

Prêmio
CTCH

O Habitar do Candomblé Nagô
do Icimimó Aganju Didê
Roça e Egbé

Rafael Vidal Leite Ribeiro

EDITORA

PUC
RIO



numa



**O HABITAR DO CANDOMBLÉ NAGÔ
DO ICIMIMÓ AGANJU DIDÊ
ROÇA E EGBÉ**

RAFAEL VIDAL LEITE RIBEIRO

**O HABITAR DO CANDOMBLÉ NAGÔ
DO ICIMIMÓ AGANJU DIDÊ
ROÇA E EGBÉ**





©Editora PUC-Rio
Rua Marquês de S. Vicente, 225, Casa da Editora PUC-Rio
Gávea | Rio de Janeiro | RJ | CEP 22451-900
Telefone: 3527-1760/1838
edpucrio@puc-rio.br
www.editora.puc-rio.br

Conselho Gestor da Editora PUC-Rio
Augusto Sampaio, Danilo Marcondes, Felipe Gomberg, Francisco de Guimaraens, Hilton Augusto Koch, José Ricardo Bergmann, Júlio Cesar Valladão Diniz, Marcelo Gattass, Sidnei Paciornik.



Editora Numa
www.numaeditora.com

Edição: Adriana Maciel
Coordenação Editorial: Julia Mendes
Produção Editorial: Marina Mendes
Projeto Gráfico do miolo: Design de Atelier/Fernanda Soares
Desenho de Capa: Fernanda Soares

R484h Ribeiro, Rafael Vidal Leite

O Habitar do Candomblé Nagô do Icimimó Aganju Didê Roça e Egbé
[recurso eletrônico] / Rafael Vidal Leite Ribeiro. - Rio de Janeiro : Numa
Editora, 2024.
il. ; PDF ; 3,5 MB.

Inclui bibliografia e índice.
ISBN: 978-85-67477-81-7 (Ebook)

1. Religiões africanas. I. Título.

2024-2365

CDD 299.6
CDU 299.6

Elaborado por Vagner Rodolfo da Silva - CRB-8/9410

Criado em 2017 pelo Decanato do Centro de Teologia e Ciências Humanas da PUC-Rio, a edição atual do Prêmio CTCH de Teses teve como objetivo laurear e dar reconhecimento e visibilidade para as melhores teses de Doutorado defendidas entre 2022-2023 nos Programas de Pós-graduação em Design, Educação, Estudos da Linguagem, Filosofia, Literatura, Cultura e Contemporaneidade, Psicologia Clínica e Teologia, e para a melhor dissertação de Mestrado em Arquitetura.

Os critérios de premiação consideraram a originalidade dos trabalhos e sua relevância para o desenvolvimento científico, tecnológico, cultural, social e de inovação. Os Programas de Pós-graduação selecionaram internamente os trabalhos premiados, verificando a adequação das pesquisas ao patamar elevado de qualidade exigido.

A publicação deste livro é resultado da parceria entre o Decanato do CTCH, os Departamentos do Centro, a Editora PUC-Rio e a Numa Editora, com apoio da Vice-Reitoria Acadêmica.

Rio de Janeiro, setembro de 2024

Júlio Diniz
Decano do CTCH

Monah Winograd
Coordenadora Setorial de Pós-graduação e Pesquisa do CTCH



Decanato do
CTCH

Apresentação

Láròyè! Láròyè! Láròyè!

Àgó e mojúbà a todos os mais velhos para eu estar neste espaço falando sobre o povo de Axé.

Sem dúvida é uma difícil tarefa revisar a dissertação depois de mais um ano da sua defesa. São diversas as questões levantadas naquele momento que caminharam para outras respostas, já outras confirmaram os apontamentos indicados na dissertação. Para esta publicação, optei por elaborar duas considerações que considero importantes para a compreensão desta pesquisa. A primeira é movida pelas muitas discussões contemporâneas sobre como o uso de categorias ocidentais, podem e, na maioria das vezes, ocorrem, em grandes equívocos ao analisar percepções da vida de grupos sócios culturais diferentes dos grupos hegemônicos do ocidente. Foi esta problematização que moveu a socióloga nigeriana Oyèrónkẹ Oyèwùmí em seu livro *A Invenção das Mulheres: Construindo um Sentido Africano para os Discursos Ocidentais de Gênero*¹, a fazer uma observação precisa sobre os erros cometidos do uso da categoria mulher, como entendemos no ocidente, para analisar determinadas sociedade Yorubás. Outro exemplo está no livro *Antigas Sociedades da África Negra*², no capítulo sobre o grupo sócio cultural Mandinga, do historiador brasileiro José Rivair Macedo. O autor observa que a não compreensão do poder compartilhado levou diversos historiadores a determinarem o gênero biológico da “rainha” Qaasa como sendo um macho biológico, quando, na verdade, era uma fêmea biológica. Estas observações, extremamente resumidas nesta apresentação, tem como intensão expor um grande incômodo que sinto ao utilizar a categoria religião para definir o Candomblé. A própria etimologia da palavra nos dá pistas dos motivos deste incômodo. A palavra deriva do latim *religare*, significando religar, voltar a ligar. O religar pressupõe dois lados a serem ligados, o real e o sobrenatural, ou o sagrado e o profano. No decorrer da pesquisa poderemos observar que esta separação é inexistente nos cultos aos ancestrais em África, e como consequência, no Candomblé no Brasil. Tudo que existe material e imaterialmente faz parte de uma unidade, ou seja, tudo é sagrado, e está ligado por uma força que tudo permeia, que no Candomblé Nagô, tem o nome de Axé. A fé na força e sabedoria dos ancestrais permeia

1 *A invenção das mulheres: construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero*. Tradução Wanderson Flor do Nascimento. – 1. ed. – Rio de Janeiro. 2021.

2 *Antigas Sociedades da África Negra* (p.163-199). São Paulo: Editora Contexto, 2021.

todos os aspectos da vida de toda a comunidade, sem distinção de classe ou gênero. Outro dado que a etimologia nos demonstra é que o radical *re*, do religar, é uma consequência do fato desta ligação ter sido rompida em algum momento. A concepção de ancestralidade africana, mesmo sendo compreendida como uma família estendida, torna esta ligação impossível de ser rompida por sua própria natureza ontológica.

A segunda questão que vejo necessidade de melhor explicação é enfatizar que todas as observações e conceituações feitas nesta pesquisa, partem da minha experiência iniciática vivida em uma casa específica, o Ilê Axé Icimimó Aganju Didê, de nação Nagô. Cada terreiro de Candomblé é único e autônomo, estando sempre ligado as historicidades de sua constituição, e, portanto, de sua comunidade, chamada em *Yorùbá*, Egbé. Quando uso genericamente a palavra Candomblé, estou me referindo a um conjunto de casas e nações extremamente plurais. Declarar esta especificidade é importante para evitar generalizações e essencialismos.

Esta observação bem próxima desse viver sobre a Terra nos revela concepções únicas sobre este Habitar. Na Roça de Candomblé, os extratos de tempo estão todos unidos pela força do Axé. Ancestrais, deuses, mortos e vivos vivendo em comunidade. Na valorização dos mais velhos está imbuída a importância do Conhecimento. Conhecimento é Axé. Nos processos construtivos realizados coletivamente é que são passadas, pelos mais velhos, as histórias e as vivências do Candomblé, demonstrando assim que o aprendizado só existe ligado a vivência. Conhecimento é viver. Neste sentido, todo o processo de aprendizado obrigatoriamente passa pela experiência. Concluímos assim, que junto das conexões históricas com a África e com a diáspora, o conhecimento experimentado no terreiro de Candomblé Nagô do Icimimó, é único, e como consequência, estabelece uma maneira única de produzir, acumular e transmitir o Saber, que estou chamando no doutorado de *EpistemOrixálogia*.

Àwúre! Boa leitura! Axé!

Rafael Ribeiro, 17/07/2024

*Esta pesquisa é dedicada à Exu,
à Xangô,
à Obalúayé,
à Oyá,
ao Ilê Axé Icimimó Aganju Didê,
ao babalorixá Pai Duda de Candola
e ao amor da minha vida, meu filho Ravi.*

Agradecimentos

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001.

Aos Orixás que colocaram o Icimimó em meu caminho, pois através dessa relação é que a pesquisa se realizou.

Ao Pai Duda de Candola, babalorixá do Icimimó, pois através da sua generosidade é que pude vivenciar a experiência da Roça de Candomblé.

A toda Egbé do Icimimó, com sua doçura e acolhimento, me fazendo sentir em casa desde a primeira vez que entrei na Roça.

A Fundação Pierre Verger, por conceder em caráter de extrema excepcionalidade, a utilização do acervo fotográfico de Pierre Verger sem nenhum custo para a pesquisa. O Alex Baradel, Guilherme de Aragão e a Angela Luhningas, da Fundação Pierre Verger, sempre atenderam a pesquisa com muito carinho e generosidade.

Ao fotógrafo, e meu irmão de santo, Vinícius Xavier por autorizar a utilização de suas fotos na pesquisa.

Ao meu orientador Professor João Masao Kamita pela parceria para a realização deste trabalho.

A banca de qualificação e defesa formada pelas professoras doutoras Maíra Machado Martins da PUC-Rio e Iazana Guizzo da UFRJ, por suas valiosas contribuições teóricas e metodológicas.

Ao CNPq e à PUC-Rio, pelos auxílios concedidos, sem os quais este trabalho não poderia ter sido realizado.

Aos Programa de Pós-Graduação em Arquitetura da PUC-Rio, um departamento amoroso que esteve sempre ao lado dos alunos e alunas na caminhada do Mestrado.

A toda minha turma (t.2021) do mestrado da PUC-Rio, pois foi uma rede incessante de apoio. Tornaram-se amigos e amigas de verdade.

A Bahia e todos os seus, que me colocaram no colo nos momentos mais difíceis.

Ao meu filho Ravi Cotta Vidal Leite Ribeiro, meu maior amor do mundo, que suportou minhas incontáveis ausências com um enorme apoio e amor.



**O HABITAR DO CANDOMBLÉ NAGÔ
DO ICIMIMÓ AGANJU DIDÊ
Roça e Egbé**



Rafael Vidal Leite Ribeiro

Sumário

Introdução	16
1 – O Habitar do Candomblé	35
2 – Ilê Axé Icimimó Aganju Didê	67
3 – Conclusão	127
Referências bibliográficas	136

Lista de Figuras

Fig.1 – Mapa resumo dos escravizados africanos para o Brasil	19
Fig.2 – Escrava Anastácia e Anastácia Livre.	30
Fig.3 – Mapas de rotas do tráfico atlântico.	40
Fig.4 – Tabela Origens dos africanos no Brasil	42
Fig.5 – A Egbé de Yemanjá na Nigéria.	46
Fig.6 – Mutirão na Roça do Icimimó.	57
Fig.7 – Conversa no Icimimó	58
Fig.8 – Preparando as refeições na Roça do Icimimó.	58
Fig.9 – Itoto nos terreiros	60
Fig.10 – Assentamento no Àse Baba Mi Ayra Ojú Izo.	60
Fig.11 – Eixo entre Òrun e Àiyé	61
Fig.12 – Configuração espacial do barracão no Dorozan.	62
Fig.13 – Conjunto cromático de Xangô Aganju, no Icimimó	64
Fig.14 – Conversa aos pés dos atabaques	64
Fig.15 – O fazer, como símbolo do saber ancestral.	65
Fig.16 – Amanhecer na Roça	68
Fig.17 – Mapa dos patrimônios da cultura preta em Cachoeira	70
Fig.18 – Tabela com o número de escravizados que entraram oficialmente nos países descritos	72
Fig.19 – Desenho da situação espacial do Icimimó em 1917	76
Fig.20 – Planta do terreiro Àse Baba Mi Ayra Izo, no bairro de Curicica, Rio de Janeiro. Planta do Icimimó em Cachoeira	77
Fig.21 – Barracão do Ilê Axé Icimimó	78
Fig.22 – Barracão do Ilê Axé Icimimó	79
Fig.23 – Detalhe do barracão	79
Fig.24 – Foto de Pai Duda	80
Fig.25 – Barracão em um uso cotidiano.	80
Fig.26 – Perspectiva do barracão do Icimimó	81
Fig.27 – Configuração do barracão no Dorozan	85
Fig.28 – Configuração espacial do barracão no Dorozan	86
Fig.29 – A Egbé reunida no exterior do barracão	86
Fig.30 – Na janela observando a vida cotidiana	88
Fig.31 – O barracão para liturgia.	91
Fig.32 – O Roncó e o Bori	91

Fig.33 – Saída do Bori	92
Fig.34 – O barracão dormitório	94
Fig.35 – Pai Duda e Levi brincando no atabaque	97
Fig.36 – Escrevendo na Roça	100
Fig.37 – Os atabaques Rum, Rumpi e Lê	101
Fig.38 – Os atabaques do Icimimó	101
Fig.39 – O sistema do atabaque Nagô	102
Fig.40 – Mulheres de santo separando milho	103
Fig.41 – Mariwô na fachada do Icimimó	104
Fig.42 – Área escolhida para fazer o Mariwô	104
Fig.43 – Abrindo as folhas do Mariwô	105
Fig.44 – Egbé fazendo o Mariwô	109
Fig.45 – Ogâ Caio trabalhando no Mariwô	109
Fig.46 – Mariwô no teto do Icimimó	110
Fig.47 – A fonte de Xangô	112
Fig.48 – Ensaio para Dorozan	113
Fig.49 – Implantação do Ilê Exu no Icimimó	115
Fig.50 – Ilê Exu	115
Fig.51 – A flor de Obalúayé.	118
Fig.52 – Gamela oferenda para Obalúayé	118
Fig.53 – A fila de Obalúayé	118
Fig.54 – Obrigação de Obalúayé, no Icimimó	119
Fig.55 – Obrigação de Obalúayé em Ifanhim, Benin	119
Fig.56 – Assentamento de Obalúayé e Ogun. Foto de Pierre Verger*	120
Fig.57 – Obalúayé, em Holi, Nigéria. Foto de Pierre Verger*	121
Fig.58 – Embostamento do Ilê - Planta Baixa	123
Fig.59 – Embostamento do Ilê - Foto	123
Fig.60 – A Roça volante	125
Fig.61 – A Roça volante. A Procissão	125
Fig.62 – A mandala formadas pelos presentes de Yemanjá	126
Fig.63 – A concha do caracol, o tempo Okotó	129
Fig.64 – Dorozan no Icimimó	134
Fig.65 – Obalúayé no Icimimó	135

* Os direitos de utilização das imagens de Pierre Verger do livro Orixás (2018) foram gentilmente autorizadas sem custos pela Fundação Pierre Verger.

Lista de Figuras Especiais

Fig. capa dissertação – Foto do babalorixá Pai Duda de Candola no terreiro Ilê Axé Icimimó Aganju Didê com o retrato de Mãe Judith, fundadora do Ilê Axé. Autor Vinícius Xavier

Fig. capa Introdução – Cotidiano da Roça. Autor: Rafael Vidal Leite Ribeiro

Fig. capa capítulo 1 – A Roça do Icimimó. Autor: Rafael Vidal Leite Ribeiro

Fig. capa capítulo 2 – Detalhe da parede e do telhado. O vermelho de Xangô. Autor: Rafael Vidal Leite Ribeiro

Fig. capa capítulo 3 – Pai Duda e os carneiros. Autora: Ariane dos Santos



Introdução

Introdução

Esta pesquisa compreende a relação do Candomblé Nagô do terreiro *Ilê Axé Icimimó Aganju Didê* com o espaço-físico em que acontece no mundo. Esta cosmopercepção afrodiaspórica, nascida sob um processo de hibridação e transformação do africano escravizado trazido para o Brasil, conhecida como Candomblé, instaurou um novo Habitar no mundo. Costurando informações dos processos que a originaram, assim como as transformações durante sua existência, mapeamos uma relação profunda e muito particular com o *lugar*. Uma cultura de múltiplas leituras paralelas, resultando em um *espaço* regido por um complexo sistema histórico, simbólico, político e social. Esta concepção espacial e arquitetônica singular, contém a chave para a interpretação de um *locus* regido pela comunidade, humanos, ancestrais e deuses.

Decompondo o título, o Habitar do Candomblé, temos duas palavras carregadas de significados, que nos ajudam a compreender esta pesquisa. A primeira palavra, Habitar, que será adotada nesta pesquisa em maiúsculo, é derivada do conceito das abordagens e estudos fenomenológicos sobre a Arquitetura, campo de estudo onde o *espaço* é um dos principais escopos de pesquisa. Essa mudança de paradigma foi estimulada pela facilidade de acesso a traduções de obras do Martin Heidegger e de Gaston Bachelard na década de 1950, e como consequência, a reflexão fenomenológica sobre a arquitetura começou a prevalecer sobre as concepções formalistas (NESBITT, 2006, p.31). Esse conceito foi ressignificado, requalificando o *espaço* e o *lugar*. O espaço existencial, o espaço vivido e experimentado, foram pesquisados por diversos arquitetos. Norberg-Schultz faz uma interpretação do conceito de Heidegger de Habitar, desenvolvido principalmente em sua obra *Construir, habitar, pensar* (1951), em que o autor faz uma análise da relação do construir e o habitar, do ser, edificar e cultivar. Heidegger investiga a palavra alemã *bauen*, que significa, em uma tradução atual *construir*, e descobre antigas conotações e significados amplos, ressignificando a riqueza potencial da existência do Habitar. Norberg-Schultz interpreta o *construir* no texto de Heidegger, como estar em paz em um lugar protegido, um abrigo ou refúgio, aproximando-se também dos conceitos de Bachelard em seu livro *A Poética do Espaço* (1993). Este fato leva-o a defender a arquitetura como suporte deste Habitar, concretizando o espaço existencial através da formação de *lugares* (NESBITT, 2006, p.31-32).

Espaço, lugar e território. Diversas são as definições para representar o meio em que estamos inseridos no mundo que vivemos. O fato determinado é

que esse meio é exatamente a interseção entre nós, os humanos, e o planeta que habitamos. É todo ponto em que nosso corpo toca no mundo. O espaço tratado nesta pesquisa não é só composto por componentes objetivos e cartesianos, que aprendemos tão bem durante toda a vida, e nos foi herdada do momento em que o racionalismo passou a ser determinado como única explicação do mundo possível. Há uma dimensão oculta à objetividade, que está presente no aspecto imaterial, composto pela relação entre essas duas partes: o humano e o meio. Essa dimensão não-objetiva, não se deixa determinar por intervalos como a altura, largura e profundidade. Estas são as relações que se permitem abstrair em relações analíticas e algébricas. São concepções que possibilitaram uma construção puramente matemática do conceito de espaço. Não é nesse ponto que reside a opção conceitual adotada nesta pesquisa. A razão de poderem ser aplicadas universalmente, não devem determinar que sejam os fundamentos essenciais dos espaços e lugares. (HEIDEGGER, 2012, p. 135). A questão aqui é subverter a opção conceitual que, durante séculos, prevaleceu sobre todas as outras, tornando-se, assim, a principal fonte de entendimento e definição do espaço e do lugar.

