um homem que é responsável pela imolação dos animais no terreiro.

lado uma da outra aleatoriamente, conforme *yá Venina* o arranjo condiz a uma ordem evocação dos *orixás*. Cada folha ou erva representa um domínio, um *orixá*. Da esquerda para a direita estão folhas e ervas corresponde aos *orixás*: *Ogum, Ode, Ossani, Obaluaê, Oxumarê, Xangô, Yansã, Obá, Ewa, Oxum, Yemanjá, Nanã, Oxaguian e Oxalufã*.

Assim como os ritos mais gerais do candomblé, as folhas e ervas coletadas para a *assasanha* seguem o mesmo ordenamento. Exceto folhas ou ervas para o *orixá Exu*.

Depois de feito o arranjo os agentes religiosos se retiram do *salão* e se deslocam para outros cômodos do terreiro. Na maioria das vezes concentram-se na “cozinha” ou para conversar ou para continuar a preparação de outros elementos para o rito como: a ralação de sementes ou a preparação de comidas rituais.

5.6O sangue das folhas: quando o ritual vira parte da territorialidade

A *assasanha* é no seu desenvolvimento a amasseração das folhas e das ervas que servirá para os agentes religiosos como banhos de purificação espiritual.



Figura 4 ritual da *assasanha da yawo* Leticia Dourado no IAAO. Foto: Luciana Railza

Ao fim do dia 30 de abril de 2015, aproximadamente às 15h de quinta-feira, havia no terreiro cerca de quatro a cinco agentes religiosos, somente após esse horário, teve início um movimentado pelo fluxo de pessoas que chegavam para participar do ritual, iniciados, não iniciados, amigos, parentes da *yawo*

que se encontra no processo ritual. No transito constante de pessoas dentro do terreiro, *yá* Venina sugere a alguns agentes religiosos organizem os instrumentos e utensílios que serão utilizados durante *assasanha*, bem como: *adjá*¹²⁶, balde, esteiras.

Os agentes religiosos dispõem sobre uma mesa pequena, próxima a entrada do *salão*, um pequeno prato de barro contendo sementes raladas, como *obi*, *orobo*, *pixuri*, *bijiricum*, *lilicum*, *danda*, acompanhadas por pequenas porções de feijão, arroz, milho amarelo e milho de galinha. Ao lado, um prato branco de louças contendo milho branco cozido após o cozimento é chamado de *êbo*, *hualambe*, bolas de fubá de milho, azeite doce e mel. Nas proximidades da mesa estão dispostos em um balde com água e uma bacia de alumínio.

As 16h15min *yá* Venina se senta em uma cadeira posicionada do lado esquerdo *dayawo* e chama os agentes religiosos para o *salão*. É hora de começar a *assasanha*.

O ritual se desenvolve em tornoda *yawo* Leticia, *recolhida* para *pagamento de odu* de três anos. A *yawo* se senta em uma esteira em frente as ervas e folhas, vestida com roupas brancas. A *yawo* Leticia ao se sentar colocou uma pequena quantidade de moedas próximo aos seus pés. Em seus braços pulseiras feitas de palhas com búzios e miçangas, chamadas *sanzalas*, no pescoço um colar feito de miçangas, *kêle*, e um colar de palha da costa que nas suas extremidades possuem uma espécie de vassoura pequena.

Após a *yawo* se acomodar na esteira, *yá* Venina solicita ao *axogum* William que se sente em frente de Leticia e conduza o ritual. Terá como auxiliares o *yawo* Eldom e o *ogan* João que se sentam próximo a William. Ao lado direito de Leticia estão sentados em uma esteira, *yawos e abians*¹²⁷, do lado esquerdo estão sentados em bancos de tamanhos diferentes: *yawos e ekedise* ao lado de *yá* Venina sentados em cadeiras *yá kekerê*¹²⁸ Telma e o *ogan* Marcos.

O início do ritual se deu a partir das ordens de *yá* Venina a William que segura uma pequena cuia que estava dentro de um balde com água. Ao pegar a cuia, ele faz leves movimentos retirando e colocando a água no balde. Neste momento, *yá* Venina começa a entoar canticos que acompanharão todo o ritual. Na sequência *yá* Venina

¹²⁶ Sineta ritual que tem por função chamar os orixás.

¹²⁷ Agentes religiosos não iniciados no culto.

¹²⁸ Mãe pequena- é aquele que auxilia *yá* Venina.

levanta, pega um prato de barro contendo alguns *buziose* e coloca na frente da *yawo*. Depois de perguntar o nome dela completo, pega os *buzios* e faz movimentos como se os esfrecassem em suas mãos, e os lança no prato. Entoando cantigas próprias do ritual *yá Venina* pega dentro do balde uma cuia contendo água, e asperge a águas nas folhas.

Depois que a asperção foi feita, William obdecendo a uma regra específica quanto a direção, que nesse caso seguiu da esquerda para a direita tendo como referência a posição de Leticia. William pegou os primeiros molhos de ervas e folhas posicionadas no círculo e os tocou com leves batidas nos ombros e na cabeça de Leticia. Pegava os molhos com auxílio do *yawo Eldome* quebrava com as mãos, uma parte era colocado dentro da bacia e a outra Eldom colocava próximo a entrada do quarto (*ronkó*) onde Leticia estava *recolhida*.

Em alguns momentos, *yá Venina* levantou e pegou pequenos molhos de ervas ou folhas e repetindo os mesmo gestos feitos pelo do *axogum*.

Aproximadamente uma hora depois os repetidos gestos de William na *yawo*, ele pegou um molho de folhas (*etipanolá*) que estavam amarradas com palhas da costa e solicitou que ela levasse o molho suspensos, tocasse o chão três vezes e lhe entregasse. Leticia levantou-se, pegou a pequena corda que amarrava as folhas e levava em direção a porta que estava aberta. Ela tocava com os molhos de folhas no chão e os trazia arrastando em passos ligeiros. Cada vez que voltava da ida à porta entregava o molho para William que tocava o molho no rebordo da bacia.

Ao final de três idas a porta, ela voltou a se sentar na esteira, onde permaneceu até o final do ritual. Após este procedimento, a metade do círculo de ervas e folhas estão dentro da bacia. É quando *yá Venina* por uma lógica própria, começa a chamar os agentes religiosos para amasseração das ervas e folhas que estão dentro da bacia. *Yá Venina* começa a apontar os agentes religiosos em duplas para amasseração. As duplas se posicionam cada um de um lado da bacia, quando é convocando a substituição por *yá Venina*. William coloca em suas mãos pequenas quantidades de água. Enquanto isso os cânticos continuam a ser entoados. E, para cada folha ou erva do círculo, existem cânticos específicos.

Quando todos que estavam no *salão* acompanhando o ritual participaram da amasseração, *yá Venina* encerra o rito pedindo que William coloque na bacia as

sementes raladas, as porções de feijão, arroz, milho branco e milho amarelo, seguido por azeites doce, dendê e sal. Após esse procedimento William solicitou a Eldom uma cuia e uma bacia pequena de ágata.