Para Norberg-Schultz, é a vida e a experiência cotidiana que transformam um espaço em *lugar*, o qualifica e diferencia dos outros. O viver humano em um lugar agrega significados ao espaço, tornando-o específico. A própria etimologia pode nos ajudar nessa compreensão, pois a palavra *lugar* deriva do latim *locus*, que significa espaço ocupado, ou seja, o espaço habitado. “O *Lugar* é a concreta manifestação do habitar humano. [...] Uma localização ou “um espaço vivido”, costuma ser chamado *lugar*” (NORBERG-SCHULZ, 1981, p. 64).

A relação com o meio em que vivemos é chamada de Habitar. É o ser como um mortal sob a Terra. Um humano só pode ser considerado humano, na medida que Habita o mundo. Para Heidegger, o Habitar significa, simultaneamente, proteger e cultivar. Cultivar significa cuidar do crescimento, dar tempo aos seus frutos. Nesse sentido se aproxima do conceito de construir (HEIDEGGER, 2012, p. 126-128). Construir é criar lugares, fundando e articulando espaços. Somente conseguindo Habitar é que seremos capazes de construir. (HEIDEGGER, 2012, p. 139-141). Nesse âmbito, a Arquitetura tem fundamental importância, pois costuma fazer, exatamente, a interseção entre o humano e o espaço. A Arquitetura começa a concretizar o Habitar, quando consegue penetrar e harmonizar com os aspectos imateriais e sensíveis, transformando a construção em uma tradução física do espírito do *lugar* (NORBERG-SCHULZ, 2006, p. 459). O *lugar* torna o tempo visível através da ação cotidiana, com lembranças pertencentes à memória coletiva do espaço. Essa ação cotidiana possibilitou a criação de uma cadeia de valores e significados. Podemos dizer que esse *lugar* é composto de quatro elementos como

consequência da experiência vivida: tempo, memória, simbolismo e valor. Na interseção dessa afirmação com o conceito do campo existencial de Norberg-Schultz, podemos entender que Habitar é o “mundo”, a relação do homem com o espaço ao longo do tempo, por meio da percepção, da vivência e de símbolos que criam valores e significados. “O campo existencial como uma quadratura da existência, estabelecendo assim um movimento circular, um espelho do mundo, a união entre terra, céu, mortais e divinos” (VELAME, 2012, p. 32).

Nesse estudo, esse campo existencial será estudado através da relação desta cosmo percepção negra originada pelo escravizado africano no Brasil, com o espaço e seu território. Para isso, precisamos compreender que a África foi o único continente que teve arrancados de suas terras mais de 12.500.000 humanos, em um período de cerca de 370 anos (1501–1876), como podemos observar na figura 1. Sua população foi negociada, desmembrada, escravizada, coletivamente segregada da sociedade e privada de seus direitos, para o enriquecimento da economia europeia (KILOMBA, 2019, p.206). Esses escravos foram transformados em humanos-objetos, humanos-mercadoria e humanos-moeda. Como objetos, passaram a pertencer a outrem, foram-lhes retirados seu nome e sua língua. Sua força de trabalho, agora, gerava a riqueza para outra pessoa. (MBEMBE, 2018. p.12)

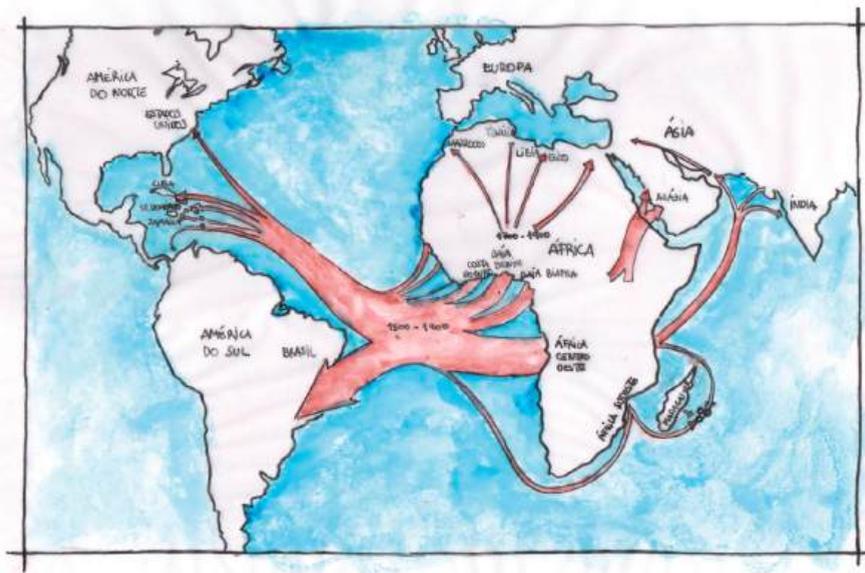


Fig.1 - Mapa resumo dos escravizados africanos. Fonte: Atlas of the Transatlantic Slave Trade (New Haven, 2010). Ilustração do autor sobre mapa.

O projeto colonial foi um projeto capitalista de enriquecimento e soberania, onde, de um lado estava o ser considerado civilizado, o europeu, e do outro lado, o ser “selvagem” que vive em um mundo “não humano”. (MBEMBE, 2018, p.133). A soberania da ocupação colonial era exercida em apreensão de territórios, demarcações de fronteiras e controle, por extrema opressão física, geográfica e social. A apreensão foi executada pelas anexações de territórios considerados selvagens e “sem-donos”, afinal, em seu raciocínio, os mundos que estavam “além” da fronteira da Europa eram espaços passíveis de serem apropriados. A demarcação de fronteira gera uma divisão entre o *eu europeu* e *os outros*. O outro, o ser não civilizável por não ser considerado humano, era massacrado. A guerra colonial não estava sujeita a regras e normas institucionais, é o “não mundo”, um poder à margem de qualquer lei. Segundo o historiador e filósofo camaronês Achille Mbembe, uma zona onde a violência do estado de exceção supostamente opera a serviço da “civilização”. Podemos entender, portanto, que o território da colônia é a matéria-prima da soberania e da violência que a sustentava. (MBEMBE, 2016. p.133-134). O escravizado africano, no período do tráfico transatlântico, era considerado um objeto, um instrumento de trabalho que pertence a alguém. Seu trabalho é essencial para a máquina colonial e, por esse motivo, seu proprietário o mantém vivo durante seu período de “validade”, contudo, em um estado de extrema opressão. Importante realçar que, os “proprietários” dos escravizados faziam uma previsão de tempo de vida “útil” deste humano em cerca de um ano. Após completar esse período, o lucro calculado para seu trabalho já estava obtido, possibilitando, desta forma, que sua morte, após este ano, não gerasse nenhum prejuízo aos seus “donos”. Um mundo do espetáculo do terror, onde as mais temíveis formas de tortura são cotidianas, a crueldade é executada sem nenhum resquício de humanidade. Uma dor inimaginável foi cravada nas costas desses humanos.

Mbembe classifica esta condição do escravizado como uma tripla perda: perda de um “lar”, perda de direito sobre seu corpo e perda de *status* político. Resultando em uma dominação absoluta que corresponde a uma espécie de expulsão da humanidade (MBEMBE, 2016, p.131). Importante frisar aqui que todo esse discurso da inferioridade *do Outro* foi justificada pela ciência e epistemologias vigentes, em uma até então inédita cumplicidade da economia com a biologia (MBEMBE, 2018, p.18). Para esses humanos havia poucas possibilidades de reação e, dentre elas, a mais comum foi a rebeldia. Para minimamente existir precisava resistir. Para resistir, criaram meios alternativos de se expressar culturalmente, e a sua cosmopercepção do mundo teve papel importantíssima na identificação como uma comunidade, na luta antiescravista e antissistêmica. Esse ser

não-humano, tratado como uma “coisa”, extraiu de qualquer objeto, instrumento, linguagem ou gesto, uma representação. Assim, conseguia romper essa opressão, por meio do próprio corpo, do espaço e da sua cultura, de sua maneira de entender o mundo (MBEMBE, 2016, p.132). O negro, a cripta viva do capitalismo, conseguiu, portanto, uma virada espetacular, tornou-se um símbolo de um desejo de existir, de uma força descomunal com único propósito de viver (MBEMBE, 2018, p.21).

Um fato relevante para esta existência foi sua capacidade de adaptação e transformação. Vários autores realizaram estudos sobre como este poder de mudança, adaptação e hibridação foi essencial para sua permanência, assim como para os processos de identificação e emancipação negra em um mundo marcado por esta gigante diáspora africana. Destacam-se, para esta pesquisa, o sociólogo inglês Paul Gilroy, e o conceito do *Atlântico Negro*, onde descreve o navio negreiro como uma unidade cultural, formada por infinitos processos de assimilação, adição e transformações; e o sociólogo jamaicano Stuart Hall, destacando que este processo de mutação constante possibilitou a implosão do conceito moderno de estado-nação, através das lutas políticas antissistêmicas. Hall expõe objetivamente como o *Atlântico Negro* foi, ele próprio, um produtor de cultura e, consequentemente, de uma nova identidade. Para cada lugar, neste atlântico, onde foram enviados africanos escravizados, criou-se uma produção cultural nova, através do contato entre os próprios africanos de diversas etnias e origens, que jamais se encontrariam se suas vidas não tivessem sido interrompidas pelas diáspora. Além deste contato com os outros africanos, havia as assimilações e transmutações culturais entre os africanos e os habitantes das colônias como os europeus, os nascidos na própria colônia, os habitantes originários, entre outros. Em cada porto que um escravizado desembarcou, a cultura original da África hibridou-se com as culturas particulares de cada lugar, influenciados por questões históricas e sociais, porém, tendo em comum um ponto crucial: a diáspora africana. Esta nova poderosa cultura extrapola as fronteiras geográficas, e se concretiza nesse imenso mar Atlântico, *lugar* do encontro de todos que foram sequestrados do continente africano.

Um dos meios mais eficazes de articular estas diferenças étnicas e culturais, aconteceram no âmbito da cultura, e dentro da cultura, destaca-se esta cosmopercepção do mundo, que em grande parte da diáspora, foi categorizada como uma religião. Um campo cultural fértil da existência e da história, contendo aspectos cheios de significados e representações do humano, do divino e do espaço. Mesmo afirmando que o Candomblé não deve ser reduzido ao conceito de religião, a forma como o positivismo definiu o que seria sobrenatural, nos ajuda

a localizar alguns aspectos importantes na compreensão, mesmo que por antagonismo. Embora seja uma tarefa impossível definir o que realmente significa a religião para a humanidade, podemos mapear algumas características comuns que são percebidas em muitos fenômenos religiosos. No clássico estudo de Emile Durkheim, *As Formas Elementares da Vida Religiosa* (1996), o autor, expõe a sua visão das religiões, começa a descrever os conceitos mais comumente encontrados, e que são antagônicos à sua pesquisa desenvolvida através da análise das práticas e do sistema de crenças. Apesar de referenciado pelo ocidente, fala sobre como o racionalismo definiu o que seria racional e irracional. Durkheim sugere que a primeira noção que geralmente é compreendida como sendo uma característica comum das religiões é o conceito de sobrenatural. Esta definição, primeiramente, pode ser entendida como todas as coisas que ultrapassam nossa capacidade de compreensão e entendimento. É um mundo do mistério e do incompreensível. Neste sentido, a religião seria uma especulação sobre tudo que escapa à ciência, ou seja, ao pensamento racional. Uma crença da onipresença de alguma coisa que está além da nossa inteligência. Podemos falar que este mistério é uma importante característica de várias religiões, principalmente no cristianismo, mas também é correto afirmar que a importância do sobrenatural variou nos diferentes momentos da história cristã. No século XVII não havia ainda uma nítida distinção entre os mitos e a razão, estas fronteiras não haviam sido estabelecidas e, esta separação só pode ser observada na história das religiões em um período bem posterior. Os rituais para que o solo seja fértil, ou para que seus animais de subsistência procriem sem problemas, são tão racionais para os povos que os realizam, quanto as técnicas agrônomas tecnológicas modernas, que servem para a mesma finalidade, são para nós ocidentais, atualmente. A ideia de sobrenatural como uma dicotomia nasceu recentemente, sendo o sobrenatural uma negação do que é real. É o fato antagônico à ordem natural das coisas, sendo esta ordem, o lugar onde os fenômenos do universo são regidos por relações que chamamos de “leis da natureza”. Todas as coisas que infringem estas leis são, por consequência, exteriores à natureza, ou seja, não pertencem à razão, são irracionais. O que é natural é racional, explicando como as coisas se encadeiam logicamente. Esta lógica é tão nova que mesmo os pensadores da Antiguidade não compreendiam o mundo desta forma. Esta separação é uma conquista das ciências positivistas, são as leis que justificam sua existência e que validam seus progressos (DURKHEIM, 1996, p.5-7). Os eventos raros atribuídos aos deuses não eram considerados milagres. O responsável por “ensinar” aos homens que as coisas são complexas e difíceis foi a ciência, e não a religião. A humanidade não tem uma necessidade intrínseca de

uma explicação cientificista sobre o mundo para perceber uma ordem constante de sucessão de fatos, e também para observar que esta ordem é frequentemente rompida. Uma chuva fora de época que devasta a plantação, ou um eclipse solar são eventos nitidamente perceptíveis, e nos demonstram que o novo faz parte da natureza. Os fenômenos sucedem em uma ordem determinada, que na verdade é sempre aproximada, não sendo idêntica nem ao menos duas vezes seguidas. A ordem determinada comporta todo tipo de exceções (DURKHEIM, 1996, p.8-9).

Neste sentido, o inesperado não pode significar sobrenatural. Não é suficiente sermos testemunhas de eventos inesperados, que precisariam ser considerados como impossíveis para que o conceito de sobrenatural seja aplicado. Uma coisa inconciliável com as leis da natureza. Podemos compreender, assim, que esta ordem necessária foi criada e desenvolvida pelas ciências positivistas e, como consequência, a noção de fora da ordem, o sobrenatural, não poderia existir antes deste fato. A humanidade representou o fato extraordinário de diversas formas, no entanto, nenhuma destas nos serve para caracterizar as religiões, pois estas não têm por objeto explicar a excepcionalidade das coisas, ao contrário, quer explicar o que o mundo tem de constante e regular. Os deuses nos contam muito mais do movimento dos planetas e da época certa do ano para agricultura, do que as anomalias do mundo. Percebemos assim, como resultado, que desde as religiões mais simples às mais complexas, seu objeto essencial é nos ajudar no curso normal da vida, e a ideia de mistério é forjada pela própria humanidade com a mesma mão que concebia a ideia de ordem (DURKHEIM, 1996, p.10-11). Entendemos que definitivamente a religião não está ligada ao conceito do sobrenatural. Durkheim, em seus estudos, se mostrou cético em relação à tradição filosófica de base positivista que insistia em definir o fenômeno religioso como um modelo de realidade, e não na realidade das coisas. Seu método sociológico procurou abordar o fenômeno religioso em seu modo de ser, e o caminho para procurar estas respostas está nas manifestações das crenças e ritos.

São as partes da religião que, segundo o autor, melhor nos ajudam na compreensão do conceito. Defende que o caminho não é entender a religião como uma entidade indivisível, e sim como um todo formado de partes. A religião, neste sentido, deve ser entendida como um sistema de mitos, dogmas, ritos e cerimônias. Momento em que a religião “abandona” o mundo mítico, e acontece de fato no mundo físico. Seguindo seu raciocínio, Durkheim classifica os fenômenos religiosos em duas categorias fundamentais: a crença, que consiste nas representações e símbolos; e os ritos, como os modos de ações determinados no nosso mundo. A compreensão do rito, no entanto, passa pelo ato de distingui-lo

das outras práticas humanas. Uma regra moral nos dita maneiras de agir, mas se diferem dos ritos em função do gênero dos objetos especulados. O fator que nos demonstra esta diferença é a crença. As crenças religiosas apresentam um ponto em comum: a classificação do que é real, ou seja, o mundo físico; e as ideias, o mundo dos espíritos, imaterial e sensível (DURKHEIM, 1996, p.18-20). Esta divisão se dá no seguinte parâmetro: nas religiões hegemônicas, como o catolicismo e suas ramificações, como duas classes opostas e antagônicas, o sagrado e profano; e nas religiões subalternizadas, como as afrodescendentes, em duas classes complementares, que se relacionam e interagem todo o tempo. Para as religiões africanas, *Òrun*, como o mundo físico, e *Àiyé*, o além, o mundo dos espíritos, o mundo sensível e a África mítica, são relacionais e não antagônicos. Cabe lembrar que esta separação foi estruturada de diferentes maneiras conforme as religiões, no entanto, o próprio fator “contraste” destes mundos é um dado “universal”. Podemos exemplificar a existência destes dois polos pela forma dos humanos transitarem entre um e outro, os ritos de iniciação. A iniciação é um ritual composto por uma série de cerimônias que tem como objetivo introduzir a pessoa comum na vida religiosa. Nestas cerimônias, o não iniciado renasce sob uma nova forma. O rito é a ligação entre os dois mundos, e esta ponte é a prova que um mundo é contínuo ao outro (DURKHEIM, 1996, p.22-23). As crenças religiosas são o que fundamentam os ritos, e são as representações das relações do mundo dos deuses com ele próprio, e com o mundo da humanidade. Quando este sistema de relações obtém uma certa unidade constitui uma religião. É um todo formado por muitas partes distintas e relativamente individualizadas. Cada grupo homogêneo de representações constitui um “centro organizador em torno do qual gravita um grupo de crenças e ritos” (DURKHEIM, 1996, p.24-25).

Explorando estas definições, podemos passar agora para a compreensão de como esta cosmopercepção afrodiaspórica, que nos acostumamos a chamar de religião, criou essa coesão e produziu um novo pensamento, com um Habitar singular, no Brasil. Primeiramente, as religiões afrodiaspóricas foram um *lugar* político visando um bem maior: a liberdade e a emancipação. Seja no Candomblé, Umbanda ou mesmo nas Irmandades Católicas, a religiosidade afrodiaspórica foi sempre uma resposta da comunidade ao destino, um meio de intervir na realidade, seja através de ações políticas visando a liberdade, a melhora da condição social, como um suporte para a comunidade ou contribuindo para afirmação de uma identidade cultural e social. Este aspecto comunitário foi primordial na coesão. Um fator agente desta união é o espaço físico onde a religião acontece. O território é, sem dúvida, um potencializador desta articulação, pois é o espaço

delimitado e protegido que possibilitou esta união. É onde esta cosmopercepção acontece no mundo, e esta relação nos demonstra diversos fatores determinantes para nossa compreensão deste Habitar.