Na cuia colocou bolas feitas com as ervas amasseradas e na bacia colocou uma quantia significativa da água onde estavam as ervas, que depois da amasseração tornou-se *banho de purificação*. No finalda *assasanha yá* Venina a Leticia se passasse as moedas no seu corpo e jogasse na bacia. Feito isso, *yá* Venina pegouum *adjá* e ao se aproximar de Leticia, pediu a ela que levantasse um pouco, ficasse de joelhos com a cabeça no chão, enquanto *yá* Venina sacudiu pausadamente o *adjá* enquanto Leticia entrava em estado de transe. Após a incorporação de Leticia, *yá* Venina proferiu algumas palavras ao orixá incorporado: “essa é uma outra fase! Sua filha agora, será *metwaeji*”. Segundo *yá* Venina, esse rito como *pagamento de odude* Leticia confere a ela o título de *metwaeji* na comunidade religiosa.

5.7 Delineando a territorialidade por dentro do mapa situacional

Delinear a territorialidade por dentro do mapa situacional implica em fazer notar como as práticas rituais realizadas pelos agentes religiosos do terreiro *IAAO* não estão restritas a um lugar específico, mas em diversos espaços da cidade. O deslocamento dos agentes religiosos a lugares exteriores ao terreiro, longe e perto, permite notar que os limites territoriais não são pertinentes para pensar a noção de territorialidade dos povos de terreiro.

A territorialidade para esses povos assumem significados e sentidos dinâmicos, ou seja, além das práticas rituais remetem a relações sociais que não estão centradas somente nos grupos religiosos. Dessa forma, o mapa situacional, conforme Almeida (2005):

[...] remetem a ocorrências concretas de conflito em regiões já delimitadas com relativa precisão e objetivaria georeferenciar essas territorialidades específicas, propiciando condições para uma descrição mais pormenorizada dos elementos considerados relevantes pelos agentes sociais em pauta para figurar na base cartográfica (ALMEIDA 2005, p.101).

Como apontei no tópico anterior, as perspectivas que me levaram a pensar como os agentes religiosos constroem a sua territorialidade está ligada não a concepção de

propriedade da terra, mas para além da noção de que ter a propriedade da “terra” significaria a garantia da reprodução e produção das práticas rituais.

Busco deste modo assinalar um ponto de vista que evite absolutizar ou mesmo generalizar a noção de território, conforme o ponto de vista do geografismo¹²⁹.

Ponderei o emprego da noção e o coloquei como mecanismo de reflexão de entendimento da territorialidade, focalizando o mapa situacional elaborado pelos agentes religiosos do terreiro *IAAO*. Considerando que, o mapa não é o território e que à medida que o constroem reconfiguram seu modo de conceber a territorialidade. Podendo assim, nesse percurso nota-se discursos que estão relacionados com direitos ambientais à margem do corpo jurídico institucional, tipos de saberes que não estão presos a constituição de uma ciência formal.

O mapa, como assinalado, constitui-se a partir de uma dada situacionalidade que, portanto, não pode ser fixada ou aprisionada em representação gráfica a que modos de pensar, agir, construir, de configurar e reconfigurar do grupo estão atrelados em constantes mudanças. De igual modo, as estratégias utilizadas para garantia da reprodução social do grupo.

O mapa situacional permite assinalar que a concepção de recursos naturais dos agentes religiosos transcende o mapa e assumem formas e sentidos diversos. Essa particularidade pode ser notada na maneira como concebem as matas, os rios, o mar, as instituições sociais ligadas às práticas rituais do terreiro. Conforme a *yabasse*¹³⁰ do *IAAOSocorro*:

Nas matas tem vários orixás para quem a gente coloca obrigações ou faz obrigações lá. [...] Nos rios você coloca oferenda ou comidas para *Yemanjá*, *Oxum etc.* esses espaços são escolhidos porque tem uma relação direta com o orixá. (Informação verbal)¹³¹.

As práticas rituais podem ser diversas como: coleta de ervas e folhas, *ebós* em áreas de mata, ruas, rios etc. Segundo *yá Venina* a realização de práticas em áreas fora do espaço físico do terreiro concerne em noções que estão ligadas ao modo de

¹²⁹Cf. Almeida (2008, p. 63).

¹³⁰ “mãe da cozinha”. Mulher responsável pela preparação das comidas/ofereidas aos orixás.

¹³¹ Informação fornecida por Socorro Guterres. Entrevista coletiva concedida à equipe do Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia para produção do fascículo intitulado: “Ilê Axé Alagbedê Olodumare – Casa Ferreiro de Deus”, série: Movimentos sociais e conflitos nas cidades da Amazônia, 2009.

preservação do grupo o que exprime uma consciência de suas fronteiras¹³². São acionados mecanismos de “reestruturação do território” (Informação informal)¹³³, ou seja, Os saberes dispostos em função da forma de lidar com o território esta inserido pela particularidade atribuída os espaço sociais. A “ligação com as matas, com os rios e com as praias etc.” (Informação verbal)¹³⁴ e instituições religiosas e não-governamentais(ONGs) fornece noções de como a territorialidade é delineada pelos agentes religiosos do terreiro *IAAO* .

A partir de entrevistas, observações diretas e a convivência no terreiro, ao confrontar o mapa situacional produzido em 2008/2009 com as entrevistas realizadas para a dissertação em 2014/2015 observei mudanças de algumas situações e a permanência de outras. Isto me levou a considera que havia dois mapas ou duas situações sociais descoladas do mapa. O primeiro, impresso sob o formato de fascículo produto do trabalho de pesquisa do PNCSA; o segundo a partir dos novos sentidos e novos acessos ao território.

O mapa aqui não tem o sentido de se tornar o território e nem o território o de se tornar o mapa. O sentido atribuído ao mapa nesse tópico é o de sugerir que um não esta preso ao outro, mas podem ser instrumentalizados no esforço de compreensão das redes sociais a consciência de suas fronteiras e sobretudo, a forma como a territorialidade específica dos povos de terreiro são construídas.

O mapa situacional do meu ponto de vista foi convergido pela construção social identitária e territorial que tornam espaços sociais em “territórios sagrados” (Informação verbal)¹³⁵. O mapa, de acordo com Anderson (2008) é uma das instituições de poder inventada antes de meados do século XIX, que modificou profundamente a maneira pela qual o Estado colonial imaginava seu domínio. Isto é, o mapa produzido por agentes religiosos e legitimado pelos mesmos instrumentos que são produzidos os

¹³²Para Almeida (2013) a consciência de suas fronteiras é revelada pelos agentes sociais sob a “confluência de pelo menos duas vertentes, ou seja, à unificação da consciência de seu território com a consciência de si mesmos, manifestas de maneira explícita pelos agentes sociais em suas reivindicações face ao Estado” (ALMEIDA, 2013, 156).

¹³³ Informação fornecida por Maria Venina C. Barbosa. Entrevista. Entrevistadora: Luciana Railza C. Alves. Terreiro *IAAO*. Paço do Lumiar – MA, abril de 2015.

¹³⁴ Informação fornecida por Socorro Guterres. Entrevista coletiva concedida à equipe do Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia para produção do fascículo intitulado: “Ilê Axé Alagbedê Olodumare – Casa Ferreiro de Deus”, série: Movimentos sociais e conflitos nas cidades da Amazônia, 2009.

¹³⁵ Informação fornecida por Maria Venina C. Barbosa. Entrevista. Entrevistadora: Luciana Railza C. Alves. Terreiro *IAAO*. Paço do Lumiar – MA, abril de 2015.

mapas que regulam o domínio territorial do Estado pelo georreferenciamento oficial, utilizado pelas forças armadas, consiste em colocar foco no debate que transcende o mapa pelo mapa. Ele é tratado como parte de um processo de reivindicações e luta pelo reconhecimento territorial dos grupos sociais.

No mapa situacional do terreiro *IAAO* é possível notar os sentidos atribuídos as situações sociais em diferentes momentos históricos. O mapa construído abaixo é parte da concepção coletiva do grupo sob a perspectiva das redes de relações estabelecida pelos agentes religiosos, com terreiros, instituições não governamentais e a relação que estabelecem com o território.

A área posta em destaque pelos agentes religiosos parte do terreiro *IAAO* situado no Residencial Zumbi dos Palmares em Paço do Lumiar. Os lugares marcados revelam as relações e as estratégias utilizadas pelo grupo para tornar o *IAAO*, visível. Segundo o *ogan* Milson “a produção de um mapa torna a gente visível, porque somos muito da oralidade. E o documento faz falta!”(Informação verbal)¹³⁶

Os ícones apontados pelos agentes religiosos do terreiro, no mapa situacional, não representam todas as atividades e relações sociais do grupo com o território, mas apontam como pensam e constroem sua relação com o território.

¹³⁶ Informação fornecida por Milson Santos. Conversa informal. Com: Luciana Railza C. Alves. Terreiro *IAAO*. Paço do Lumiar – MA, março de 2014.

mapa notei novas situações atualizadas. Trata-se da conjuntura política e social da dinâmica das práticas rituais dos agentes religiosos do terreiro *IAAO*.

Nesse empenho visando o entendimento de uma situação social localizada, a fronteira étnica está que “livre dos constrangimentos territoriais, é algo portátil” (BARTH, 2000, p.21). Juntamente com a consciência que portam, suas fronteiras estabelecem uma “fronteira étnica canaliza da vida social, que implica em uma organização [...] bastante complexa, do comportamento e das relações sociais” (BARTH, 2000, p.34).

Corresponde a uma série de estratégias¹³⁷ que garantam a visibilidade de algumas relações exposta e não de outras. Ponderar acerca é considerar, sobretudo, que a consciência de suas fronteiras “indica uma ruptura com o monopólio de classificações identitárias e territoriais produzidas historicamente pela sociedade, mediante recenseamentos, cadastros, códigos e mapas” (ALMEIDA, 2013, p. 156).

Nessa concepção as fronteiras são pensadas para fora e os mapas situacionais podem ser entendido como mecanismos que permitem entender como o grupo configura e reconfigura sua territorialidade, diante do não reconhecimento do livre acesso aos recursos naturais para a realização de suas práticas rituais face ao Estado.

O conjunto simbólico no tempo presente é atualizado conforme um saber específico que envolve a relação com outros agentes, sejam eles religiosos ou não.

De acordo com *yá Venina*, uma atualização se faz necessária. Os lugares pontuados antes para a produção do mapa situacional de 2008/2009 precisam ser revistos, pois a relação com determinados lugares foram perdidas diante ou da extinção do lugar ou dos valores atribuídos a eles:

Então o território quando é sugerido com quem o *ilê axé* aqui nesse espaço se interligaria, a casa foi mostrando. **O mapa foi mostrando.** A primeira, a **Casa Fantí Ashanti** também teve esse mesmo processo, ali era um território que chamava até Pedreira, porque era muita pedra. Sempre diziam que ele era o *Zé da Pedreira* porque ali era muita pedra, mas ali era totalmente cheio de mato. Ali era totalmente bom, tinha um rio atrás do terreiro dele que a gente ia buscar água que ali não tinha água encanada, muito *yawo*, por exemplo, a

¹³⁷ Cf. BOURDIEU, P. Das regras às estratégias. In: *Coisas Ditas*. São Paulo: Brasileira, 1987, p.77-95.

Oyá, Lauro no começo assim, eu acho que eu sou a quinta e já tinha água porque foi perfurado o poço. E o que aconteceu? Fomos vendo morrer o território, porque o território foi ficando só dentro do espaço que é o Ilê, alguns centímetros de terra que a gente tenta preservar. Quando nos instalamos nós perdemos a garantia do nosso território pra exercer a religiosidade. Essa territorialidade que é nosso espaço de reprodução cultural, ancestral e religioso.

Outra coisa que aconteceu também aqui no **espaço do Tabajara**. Era uma invasão, ele começou, ele tinha uma extensão grande, porque a gente precisa disso. E como a invasão alguns foram explorando ao lado, apesar de ser bem maior. Hoje ficou tudo tirado.

A **pedra de encantaria** que é de Itaparandi, ele já se instalou dentro de um conjunto, ele só ocupou espaço ao lado. **Dona Isabel, Omo Oxaguian que é Luis de Ogum**, a casa de **Bessent** também, lá tem um rio lá atrás que ele usava e o que foi beneficiado foi uma marmoraria e saiu. Eles são terreiros da zona urbana. O território é tudo que é sagrado (...)

Canteiro de erva, aqui quando foi desmatado, tínhamos um espaço, a terra de lá é bem melhor, como a terra foi invadido lá onde Ducarmo mora, era muito bom. Então, esse espaço aqui ele foi tomado agora, reduziu, o que nós tínhamos que era a mata e tinha um canteiro de ervas, a dona Betina plantava varias plantas ali, até ervas mais medicinais porque a nossa erva de cunho religiosa a gente prefere procurar dentro da mata, se possível a gente pode até comprar no mercado que venha e sai do espaço pra ir trazer, porque eles deixam os espaços porque ela capta energia positiva e negativa por isso que a gente prefere que seja no ar livre, aonde é criada dentro da mata que preserva as coisas dela. Esse canteiro foi prejudicado, nós fomos prejudicados por isso. Porque passou um trator e reduziu o quintal e tirou tudo, a gente ainda encontrava melão de são Caetano que a gente jogou lá, agora não! Só vamos encontrar pra ali. Porque quando termino eu gosto de jogar a semente. Ai tem muito pé de aroeira, um monte de pezinho de aroeira, derrubaram foi muito. Cada coisa que a gente fazia, a gente jogava pra renovar. Foi tudo tirado brutalmente com aquela escavadeira.

Esse **tucueiro**, a mata era toda tomada pelo tucueiro, pelo arbusto tipo açoita cavalo, tucueiro. Então, ele pra nós o tucueiro (...) nós entravamos já por trilha, já tinha trilha. Porque lá tinha até um japonês brabo que até envenenou pessoas ai. Então, esse tucueiro tinha muito porque ele tem, ele é como uma expressão que agrega o espiritual, sempre os matazombando que são os surrupira que pra nós no tambor de mina. No candomblé pertence ao corpo de *Obaluaê*. Tudo de espinhos. O tucueiro também faz parte. E tem também um caboclo chamado tucueiro que pertence a essa mata, que pertence a surrupira que a matazombando que são os verdadeiros donos da mata brasileira. E ai botaram em linguagem popular como saci pererê. Seu surrupira, surrupirinha, essas plantas, o tucueiro ele também é ornamental, mas ele representa uma (...) não vou dizer etnia, mas uma identificação religiosa do Maranhão. O coquinho dele a gente bota pra enfeitar e a gente usa também pra fazer remédio. Dentro do canjerê, o ritual, vão buscar folhas do tucueiro para os caboclos que pertence da mata, os indígenas, caboclos se rolar dentro da folhas. Eles dançavam ate acabar todo o espinho, isso teve uma ou duas vezes aqui no que chamam canjerê.

A **igreja católica** pertence mais um conjunto Roseana. A gente não tem muita ligação. É só bom dia! boa tarde!