O Candomblé¹, a segunda palavra que compõe o título desta pesquisa, é uma das maiores articuladoras, construtoras e defensoras desta existência negra, e foi essencial na coesão de tantas origens étnicas diferentes. Seu nascimento e persistência no Brasil atual, já nos demonstram como estar, o tempo inteiro, em transformação e adaptação, foi fundamental para sua persistência em existir. O Candomblé surgiu heterogêneo por natureza, fruto do intercâmbio de diversas etnias e culturas do *Atlântico Negro*, sequestradas de África para esse continente. Aqui, o poder constituído teve como estratégia para contenção de revoltas, a mistura entre africanos de diferentes origens. No entanto, esses africanos identificaram nesta cosmopercepção do mundo, umas das formas de conexão com sua ancestralidade, e de organização de uma comunidade contra-hegemônica, por conseguinte, antiescravista. O Candomblé, de uma forma geral e bastante simplificada, cultua os deuses, seus ancestrais divinizados, que habitaram a Terra. São chamados por diversos nomes, dependendo do *lugar* de origem dos africanos escravizados que trouxeram esta cosmopercepção para estas terras. Os *Orixás*, são cultuados nos Candomblés de nação *Nagô*², os *Voduns* nos *Daomeanos*³ e

1 Ao longo do século XX o termo Candomblé foi ampliando e ganhando vários significados, até chegar ao significado atual, que abrange, de forma genérica, uma grande quantidade de cultos culturalmente distintos. Em 1807, nas terras da fazenda Boa Vista, perto de Santo Amaro, no recôncavo baiano, existiu um culto, pelos registros estáveis de sua existência, liderado por Antônio, um jovem escravizado de origem Angola. Ao ser preso foi identificado como “presidente do terreiro de Candomblé.” Um termo de origem Banto, que parece utilizado em substituição ao termo “calundu”, usado para designar os rituais africanos (PARES, 2018, p.126). Logo em seguida aparece nos textos de Nina Rodrigues, tratando de uma ação policial em 1826 em um quilombo chamado Urubu “[...] se mantinha com o auxílio de uma casa de fetiche da vizinhança, chamada a Casa do Candomblé”. (RODRIGUES, 1945, p. 90). Pierre Verger, descreve a palavra sendo utilizada pelo terreiro *Omo Axé Aira Intilé*, no Jornal da Bahia, em 3 de maio de 1855: “[...] Foram presos e colocados à disposição da polícia Cristovão Francisco Tavares, africano emancipado, [...] que estavam no local chamado Engenho Velho, numa reunião que chamavam candomblé. (VERGER, 2018, p. 29). Cada Candomblé, no entanto, é completamente autônomo singularmente, contudo, se organizam e se agrupam em relações de parentesco, irmandade e cooperação nas chamadas nações de Candomblé (VELAME, 2007, p. 17).

2 O termo *Nagô*, era utilizado somente para um grupo de descendentes Yorúbás da cidade de *Ifé*, no entanto, mais tarde, foi utilizado pelos povos *Jeje*, *daomeanos* que falam a língua *Fon*, e pelos franceses, que administravam esta região, para todos os povos que falavam a língua *Yorúbás*. Oriundos de diversos lugares na África. No Brasil, principalmente na Bahia, designaram todos os falantes Yorúbás que vieram da África (*Ketu*, *Sabé*, *Oio*, *Ebá*, *Ebado*, *Ixejá*, *Ibo-Ibo*, *Abeokuta*, *Ifé...*) (VELAME, 2007, p. 30).

3 Daomé foi um reino africano, que existiu entre 1600 e 1904, até ser anexo ao império colonial francês. Hoje seu território corresponderia à parte do Benin e parte da Nigéria. O reino se desenvolveu no platô de *Abomei*, fundadas pelos falantes de língua *Fon*. Tornou-se uma potência regional no século XVIII conquistando as principais cidades da costa atlântica. Tem grande importância para os estudos afrodiáspóricos, pois desta região, vieram muitos escravizados para o Brasil, principalmente para Bahia. Os daomeanos, no Brasil, ganharam uma denominação geral e ficaram conhecidos como os *Jejes*. O termo *Jeje*, aparece pela primeira vez documentado na Bahia, nas primeiras décadas do século XVIII, para designar um grupo de diferentes povos provenientes da Costa da Mina. Trata-se de uma denominação meta-étnica (PARES, 2018, p.30).

*Inquices nos Bantos*⁴. Essa estrutura de uma comunidade ancestral, é fundamental para compreender o Candomblé, enquanto cultura, sendo ele, a ligação material e imaterial entre os africanos escravizados no Brasil e seus descendentes, a ancestralidade africana e os deuses (SODRÉ, 2017).

O *lugar*, espaço delimitado, onde acontece o Candomblé no mundo, é o meio pelo qual há a ligação entre o africano escravizado, sua ancestralidade e deuses. O Candomblé traz para o mundo físico a ancestralidade africana, a partir da delimitação de um território. A “religião” alimenta e potencializa esta ligação por meio de uma força gerada através dos cultos e da vivência da comunidade do Candomblé. Esta força tem o nome de *Axé*, e é elemento estruturante e fundamental da relação do povo-de-santo⁵ com este *lugar* onde a “religião” acontece. Este *lugar* é regido por uma comunidade onde não há separação entre o sagrado e o não-sagrado. O espaço físico do terreiro de Candomblé, faz a ligação entre o africano escravizado, e seus ancestrais e seus saberes, edificando essa África mítica em solo brasileiro. Em muitos Candomblés no Brasil, esse *lugar* onde acontece, é chamado carinhosamente, *Roça*.

A *Roça*, nesse estudo, é exatamente onde o Candomblé Habita nosso mundo. O Habitar, para a comunidade do Candomblé, é fundar, erigir e cuidar do *lugar* sagrado, onde vivem os humanos e os deuses, que possuem o Candomblé como sua maneira particular de Habitar o mundo (VELAME, 2012, p. 32). É o *genius loci* desse espaço sagrado. Onde todas as questões físicas e espirituais são postas. Onde toda a ancestralidade se manifesta, e o humano traficando e oprimido realizou uma epopeia vitoriosa com o espaço, perceptível até os dias atuais nas diversas *Roças* existentes. A Arquitetura da *Roça* une a comunidade, seus antepassados, os deuses e as tradições impressas nas cantigas de invocação, na materialidade das construções artesanais, realizadas por mutirão, e principalmente, nos processos de aprendizagem com os mais velhos. Portanto, pesquisando como o Candomblé habita o espaço, estamos pesquisando as multirreferências que o compõe. Os processos agregados ao Candomblé são um contraponto à história hegemônica do ponto de vista do colonizador, que nos foi contada como sendo a única opção válida. Esta é a grande teia que compõe este Habitar. Costurando estes pontos, podemos compreender sobre um

4 A denominação *Banto*, assim como *Nagô* ou *Jeje*, é meta-étnica. *Banto* é um tronco linguístico, ou seja, deu origem às diversas línguas africanas. São diversos povos da África Meridional, representados por entre 700 a duas mil línguas e dialetos. Compreende geograficamente pelas terras que vão do Atlântico ao Índico, até o cabo da Boa Esperança. Não existe uma unidade *Banto* na África. No Brasil, as sobrevivências culturais bantos, estão ligadas, principalmente aos *Quicongos*, *Quimbundos* e *Umbundos*. Dando pistas da grande quantidade de africanos escravizados que chegaram no Brasil, vindo principalmente dos portos de Angola e Congo. Estas existências são conhecidas atualmente como Congo, Angola e Cabinda. Em uma inversão, hoje o termo “Angola” também é usado para designar todos os Bantos, sobretudo quando falamos das religiões afrodiáspóricas no Brasil (PRANDI, 2000, p.53-54).

5 Povo-de-santo é uma das designações, para quem pertence a uma comunidade religiosa afro-brasileira (PARÉS, 2018, p.109).

jeito de viver no mundo, mais harmônico e igualitário. A Arquitetura, o *lugar*, o *espaço* do Candomblé caminham em uníssono com a comunidade, com os ancestrais, com os Deuses e com a luta política pelo reconhecimento desta identidade.

No processo de revisão bibliográfica, a tese de doutorado para o Programa de Pós-Graduação em Arquitetura e Urbanismo (PPGAU) da Universidade Federal da Bahia (UFBA), do professor arquiteto Fábio Velame, pesquisador permanente do Centro de Estudos Afro-orientais (CEAO) na UFBA, professor permanente do PPGAU e coordenador do Etnicidades: Grupo de Estudos Étnico-Raciais em Arquitetura e Urbanismo, propõe uma metodologia onde destaca as obras pesquisadas enquanto sua importância para os estudos afrodiaspóricos, ao mesmo tempo que relaciona estes estudos pelo grau de investigação na área da Arquitetura. Esta mesma metodologia será usada nesta introdução, obviamente abordando os autores mais referenciais para esta pesquisa.

Os estudos sobre o Candomblé no Brasil talvez tenham um ponto inicial, o livro *O Animismo Fetichista dos Negros Baianos* (1935) de Raimundo Nina Rodrigues, médico legista, psiquiatra e antropólogo, notório eugenista. Mesmo com um olhar extremamente racista, inaugura os Estudos Afro-brasileiros com uma primeira leitura das arquiteturas de matrizes africanas no Brasil. No livro, Nina Rodrigues aborda as construções para realização dos cultos religiosos conduzidas por africanos, *crioulos e mulatos*, em seus termos. O autor cria um sistema de classificação dos terreiros de Candomblé existentes na época com três categorias: terreiros de africanos e terreiros nacionais ou *crioulos*; terreiros de candomblé e templos domésticos; e terreiros do interior e terreiros da capital (VELAME, 2012, p. 12). Seus registros são importantíssimos para qualquer estudo sobre religiões negras no Brasil; subtraindo a visão eurocêntrica e positivista, podemos obter dados relevantes e descrições destes terreiros. Contudo, o foco principal de Nina Rodrigues não está na arquitetura dos terreiros de Candomblé (VELAME, 2012, p. 13).

Em um momento seguinte, Roger Bastide e Pierre Verger, fizeram substanciais estudos sobre os Candomblés realizando uma importante comparação com suas origens na África. Bastide, em sua obra *O Candomblé da Bahia (Rito Nagô)* (1978), embora não tenha o *espaço* como objeto de pesquisa, ao descrever os mitos, ritos e filosofia, aborda de maneira paralela diversas questões da relação do povo-de-santo com seu terreiro, e com o *lugar* que os ritos acontecem. Verger, ao longo de sua vasta bibliografia, da mesma forma que Bastide, não aborda diretamente a relação com o *espaço*, no entanto, suas análises são tão complexas, e baseadas em documentos, muitas vezes expostos na íntegra, que nos fornece diversos dados sobre como o escravizado vivencia sua “religião”, e também relaciona, com diversas imagens e relatos, aos cultos africanos originários. Os dois autores são essenciais

para tecermos essa teia de origens da compreensão do presente, no entanto, o foco das suas pesquisas não é a arquitetura.

Um autor que abordou de forma mais próxima a relação do terreiro com o *lugar* é o sociólogo, doutor em letras e jornalista carioca Muniz Sodré. Em seu livro, *O terreiro e a cidade: a forma social negro-brasileira* (1988), aprofunda a dimensão territorial no modo de vida do negro brasileiro. Expõe como a comunidade litúrgica é uma reinterpretação espacial do modo de Habitar na África. A concepção do território é indivisível do culto às divindades, seus ancestrais, da forma de viver em uma comunidade do Axé. O Candomblé é apresentado, nesta obra, como outra forma de poder, baseada no consenso, na comunidade e na identidade negra do *Atlântico Negro*. Muniz nos conta muito da liturgia, do território e do viver comunitário. Embora fale de Arquitetura, ela não é o escopo principal da sua pesquisa.

No campo da arquitetura, a produção de artigos, teses e dissertações sobre a Arquitetura dos Candomblés, embora tenha aumentado bastante nos últimos anos, ainda é escassa. Grande parte da produção é voltada para o levantamento, preservação e registro dos templos existentes. Trabalhos essenciais na conservação e preservação destes saberes. Estas produções fundamentaram muitos dos pedidos de tombamentos recentes nos órgãos de preservação de patrimônio Histórico, como o IPHAN⁶. No entanto, ainda são poucas as pesquisas que tratam do processo da Arquitetura e não somente ao corpo construído. O processo de pensar e projetar os espaços das Roças de Candomblé guardam sua essência no processo do realizar, e não como um fim. Neste sentido, destacam-se os estudos realizados sobre a arquitetura diaspórica na Universidade Federal da Bahia (UFBA). Estes estudos são essenciais para qualquer pesquisa sobre o Candomblé no Brasil, e a Faculdade de Arquitetura e Urbanismo (FAU-UFBA) tem realizado extensa e histórica pesquisa nesta área, e para esta dissertação, dois professores têm maior importância. O já citado professor doutor Fábio Velame aborda, em sua tese, com a complexidade necessária, os aspectos históricos, litúrgicos e, principalmente, os vários níveis da relação destes com os *lugares*. Fez um volumoso levantamento de dados sobre diversos momentos históricos de cada terreiro de Candomblé da cidade de Cachoeira e São Felix, na Bahia. Estes dados servirão de base para muitas pesquisas futuras. Trata-se de uma importante referência para esta pesquisa, principalmente por dois fatores específicos: o primeiro, por se tratar de um trabalho que desenvolve a relação espacial diaspórica pela ótica da hibridação, mutação e transformação; em segundo por ter um capítulo inteiro dedicado ao *Ilê Axé Icimimó Aganju Didê*, estudo de caso

⁶ Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. É considerado uma autarquia federal do Governo do Brasil. Foi criada em 1937, é responsável pela preservação e divulgação do patrimônio material e imaterial do país.

desta dissertação. Fabio Velame orienta diversas dissertações e teses na área da Arquitetura e Urbanismo, e não por acaso, o outro arquiteto bastante utilizado neste estudo é Denis Alex Barboza de Matos, coorientado por Velame em sua dissertação para PPGAUFBA, *A Casa do Velho: o Significado da Matéria no Candomblé*. Denis Matos se debruça sobre a concepção e importância da materialidade na arquitetura dos terreiros de Candomblé. Sua pesquisa se aprofunda no “fazer” da arquitetura. Os processos construtivos como potencializadores do fluxo de Axé, explorando a temporalidade múltipla desta maneira de Habitar. Além do conteúdo específico de cada pesquisa, outra grande contribuição foi a ampliação da bibliografia sobre as arquiteturas diaspóricas no Brasil. Foi através de seus trabalhos que adicionei diversos autores nesta pesquisa. São exemplos o antropólogo carioca Raul Lody, e seu livro *O povo de Santo: religião, história e cultura dos Orixás, Voduns, Inquices e caboclos*; ou a antropóloga argentina e coordenadora geral da Sociedade de Estudos da Cultura Negra no Brasil (SECNEB), Juana Elbein de Souza, com vasta obra tendo o Candomblé como tema, se destaca para esta pesquisa o livro *Os Nagôs e a Morte. Padê, Asese e o Culto Egum na Bahia*; e ainda o antropólogo espanhol e professor da UFBA, Luis Nicolau Parés, que em seu livro *A Formação do Candomblé – História e Ritual Jeje na Bahia*, aprofunda, partindo de Verger, a influência daoemana, e traz muitos dados e fontes relativos ao Candomblé Jeje na Bahia.

Até agora aprofundamos as fontes bibliográficas sobre o Candomblé, e tendo como objetivo uma comparação relacional, principalmente no que diz respeito aos conceitos arquitetônicos do Candomblé, precisamos recorrer a alguns arquitetos com a intenção de discutir e relacionar as práticas tradicionais com as práticas contra-hegemônicas exemplificadas na pesquisa de campo. Neste sentido, o livro organizado pela arquiteta americana Kate Nesbitt (1957) *Uma Nova Agenda para Arquitetura: antologia teórica (1965-1995)* foi de substancial importância. A organizadora reúne textos, ensaios e artigos de diversos arquitetos que buscaram teorizar sobre a Arquitetura enquanto área de conhecimento e cultura. Claramente, para esta pesquisa, acabamos priorizando a parte mais fenomenológica do livro, como os textos de Heidegger, Schultz e do arquiteto inglês Kenneth Frampton, que inclusive contribuiu para a pesquisa com sua obra *História Crítica da Arquitetura Moderna* (2008). A utilização maior de autores que tangem à fenomenologia se deve ao fato que para o entendimento de um Habitar tão distinto do hegemônico, precisávamos de autores que abordassem de maneira mais profunda outros sentidos de viver a experiência arquitetônica. Nesta análise sensível contribuíram outros autores, de outras áreas, como os geógrafos Milton Santos e o Rogério Haesbaert, que desenvolveram conceitos sobre as formas de apropriação dos territórios, contrapondo a apropriação pela dominação pelos atores hegemônicos, e apropriação simbólica pelos atores subalternizados.

Esta pesquisa se faz necessária por alguns motivos que destacaremos agora. O ponto inicial é uma consequência para o fato do projeto colonial, associado à ciência moderna, ter promovido uma tentativa de eliminar qualquer outra concepção sobre o mundo como explicação válida. Pesquisar e amplificar o alcance de conhecimentos contra-hegemônicos, portanto, é tarefa primordial. Os saberes guardados e escondidos nestas cosmopercepções afrodiaspóricas são novos meios de interpretar, viver e, principalmente, interferir no mundo, tornando-o mais igualitário, influenciado pela comunidade, voltado ao bem comum.

Talvez exista um símbolo máximo desta tentativa de apagamento. Chamada pela psicóloga portuguesa Grada Kilomba de *máscara do silenciamento*, existiu como um instrumento de opressão do projeto colonial. Era composta, na maioria das vezes, por um pedaço de metal colocado na boca do escravo e fixado atrás da cabeça por duas cordas (Fig.2). Sua função oficial era resguardar a propriedade do seu dono, evitando que o escravizado comece a produção das plantações. No entanto, sua principal função era impossibilitar o escravo de falar e de se comunicar. A boca era um dos lugares preferidos para as torturas e a imposição do medo. A máscara representa o colonialismo na totalidade, uma política sádica de dominação, e um regime de silenciamento que perdura até os dias atuais. A pergunta feita é: quem pode falar? (KILOMBA, 2019, p.33). Resignificar a figura da escravizada Anastácia, ajudando a amplificar sua voz é tarefa primordial, e esta pesquisa tem a intenção de, através da fala da Anastácia, vislumbrar um complexo sistema de Habitar, de viver o *lugar*.