Ervas de ebó e plantas ornamentais na área onde não tinha a invasão. Esse lugar nem tem mais. Essas ervas eram de dentro da mata nativa. A gente ia lá panhar lacre, ervas pra nós que combate a maledicências dos espíritos. É

como adubo. Esse não se deixa plástico, *ebó* pra terra, ela é que pega e transforma tudo, fortificar a terra.

Na **Maiobaé** ali no fim de praia, fim de praia é no caminho da Maioba, é logo aqui! A gente chama fim de praia. Tem o caminho da Maioba que passa direto, a gente passa direto e a gente entra assim, que chama fim de praia. No sentido da Maioba, é entrando pra COHAB, logo lá tem aquele rio, logo lá a gente ia buscar planta aquática. A gente pega coisa lá, se for deixar a gente deixa lá. Lá a gente encontrava *chibatá* e muitas vezes *aqueran*.

Mariwo é uma coisa do dendê que é o *ojiipê* que é uma árvore africana considerada a árvore da prosperidade e também da defesa porque onde dá o dendê. O *ojiipê* dá muito mais, ele vem, ela vai crescendo e ela vai mostrando toda a soberania dela. As folhas vem bem mole, o tronco vai crescendo e entre o tronco e as folhas aparece aquele cachos. Os cachos são altamente multiplicadores, eles dão muito. Dentro desse cacho que é muito tens uns carocinho que é para Pelelfá, tira pra jogar búzios, tira pra fazer alimento que é o dendê e pra fazer o adi que é o óleo branco. Usa-se a casca. É uma planta gigante que pra nós que pra nós é onde tem a multiplicidade. Aonde o Ogum, ele geralmente pega essa coisa todinha. Ele chama *mariwo*. *Mariwo* quer dizer pra afastar. Macunló quer dizer vá embora. Quer dizer onde esta o dendê ele afasta a maliguinidade. Então a palavra africana normalmente é composta e nos afrizamos isso, isso só tem dentro do terreiro pra poder entender. Mesmo assim, no yorubá.

A beira rio é outro território sagrado ou lugar sagrado que foi morrendo do lado. **Beira rio**, esse rio vem de longe. Ali era bem fundo e ia pro outro lado. Só não mataram o rio porque ele insiste em sobreviver, mas está todo deteriorado. A nossa ligação era a de buscar planta aquática e eu fazia oferenda. Mas agora lá tem um bar de música e do outro lado também. Ficou imprópria, a gente fica receosa de colocar. Outro dia eu fui fazer lá em Maracujá.

A **praia** é todo o território sagrado. Tanto nós do candomblé, da umbanda, da mina temos o mar como a grande morada da grande força. De *Olocum*, de dona Yemanjá. Ela é dona da água doce, mas ela vive período lá dentro, ela é lá dentro. Ela passa por dentro também. O mar é comparado igual como a terra. A terra planta tudo. O mar, se você passar seis meses sem pescar vai ter peixe para tudo enquanto é lado. Porque a fertilidade da própria água, a abundancia, você vai encontrar tudo isso. Além de todos os elementos que tem dentro do mar, tem toda essa riqueza pra alimentação da gente. No mar tem algas pra fazer remédio. Se tirar um pouco de água represada ela endurece, e se torna um elemento de descarrego. A própria água ela vai a lavagem, faz a assepsia de feridas muito graves. Fazendo igual a dona do mar fez com *Obaluaê* e o curo. Algumas ervas que são própria do mar a salsa, pra algumas coisas o picão da praia que a gente bota no Exu, mas também serve a raiz pra tirar ferida braba. Tudo isso vai cair pra cura do corpo, uma tendência inflamatória. A praia do Araçagy porque é mais próxima pra fazer oferendas, lá existe limo (Informação verbal)¹³⁸(grifo meu).

Onovo mapa que não é exatamente novo, pois consiste no redimensionamento da concepção dos lugares acionados como parte das práticas rituais em função ou do

¹³⁸ Informação fornecida por Maria Venina C. Barbosa. Entrevista. Entrevistadora: Luciana Railza C. Alves. Terreiro IAAO. Paço do Lumiar – MA, julho de 2015.

desmatamento, ou da poluição. Cabe dessa maneira aos agentes religiosos redimensionarem suas práticas a lugares mais distantes do terreiro. O que permite reafirmar que o mapa construído é parte de um processo de reconfiguração de uma dada territorialidade específica, que se afirma e reafirma conforme as situações sociais.

Dessa maneira, *yá Venina* a partir do primeiro mapa contido no fascículo intitulado: “Ilê Axé Alagbedê Olodumare – Casa Ferreiro de Deus”, série: Movimentos sociais e conflitos nas cidades da Amazônia, 2009, fornece informações tanto sobre o território quanto prioriza a dimensão religiosa como pertinente a atual situação da realidade social dos agentes religiosos do *IAAO*, ao apresentar o antigo e o novo mapa.

O Residencial **Novo Horizonte**, construído pelo Programa Minha Casa Minha Vida ali tinha um rio, um córrego que agora correu só um filezinho ali por lado onde tem uma estação grande de energia. Se tu for, tu pode dar uma olhada pra lá, tem uma coisa assim de energia. Nessa avenida aqui, vai na última que é a rua de Telma ai tu vai ver. Ali corria o rio que o Novo Horizonte matou lá em cima. O que aconteceu! Ficou uma lagoazinha desse lado. Tem a torre de luz que é perigoso e logo do lado assim criou-se uma lagoazinha por causa desse filete de água que a gente ia por lá, além do buraco da gia. Então o território é tudo que eu vou desenvolver o meu ancestral, desenvolver o meu conhecimento que temos da ancestralidade e do que preciso preservar. A preservação, a sustentabilidade a gente tirar um mucado de erva pra fazer banho, fazer chá a gente retorna, nós temos essa preocupação. Então, o território é tudo em que podemos reproduzir nosso conhecimento e a nossa expressão religiosa também.

Eu acho que a gente vai pegar ervas e folhas na casa de Lindalva¹³⁹ que tem

A gente vai lá pra dentro. Agora a gente vai pra outro lado. Ali pro **Laranjal**, ali onde tem “sete” que é de outro lado, ali ainda tem alguns matos, a gente vai coloca ebó pra lá quando é pra terra, quando é pra terra a gente bota na lagoa e no úmido. Quando não é isso a gente vai e bota no mar, mas é muito difícil, a gente não bota no mar.

Maracujá é lá para lado de Maracanã. E vamos ate fazer uma campanha pra a gente limpar, pra tirar a sujeira. Muita folha caída as folhas demoram ir pra lá, abrir um pouco.

Eu não sei pra que serve isso aqui, só se for pra a gente conversar. Por exemplo, a União dos Moradores pra que serve? Creche do Zumbi, campo de futebol? Eu não sei como foi isso aqui? que eu não estava (...) A praia do Araçagy. O que seria colocado seriam os lugares que agregam valores a esse espaço. Isso aqui seria não é que não ficaria, mas, eu acho que teria (...) aqui dentro do fascículo não explica a minha ligação com o Gapara, de onde surgiu esse espaço sagrado. Acho que deveria ser mais aprofundado. Aqui foi como se fosse assim, como se já estivesse colocado uma semente, mas é os trabalhos sociais. O conflito (...) algumas casas (...) acho que deveria aparecer mais os territórios sagrados. Em algumas casas se você for ver e falar eles

¹³⁹Agente religiosa que tem vínculo com *yá Venina* por ser iniciada pelo mesmo *Babalorixá*, as quais se consideram como irmãs.

não irá falar de território e sim de espaços sagrados. Eles vão tudo falar do espaço, da questão que precisa ser as plantas que precisam estar. Então, não sei se tiraria ou colocar (Informação verbal) ¹⁴⁰ (grifo meu).

Yá Venina ao relatar o que chamei de “novo” mapa evidenciou práticas rituais, reconfiguração do território, a territorialidade delineada sobre aspectos políticos e sociais intrínsecos aos povos de terreiro. Considerando, sobretudo os saberes que estão implícitos na relação natureza - prática ritual - territorialidade. Nesse sentido, cabe afirmar que *Yá Venina* não reconhece apenas as marcações dos lugares pontuados no mapa, mas ressalta um tipo de saber que associa relação dos agentes religiosos com a natureza, com a cura, aos conflitos, aos sentidos de preservação e a sacralização do território-natureza.

6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

As considerações finais a meu ver soam mais como processos reflexivos do que como respostas finais. De modo algum tomo mão deste trabalho para estabelecer conclusões sobre o grupo ou sobre as questões relativas aos povos de terreiro que me propus analisar. A pesquisa agora tornada pública, não tem por fim responder a todas as inquietações, pois considero este processo de construção do objeto de pesquisa e as minhas interpretações em constante movimento.

No primeiro momento do trabalho me propus a apresentar a maneira como construir o que se tornou meu objeto de pesquisa, de maneira a não separar a praticante da pesquisadora. Construir desconstruindo perspectivas que há muito tem se consolidado e não foi de todo modo tarefa fácil. Objetivei apresentar a reflexividade como parte do processo criativo da pesquisa, sem desconsiderar o que sou e quem sou para e dentro do terreiro *Ilê Axé Alagbedê Olodumare (IAAO)*, que elegi como instrumento analítico.

Todo o processo analítico e de construção, demonstra que não construir o objeto d em uma sentada só, foram anos de leituras, inquietações e perguntas que pareciam não ter um direcionamento. Como diz Bachelard às perguntas só podem ser formuladas se

¹⁴⁰ Informação fornecida por Maria Venina C. Barbosa. Entrevista. Entrevistadora: Luciana Railza C. Alves. Terreiro *IAAO*. Paço do Lumiar – MA, julho de 2015.

houver amadurecimento intelectual e que não é possível “anular de um só golpe, todos os conhecimentos habituais. Diante do real, aquilo que cremos saber com clareza ofusca o que deveríamos saber” (BACHELARD, 1996, p.18).

A ideia é apresentar ao leitor que mesmo diante dos obstáculos epistemológicos que se impõe à pesquisa, é possível estabelecer uma relação entre a prática e a teoria, sem necessariamente ter que separá-las.

Tomei como fio condutor o mapa situacional produzido no âmbito do Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia a partir da concepção de uma “nova cartografia social”, buscando dimensionar a pesquisa para outras perspectivas que não se encerram com a finalização deste trabalho, mas se propõe que tome novos rumos.

A ideia de uma “nova cartografia social” me colocou a refletir sobre as dinâmicas sociais que acompanhei e tenho acompanhado nos debates dos chamados povos de terreiro. Neste sentido, busquei descrever o processo de politização inscrito na afirmação de uma existência coletiva. Isto é, busquei descrever a passagem da chamada geografia das religiões afro-brasileiras, sustentada por autores como Roger Bastide, para uma ideia de “nova cartografia social”. Isto é, assistimos a um deslocamento das referências geografizantes, atualizadas pelos critérios: presença e/ou ausência negra, sobrevivência à cartografia social que lida com situações de conflito.

A análise crítica a respeito desse processo social nos permitiu problematizar a passagem tão bem descrita por Michel Foucault em “História da Sexualidade”, ao assinalar a mudança da categoria **povo** para a categoria **população** enquanto dispositivos de poder. Ou seja, a situação social analisada evidencia o potencial de afirmação identitária dos povos de terreiro. Em verdade, o terreiro pode ser pensado como uma agência no sentido sustentado por Pierre Bourdieu, objetivada pelo Decreto 6.040/2007 como busquei tratar no capítulo III. A categoria povos de terreiro manifesta uma identidade política que problematiza formas de existência atomizada e assegura a prevalência de sujeitos políticos. Nesse sentido, se no passado os agentes religiosos referidos às práticas do terreiro eram perseguidos, no presente tal representatividade política lhes assegura direitos constitucionais.

Como corolário, noções como visibilidade, e por oposição de sentido invisibilidade sociais, são preteridas nesses processos de afirmação identitária de luta

pelo reconhecimento de políticas étnicas que não dispensam formas de viver e existir próprias. Assim, ao buscar descrever o peso funcional do terreiro *IAAO* na luta por moradia em um bairro residencial, que é considerado como de periferia da cidade de Paço do Lumiar, busquei assinalar elementos de dissonância entre as noções de “invasão” e “ocupação” enquanto categorias que bem retratam as oposições entre as formas de classificação oficiais e categorias de percepção do sentido de luta – lutas sociais e políticas – e as pautas de reivindicação próprias dos povos de terreiro. Se no âmbito das estratégias de luta por moradia, a posição do terreiro no bairro dinamizou elementos de ordem simbólica, no âmbito de uma política de reconhecimento dos direitos destes povos, a luta por moradia, assentada em categorias oficiais como lote ou imóvel, evidencia certas limitações. Tais noções e tipos de dominialidade que eles encerram, passíveis como são em ser delimitadas em um perímetro, não se sustentam face às concepções de território prevalecentes no âmbito de um terreiro.

Em desdobramento, busquei ainda problematizar as questões relativas aos processos de tombamentos indicando a ideia de que um monumento pode obstacularizar processos de reconhecimento dos direitos étnicos. Nesse sentido, a discussão do terreiro como religião passível de ser inscrita em um livro de Tombo não se sustenta em face da discussão do terreiro como território.

Nesse sentido, o mapa situacional, a descrição do ritual da *assasanha* me permitiu ainda descrever diferentes domínios de relação social que bem caracterizam estratégias específicas de territorialização que os autorizam a pensar no *Ilê Axé Alagbedê Olodumare* como uma territorialidade específica.

7REFERÊNCIAS

ACSELRAD, Henri (org.). JÚNIOR, Aurélio. **Mapeamentos, identidades e territórios**. In: Cartografias sociais e dinâmicas territoriais: marcos pra o debate. Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro, Instituto de Pesquisa e Planejamento Urbano e Regional, 2010.

ANDRADE, Rodrigo Melo Franco. **Rodrigo e o SPHAN** - coletânea de textos sobre o patrimônio cultural. Rio de Janeiro, MinC/Fundação Nacional Pró-Memória, 1987.

ALVES, Luciana Railza Cunha. [et al]. Nova Cartografia Social da Amazônia. Série: Movimentos Sociais e Conflitos nas Cidades da Amazônia. Fascículo nº 27 **Ilê Axé Alagbedê Olodumare**. Paço do Lumiar, UEA edições, 2009.

_____. **PARA QUEM SERVE OS MAPAS?** Processos de mapeamento social no terreiro Ilê Axé Alagbedê Olodumare: uma abordagem acerca do processo de territorialização. 85f. Monografia. (Ciências Sociais) – Universidade Federal do Maranhão, São Luís, MA, 2013.