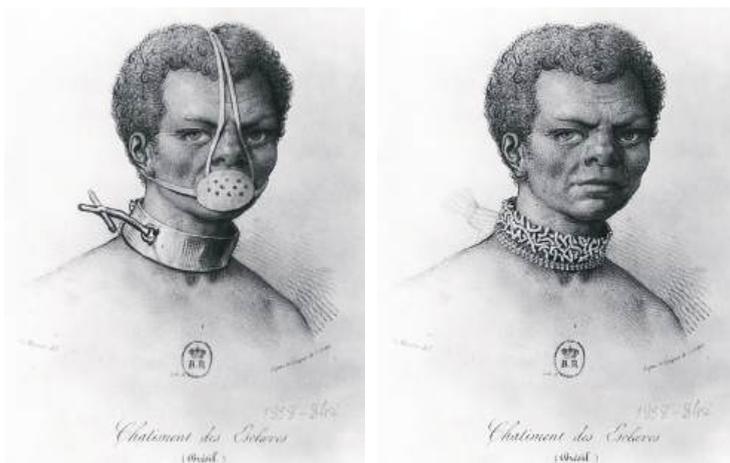


Fig.2 - Escrava Anastácia. Fonte: Domínio público. Anastácia liberta. Fonte: ilustração do autor com uso de IA. Observação: O artista plástico Yhuri Cruz foi um dos primeiros a criar uma ilustração da Anastácia Liberta. Sua obra tem o título Anastácia Livre e foi distribuída em formato de “santinhos católicos”.

Precisamos entender que a ciência moderna não é o único conhecimento válido, e não há uma só razão científica para ser considerada melhor que todos os outros conhecimentos. As histórias e culturas destas colônias foram subjugadas, e são o outro lado do conhecimento científico moderno. O professor português Boaventura de Souza Santos (1940) conceitua essa tentativa de apagamento como um *epistemicídio* (SANTOS, 2010, p.208). No entanto, a predominância da epistemologia oficial é confrontada cada vez mais por estes núcleos de resistências epistemológicas, ontológicas e culturais (SANTOS, 2010, p.141). Onde o mundo é compreendido como uma complexidade de cultura e sobreposições de histórias, que traduzem múltiplas concepções de ser e estar no mundo. Um sistema aberto de conhecimento em constante processo de mutação (SANTOS, 2010, p.157).

A justificativa desta pesquisa, portanto, passa pela importância de aprofundar os estudos sobre estes conhecimentos que estão florescendo por todos os cantos das periferias e nas lutas contra a desigualdade e discriminação, ajudando a descolonizar o saber, como conceituado pelo psiquiatra e filósofo martinicano Frantz Omar Fanon. Aprender com esses saberes é contribuir para o processo de eliminação do conhecimento e da ciência, como um produto de opressão e dominação. O Candomblé, e seu Habitar neste mundo, reúnem diversos destes saberes contra-hegemônicos, em um *espaço* delimitado fisicamente.

Esta pesquisa, como consequência, tem como objetivo principal aprofundar o estudo da relação do Candomblé com o território, *lugar* em que acontece no mundo, a Roça. Contribuindo para ampliação do conhecimento da Arquitetura dos terreiros de Candomblé e do campo da arquitetura Afrodiáspórica. Expandindo o sentido da Arquitetura para abranger outros processos de entendimento do espaço, e outro sentido no projetar e de produzir espaços e lugares.

Para que estes objetivos sejam concretizados, coexistiram duas etapas paralelas e relacionais: a primeira é uma revisão crítica da bibliografia, com os autores já citados, e englobando os campos de conhecimentos da pesquisa, como a Diáspora Africana, as Arquiteturas afrodiáspóricas, etnografia brasileira e africana, teorias Arquitetônicas, Antropologia e Sociologia. A segunda etapa é a pesquisa etnográfica, que também se subdivide em etapas: a produção e compilação de desenhos, plantas, arquivos fotográficos, entrevistas e qualquer outro meio de registro, sobre a Roça dos Candomblés pesquisados; e a própria pesquisa de campo, uma observação mais que participante, na Roça de Candomblé *Ilê Axé Icimimó Aganju Didê*, na cidade de Cachoeira, Bahia.

Minha relação com o *Ilê Axé Icimimó Aganju Didê*, começou no ano de 2021. Na ocasião, estava fazendo pesquisa de locação para o filme *A Revolta dos*

Malês, dirigido por Antônio Pitanga⁷. O *babalorixá* Antônio dos Santos da Silva, o Pai Duda, nos apresentava a Roça com muito orgulho, contando algumas histórias do terreiro e sobre uma atual disputa com uma grande indústria de papel. A partir deste momento, minha vida, minha “religião” e minha pesquisa mudaram para sempre. Tornei-me um filho-de-santo da casa, e esse fato abre uma comunicação específica, podendo ser verbal ou não, com a comunidade religiosa do *Icimimó*. A ideia é fazer da participação, um instrumento de conhecimento, despedaçando a dicotomia observador-objeto de observação. (FAVRET-SAADA, 2005.p159). Na verdade, o lugar do paradoxo entre o pesquisador e filho-de-santo, membro da *Egbé*, é fundamental para a pesquisa. As relações entre a comunidade e o *lugar*, só podem ser plenamente entendidas, se vividas, pois estes lugares fazem parte de uma percepção do mundo que usa todos os sentidos para sua compreensão. A socióloga nigeriana Oyèrónké Oyèwùmí conceitua essa percepção como uma *cosmopercepção*, e usa o conceito de *cosmovisão* para relacionar a forma ocidental de compreender o mundo (OYÈWÙMÍ, 2021). Para esses relatos da experiência de viver o campo, adotei, tal qual a etnógrafa francesa Jeanne Favret, um dispositivo metodológico que me permitisse elaborar um certo saber posterior. O diário de campo é um perfeito instrumento para esse propósito. Através dele, a intenção, é conceder estatuto epistemológico a essas comunicações involuntárias. Voltando sucessivamente a estas anotações é que a pesquisa se realizará. A experiência espacial da *Roça* é tão profunda, que conduz inevitavelmente a que as certezas científicas mais bem estabelecidas sejam completamente quebradas. (FAVRET-SAADA, J.2005.p160).

Em termos práticos, a pesquisa de campo foi realizada entre os meses de agosto de 2021 e fevereiro de 2023. As Roças de Candomblé costumam se organizar temporalmente obedecendo a um ano litúrgico, onde as festas são as datas principais. Também são chamadas de “obrigações”, como por exemplo, a obrigação de *Obalúayé*, realizada todos os anos no dia 31 de julho. Cada terreiro obedece suas próprias datas, que são determinadas pelo sacerdote, *Orixás* e ancestralidade. Dependendo do *Orixá* regente da casa, uma festa pode ser comemorada ou não. O fato é que as principais vivências de campo obedeceram ao calendário de festas do *Icimimó*. O calendário começa em fevereiro, com a Obrigação das águas, realizada na cidade de Cachoeira todos os anos no sábado seguinte ao dia 02 de fevereiro; em seguida em junho, a festa de São João, em homenagem a Xangô; no

7 Antônio Luiz Sampaio. Mais conhecido como Antônio Pitanga, é um ator brasileiro. Nascido em 13 de junho de 1939 em Salvador. O sobrenome Pitanga veio do seu papel no filme *Bahia de Todos os Santos*. Atuou em mais de sessenta filmes, e foi diretor do longa *Na Boca do Mundo* (1979). Está realizando “*Malês*”, primeiro longa-metragem sobre a grande revolta dos escravizados em Salvador, em 1835. É considerado um dos mais importantes artistas do Brasil.

dia 31 de julho é comemorada a Obrigação de *Obalúayé*, umas datas mais importantes para o *Icimimó*, como veremos ao longo da pesquisa; em setembro temos a festa de *Olunda*, comandada pelos *Erês*⁸; e por fim o ano é encerrado no mês de dezembro, com a festa do *Orixá* regente da casa, *Xangô Aganju*.

Para descrever os processos de realização e organização dos capítulos precisamos falar da forma de vivenciar a temporalidade múltipla do povo-de-santo. Ao contrário da forma ocidental do tempo linear, algumas sociedades africanas vivenciam a experiência da vida através do tempo espiralado. Um movimento circular progressivo que sempre volta ao mesmo ponto em uma oitava acima. Ou seja, para progredir precisa estar sempre voltando a este ponto. Este tempo na forma de caracol é chamado do tempo *Òkòtò*, o tempo espiralado *Nagô*. Se a compreensão desta forma de viver, pesquisada nesta dissertação, precisa ser vivida através do tempo espiralado *Òkòtò*, a consequência natural é que a organização lógica dos capítulos desta pesquisa seja desta mesma forma. Para evoluir em uma ideia ou observação precisa-se sempre voltar às tradições e costurar com as teias de referências. Por exemplo, através da observação do *Dorozan*, mais conhecido como *Xirê*, a festa dos *Orixás* com a comunidade, nossas percepções e análises passam por Verger, Milton Santos e Oyèrónké Oyèwùmí, entre outros.

O primeiro capítulo da pesquisa é onde aprofundamos a relação do Candomblé com o espaço. Introduzimos essa explicação pelos processos de hibridação e transformação que a cultura africana passou na diáspora. Diversas etnias e culturas se articularam, funcionando sempre associada a uma luta política por emancipação, liberdade e identidade. Nesta articulação, sua cosmopercepção do mundo, tem grande importância, pois concentra questões relativas aos humanos, visto em unidade com a comunidade, os seus ancestrais, os deuses e a Arquitetura. O viver comunitário, com raízes na África, tem profunda influência nesta concepção do *lugar*. O Candomblé é essencial, pois é consequência singular deste processo de hibridação. Neste ponto precisamos compreender, mesmo que de forma simplificada e resumida, o complexo sistema cultural filosófico do Candomblé. O capítulo aprofunda a relação do Candomblé com o espaço, o lugar em que acontece no mundo, A Roça. Edificando a África mítica em solo brasileiro. Entrando na Roça, compreenderemos a importância da arquitetura e dos processos de fazer Arquitetura para o povo-de-santo, analisando suas construções e, principalmente, seus processos construtivos.

8 O *Erê* é a divindade infantil que todos os iniciados possuem. O nome *Erê* deriva do termo Yorùbá *asiwere*, que significa louco ou maluco. Precisa-se, no entanto, amenizar este significado, pois está se referenciando ao comportamento das crianças com pouca idade. O *Erê* está presente em tudo que existe no *Aiyé*, é uma das partículas que formam o todo do Universo. “Sem *Erê* o mundo não teria continuidade; eles representam a energia, a vitalidade e a evolução de tudo que se inicia” (KILEUY, OXAGUIÁ, 2009, p. 485).

O segundo capítulo é dedicado ao estudo de caso, através do mergulho do autor como filho-de-santo no *Ilê Axé Icimimó Aganju Didê*. Iniciamos com o importante contexto histórico, social e urbano em que esta Roça está inserida. A cidade de Cachoeira tem enorme importância na formação da identidade negra brasileira. Em seguida, tecemos as teias que compõem esse enorme mosaico cultural, e utilizando todos os elementos levantados pela pesquisa de campo, como desenhos, fotos, ilustrações, entrevistas, e os relatos dos ritos desta casa, e cruzando essa experiência com diversos autores, das mais variadas origens, demonstraremos como várias destas questões acontecem na prática.

Na conclusão, acabamos de tecer a teia ligando todos os pontos levantados nos capítulos. Demonstraremos como é complexa a relação do Candomblé com o lugar em que acontece no mundo. Um jeito particular de viver o espaço, a Arquitetura e as relações sociais. Um meio muito mais igualitário, onde o respeito pela comunidade, os ancestrais, a humanidade e a Arquitetura, instauram um Habitar essencial na compreensão da identidade negra, por conseguinte, do Brasil.



1. O Habitar do Candomblé

1 - O Habitar do Candomblé

Percorrendo o Brasil de norte a sul, atualmente, conseguimos encontrar existências culturais negras que nasceram neste solo, no período colonial, principalmente entre os séculos XVIII e XIX. Esse dado é um fato notável, pois na contemporaneidade já conseguimos entender o tamanho da opressão sofrida pelo africano escravizado e, dessa maneira, percebemos as formas que encontrou de, mesmo assim, criar símbolos e representações que dessem conta de refletir a sua coletividade e fossem suporte para sua luta por liberdade. Esse sistema precisou modificar-se e adaptar-se a todo instante para perpetuar sua existência. Por exemplo, na África, o culto aos Orixás em sua maioria são locais ou regionais. Estão mais ligados, e não restritos, a determinados lugares, como o antigo reino de Oyó, parte do território da atual Nigéria. Segundo *os itãs*⁹, Xangô foi o quarto rei da cidade de Oyó, umas das maiores sociedades Yorúbás. Depois da sua morte foi divinizado, como era bastante comum acontecer com os grandes reis e heróis de guerra. Assim, seu culto se transformou no mais importante do reino, ao ponto que o rei de Oyó, a partir deste momento, passar a ser o *Orixá* cultuado (PRANDI, VALLADO, 2010, p.2). No Brasil, como observaremos no decorrer do capítulo, o culto aos Orixás foi se individualizando como consequência do fato do indivíduo escravizado perder todos os laços materiais com sua família e sua ancestralidade, no entanto seu Orixá pessoal o acompanhava. No Brasil, diferentes etnias com diferentes Orixás foram se unindo, e como resultado as casas de Candomblé cultuam diversos Orixás individuais, reagrupados em torno do Orixá regente da casa. Com este exemplo compreendemos como os processos de hibridação e capacidade de transformação foram essenciais para sua permanência. O conceito de hibridismo, como lembra o sociólogo jamaicano e um dos fundadores dos estudos culturais Stuart Hall, não se refere a indivíduos híbridos como um antagonista dos indivíduos tradicionais, e sim a um processo de tradução cultural que nunca finda, permanecendo em *indecidibilidade* (HALL, 2013, p.74). Hibridação e transformação são capacidades de estar em constante movimento. Esse ser dinâmico desenvolveu uma relação muito particular com o espaço físico, suporte para sua existência.

A cultura, aqui tratada na concepção de um padrão de significados e significantes transmitidos historicamente, pelo qual o ser humano se comunica e desenvolve seus entendimentos e suas atividades em relação à sua existência (VELAME, 2012, p.33), é um dos meios mais eficazes para esta resistência. Po-

⁹ Itãs (itòn, em Yorúbá) são as histórias e lendas das divindades. São ensinamentos passados de geração em geração, em sua maioria, oralmente. Tem como objetivo nos fazer compreender a complexidade da existência humana através dos feitos e histórias dos Orixás, *Voduns e Inquices*. (KILEUY, OXAGUIÁ, 2009, p. 366).

demos observar esta permanência facilmente na contemporaneidade, como, por exemplo: no carnaval, onde o samba se espalha por cada canto da cidade; no baile *funk*, onde a comunidade “toma” o espaço público para sua festa; ou no baile charme no viaduto de Madureira, transformando um vazio urbano, o vão sob viaduto Negrão Lima, no bairro de Madureira no Rio de Janeiro, em uma celebração da cultura negra. No entanto, essa pesquisa se debruça na existência negra do que foi convencionalmente chamarmos de religiões negras, pois as práticas e valores religiosos foram um dos espaços culturais mais ricos para a articulação das diferenças étnicas (PARÉS, 2018, p.16). Além disso, serviu sempre como um espaço para a luta política anti-hegemônica, antiescravista e antirracista, discussões ainda muito necessárias atualmente. Podemos observar este dado em todos os países que traficaram escravizados. Nos Estados Unidos, por exemplo, a religião negra é um instrumento essencial de luta contra a realidade de opressão. Podemos citar os exemplos mais conhecidos, como o pastor batista Martin Luther King, e o muçulmano Malik el-Shabazz, o Malcolm X. A religiosidade negra na diáspora volta-se, em quase todos os casos, para a liberdade e ascensão social. Alforria e independência são estados buscados por esta religiosidade em todo o mundo e em toda sua história. A religião, portanto, é uma resposta da comunidade ao destino, diferente da fé praticada majoritariamente no Ocidente, principalmente no catolicismo e no protestantismo, onde é a capitalização de forças para uma consciência individualista (SODRÉ, 2002.p.106), ou seja, a evolução está ligada a esforços individuais, e só através dele se alcança a espiritualidade. Esta diferença de pensamento entre comunidade e individualismo, importante na relação destes povos com seus *lugares*, será explorada mais adiante. A religiosidade negra teve papel destacado na organização e estruturação antissistêmica, e concentra questões sociais, políticas, a vivência da comunidade e o sagrado. Compreendemos que seu estudo é uma forma de entender como os escravizados e seus descendentes encontram meios para viver, existir e Habitar o mundo.

Importante lembrar que de forma nenhuma existe uma homogeneidade entre as filosofias de fé afrodiáspóricas e a África, apesar de existirem muitos aspectos culturais, rituais e míticos consonantes. Toda cultura que viajou para fora do continente africano na diáspora passou por um processo de hibridação e transmutação essencial para sua sobrevivência. Para falarmos desse processo, recorreremos ao conceito de *Atlântico Negro*, do sociólogo inglês, Paul Gilroy, e seus desdobramentos por alguns outros autores, como Stuart Hall, Carlos Moore, Pierre Verger e antropóloga baiana Goli Guerreiro.

Um antecedente importante nesta conceituação de uma cultura singular de um *Atlântico Negro*, é o livro do antropólogo Pierre Verger (1902-1996):

Fluxo e Refluxo: Do Tráfico de escravos entre o golfo do Benim e a Bahia de todos os Santos, do século XVII ao XIX (1987), derivado de sua tese de 1966 para a universidade *Sorbonne*, França. É resultado de uma pesquisa de mais de 40 anos das trocas culturais entre a Bahia e a região que ficou conhecida, no século XVII, por Costa da Mina¹⁰. A relação entre a Europa, suas colônias e o continente africano era realizada de forma triangular. As colônias produziam com mão de obra escravizada os produtos que eram enviados por navios para a Europa, e de lá, essa mesma expedição ia para o continente africano comprar escravizados, que eram enviados para as colônias, estabelecendo um triângulo entre a Europa, colônias e África. Com farta documentação, Verger comprova como o caso da Bahia foi muito singular, pois sua relação com a Costa da Mina não passava pela Europa, criando assim uma relação bilateral. Os navios saíam diretamente do porto de Salvador carregando o fumo de terceira categoria¹¹ para a Costa da Mina, e voltavam diretamente para a Bahia com os escravizados. Soma-se a este fato, mais tarde, a migração de volta à África com os movimentos de retorno dos escravizados emancipados, libertos ou exilados como punição por revoltas, como exemplo os condenados pela Revolta dos Malês, 1835¹². Estas trocas culturais tiveram como consequência, que partes destas nações fossem transferidas para os dois lados, reafirmando a Bahia africana e a África brasileira. Importante realçar que esta relação bilateral, em contraposição à relação triangular, não é exclusividade da Bahia com a Costa da Mina, aconteceu da mesma forma com muitos pontos fixos ligados pelo Atlântico e unidos pela diáspora africana, como o Rio de Janeiro e Angola, ou a Jamaica com a Inglaterra, neste caso, uma colônia com seu colonizador (VERGER, 1987).