ALMEIDA, Alfredo W. B. de. [et al] org. Mapas Situacionais. In: **Guerra ecológica nos babaçuais**: o processo de devastação das palmeiras, a elevação do preço de commodities e aquecimento do mercado de terras na Amazônia. São Luís, Lithograf, 2005.

_____[et al]. **O Congresso e o desmatamento na Amazônia**. Manaus: UEA edições, 2014.

_____. Processos de territorialização. In: **Terras de quilombo, terras indígenas, “babaçuais livre”, “castanhais do povo”, faixinais e fundos de pastos**: terras tradicionalmente ocupadas. 2ª ed., Manaus: PGSCA-UFAM, 2008a.

_____. Nova Cartografia Social: territorialidades específicas e politização da consciência fronteiras. In: **Povos e comunidades tradicionais**. Livros, Mapas, Catálogo, Fascículos, Simpósios, Vídeos. Manaus. PNCSA/UEA. 2013. pp.157-173.

_____. **Mapas situacionais e categorias de identidade na Amazônia.** In Zarate, C. (ed.) Espacios urbanos y sociedades transfronterizas em la Amazonia. Bogotá. Universidad Nacional de Colômbia. 2012. pp.167-187.

_____. **Antropologia dos Archivos da Amazônia.** Rio de Janeiro: Casa 8/ Fundação Universidade do Amazonas, 2008b.

_____. Nas bordas da política étnica: os quilombos e as políticas sociais. **Quilombolas e as novas etnias.** Manaus: UEA Edições, 2011.

_____. **Mapeamentos Sociais, Territorialidades Específicas e Identidades.** [S.L.:s.n.]

ARAUJO, Helciane de Fatima Abreu et al. **Políticas públicas e o re (des) conhecimento de territórios, povos e comunidades tradicionais.** IV Jornada Internacional de Políticas Públicas. São Luis, Anais. 2009.

ANDERSON, Benedict. Mapa, Censo e Museu. In: **Comunidades Imaginadas:** reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo; tradução Denise Bottman. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

BACHELARD, Gaston. A noção do obstáculo epistemológico. In: **A formação do espírito científico:** contribuição para uma psicanálise do conhecimento. Trad. Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996.

BASTIDE, Roger. Geografia das Religiões Africanas no Brasil. In: **As Religiões Africanas no Brasil:** Contribuição uma Sociologia das interpretações de Civilizações. Segundo Volume. São Paulo: Pioneira, 1971a.

_____. **As Religiões Africanas no Brasil:** Contribuição a uma Sociologia das interpenetrações de Civilizações. Primeiro Volume. São Paulo: Pioneira, 1971b.

_____. **As Américas Negras:** as Civilizações Africanas no Novo Mundo. Trad. Eduardo de Oliveira e Oliveira. Universidade de São Paulo: Difel editora, 1974.

_____. **Imagens do Nordeste Místico em Preto e Branco.** Trad. Eduardo de Oliveira e Oliveira. Universidade de São Paulo, 1974.

BERREMAN, Gerald. Etnografia e controle das impressões em uma aldeia do Himalaia. In: **Desvendando Máscaras Sociais**. Rio de Janeiro. Trad. Francisco Alves, 1975.

BOURDIEU, Pierre. Introdução a uma sociologia reflexiva. In: **Poder Simbólico**. Trad. Fernando Tomaz (português de Portugal). 13ª ed. Rio de Janeiro; Bertrand Brasil, 2010a.

_____. A identidade e a representação: elementos para uma reflexão crítica sobre a ideia de região. In: **Poder Simbólico**. Trad. Fernando Tomaz (português de Portugal). 13ª ed. Rio de Janeiro; Bertrand Brasil, 2010b.

_____. **Os usos sociais da ciência**: por uma sociologia clínica do campo científico. Texto revisado pelo autor com a colaboração de Patrick Champagne e Etienne Ladais; Trad. Denice Barbara Catani. São Paulo: Editora UNESP, 2004.

_____. Questões de Método. In: **As regras da arte**: gênese e estrutura do campo literário. Trad. Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das letras, 1996.

_____. Efeitos de lugar. In: **Miséria do Mundo**; contribuição de A. Accardo et. Al. /Petrópolis; RJ, Vozes, 1997.

_____. Gênese e estrutura do campo religioso. In: **A economia das trocas simbólicas**. Introdução, organização e seleção Sergio Miceli, São Paulo: Perspectiva, 2013a. Pp. 27-69.

_____. Campo do poder, campo intelectual e habitus de classe. In: **A economia das trocas simbólicas**. Introdução, organização e seleção Sergio Miceli, São Paulo: Perspectiva, 2013b. Pp. 183-202.

_____. Compreender. In: **A miséria do mundo**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1997. Pp. 693-736.

_____. Das regras às estratégias. In: **Coisas Ditas**. São Paulo: Brasiliense. Pp. 77-95, 1987.

_____. Por uma ciência das obras. In: **Razões Práticas**: sobre a teoria da ação. Tradução: Mariza Correa, Campinas, SP: Papyrus. 1996.

_____. Campo Intelectual e Projeto Criador. In.: POUILLON, J. et al. **Problemas do Estruturalismo**. Rio de Janeiro: Zahar Editores. 1968, pp. 105-143.

BRAUDEL, Fernand. A história e as outras ciências do homem. In. **Escritos sobre a história**. Trad. J. Guinburg e Tereza Cristiana Silveira da Mota. São Paulo: Perspectiva, 2007.

BOGÉA, Kátia Santos. **Casa das Minas, Querebentã de Zomadônu**. São Luís: IPHAN, 2008.

BORGES, Jorge Luís. “**Sobre o Rigor na Ciência**”. In Contra Mundum: crítica e literatura. Disponível em: <http://contramundumcritica.blogspot.com.br>. Acesso em: 16 de maio de 2013.

BLACK, Jeremy. **Mapas e História: construindo imagens do passado**, Trad. Cleide Rapucci. Bauru. São Paulo. Edusc, 2005.

BOTELHO, Pedro Freire. **O Segredo das folhas e os rituais de cura na tradição afro-brasileira**. Anais do Encontro de Estudo multidisciplinares de cultura. Salvador, 2010. Disponível em: <http://www.cult.ufba.br/wordpress/24807.pdf>. Acesso: 13/06/2014.

BORGES, Jorge Luis. **Otras Inquisiciones**. Buenos Aires. Emecê Editores. 2005 (1ª edição 1960) pp.149-155.

CABRAL, João Pina. **Sem Palavras: etnografia, hegemonia e quantificação**. São Paulo. Mana, v.14 (1), p. 61-86. 2008.

CASTRO, Ricardo Vieiralves de & COSTA, Marli Lopes da. **Patrimônio Imaterial Nacional: preservando memórias ou construindo histórias?** Estudos de Psicologia, 13 (2), 125-131, Rio de Janeiro, 2008.

CANANI, Aline Sapiezinskas Krás Borges. **Herança, Sacralidade e Poder: sobre as diferentes categorias do patrimônio histórico e cultural no Brasil**. Horizontes Antropológicos, Porto Alegre, ano 11, nº 23, p. 163-175, jan./jun 2005.

CARNEIRO, Edison. **Candomblés da Bahia**. 3ª ed. Editora Conquista. Rio de Janeiro, 1961.

COSSARD, Gisèle Omindarewá. **Awó: o mistério dos orixás**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Pallas, 2011.

DANTAS, Beatriz Gois. **Vovô Nagô e Papai Branco: usos e abusos da África no Brasil**. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

DOURADO, Odete. **Antigas falas, novas aparências: o tombamento do Ilê Axé Yá Nassô Oká e a preservação dos bens patrimoniais no Brasil**. Revista de Pesquisa em Arquitetura e Urbanismo. IAU USP, São Paulo, 2011.

DURKHEIM, Emile. Objeto de Estudo. In: **As formas elementares da vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália**, São Paulo: Martins Fontes, 2003a.

_____. Conclusão. In. **As formas elementares da vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália**, São Paulo: Martins Fontes, 2003b.

EPEGA, Sandra Soleye Medeiros. **Awon ewé njé folhas funcionam**. Revista USP. São Paulo (29): 166-173. Março – Maio 1996.

FARIAS JÚNIOR, Emanuel de Almeida. Cartografia social e conhecimentos tradicionais associados á reivindicação de territorialidades específicas no Baixo Rio Negro: Quilombos do Tambor. In. ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. (org.). [et al] **Cadernos de Debates Nova Cartografia Social: conhecimentos tradicionais na Pan-Amazônia**. Manaus: Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia/UEA edições, 2010.

_____, Emanuel de Almeida. **Do rio dos pretos ao quilombo do Tambor**. Manaus: EUA Edições, 2013.

FERRETTI, Sergio Figueiredo. **Querebentã de Zomadonu: Etnografia da Casa das Minas do Maranhão**, 2ª ed. Rev. Atual. São Luís: Edufma, 1996.

FERRETTI, Mundicarmo. A Mina maranhense, seu desenvolvimento e suas relações com outras tradições afro-brasileiras. In: **Pajelanças e religiões africanas na Amazônia**, Raymundo Heraldo Mauses [et al]. (org.). Belém EDUFPA, 2008.

_____. Religião afro-brasileira, feitiçaria e magia. In: **Encantaria de “Barba Soeira”**. São Paulo: Siciliano, 2001.

FERRETTI, M. M. Rocha (org.) **Um caso de polícia! Pajelança e religiões afro-brasileiras no Maranhão 1876-1977**. São Luís: EDUFMA, 2015.

FERREIRA, Euclides Menezes. **Candombléno Maranhão**. São Luis: Alcântara, 1987.

_____. **Candomblé, lei complexa**. São Luis, Alcântara, 1999.

FOUCAULT, Michel. A formação das Modalidades Enunciativas. In: **A Arqueologia do Saber**. Trad. Luiz Felipe Baeta Neves. 8ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014.

_____. Os intelectuais e o poder: conversa entre Michel Foucault e Gilles Deleuze. In: **Microfísica do poder**. Org. Roberto Machado. 26ª ed. São Paulo: Graal, 2013a. pp. 129-142.

_____. Sobre a história da sexualidade. In: **Microfísica do poder**. Org. Roberto Machado. 26ª ed. São Paulo: Graal, 2013b. pp. 363-406.

_____. A função Enunciativa. In: **A Arqueologia do Saber**. Trad. Luiz Felipe Baeta Neves. 8ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014.

_____. Verdade e Poder. In: **Microfísica do poder**. Org. Roberto Machado. 26ª ed. São Paulo: Graal, 2013c. pp. 35-54.

_____. **A ordem do discurso**: aula inaugural no Collège de France pronunciada em 2 de dezembro de 1970. Trad. Laura Fraga de Almeida Sampaio, São Paulo: Edições Loyola, 1996.

_____. Prefácio. In: **As palavras e as coisas**. Trad. Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

FRAZER, Nancy. Da distribuição ao reconhecimento? Dilemas da justiça na era pós-socialista. In: SOUZA, J. (org). **Democracia Hoje**. Ed. UNB, 2001.

FONSECA JÚNIOR, Eduardo. **Zumbi dos Palmares: a história não foi contada.** Rio de Janeiro: Soc. Yorubana Tecnologia de Cultura Afro-Brasileira, 1988.

GALVÃO, Eduardo. **Santos e Visagens: um estudo da vida religiosa de Itá; Amazonas.** São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1955.

GEERTZ, Clifford. UMA DESCRIÇÃO DENSA: por uma teoria interpretativa da cultura. In. **As interpretações das culturas.** Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2008.

_____. **Negara.** São Paulo: Difel, 1980.

HOBBSAWN, Eric. O desmoroamento. In. **Era dos Extremos: o breve século XX: 1914-1991.** Trad. Marcos Santarrita; revisão técnica Maria Célia Paoli. São Paulo: Companhia das Letras, 1995 a.

_____. A Era de Ouro In. **Era dos Extremos: o breve século XX: 1914-1991.** Trad. Marcos Santarrita; revisão técnica Maria Célia Paoli. São Paulo: Companhia das Letras, 1995b.

LACOSTE, Yves. **A geografia serve em primeiro lugar para fazer a guerra.** Ed. Papirus, 1985.

LÉPINE. Claude. **O candomblé “africanizado” no campo religioso paulistano.** III Simpósio Nacional de História das Religiões. Cadernos CERU, série 2, nº 13, 2002.

LEMOS, Carlos. **O que é patrimônio histórico.** São Paulo, Brasiliense, 1985.

LINDOSO, Gerson Carlos Pereira. Diversidade afrorreligiosa no Maranhão: matrizes afro. In. **Ilê Axé Ogum Sogbô: etnografia de um terreiro de Mina em São Luís do Maranhão.** São Luís: Café & Lápis; EDUFMA; FAPEMA, 2014.

LUZ, Josinaldo da. **Lutas por Moradia e Expansão do Espaço Urbano na Cidade de São Luís.** 132f. Dissertação. (Mestrado em Políticas Públicas) – Universidade Federal do Maranhão, São Luis, MA, 2004.

MALINOWSKI, Bronislaw Kasper. **Os Argonautas do Pacífico Ocidental**: um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné Melanésia. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

MAIA, Deise. **Rumos da antropologia no mundo contemporâneo**: tendências metodológicas e teóricas. Revista Mediações, Londrina, v. 5, n.2, p.125-151, jul./dez. 2000.

MACHADO, Carlos José Saldanha. **Democracia e direito ambiental: uma crítica sociológica à exclusão das religiões afro-brasileiras práticas ritualísticas de oferenda aos deuses em áreas verdes do espaço urbano**. In. SHIRAIISHI NETO, Joaquim, et all (org.). São Luís: EDUFMA, 2011.

MATOS, Sandro Santos de. **Repressão policial aos Candomblés da Bahia no século XX**. Disponível em: <http://historiadabahiaiii2010imyblog.wordpress.com/temas/repressao-policial-aos-candombles-da-bahia-no-seculo-xx/>. Acessado: 27/07/2014.

MOTA, Christiane de Fátima Silva. **Doenças e Aflições**: sobre o processo terapêutico na pajelança. 136f. Dissertação. (Mestrado em Ciências Sociais) – Universidade Federal do Maranhão, São Luís, MA, 2007.

NUNES, Patrícia Maria Portela. **Medicina, Poder e Produção Intelectual**. São Luís: Edições UFMA; PROIN, 2000.

PEREIRA, Manuel Nunes. **A Casa das Minas**: culto dos voduns jeje no Maranhão. 2^a ed. Petrópolis, Vozes, 1979.

PIERSON, Donald. **O Candomblé da Baía**. Coleção Caderno Azul, Curitiba, S.Paulo, Rio, Editora Guaíra Ltda, 1942.