10 Costa da Mina corresponde a uma região do golfo do Guiné, e aproximadamente ao litoral dos atuais estados de Gana, Togo, Benin e Nigéria. Foi assim chamada por sua dependência com o castelo de São Jorge da Mina. Dentro de sua influência, existiam quatro grandes portos, de onde partiram grandes quantidades de escravizados para o Brasil: Grande *Popo*, *Uidá*, *Jaquim* e *Apá*, situados ao longo da costa do reino de Daomé. No Brasil, eram chamados Negros Minas, não os escravos vindos da Costa do Ouro, e sim vindo dos quatro portos citados. Foi por causa destes escravizados que se deu o nome de "Ciclo da Mina" ao tráfico realizado, a partir destes portos para a Bahia (VERGER, 1987, p.12).

11 São três os motivos principais para o estreitamento entre as relações entre a Bahia e a Costa da Mina: 1) Somente a Costa da Mina, os comerciantes encontravam compradores para o fumo de terceira categoria (proibido a entrada na Europa), produzido na Bahia, única província da colônia a produzir esta categoria de fumo; 2) A companhia holandesas da índia ocidental, através do tratado de 1641, que monopolizava o comércio de produtos da Europa para a costa do ouro e da mina, somente permitia o comércio deste tabaco; 3) Rei de Portugal proibiu as trocas comerciais entre outras províncias que não produziam o tabaco, inclusive o Rio de Janeiro com a Costa da Mina. Verger demonstra, assim, como um produto de pouca importância comercialmente para o resto do mundo, tornou-se absolutamente central para este comércio bilateral (VERGER, 1987).

12 Segundo o historiador João José dos Reis, aproximadamente 15% dos condenados pela Revolta dos Malês foram punidos com a deportação. O autor considera a mais comum punição dada ao africano liberto, e o maior desvio do texto do Código Penal. Estes números revelam pouquíssimo sobre o que ocorreu neste aspecto. Como consequência deste desvio, centenas de libertos suspeitos, e contra quem as autoridades não tinham provas, foram arbitrariamente expulsos do país, com apoio no racismo de grande parte da população livre baiana (REIS, 2012, p.454).

Paul Gilroy desenvolvendo e ampliando o conceito dessa unidade formada pela multiplicidade considera, citando o historiador americano Peter Linebaugh, o navio negreiro o mais importante canal de comunicação pan-africanista antes do aparecimento do long-play (GILROY, 2001.p.54). O autor parte da refutação das abordagens nacionalistas ou etnicamente absolutas, sugerindo o Atlântico como uma unidade de análise complexa e que deveríamos utilizá-la para produzir uma perspectiva transnacional e intercultural. Sugere que parte da cultura reivindicada por intelectuais africano-americanos é, na verdade, apenas parcialmente sua propriedade étnica absoluta, e existem ainda outros fatores agregados que podem ser baseados nas estruturas da diáspora africana no hemisfério ocidental. Esta unidade formal de tantos elementos culturais diversificados é mais que um símbolo poderoso, pois concentra elementos materiais e imateriais que tem sido características importantes e destacadas da criatividade transnacional do *Atlântico Negro*. Um povo extremamente dinâmico, não só como mercadorias escravocratas, mas também engajados em várias lutas de emancipação, libertação e cidadania, que propiciam aos que se dispõem a compreendê-las, um meio de reexaminar as questões complexas relativas à nacionalidade, identidade e memória histórica (GILROY, 2001.p.57-59).

Os navios negreiros eram os meios vivos que ligavam vários pontos no mundo atlântico, realizando uma espécie de costura atlântica. São elementos móveis, dinâmicos, que representavam os espaços de mudança entre os lugares fixos que conectavam (Fig.3). Portanto, devem ser estudados como unidades autônomas culturais e políticas, um meio para conduzir estas divergências, e como um modo de produção cultural único (GILROY, 2001.p.60). A identidade da formação política e cultural contemporânea pode ser definida, em certo sentido, pelo desejo de romper as estruturas do estado-nação como os limites da etnia e da particularidade nacional. A cultura negra moderna sempre esteve mais focada na relação de identidade com as raízes, do que se perceber como processo dinâmico, em movimento e mediação (GILROY, 2001.p.65). Esta sociedade é composta de muitos povos, com diversas origens, mas estão longe de construir uma continuidade com este passado, pois esta relação com a origem está marcada por diversas rupturas e violências. Analisando esta África de origem, do ponto de vista da diáspora, podemos perceber que, o termo “África” é uma construção moderna que se refere a uma infinidade de povos, tribos, culturas e línguas, contudo, que tiveram em comum o ponto de origem que se situava no tráfico de escravizados. Esse resultado híbrido não pode ser mais separado em elementos autênticos de origem. É um processo de “zona de contato”, uma identidade espacial e temporal dos sujeitos anteriormente isolados pela geografia e história cujas trajetórias, ago-

ra, se cruzam (HALL, 2003.p.31). Esta zona de contato é muito fértil em diversos aspectos, como o cultural, histórico e social. As comunidades que nasceram e vivem neste lugar trazem em seus hábitos, culturas e vivências um mosaico riquíssimos de referências, originados exatamente dos contatos que jamais teriam acontecido, se não fosse o projeto escravista colonial europeu. Não se trata de procurar um “lado bom” nesse projeto desumano e genocida, e sim, compreender que, através dele, diversos saberes foram levados para muitos lugares do mundo, e algumas destas sociedades preservam esse conhecimento em suas dinâmicas diárias, seja através de ferramentas de trabalho trazidas da África, ou dos ritos e mitos preservados nas “religiões”, folosofia e cultos. Romperam as fronteiras determinadas politicamente pelos estados-nação através da força de sua cultura originária de África e hibridada com as mais diversas culturas na diáspora.



Fig.3 - Mapas de rotas do tráfico atlântico. O navio negreiro costurando diversos pontos do Atlântico. Fonte: (GUERREIRO, 2010.p.6). Ilustração do autor sobre mapa.

Ultrapassar essas perspectivas nacionalistas tornou-se importante por duas razões principais e adicionais. A primeira, a obrigação de revisar o significado de estado-nação moderno como uma unidade política, econômica e cultural,

pois estas estruturas de dominação não são mais coincidentes com as fronteiras geográficas nacionais (GILROY, 2001.p.42-44). Afinal, como outros processos globalizantes, a globalização cultural é desterritorializante. Os laços entre cultura e lugar foram afrouxados, e mesmo afirmando que as culturas pertencem a algum lugar, hoje, a tarefa de identificar essa origem é praticamente impossível. O que conseguimos, e devemos mapear, é a “repetição com diferenças ou reciprocidade sem começo”. As identidades negras diaspóricas não são um exato reflexo de suas origens africanas, e sim, o resultado de sua própria formação autônoma (HALL, 2003.p.36-37). A segunda, como consequência, diz respeito a enorme popularidade trágica dos conceitos de integridade e pureza cultural, em particular a relação entre nacionalidade e etnia.

Quer dizer então que, no caso da diáspora, esta África origem, deveria ser relegada desta identidade? Muito longe disso. Repensar esta África é um poderoso elemento da contemporaneidade. A herança africana não é uma cadeia inquebrável, ao longo do qual uma cultura permaneceu imutável durante várias gerações, é, na verdade, o meio pelo qual devemos produzir esta nova releitura de dentro na narrativa diaspórica. Esta África se transformou no Novo Mundo em um turbilhão violento de sincretismo colonial. Ela fornece recursos de sobrevivência, através das histórias alternativas às impostas pelo domínio colonial, para recriarmos formas e padrões culturais novos. As formas “originais” são maciçamente sobrepujadas por esse processo de tradução cultural (HALL, 2003.p.40-41). Stuart Hall cita como estudo de caso o *Rastafarianismo*, que se representou com um retorno a esta origem, a África, e com isso recriou essa África mítica na Jamaica. Os *rastafáris* realizam uma nova releitura da bíblia através de seus apócrifos, onde a “babilônia” não era mais no Egito, e sim em *Kingston* e também a própria polícia jamaicana repressora. Os *rastafáris*, através de sua religião, exerceram grande influência na produção da identidade negra no Caribe, propiciando orgulho e autoconhecimento, e nos termos utilizados pelo psiquiatra e filósofo político martinicano, Frantz Omar Fanon, descolonizaram, assim, as suas mentes (HALL, 2003.p.43). A cultura na diáspora, portanto, não é uma redescoberta ou uma viagem à origem, não se trata de uma arqueologia, ela é uma produção, contudo, que depende do conhecimento da tradição/origem em eterna mutação. Não é uma questão do que a origem pode fazer por nós, é mais, o que podemos fazer pelas nossas origens. A cultura não é uma questão ontológica do ser, mas do se tornar (HALL, 2003.p.44). Tecendo essas conexões atlânticas, somos levados a compreender e vivenciar este diálogo entre estas populações dispersas pela diáspora negra. A cultura e a “religião” tornaram ainda mais evidentes esta malha de conexões, nos dando suporte para a produção desta nova África mítica (GUERREIRO, 2010).

Para exemplificar as conexões do Atlântico Negro, tendo como ponto de vista o tráfico de escravizados transatlântico e, mais especificamente, o caso do Brasil, podemos utilizar alguns dados, como do projeto *Slave Voyages*¹³. Foram sequestrados e trazidos para o Brasil cerca de 5 milhões de africanos em um período aproximado de 370 anos. Estes africanos pertenciam a inúmeras regiões e a diversas etnias e comunidades. Conseguimos minimamente mensurar este fato pelo quadro (Fig.4), que mostra as regiões atuais equivalentes às origens dos sequestrados no período colonial, e as porcentagens das etnias formadoras da totalidade dos escravizados no Brasil.

Origem dos africanos trazidos ao Brasil			
Região de origem	Número de pessoas	Porcentagem	Países na atual região
Centro-Oeste da África	3.507.222	68,7%	Angola, República do Congo e República Democrática do Congo
Golfo do Benim	908.044	17,8%	Parte leste da Nigéria, Camarões, Guiné Equatorial e Gabão
Sudeste da África e ilhas do Índico	288.390	5,6%	Moçambique e Madagascar
Senegâmbia	177.625	3,4%	Senegal e Gâmbia
Golfo do Biafra	133.431	2,5%	Togo, Benim e oeste da Nigéria
Costa do Ouro	62.170	1,2%	Gana e oeste da Costa do Marfim
Serra Leoa	14.960	0,2%	Serra Leoa
Costa de Barlavento	7.974	0,15%	Libéria e Costa do Marfim
Totais	5.099.816		

Fig.4 - Origens geográficas aproximadas dos africanos trazidos para o Brasil no período colonial.
 Fonte: <http://www.slavevoyages.org/tast/assessment/estimates.face>

13 Banco de Dados do Tráfico de Escravos Transatlântico, resultado de várias décadas de pesquisas independentes e colaborativas, com base em dados encontrados em bibliotecas e arquivos de todo o mundo atlântico. O website é o produto de dois anos de trabalho de uma equipe multidisciplinar de historiadores, bibliotecários, cartógrafos, programadores de computador e web designers, em consulta com estudiosos do tráfico de escravos de universidades da Europa, África, América do Sul e América do Norte. O *National Endowment for the Humanities* foi o principal patrocinador. O *Hutchins Institute da Harvard University* e o *Wilberforce Institute for the Study of Slavery and Emancipation da University of Hull* também patrocinaram o seu desenvolvimento (Fonte: www.slaveryvoyages.org).

Quando falamos das divisões étnicas dos africanos no Brasil, somos imediatamente levados a falar do conceito utilizado em grande escala para identificação e classificação dos escravizados, o conceito de “nação”, que também exemplifica de maneira contundente o processo de mutação, hibridação e assimilação no *Atlântico Negro*. A “nação”, na maioria das vezes, compunha o nome do escravizado junto ao nome do país ou reino de origem e era usado pelos traficantes de escravos, missionários e oficiais administrativos para designar os diversos grupos populacionais autóctones. Essas identidades coletivas híbridas, em muitos casos, também eram autodenominadas pelos próprios africanos, e neste caso, baseavam-se primeiramente, na ancestralidade a certas chefias ou sacerdotes, organizadas em instituições monárquicas, onde o rei era também o líder supremo “religioso”. A identidade coletiva das sociedades africanas era, de uma forma geral, multidimensional e articulada em múltiplos níveis paralelos como o étnico, “religioso”, territorial, linguístico e político, fruto da rica e complexa história da sociedade africana. O fato é que, em sua maioria, a atividade religiosa dos cultos ancestrais era o principal, mas não o único, componente da autodenominação da identidade comunitária (PARÉS, 2018, p.23).

Nas denominações externas, as “nações” também não são homogêneas. Podem ser uma referência ao porto de embarque, reinos, etnias, ilhas ou cidades. Em determinados momentos, parece que o porto de origem foi o critério priorizado, como percebemos pelas denominações muito utilizadas nas documentações oficiais existente no Brasil, como, por exemplo, “Negro Mina”, “Angola”, “Congo”, “Cabo Verde” e outros. Cabe frisar que essa separação entre autodenominação e a denominação externa também não obedece um limite, em alguns casos, as denominações exteriores correspondiam às autodenominações usadas pelos africanos, que foram, durante muito tempo, expandindo sua abrangência semântica para definir e classificar uma pluralidade de grupos, que antes eram de classificações distintas (PARÉS, 2018, p.24-25). Esse é o caso das denominações que usaremos nesta pesquisa. As nações de origem Yorùbá¹⁴, conhecida como *Nagôs* (*Ketus*, *Ijexás*, *Tedôs*, *entre outros*), de origem *Daomeana* (*Jejes*, *Fons*, *Minas*, *entre outros*) e de origem *Banto* (*Angolas*, *Congos* e *outros*) nos interessam especificamente por se tratarem de “nações” de extrema importância na história afrodiáspórica no Brasil, e por serem as principais nações que compõe historicamente o Candomblé. É tecendo estas origens que podemos nos aproximar da compreensão desta África mítica em solo brasileiro.

Para organização e referência desta pesquisa, usaremos as autodenominações dos terreiros de candomblé analisados, pois entendemos que a identidade ét-

14 O termo Yorùbá, tanto na África quanto no Brasil, é uma definição meta-étnica para diversas origens e culturas que tem a língua Yorùbá como ponto em comum.

nica tem uma dinâmica relacional, onde não seria um conjunto de dados fixos cruzados, como origem, parentesco biológico, língua ou “religião”, mas um processo completamente dinâmico em que essas identidades seriam sempre reelaboradas e hibridadas, reforçando o conceito do *Atlântico Negro* visto anteriormente. A cultura original de um grupo étnico na diáspora não se perde ou funde simplesmente, mas adquire uma nova função que se adiciona às outras pré-existentes, enquanto se torna uma nova denominação. Entenderemos o Candomblé como a persistência de certos valores e práticas concomitantes, a ressignificação e a criação de outros valores. Uma “coisa” que permanece, em simultâneo a outra que muda. Defendemos, assim, a necessidade de entender a simultaneidade dos processos de continuidade e descontinuidade, e a complexa interação entre ambos (PARÉS, 2018, p.15-17). Permanências e Transformações como base do Candomblé.

Um das estratégias mais comuns do poder constituído nas colônias, como o Brasil, para coibir a união e as revoltas dos escravizados, era misturar os incontáveis grupos étnicos distintos, dificultando a comunicação e a unidade. A segregação cultural foi usada como arma escravocrata (LEITÃO, IBIAPINA, 2021, p.2). Contudo, apesar de culturas diferentes e de falarem outros idiomas, conseguiram criar uma existência unida. Um dos principais agentes de congregação e de trocas culturais aconteceram no âmbito da cultura, da filosofia e das “religiões”. No Candomblé, ao contrário da maioria das religiões colonizadoras, onde a evolução do espírito é um processo de abnegação individual da realidade, tem em seu fundamento a capacidade de interferir e alterar a realidade. Por esse motivo, também teve papel fundamental na organização e articulação da resistência política antissistêmica e, assim, possibilitava a articulação das diferenças étnicas e culturais. A situação de escravizado exigia que os negros de tantas culturas, classes e grupos étnicos diferentes, renunciassem a estas diferenças acidentais que serviam apenas para mascarar a unidade mais profunda, que estava aguardando ser construída. Esta construção não se dá pelo mito da origem comum, mas sim, para um futuro que seria produzido por estas lutas. A sobrevivência negra dependeu da invenção de novas maneiras de união, e esta identidade meta-cultural foi criada a partir das necessidades pela condição desumana dos escravizados. Esta condição foi ironicamente facilitada, e não prevista, pela estrutura transnacional do tráfico de escravizados, que possibilitou, dessa forma, a estruturação espacial e cultural para que esta união pudesse acontecer. A superação destas diferenças étnicas significa o passo utópico para além da etnia e a criação de uma nova comunidade (GILROY, 2001.p.80-83), assim como um novo território.

Voltando a esta comunidade meta-étnica percebemos como a coletividade é um importante articulador social desde a África de origem. Em algumas socie-

dades *Yorubás* na África, o indivíduo é compreendido em sua unidade com a comunidade. O espírito individual se funde com o espírito da comunidade (SODRÉ, 2017). Na busca da origem desta concepção mais coletivista do mundo, alguns autores recorreram ao momento pré-capitalista no continente africano. Pegaremos emprestado este conceito do cientista social cubano Carlos Moore, que em seu livro *Racismo e Sociedade* (2020), traça um panorama da história do racismo utilizando diversas teses para sua origem. O autor aponta este sentido mais comunitário do Habitar africano como uma das causas de uma percepção mais positiva do *Outro*. Esta visão comunitária, como consequência, é refletida na ocupação e relação com os espaços, como veremos posteriormente. Por agora, nos atentaremos a compreender a importância do conceito comunal na sociedade africana.

Moore, em sua obra, cita diversos autores, entre eles, Cheick Anta Diop, historiador, antropólogo, físico e político senegalês e Walter Anthony Rodney, historiador nascido na Guiana. Moore sugere, através das teses dos citados autores, que no universo civilizatório africano habitavam sociedades baseadas no sentido de comunidade, onde as propriedades eram coletivas. Uma estrutura social e política com um forte teor comunitário. Estas sociedades tinham características socio-culturais nascidas e desenvolvidas pela vida comunal e por valores éticos, morais e religiosos com raízes na solidariedade, com base na cooperação social. O caráter coletivo das sociedades teria como consequência, uma percepção positiva na maneira de conceber o “Outro”, mais um parceiro e não um inimigo. Criando assim sociedades onde a xenofilia, o cosmopolitismo e o coletivismo social são dados culturais intrínsecos. Povos com orientações coletivas visando manter a paz social em sociedades divididas em hierarquias, classes e ordens de diversas naturezas (MOORE, 2020, p.120). O continente africano foi pautado pelas representações oriundas da propriedade coletiva do solo, da subordinação coletiva à função filosófico-religiosa como base angular do político e do social. É o mundo do consenso, baseado na existência comunitária e com uma economia que procura primordialmente atender às necessidades da coletividade, com uma partilha solidária. Este mundo é regido por múltiplos mecanismos de equilíbrio (MOORE, 2020, p.123). As diferenças sociais não são, portanto, pensadas como antagonismo e conflitos. É uma diferença não discriminatória.

Para Moore, este comunitarismo africano que se caracteriza pela produção para si mesmo, ao contrário do capitalismo onde se produz para o outro, não associa a posse dos meios de produção e o exercício do poder sobre os outros. A concepção de posse, fundamental para tornar possível o estabelecimento do capitalismo, só surgiu com a ascensão do processo econômico europeu. Esta visão do mundo que se tornou universal é um dado basicamente cultural. O continente africano, em

determinados lugares no período pré-colonial, conservou outra concepção sobre a propriedade baseada na comunidade, onde a posse de terra era coletiva. Esta unidade de terra capaz de criar possibilidades de subsistência pertencia não somente ao grupo que a compartilhava, pertencia também, e sobretudo, aos que já se foram, ou seja, à ancestralidade, e aos que ainda virão, seus descendentes. Este fato mantinha a noção de que o pertencimento da terra era absolutamente coletivo, sendo os que usufruem no presente meros guardiões temporários (MOORE, 2003, p.139). Mesmo que possamos perceber um essencialismo no conceito de Moore, o fato é que, ainda hoje, em determinadas culturas africanas, a propriedade do *lugar* é concebida desta maneira. A *Egbé*, termo *Yorùbá* que define a comunidade religiosa do culto aos *Orixás*, negocia com o sacerdote, rei, deuses e ancestrais para ocupar um espaço delimitado de terra. As *Egbés* de *Yemanjá*, de *Exu*, de *Xangô*, entre outras, na Nigéria atual, habitam comunitariamente os terrenos ao redor dos templos (Fig. 5). A comunidade, o território sagrado, seus ancestrais e seus descendentes futuros habitam unidos este território.



Fig.5 - Podemos observar os túmulos construídos ao lado das casas na Egbé de Yemanjá, em Ilê Ifé, Nigéria. Os ancestrais estão sempre por perto. Fonte: Material didático da disciplina “A Diáspora Africana e a Cidade: Arquitetura afrodiáspórica entre África e América”. 2022. Docente prof. Dr. Fábio Velame, PPG-AU FAU-UFBA.

Essas diferenças na forma de vivenciar o território também podem ser exemplificadas pelos conceitos desenvolvidos pelo geógrafo gaúcho, professor da Universidade Federal Fluminense (UFF), Rogério Haesbaert. O autor defende que o território, desde a sua origem, apresenta duas conotações simultâneas: a material e a simbólica. No ocidente capitalista, sempre esteve mais próximo do termo *terreoterritor*, que significa terror ou aterrorizar, e se alinha com o conceito de dominação jurídica e política da terra. Neste sentido, o território está intimamente ligado com o poder nos dois eixos, no sentido de dominação, mais comum no capitalismo; e no sentido subjetivo e simbólico, significando apropriação, como

descrito pelo sociólogo e filósofo francês Henri Lefebvre. Este simbolismo é carregado pelas vivências e pelo valor de uso, em contraste com a funcionalidade e valor de troca da dominação (HAESBAERT, 2007, p.20-21):

Tanto mais o espaço é funcionalizado, tanto mais ele é dominado pelos agentes que o manipulam tomando-o unifuncional, menos ele se presta a apropriação. Por quê? Porque ele se coloca fora do tempo vivido, aquele dos usuários, tempo diverso e complexo. (LEFEBVRE, 1986, p.411-412)

Seguindo este raciocínio, entendemos que o território no sentido de apropriação simbólica é sempre múltiplo, diverso e complexo, enquanto o território funcional, regulado pelo valor de troca, associado à lógica capitalista através do arquétipo do Estado territorial moderno, não admite multiplicidade e sobreposição de territorialidades. O primeiro é mais próximo do modo de habitar das sociedades africanas e afrodiaspóricas e o segundo, mais próximo da tradicional posse de terra capitalista. Haesbaert, citando Lefebvre, sinaliza que a apropriação deveria prevalecer sobre a dominação; no entanto, a dinâmica da acumulação capitalista teve como consequência que a primeira fosse completamente sobreposta pela segunda. Reprimindo, assim, os meios de uma real reapropriação dos espaços, dominados pela lógica da dominação (HAESBAERT, 2007, p.21). Estamos falando sempre de um espaço-processo, ou seja, um espaço socialmente construído em contraposição a um espaço no sentido abstrato, natural ou concreto. Através de Haesbaert, nos aproximamos do espaço de Heidegger e Schulz visto anteriormente. O *lugar* que tratamos aqui é diferente do espaço físico-natural, este sendo conceituado como a matéria prima dos processos de territorialização, ou seja, como se existissem antes da ocupação humana. O conceito de espaço nesta pesquisa é determinado pela construção social, na tríplice constituição Lefebvrina, ou seja, determinado pelo espaço concebido, percebido e vivido. Por isso, o território deve ser trabalhado na sua multiplicidade de manifestações, e não somente através de uma dimensão política, e sim, também, das relações econômicas e culturais, pois sempre está fundamentalmente ligada às pessoas que o utilizam, e aos processos de organização e significação (HAESBAERT, 2007, p.22). Como resultado, o território é sempre concomitantemente funcional e simbólico, pois sua apropriação está sempre associada à realização de “funções” e à produção de “significados”. O aspecto funcional é entendido como a utilização dos recursos do terreno, como no exemplo das ervas e plantas para os rituais do Candomblé em uma Roça, ou a exploração de petróleo em um modelo diametralmente antagônico ao priorizado nesta pesquisa. O recurso não é uma coisa, ele é a relação que fez com que os agentes se apropriassem do terreno para suas necessidades. O geógrafo Milton Santos considera o território usado um *lu-*

gar que permite uma análise complexa, na medida que pode nos revelar tanto a estrutura global da sociedade quanto a própria complexidade dos seus usos. Para os atores hegemônicos o território usado é um recurso, ou seja, a garantia da realização de seus próprios interesses. Existe uma materialidade funcional adicional a atividades exógenas, que tem como resultado, um aumento da divisão social e territorial do trabalho, através do controle dos investimentos econômicos, tendo como resultado um uso cooperativo do território. Os atores hegemônicos entendem e vivem seus territórios como um abrigo, se adaptando ao meio geográfico dos lugares e criando estratégias para sua permanência nestes espaços. “É nesse jogo dialético que podemos recuperar a totalidade.” (SANTOS, 2000, p.12). O recurso, portanto, é um meio para acumulação e lucro para o capitalista, que pode, inclusive, não ter nenhuma relação e identificação com os lugares que são suporte para obtenção de seus recursos; e para os atores hegemônicos o recurso é um fim em si mesmo. Neste sentido, o significado da perda de seus lugares, para estes atores, significa em muitos sentidos desaparecer. Haesbaert prefere denominá-los de subalternizados, e para eles, o território torna-se de uma dimensão tão importante que combina em proporções similares a funcionalidade e a identidade. São mais ligados ao ser, do que ao ter. É entre aqueles que estão mais desprovidos de recursos materiais que surgem as mais possantes formas de identidades territoriais (HAESBAERT, 2007, p.23).

Estas duas maneiras de entender o território, mas coletivista nos modelos africanos e afrodiáspóricos, e mais individualizada, no modelo capitalista predominante no ocidente, é refletida em todas as escalas, e conseqüentemente, na produção e na compreensão dos espaços e na Arquitetura. Nesta pesquisa serão demonstrados vários exemplos desta relação através da descrição e análise das formas de vivenciar a Arquitetura nas Roças de Candomblé, e seus contrapontos nas sociedades ocidentais capitalistas. Podemos citar de forma bem resumida um exemplo a fim de ilustrar esta afirmação: o que acontece em uma sociedade capitalista que se apropria de um território para uso de seu recurso e, sendo este recurso limitado, ele um dia acaba? Imediatamente este território passa a não ter mais valor e se torna dispensável. Um mina de ouro só tem valor na medida que tenha ouro para ser retirado. Ao acabar o ouro, o lugar torna-se um não-lugar, sem valor de recursos materiais ou simbólicos. Em oposição, uma sociedade subalternizada, que tem uma identificação simbólica com seu terreno, e este simbolismo é o principal recurso, ele nunca finda. Não estando na esfera física, não se submete ao conceito de tempo. O território jamais perde seu valor, mesmo que ele fisicamente deixe de existir. Neste caso podemos citar o conhecido exemplo da Terra prometida dos judeus, uma apropriação de um território que

impulsionou o povo judeu, mesmo não existindo concretamente (HAESBAERT, 2007, p.25). Em um outro exemplo mais próximo desta pesquisa, podemos citar a África mítica para os povos afrodispóricos. O fato é que este distanciamento da função simbólica do território é uma consequência das separações dicotômicas do racionalismo: mente e corpo; bom e ruim e sagrado e profano.

Nesta cosmopercepção do culto à ancestralidade, seja ele, *Orixá*, *Inquices* ou *Voduns*, não há separação entre o que é sagrado e não sagrado. Esta dicotomia está mais ligada às religiões de parte da Europa, onde houve um distanciamento entre o divino e a vida dos humanos. No fim da idade média, os europeus promoveram a total separação da religião das esferas políticas, geográficas, climáticas, médicas, entre outras. Esta separação, segundo Carlos Moore, foi um dos mais importantes elementos que propiciaram o desenvolvimento capitalista europeu. No entanto, as religiões comunitaristas funcionavam como um freio para as sociedades que buscavam poder e enriquecimento individualmente, e eram um catalisador de união em uma sociedade que se baseia mais no senso de irmandade e relações harmônicas com o Outro (MOORE, 2003, p. 138). A força estruturante da comunidade africana busca e redefine os *lugares* necessários para sua continuidade. É uma força de afirmação ética, sentimentos e valores da comunidade, capaz de se transformar, absorvendo nas rupturas da diáspora, as singularidades do seu território (SODRÉ, 2002, p.107). O social, nas sociedades modernas ocidentais, pressupõe seres individualizados. Este modo do ser social implica a dicotomia indivíduo-grupo. Em contraposição, o social das comunidades *Yorúbás* implica em um indivíduo como um elo de uma cadeia de forças, envolvendo deuses, ancestrais e descendentes, sempre restaurados pela manutenção da força da fé e de sua cosmopercepção. Neste sentido, o *lugar* nas sociedades *Yorúbás*, onde ela Habita o mundo, revela-se como um contraste à hegemonia do processo simbólico universalista, reunindo as forças da comunidade e da solidariedade grupal no território. Esta solidariedade tem raízes na divindade e na ancestralidade, agrupam humanos ao invés de bens regulados pelo valor de troca (SODRÉ, 2002, p.112-113). A espiritualidade atua como um catalisador desta essência comunal no espaço físico, e assim, a produção e vivências de sua Arquitetura também refletem a não existência das dicotomias ocidentais. Seus programas e processos construtivos obedecem a parâmetros próprios, visando o bem comunitário, a valorização da ancestralidade e aos ritos e cultos.

Estas cosmopercepções afrodiáspóricas nos trazem muitos elementos deste outro modo de compreender o mundo e de habitá-lo. Para aprofundar nossa observação, vamos focar na cultura da fé que, dentre as várias praticadas pelo escravizado no Brasil, é um das mais significativas por se estruturar como um fenô-

meno de resistência importantíssimo até hoje em dia, o Candomblé. Heterogênea por natureza, nasce do intercâmbio de diversas etnias, e esta síntese foi fruto de uma questão de sobrevivência, pois como já vimos, a segregação foi usada como arma escravocrata para contenção da organização dos escravizados. Entre suas origens na África, destacam-se os cultos aos *Orixás*, *Inquices* ou *Voduns*. Estes cultos são ligados a uma cidade ou a um país inteiro, sendo regionais ou nacionais: *Xangô* é ligado a *Oyó*, *Yemanjá* à região de *Egbá*, *Oxum* a *Ijexá*, entre outras. Com os fluxos das migrações internas da África, os *Orixás*, *Inquices* ou *Voduns* foram sendo levados a outros lugares diferentes das cidades que o originaram. Como consequência, coexistem dois tipos de cultos: os que cresceram muito e transpuseram seus grupos familiares iniciais; e os cultos que ficaram completamente restritos à família mais próxima; em ambos, podemos perceber o caráter coletivo do culto. No entanto, quando os africanos escravizados eram trazidos para o Brasil, o *Orixá*, *Inquice* ou *Vodun*, tornava-se de caráter individual, pois era o protetor individual do africano, agora separado de sua família. Essa foi a grande mutação que ocorreu no culto aos *Orixás*, *Inquices* ou *Voduns*, entre África e Brasil. Na África, o restante da família não tem grandes obrigações no culto, cabe a eles prover o suporte material para os cultos, participam das festas cantando e dançando, respeitam as proibições alimentares. Vivem em regra com estes desígnios, mas não tem obrigações individuais litúrgicas. No Brasil, cada membro é responsável por assegurar o cumprimento das exigências dos seus *Orixás*, *Inquices* ou *Voduns*; assim, o terreiro de Candomblé torna-se um meio pelo qual o sacerdote nos guia a cumprir corretamente as obrigações com nossos ancestrais divinos. Quando alguém se torna um filho ou filha de santo em um terreiro, o sacerdote tem a tarefa de guiar a iniciação, preparando o culto ao *Orixá*, *Inquice* ou *Vodun* individual. Compreendemos, assim, que no Brasil, em cada terreiro de Candomblé, existem múltiplos *Orixás*, *Inquices* ou *Voduns* pessoais reunidos em torno dos *Orixás*, *Inquices* ou *Voduns*, guia do terreiro, símbolo deste reagrupamento familiar, a *Egbé*, disperso na diáspora (VERGER, 2018, p.41). Esta estrutura comunal do Candomblé se distingue da África também na forma de vivenciar o espaço físico que estão inseridas no mundo. Por exemplo, enquanto na África, a casa onde se depositam os instrumentos dos *Orixás*, *Inquices* ou *Voduns*, precisa comportar somente o Deus do sacerdote, no Brasil precisa comportar os muitos deuses individuais de seus filhos e filhas de santo, por exemplo.

Outra característica marcante nas Roças de Candomblé no Brasil, é que a fé teve o poder de unir diferentes origens e culturas, agregando um pedaço de cada culto ou unindo diferentes deuses em um culto só. No Brasil, os saberes *Nagôs*, *Daomeanos* ou *Bantos*, coexistem tanto no aspecto físico e na liturgia, quanto no

aspecto imaterial neste Habitar vivo dos Candomblés. Com isso, aprenderemos a pensar sobre essa coexistência e as relações dos povos (BASTIDE, 1978, p.345). O Candomblé é guardião da memória e saberes das etnias africanas que o originaram, dos escravizados e libertos que deram continuidade, e são de enorme contribuição para a formação da identidade afro-brasileira (LODY, 2006) e fundamentais para a compreensão desta forma de Habitar o território. Ao tecer estas teias de origens e significações podemos compreender melhor este Habitar do Candomblé.

Compreendemos que a relação do Candomblé com o seu *lugar* está ligada à forma comunitária de Habitar o mundo. Falamos das sociedades africanas que não separam o indivíduo (o corpo), o grupo (*Egbé*) e o espaço (o mundo), e este fato é refletido nas estruturas de representação e no conceito da relação humano-espaço. Na cosmopercepção do Candomblé, os seres humanos, as árvores, as casas, os animais e as ervas compõem uma totalidade, que os valores do individualismo e da acumulação capitalista e as formas produtivas de organização do mundo procuram fragmentar (SODRÉ, 2002.p.100). Para o Candomblé, e para as sociedades africanas oriundas, há uma força que permeia tudo que existe. Este conceito de força que tudo permeia não é exclusivo desta cosmopercepção africana. Para os Astecas, por exemplo, tudo que pertence ao espaço está dentro de um campo de forças, e está penetrado pelas qualidades que o caracterizam. Como consequência, há uma temporalidade múltipla resultando em um espaço ligado a vários tempos. As propriedades do *lugar* são também as dos tempos unidos a ele. (SODRÉ, 2002.p.98). Muitas sociedades utilizam o conceito desta força que tudo permeia, os muçulmanos chamam *Baraka*, os índios *Dakotas*, *Wakanda* e os *Yorúbás*, *Axé*. No entanto, o *Axé* não é só uma energia imaterial ou uma irradiação física das pessoas e das coisas como o *Prana* dos *hindus*. O *Axé* traz o poder de influenciar e alterar o mundo físico, possui um poder de realização e transformação, determina conteúdos e gera fatos, seja no nível material, mental ou sensível (SODRÉ, 2002.p.85). O *Axé* não é um atributo a se alcançar, ela é o próprio ser em uma perspectiva dinâmica, o mundo não “é”, ele se realiza, acontece. Esta pode ser aumentada ou diminuída por outras forças que interagem. Não existem como unidades individualizadas, isoladas, mas sempre em conexão e sob influência ou influenciando umas às outras (SODRÉ, 2002.p.93). Constituem assim um princípio de interação, gerando capacidade de afetar e ser afetado. O *Axé* assegura a existência dinâmica, permitindo o acontecer, o fazer. Sem o *Axé* a existência estaria paralisada, desprovida da capacidade de realização, ele é o princípio que torna possível o processo vital (SANTOS, 1986, p.39).

O *Axé* é a força primordial, o elemento mais importante do patrimônio do Candomblé. O *Axé* se planta em um *lugar*, para depois, através dos cultos, rituais

e da própria vivência da comunidade, ser acumulado, desenvolvido e transmitido. Este aspecto relacional envolve também suas edificações e sua maneira de produzir e vivenciar os espaços, afinal existe *Axé* plantado no terreno, na casa onde se realiza o ritual, nas casas comunitárias que compõem a comunidade e em cada membro do terreiro. Cabe ao sacerdote, chamado *iyalaxé* (mãe do axé), *yalorixá* (zeladora dos Orixás) e *babalorixá* (zelador dos Orixás) conduzir essa liturgia que realimentará e distribuirá esta força (SODRÉ, 2002.p.98). Toda a relação da *Egbé* com o espaço que Habita é permeado pelo *Axé*, e pela busca de sua potencialização e distribuição. O *Axé* é a linha que costura a comunidade, *Egbé*, com o território que ocupa no mundo. Para aprofundar a pesquisa da relação das *Egbés* com o *lugar*, precisamos antes compreender que os deuses, nesta cosmopercepção, são ancestrais divinizados chamados *Orixás* nas nações *Nagôs*, *Voduns* nos *Daomeanos* e *Inquices* nos *Bantos*. Na África, como visto anteriormente, primordialmente, o culto aos *Orixás*, *Inquices* ou *Voduns*, está ligado à noção de família, comunidade. Uma numerosa rede familiar originada de um mesmo antepassado, englobando os mortos, os vivos e os que ainda nascerão, a *Egbé*. O ancestral-origem desta rede é divinizado, pois em vida, estabeleceu controle sobre as forças naturais, como o raio, o vento ou as águas do mar. Poderia também ter virado um mestre em determinadas ações fundamentais para a vida da humanidade, como o trabalho com os metais, da caça, da agricultura e do conhecimento das plantas. Interessante percebermos que a transformação deste ancestral-origem em um *Deus*, que possui um poder de transpor o tempo, e se manifestar em *Àiyé*, palavra *Yorùbá* que determina o nosso mundo físico, complementar a *Òrun*, a morada dos deuses, se dá em um momento de extrema força de um sentimento. Como exemplo, observaremos o *Itã* que conta como *Ogun*, rei dos ferreiros, tornou-se um *Orixá*:

Ogum, filho de Odudua, sempre guerreava,
trazendo o fruto da vitória para o reino de seu pai.
Amante da liberdade e das aventuras amorosas,
foi com uma mulher chamada Ojá que Ogum teve o filho Oxóssi.
Depois amou Oiá, Oxum e Obá,
as três mulheres de seu maior rival Xangô.
Ogum seguiu lutando e tomou para si a coroa de Irê,
que na época era composto de sete aldeias.
Era conhecido como o Onirê, o rei de Irê,
deixando depois o trono para seu próprio filho.