PIRES, Álvaro Roberto. **Ao rufar dos tambores: Casa Fanti-Ashanti e a (re) construção do universo religioso afro-maranhense**. Tese de doutorado, SP, PUC-SP, 1999.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. **O trabalho do antropólogo**. 3ª ed. São Paulo: Paralelo 15, 2006.

OLIVEIRA, João Pacheco. **Uma etnologia dos “índios misturados”?** Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. *Mana*. Vol. 4, Rio de Janeiro. Ap. 1998.

ORTIZ, Renato. (org.). **Pierre Bourdieu: sociologia**. São Paulo: Ática, 1983.

RANCIÈRE, Jacques. **Os ossuários da purificação étnica**. *Jornal FOLHA*, Março, 1996. Disponível em: <http://www1.folha.uol.com.br/fsp/1996/3/10/mais!/3.html>. Acesso em: 24/04/2013.

RAMOS, Arthur. **As culturas negras: introdução à antropologia brasileira**. Vol. III. Rio de Janeiro: Livraria da Casa do Estudante do Brasil, 1943.

RONILK, Raquel. **As armadilhas do pacote habitacional**. *Le Monde Diplomatique Brasil*. Disponível em; <https://diplomatique.org.br/print.php?tipo=ar&id=461>. Acesso: 08/04/2015.

POPPER, Karl. Introdução à lógica da ciência. In: **A lógica da pesquisa científica**. São Paulo: Cultrix, 2007.

POLLACK, Michel. **Memória e Identidade Social**. *Estudos Históricos*. Rio de Janeiro, vol. 5, nº10, 1992.

PARÉS, Luís Nicolau. **A formação do candomblé: história e ritual da nação jeje na Bahia**. Campinas: Editora da Unicamp, 2006.

PRANDI, Reginaldo. **O candomblé e o tempo: concepções de tempo, saber e autoridade da África para as religiões afro-brasileiras**. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*; volume 16, número 47, páginas 43-58. Outubro 2001.

_____. **O Brasil com axé: candomblé e umbanda no mercado religioso**. *Estudos Avançados*. Vol.18, n.52. São Paulo. Set/Dez. 2004.

RODRIGUES, Nina. **Os africanos no Brasil**. Revisão e prefácio de Homero Pires; notas bibliográficas de Fernando Sales, 5ª ed. São Paulo, Ed. Nacional, 1977.

_____. **Animismo feitichista dos negros bahianos**. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1935.

SAID, Edward W. Territórios sobrepostos, histórias entrelaçadas. In: **Cultura e Imperialismo**. Trad. Denise Bottmann. São Paulo, 2011.

SANCHIS, P. A Contribuição de Émile Durkheim. In: **Sociologia da religião: enfoques teóricos**. Faustino Teixeira (org.). Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2003.

SILVA, Vagner Gonçalves da. **Candomblé e Umbanda**. Caminhos da devoção brasileira. São Paulo, Ática, 1994.

_____. Religião e Etnicidade: religião e relações raciais na formação antropologia do Brasil. In: **Raça: novas perspectivas antropológicas**. LIVIO SANSONE, Lívio e PINHO, Osmundo Araújo (org.). 2ª rev. Salvador: Associação Brasileira de Antropologia: EDUFBA, 2008.

_____. **Orixás da metrópole**. Petrópolis: Vozes, 1995.

SCOTT, James C. **Los dominados y el arte de la resistência**: Discursos ocultos. Tradução Jorge Aguilar Mora. Colección Problemas de México. Ediciones Era, 2000.

SHIRAIISHI NETO, Joaquim (org.). **Direito dos povos e comunidades tradicionais no Brasil: declarações, convenções internacionais e dispositivos jurídicos definidores de uma política nacional**. Manaus: UEA, 2007.

_____. A inversão metodológica: da visibilidade de um mundo jurídico “visível”. In: **O direito das minorias: passagem do “invisível” real para o “visível” formal?** Manaus: UEA Edições, 2013.

SANTOS, Juana Elbein dos. **Os Nàgo e a morte: Pàde, Àsèsè e o culto Égun na Bahia**; traduzido pela Universidade Federal da Bahia. Petrópolis: Vozes, 1986.

SANTOS, Maria do Rosário Carvalho, NETO, Manoel dos Santos. **Boboromina; terreiros de São Luis**. Uma interpretação sócio – cultural. São Luis, SECMA/SIOGE, 1989.

TUNER, Victor. **O processo ritual: estrutura e antiestrutura**. Tradução Nancy Campi de Castro. Rio de Janeiro, Petrópolis, Vozes, 1974.

VALLE, Camila do (org.). [et al]. **Cartografia social dos afroreligiosos de Belém do Pará- religiões afro-brasileiras e ameríndias da Amazônia:** afirmando identidades na diversidade. Rio de Janeiro, Brasília: Casa 8, IPHAN, 2012.

VERGOLINO –HENRY, Anaíza & FIGUEIREDO, Arthur Napoleão. **A presença Africana na Amazônia Colonial:** Uma notícia histórica. Belém, Arquivo Público do Pará, 1990.

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

VIANNA, Aurélio. **Mapas e Identidades – O Reencantamento da Cartografia,** Le Monde Diplomatique Brasil, ano 2, n.23, junho 2009, São Paulo, p.36-37. Disponível em: <http://www.ensp.fiocruz.br/radis/sites/default/files/pdf/o-reencantamento-da-cartografia.pdf>. Acesso: 14/01/2011.

WEBER, Marx. **Metodologia das ciências sociais.** São Paulo: Cortez, Campinas, SP; Ed. UEC, 1993.

WOORTMANN, Klaas. **A Etnologia (quase) esquecida de Bourdieu, ou o que fazer com herança.** Revista de Ciências Sociais. Oct. Ano Vol. 19. N 056. ANPOCS. São Paulo. Brasil. P. 129-137.

WIDNEY P. Lima et atl. **ENTREVISTA COM O PROFESSOR ALFREDO WAGNER ALMEIDA.** Espaço Ameríndio, Porto Alegre, v. 7, n. 2, p. 254-270, jul./dez. 2013.

DOCUMENTOS

Candomblé é Patrimônio Nacional. Revista Retratos – Saravá! . Ano 8 . Edição 67 - 20/09/2011. Disponível:

http://www.ipea.gov.br/desafios/index.php?option=com_content&view=article&id=2568:catid=28&Itemid=23. Acessado: 08 de agosto de 2014.

Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Iphan). **Patrimônio Cultural Imaterial: para saber mais/** Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional; texto e revisão de, Natália Guerra Brayner. – 3. Ed. Brasília, DF: Iphan, 2012.

Plano Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana, 2013-2015: em defesa da ancestralidade africana/ por um Brasil sem racismo.

Teia 2014: **Tombamento não garante a manutenção dos terreiros.** Disponível: <http://www.palmares.gov.br/?p=32669>. Acessado: 21 de junho de 2014.

Tombamento. Disponível: <http://portal.iphan.gov.br/portal/montarPaginaSecao.do?id=12576&retorno=paginaIphan>. Acessado em 24/09/2014.

Tombamento. Disponível: <http://www.iphan.gov.br/ans/>. Acessado em 24/09/2014.

FILMOGRAFIA

Os voduns reais de São Luís: Casa das Minas. Direção: Hili Leimgrumber & Edith Leimgrumber. Co-Produção: Filmkollektiv Zurich AG e Petit Grègorie Videolabor, Zurich. Fotografia: Jeans Wortnle: São Luís:FAPEMA, 2012. 1 DVD.