Ogum era o rei de Irê, Oni Irê, Ogum Onirê.
Ogum usava a coroa sem franjas chamada acorô.
Por isso também era chamado de Ogum Alacorô.
Conta-se que, tendo partido para a guerra,
Ogum retornou a Irê depois de muito tempo.

Chegou num dia em que se realizava um ritual sagrado.
A cerimônia exigia a guarda total do silêncio.
Ninguém podia falar com ninguém.
Ninguém podia dirigir o olhar para ninguém.

Ogum sentia sede e fome, mas ninguém o atendia.
Ninguém o ouvia, ninguém falava com ele.
Ogum pensou que não havia sido reconhecido.
Ogum sentiu-se desprezado.
Depois de ter vencido a guerra,
sua cidade não o recebia.
Ele, o rei de Irê!
Não reconhecido por sua própria gente!
Humilhado e enfurecido, Ogum, espada em punho,
pôs-se a destruir a tudo e a todos.
Cortou a cabeça de seus súditos.
Ogum lavou-se com sangue.
Ogum estava vingado.
Então a cerimônia religiosa terminou
e com ela a imposição de silêncio foi suspensa.
Imediatamente, o filho de Ogum,
acompanhado por um grupo de súditos,
ilustres homens salvos da matança,
veio à procura do pai.
Eles renderam as homenagens devidas ao rei
e ao grande guerreiro Ogum.
Saciaram sua fome e sede.
Vestiram Ogun com roupas novas,
cantaram e dançaram para ele.
Mas Ogum estava inconsolável.
Havia matado quase todos os habitantes da sua cidade.
Não se dera conta das regras de uma cerimônia
tão importante para todo o reino.
Ogum sentia que já não podia ser o rei.
E Ogum estava arrependido de sua intolerância,
envergonhado por tamanha precipitação.
Ogum fustigou-se dia e noite em autopunição.

Não tinha medida seu tormento,
nem havia possibilidade de autocompaixão.
Ogum então enfiou sua espada no chão
e num átimo de segundo a terra se abriu
e ele foi tragado solo abaixo.
Ogum estava no Orum, o Céu dos deuses.
Não era mais humano.
Tornara-se um Orixá (PRANDI, 2002, p.89-91).

Estes ancestrais divinizados não morreram de morte natural, como possuíam um *Axé* muito forte e poderes sobre as forças naturais, sofreram uma metamorfose nestes momentos de intransponível emoção provocada por sentimentos violentos. A força da matéria desapareceria, queimada por esta extrema emoção, sobrando somente a força primordial, o *Axé*, poder em estado de energia pura. Este poder do ancestral *Orixá*, *Inquices* ou *Voduns*, após sua morte, pode manifestar-se momentaneamente em seus descendentes, na Terra, durante a incorporação¹⁵ (VERGER, 2018, p.26). Este *Axé*, força pura, pode ser perceptível em Terra ao incorporar em seus descendentes, que se transformam no “veículo” que permite ao *Orixá*, *Inquice* ou *Vodun*, voltar a *Àiyé* para saudar e ser saudado por seus descendentes, que o evocaram. Neste momento, todos dançam e cantam juntos, o mundo dos *Orixás*, *Inquices* e *Voduns*, em sincronia absoluta e total com o mundo dos humanos, interagindo como parentes, familiares e comunidade, *Egbé*, em festa (VERGER, 2018, p.27).

Mesmo podendo ser acusado de um certo “Iorubacentrismo”, partiremos deste lugar para compreender melhor esta cosmopercepção do mundo. Na cosmogonia *Yorùbá*, acima dos *Orixás* está um deus supremo, *Olódúmarè*. Seria um deus bem distante do mundo dos homens, inacessível e fora da compreensão humana. Este deus criou os *Orixás* para governar e administrar este mundo dos humanos, denominado *Àiyé*. Por isso, os homens devem cultuar e fazer suas oferendas visando os *Orixás*, e não *Olódúmarè*. Este somente intervém quando há divergências entre os *Orixás*. Podemos entender cada *Orixá* como o conjunto de forças que regem o mundo. *Olódúmarè* habita o além, *Òrun*, que na maioria das vezes é traduzido como o céu dos cristãos. Pierre Verger associa esta compreensão às traduções realizadas pelos colonizadores, em sua maioria católicos. *Òrun* não está situado no céu, mas embaixo da terra. Existe na cidade de *Ifé*, um lugar chamado de *Òrun Oba Adó*. Nesta cidade, existem dois poços sem fundo que os ancestrais explicavam ser o caminho mais curto para *Òrun*. Aqui percebemos dois conceitos, *Òrun* é o além da compreensão humana, o infinito; e *Àiyé*, o período da vida, o mundo material, a concretude. É no *Òrun* que habitam os mortos, chamados *Ará Òrun*, que voltam ao nosso mundo *Àiyé* para tornarem-se novamente seres vivos, chamados *Ará Àiyé*. O *Òrun* é uma espécie de espelho da Terra, porém triste e sinistro. Como consequência, os mortos se apressam em voltar logo para *Àiyé*. Voltam para a mesma família que pertenciam, e ganham o título de *Babatúndé*, ou de *Iyátúndé*, que significa em *Yorùbá*, “o macho (*Babatúndé*) ou

15 Uma das características mais marcantes da festa pública do Candomblé é a incorporação. Os deuses se fazem presentes em corpo físico, através do corpo dos seus filhos. O filho ou filha-de-santo incorporados são considerados o próprio *Orixá*. A incorporação pode ser entendida como um momento do ritual público, mas, na verdade, ela é o próprio ritual (BASTIDE, 1978, p. 246).

fêmea (*Iyátúndé*) voltou”. Podemos observar que estamos muito longe do conceito de céu e paraíso dos cristãos (VERGER, 2018, p.29-30). Alguns dados podem nos ajudar a concordar que *Òrun* está no chão. Os próprios *itãs*, como a de *Ogun* citado anteriormente, nos fazem compreender *Òrun* sendo no chão. Em muitos rituais do Candomblé, nas diversas oferendas aos *Orixás*, o sangue dos animais sacrificados, chamado em *Yorùbá*, *Ejé*, são jogados em um buraco no chão. Também podemos exemplificar pelo ato inicial da consagração de um lugar, quando o *Axé* é literalmente plantado no chão, como veremos mais adiante.

Esses dados são fundamentais para compreender o Candomblé e o culto aos *Orixás* enquanto cultura e filosofia. Devido à ancestralidade, há uma valorização do mais velho não apenas biológica, mas sim, no sentido de antiguidade iniciática, de sabedoria. O princípio mais básico da estrutura social *Yorùbá* é a senioridade, definida pela idade relativa (OYÈWÙMÍ 2021, p.69). Podemos fazer um paralelo com os presbíteros da Grécia antiga, um concelho dos anciões e sábios que geriam a cidade. Os aforismas *Yorùbás* demonstram esse culto à sabedoria dos “mais velhos”, podemos citar o exemplo: *Ogbon ju aqbard* (A sabedoria é maior que a força física). *Ogbon* não é apenas o saber que pode ser obtido estudando e lendo, e sim, a experiência ética como valores, mitos, conhecimentos práticos inseridos na tradição, passada pelos “mais velhos” aos mais novos. Esta sabedoria significa também o *Axé*, pois saber é ser atravessado por esta força, e a absorção do *Axé* é indispensável à aquisição do conhecimento verdadeiro (SODRÉ, 2002.p.96-97). Podemos compreender assim que o Candomblé traz para o mundo físico a ancestralidade africana a partir da delimitação de um território, edificando uma África mítica em solo brasileiro, alimentado e potencializado através do *Axé* (SODRÉ, 2002, p.52-53).

Após esta explicação resumida da cosmopercepção *Yorùbá*, podemos investigar melhor como o escravizado, seus descendentes, e sua comunidade, *Egbé*, se relacionam com esse território e a sua Arquitetura. Os terreiros de Candomblé são construídos pela ação cotidiana. É uma construção aberta, sem projeto global, sem arquitetos profissionais, ou seja, sem um fim pré-determinado, ao contrário da maneira que, na maioria das vezes, entendemos a Arquitetura. Ainda avaliamos e pensamos esta essência, desde a descoberta dos manuscritos do arquiteto Marcos Vitruvius Polião (séc.I a.C.), através dos atributos de sua tríade: *Firmitas*, *Utilitas* e *Venusta* (NESBITT, 2006, p.16). Esta regra humanista de mais de dois mil anos, nasceu como a tríade das intenções da arquitetura romana e permaneceu como alicerce da teoria arquitetônica pós-vitruviana (FRAMPTON, 2006, p.563). Em alguns momentos históricos vimos tentativas de romper com certos aspectos dessa tríade, um destes momentos notadamente foi o modernismo,

quando a Arquitetura depositou uma fé ilimitada na contribuição das revoluções científicas e industriais, como elementos transformadores da sociedade, visando um bem-estar comum (NESBITT, 2006, p.20-21). A tábula rasa excluía todas as tecnologias artesanais e processos onde a forma raramente segue a função, como no Candomblé. Mesmo nas tendências teóricas mais contemporâneas, como o pós-estruturalismo, que tenta demonstrar que a realidade é construída por suas representações ao invés de ser um reflexo destas, acredita que a história é uma narrativa que nasce das subjetividades dos sujeitos. Admite uma multiplicidade de narrativas não eurocêtricas (NESBITT, 2006, p.39), no entanto, tem ainda enorme dificuldade de entender e aceitar como Arquitetura, os processos de vivenciar o espaço nascidas de uma metafísica elaborada a partir de um saber, tão distinto do ocidental, quanto dos terreiros de Candomblé. Onde a vivência da temporalidade, e dos aspectos entre autores, agentes, objetos e objetivos estão tão misturados, que impossibilitam estabelecermos um limite.

O terreiro de Candomblé é construído pelos acontecimentos, pelos desejos humanos e divinos. Sua materialidade não é mais estática, feita para durar para sempre, é o processo sob constante modificação. “A arquitetura espacializa o tempo; a comunidade Egbé, temporaliza o espaço, o lugar e a arquitetura, transformando-os através do uso, no cotidiano, ritos e festas” (VELAME, 2012, p. 60). Onde o coletivo, a comunidade *Egbé*, é um sistema construtivo, baseado na cooperação e ajuda mútua. Uma arquitetura criada a partir do *Axé* da comunidade. Nesse mutirão, na ação de juntar-se em função da conservação do terreiro, do templo, da casa dos deuses, nas construções domésticas da comunidade, ou mesmo fora dos ciclos das festas e obrigações do terreiro, é que a Arquitetura produz a coesão entre a *Egbé*. Ao irem juntos à mata pegar madeira para as construções, ao retirarem a terra e a água do riacho para fazer o barro do chão e paredes de taipa é que são transmitidas, sempre pelos “mais velhos” aos mais novos, as histórias dos deuses, os acontecimentos da casa, as histórias de resistência do terreiro e de seus fundadores. Nessa coletividade é que se edifica os valores da irmandade na Arquitetura. Preservando coletivamente a tradição se conservam os significados, e com isso, o fluxo do *Axé* percorre através dos tempos. Cada membro da comunidade se integra à rede histórica do *Axé* da casa através do ato de construir (VELAME, 2012, p. 68).

A construção coletiva é realizada simultaneamente à produção, potencialização e permanência do *Axé*. O ato de edificar, reformar, conservar ou restaurar é realizado sempre nesta duplicidade relacional, a construção física propriamente dita e a afirmação existencial através da potencialização do *Axé*. O processo construtivo é ritualizado, ou seja, faz parte das formas de viver da *Egbé*, visando

potencializar o Axé da casa. Cada reforma ou construção física é tratada pelo *babalorixá*, como um rito como o *Dorozan*, um *Bori* ou uma feitura de filho ou filha de santo. Geralmente, a comunidade está envolvida neste processo através do mutirão, um coletivo de pessoas especializadas ou não, que se juntam para realizar um “projeto”, seja ele, uma reforma ou uma nova construção (Fig.6). Todo *mutirão* é iniciado, como todos os rituais na Roça, com a preparação e purificação dos corpos dos membros da comunidade que vão participar da construção. No dia e hora marcada, a *Egbé* comparece à Roça no espaço chamado Barracão, um dos principais corpos do conjunto arquitetônico do terreiro que falaremos mais profundamente no capítulo seguinte. O dia se inicia com uma conversa descompressada (Fig.7). Esta conversa funciona como um processo similar ao de uma descompressão para um mergulho em profundidade, uma etapa intermediária entre dentro e fora, para que o corpo se acostume à diferença de pressão atmosférica. No caso do Candomblé é uma etapa em que nosso corpo parece se adaptar a este novo espaço-tempo do terreiro. Após a conversa, toma-se o café da manhã preparado pelas mulheres-de-santo (Fig.8). Importante ainda realçar que a comida, e as mulheres-de-santo que as preparam, são de enorme importância para a *Egbé*. No programa da maioria das Roças estão incluídas duas cozinhas, uma para a cozinha dos santos e outra para o dia a dia. Após o café da manhã, todos partem para a execução da obra, com exceção das responsáveis pela cozinha que já começam a preparação do almoço.



Fig.6 - Mutirão para construção do novo portão da Roça do Icimimó. Fonte: Pai Duda de Candola..



Fig.7 - Conversa no barracão do Ilê Axé Icimimó Aganju Didê. Agosto 2021. Fonte: foto do autor.



Fig.8 - Mulheres-de-santo preparando uma refeição na Roça do Icimimó. Fonte: fotos do autor. Foto A - 12/2021. Foto B - 07/2022.

Antes do mutirão, o *babalorixá* conversa com os deuses pedindo permissão para realizar a obra. Perguntam-se suas imposições e orientações sobre a construção ou reforma. Esta negociação com os deuses pode ser observada no ato inaugural de qualquer terreiro: a implantação do *Axé* no solo, onde será instaurado este Habitar do povo-de-santo. Este ato torna a Arquitetura e o processo construtivo, um meio pelo qual o *Axé* das divindades é trazido para o mundo físico, *Àiyé*, e distribuído pela comunidade, *Egbé*, concretizando, assim, a África mítica em solo brasileiro. Este, na verdade, é o marco inicial da instauração do fluxo contínuo de energia entre este novo *lugar*, os ancestrais e deuses. O *Axé* é literalmente plantado, através de certos materiais, em um lugar (SODRÉ, 2002.p.98). Estes materiais podem ser objetos, alimentos, plantas, imagens, líquidos, entre outros, enterrados através de um ritual próprio em um buraco em um ponto do chão, escolhido pelo *Orixá*, *Inquice ou Vodun*.

Em alguns terreiros de Candomblé, principalmente da nação *Nagô-Vodum* em Cachoeira, na Bahia, este ponto ganha uma expressão gráfica, marcando exatamente onde se instaurou esta conexão (Fig. 9). É chamado *Itoto*, e geralmente é uma estrela desenhada no piso do barracão. O *Itoto* está ligado por um eixo imaterial a outro importante assentamento¹⁶, localizado sob a cumeeira, geralmente colocada na tesoura central de sustentação do telhado (VELAME, 2012, p. 85-86). Também pode estar ligado a outro assentamento localizado na própria cumeeira, marcando a ligação entre o mundo físico, *Àiyé*, e o mundo dos deuses, *Òrun* (Fig.11). O ápice deste fluxo é o momento da festa pública chamada nos Candomblés de nação *Nagô*, *Dorozan*¹⁷. Onde, através do canto, do toque dos atabaques e da dança abre-se espaço para que os deuses se manifestem em terra, *Àiyé*, através da incorporação. As mulheres-de-santo dançam em círculo ou em forma de cruz tendo como referência o eixo do *Axé* plantado, alternando o sentido em determinados momentos (Fig.12). Dançam em homenagem a todos os *Orixás*, e após este momento, o *Orixá* homenageado¹⁸ através do corpo de um filho ou filha de santo chega “em terra”, e após vestir suas indumentárias, vai para o meio do barracão dançar. Este momento, com o *Orixá* “em terra”, é um dos momentos de maior intensidade do *Axé*.

16 Os assentamentos, também chamados assento, são objetos onde o *Axé* das divindades é fixado na Terra. São usadas diversas categorias de materiais como vasos, pedras, símbolos, materiais, como o ferro e a madeira. São ímãs das forças dos deuses. Segundo Verger (VERGER, 2018, p. 18), servem como recipientes aos objetos que são suporte desta força, o *Axé*. É o traço da união entre homens e a divindade. A natureza destes objetos está ligada ao caráter dos deuses (VELAME, 2007, p. 123-124).

17 É a festa mais conhecida pelo nome *Xirê*, adotada pela nação *Ketu*.

18 Cada uma das festas públicas é dedicada a uma divindade em especial, no caso dos Nagôs, a um *Orixá*. Embora todos os *Orixás* se manifestem no *Dorozan*, após um intervalo, canta-se e dança-se para o homenageado, que depois de um tempo, incorpora em seus filhos-de-santo para participar da festa (BASTIDE, 1978, p. 30)



Fig.9 - Itoto no centro do terreiro Labanekum, e as duas estrelas no terreiro Ilê Axé Itaylé, ambos em Cachoeira, Bahia. Fonte: VELAME, 2012, p. 86. p.114.

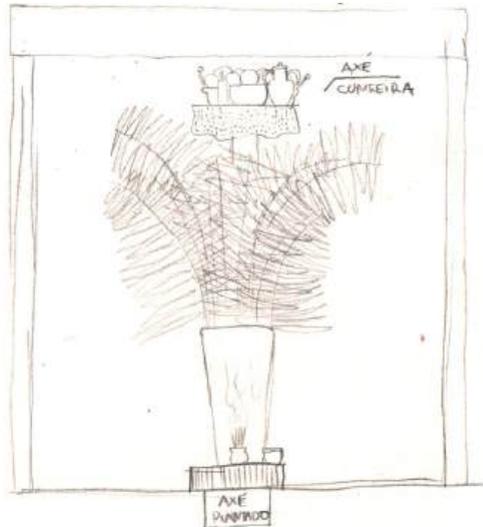


Fig.10 - Assentamento e Axé plantado no Àse Baba Mi Ayra Ojú Izo. Fonte: ilustração e foto autor. 25/06/22.

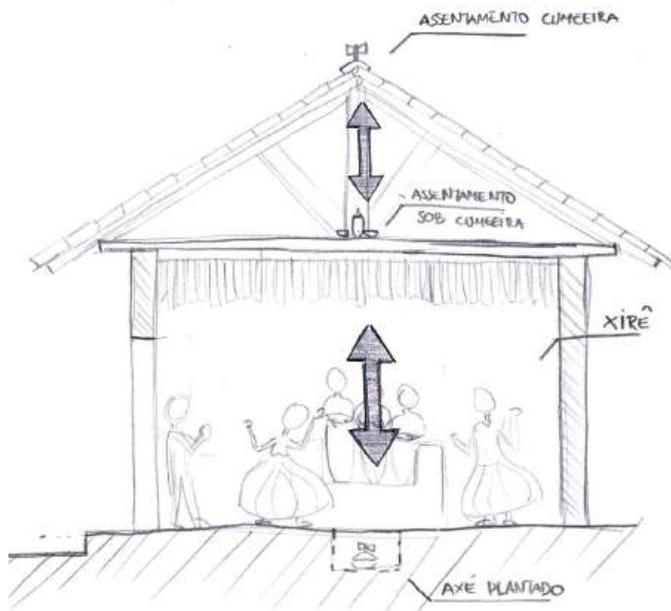


Fig.11 - Eixo entre Òrun e Àiyé estabelecido pela Arquitetura, que une os assentamentos, e pelo Dorozan. Fonte: ilustração do autor.



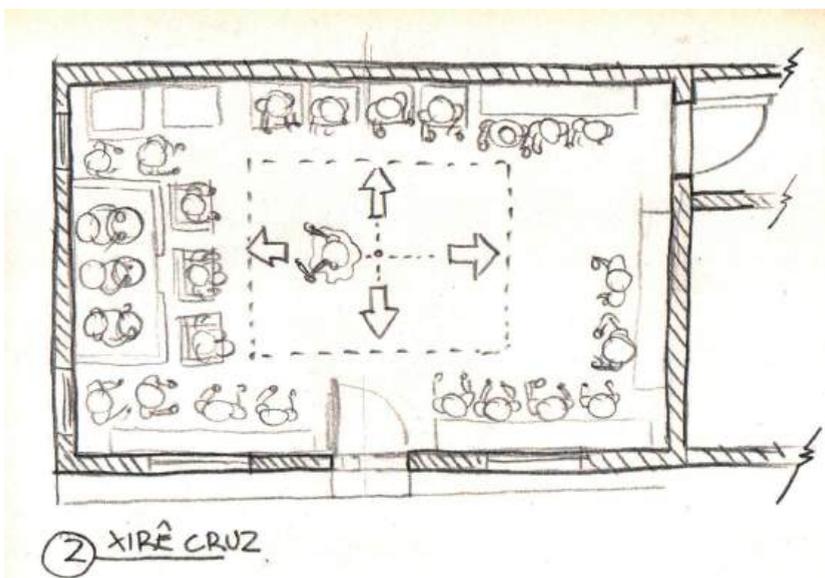


Fig.12 - Configuração espacial do barracão no Dorozan. Na primeira ilustração a dança em círculo. Na segunda ilustração a dança em Cruz, uma característica singular do Ilê Axé Icimimó Aganju Didê. Fonte: ilustração do autor. Ilustração 1: 02/2021. Ilustração 2: 08/2022.

O Axé plantado e a prática dos rituais que os alimentam, renovam e potencializam são essenciais para o entendimento da Arquitetura através do Candomblé. Estas arquiteturas são suportes existenciais, uma rede de significados que geram valores e identidades e interagem com cada elemento constituinte do terreiro: árvores, assentamentos dos deuses, a terra, o céu, o tempo, as divindades e a comunidade (MATOS, 2012, p. 211-213). O espaço é o invólucro do Axé.

Este *lugar* onde o Candomblé acontece é chamado em vários lugares no Brasil, carinhosamente, de *Roça*. A *Roça* é uma passagem para o encontro com seus antepassados, com seus Deuses, com sua família e com sua comunidade. Este encontro é feito pelo fluxo do Axé, plantado pelos fundadores deste terreiro, que deve ser renovado e potencializado pelo cuidar. O Axé pode ainda ser potencializado pelas permanências dos materiais utilizados, dos métodos construtivo e das cores usadas nas edificações do terreiro. Vejamos o caso do *Ilê Axé Icimimó Aganju Didê*, em Cachoeira, Bahia. A fundadora deste terreiro, Mãe Judith, foi iniciada em um importantíssimo terreiro de Candomblé de Cachoeira, o Terreiro do Lama dirigido pelo famoso *babalorixá* de nação *Nagô* João da Lama¹⁹. Um dia, Mãe Judith

¹⁹ João da Lama aparece oficialmente pela primeira vez em 1874 por um mandado de prisão, sendo acusado de 'adivinhações, remoção de demônios dos corpos de pessoas, curas etc.' (HARDING, 2003, p.77-78).

estava incorporada com seu *Orixá Xangô*, e este lhe ordenou que pegasse seu assentamento e fosse fundar sua própria casa de santo. Mãe Judith desenterrou seu assentamento, colocou na cabeça e saiu do terreiro. Logo em seguida, “apareceu” a oportunidade de adquirir o terreno da casa, *lugar* onde plantou o *Axé*, edificando assim a África mítica em solo brasileiro, no ano de 1913. Este é o mesmo terreno onde se encontra atualmente o *Icimimó* (LOBO, 2015, p.97). O *Orixá Xangô Aganju*, tornou-se, assim, o regente da casa. Cada *Orixá*, *Inquices* ou *Voduns* tem suas cores consagradas, que potencializam sua força. Estas cores, portanto, não são uma representação material, são a própria força dos *Orixás*, o *Axé*. *Xangô* de Mãe Judith determinou que as bandeirolas do barracão fossem nas suas cores, vermelhas e brancas (Fig.13). Essa conversa entre homens e deuses definiu que estas cores seriam as cores desta casa, não somente por suas qualidades estéticas, e sim pelo que são em si, a força do *Orixá*. São uma ligação com a ancestralidade, e assim, constituem vários tempos ao vermelho e ao branco.

A Arquitetura faz a ligação da *Egbé* entre os tempos. Podemos perceber este fortalecimento da conexão com esses fundadores também pela manutenção dos processos do fazer, como a pintura com cal nas cores dos *Orixás* patronos, em utilizar as telhas artesanais moldadas “nas coxas” nos telhados, nas estruturas de madeira retirada da mata de dentro da Roça, nas bandeirolas coloridas penduras no barracão, no chão batido pelos próprios pés dos fundadores (Figs.14 e 15). Os métodos e a maneira de realizar mantém a memória do ancestral coletivo da *Egbé*, transformando-os em tradição (VELAME, 2012, p. 65-66):

Ali, naquela arquitetura, está condensado o seu esforço, o seu sacrifício, a sua luta, a sua resistência, sua caridade, desejos e gostos; é o lócus da história de vida deles que se confunde com a história da própria comunidade. A memória do ancestral divino, vigia da tradição, que tinha o “Candomblé na unha”, conhecedor de muitos segredos, feitiços e remédios, funde-se com os lugares da arquitetura. O templo e o ancestral tornam-se um só. (VELAME, 2012, p. 66).



Fig.13 - As bandeirolas vermelhas e brancas, as cadeiras e bancos em vermelho, a parede caiada branca, as folhas das portas e janelas vermelhas concretizam o conjunto cromático de Xangô Aganju, no barracão do Ilé Axé Icimimó Aganju Didê. Podemos notar ainda a manutenção das pedras do piso original, uma pré-existência desde 1913, quando Mãe Judith comprou a Roça. Fonte: foto do autor. 08/2021.



Fig.14 - Conversa aos pés dos atabaques no barracão do Icimimó. Antônio Pitanga e Pai Duda. Fonte: foto do autor. 09/2021.



Fig.15 - As telhas artesanais, o chão batido pelos pés da própria fundadora da casa, as paredes de taipa, a estrutura de madeira retirada do próprio quintal da Roça. O fazer, como símbolo da manutenção do saber ancestral. Fonte: Foto do autor. Foto do autor. Foto A, 07/2022. Foto B, 08/2021.

Definitivamente, esta tradição não está somente associada à conservação da materialidade, e sim no processo de feitura, evidenciando o amor, respeito e obediência à sua memória. Esta relação se dá em uma dimensão de um mundo uno e indivisível, compartilhado entre os vivos e os mortos (MATOS, 2012, p. 208). As práticas construtivas comunitárias, os rituais de preparação do corpo para edificar um lugar, o processo de sacralização do solo, os cânticos, rezas, louvações e oferendas solicitando a permissão dos ancestrais e das divindades, compõem a essência desta Arquitetura dos terreiros, e funcionam com transmissão de conhecimento e Axé. Deste modo, templos, homens e a comunidade Habitam juntos, pois fazem parte do campo de forças que preservam e potencializam simultaneamente o Axé e a comunidade de um terreiro (MATOS, 2012, p.210-211). Podemos classificar, assim, os terreiros de Candomblé como símbolos das relações sociais, de forma que é impossível desassociá-las da comunidade, *Egbé*, que a edificaram e nelas Habitam. As edificações e a arquitetura fazem parte deste campo permanente de fluxo, exercendo influência e interferindo nos contextos socioculturais e tornando-se, junto aos *Orixás*, *Inquices*, *Voduns* e a *Egbé*, uma totalidade. A Roça de um Candomblé através da observação da sua Arquitetura desvenda esse Habitar singular no mundo.

Uma outra relação nos ajuda a compreender esse Habitar que não obedece às dicotomias racionalistas do ocidente. Podemos aprofundar esta análise focando em outro aspecto importantíssimo para o povo-de-santo: a relação com o quintal da Roça, ou seja, a porção que não é construção humana. O povo-de-santo acredita que os Axés mais significativos estão nas coisas mais permanentes do mundo, nos elementos naturais, como em pedras, fontes, riachos, matas, mares e árvores. Estes elementos transcendem a existência do ser humano, e assim, podem estar presentes por diversas gerações, costurando os tempos (MATOS, 2012, p. 203). A *Egbé* temporalizando o lugar. O *babalorixá* Pai Duda, dirigente do *Ilê Axé Icimimó Aqanju Didê*, deixa claro a importância destes elementos naturais para a Roça e para o Candomblé:

O Candomblé é a natureza. Na Roça, em um lugar como esse aqui do Icimimó, que tem essa área de terra, podemos ter as folhas e os animas que precisamos nos rituais. Temos a paz do silêncio que precisamos para que as pessoas descansem após as obrigações. Os Orixás gostam de silêncio. Gostam de lugar com uma água nascente e canto dos pássaros. Então a Roça é a natureza. (SILVA, A.S. 2021. Informação verbal)

A arquitetura da Roça torna-se uma continuidade entre a morada dos Deuses, ancestrais e dos humanos, potencializando a força, o Axé. O Habitar na Roça do Candomblé é unir a terra, o céu, o humano e a divindade, concedendo assim a edificação e ao terreno um significado muito além do material. “Cada uma das suas partes expressa um sentido próprio, mas, em conjunto e ao tempo em que incorpora a dimensão material, a arquitetura torna-se um suporte onde o Sagrado se revela”. (MATOS, 2019, p.201). A Roça do Candomblé guarda novos saberes ainda pouco estudados e essenciais para uma nova compreensão do Habitar no mundo.



2. Ìlê Axé Icimimó Aganju Didê

2 - Ilê Axé Icimimó Aganju Didê

Para compreender como todos estes conceitos e discussões acontecem na prática, neste capítulo analisaremos o estudo de caso desta pesquisa, o terreiro *Ilê Axé Icimimó Aganju Didê*, aberto para o público em 1916 na localidade conhecida como Terra Vermelha em Cachoeira, Bahia. Sua matriarca é Judith Ferreira do Sacramento, Mãe Judith. É uma Casa de Santo da nação *Nagô*, sua *Egbé* o considera como “Nagô Puro” principalmente por não cultuar os Caboclos e pela particularidade da formação dos atabaques (VELAME, 2012, p. 158). Se autodenomina muito próxima às tradições originais do culto de *Şangó (Xangô)* da cidade de Oyó, Nigéria, África. É considerada um ícone de resistência à intolerância religiosa na história da cidade de Cachoeira. Patrimônio imaterial da Bahia desde 2014 pelo IPAC-BA. (LOBO, 2015, p.97). Seu nome, *Ilê Axé Icimimó Aganju Didê*, significa em *Yorùbá*, “Casa forte que só pratica o bem.”, segundo o *babalorixá* atual, Antônio dos Santos da Silva, que chamaremos nessa pesquisa de Pai Duda de Candola, ou simplesmente Pai Duda.



Fig.16 - Amanhecer na Roça do Ilê Axé Icimimó Aganju Didê. Fonte: foto do autor. 12/2021.

Abriremos agora um pequeno parêntese, pois precisamos contextualizar um pouco mais profundamente o termo *Nagô*, suas derivações e o seu complexo histórico cultural no Brasil. Com a queima dos livros de matrícula de escravizados, ordenado pelo então Ministro das Finanças do período da Primeira República, Dr. Rui Barbosa em 1890, e também com a proibição dos recenseamentos oficiais de distinção considerando a cor da pele, tornou-se uma tarefa difícil determinar a exata evolução da ascendência africana no Brasil. No entanto, a partir de 1967 foram realizadas diversas pesquisas, destacando-se neste sentido o Gabinete de Estudos Regionais e de Geomorfologia da Universidade da Bahia, sob a orientação

do geógrafo e professor Milton Santos (1926-2001). Estas pesquisas deduziram que uma porcentagem de 30% da população brasileira, estimada nesta ocasião em cerca de noventa milhões de habitantes, são de origem africana. Esta porcentagem atinge 70% na cidade de Salvador e seu Recôncavo, incluindo a cidade de Cachoeira. O Recôncavo baiano é uma espécie de cinturão verde que contorna a ex-capital da colônia portuguesa, e são de enorme valor para a história negra e para a história do Brasil (SANTOS, 1986, p.27). Cachoeira, no século XVIII, foi a cidade mais rica do Recôncavo baiano. Sua economia era baseada primeiramente na cultura de cana-de-açúcar e depois o fumo, que já vimos ser fundamental na história das relações bilaterais entre a Bahia e a Costa da Mina. O Recôncavo, no período colonial, foi um importante ponto de ligação entre a capital da colônia (Salvador foi capital de 1549 até 1763) e o interior do país. Cachoeira também teve papel fundamental na guerra de independência da Bahia de 1822 a 1823, quando funcionou como capital da província. Por ser o ponto de ligação com o interior do país, foi através dela que o projeto colonial abasteceu com um grande número de escravizados os sertões e Minas Gerais (VELAME, 2012, p.3-4). Por esse motivo, tem grande importância na história da diáspora e nos estudos sobre a cultura negra no Brasil. Durante o século XIX foi palco principal de inúmeras revoltas escravas, que segundo o historiador João José Reis culminaram com a Revolta dos Malês, maior rebelião de escravizados da história brasileira em 1835. Essa importância da cultura negra na cidade de Cachoeira pode ser verificada pela quantidade de lugares sagrados e históricos da cultura negra, apresentados no mapa na figura 17.

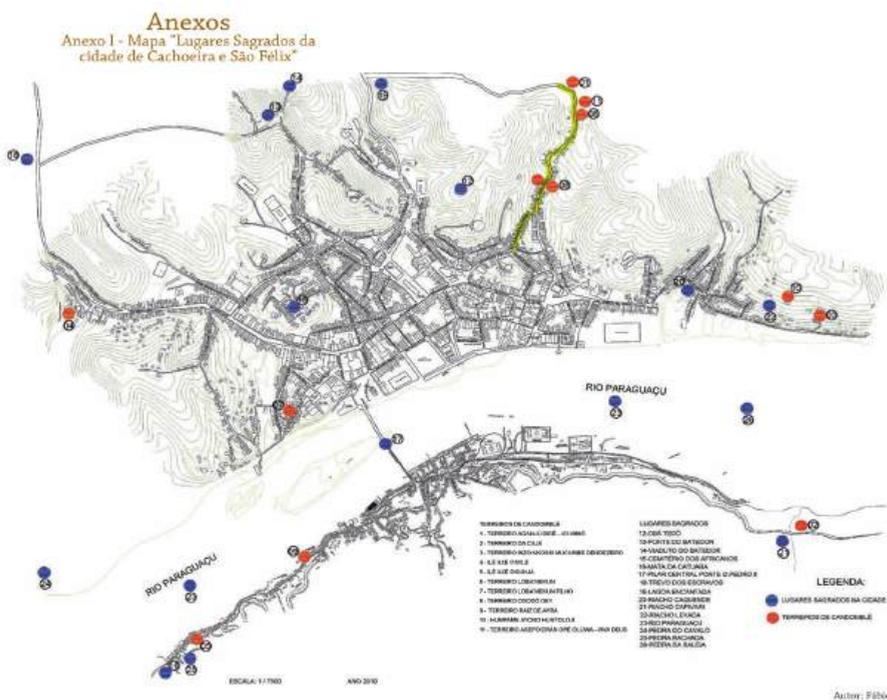


Fig.17 - Lugares importantes de cultura negra em Cachoeira. Grifado em amarelo está a localidade do Icimimó. Nota-se que na mesma via existem ainda quatro casas de Candomblé, muitos históricos. Fonte: <http://repositorio.ufba.br/ri/handle/ri/30166>. Autor Fabio Velame.

Os escravizados foram instrumentos indispensáveis no desenvolvimento de todos os ciclos econômicos, seja agrícola ou minério, com as tecnologias trazidas de suas culturas na África. Durante estes cerca de 350 anos, os diversos grupos étnicos, ou “nações”, imprimiram as marcas da África ocidental, equatorial e oriental em solo brasileiro. Edificaram o país com a cultura e tecnologia africanas (SANTOS, 1986, p.28). Pierre Verger, atualizando o esquema dos quatro ciclos distinguidos pelo professor, advogado e historiador Luis Viana Filho, divide o tráfico de escravizados para a Bahia em quatro períodos distintos. O primeiro é o ciclo da Guiné, que ocorreu durante a metade do século XVI. Tem essa denominação como consequência da costa oeste da África. Seremos breves quanto a este ciclo devido ao pequeno número de escravizados na Bahia neste período. No ano de 1600, havia cerca de sete mil africanos das mais diversas regiões, na Bahia. Portugal tinha vários pontos estratégicos e fortalezas por toda a costa da África, no entanto, pouco comercializavam escravizados com a Costa do Ouro. Porém,

neste lugar estava uma de suas construções mais antigas neste continente, que tem enorme importância para a relação Bahia-Costa da Mina, como percebemos no capítulo anterior, o castelo de São Jorge da Mina. O principal objeto do comércio neste momento era o ouro. Os navegadores comerciantes portugueses trocavam barras de ferro por escravizados no Congo, para depois trocar estes escravizados por ouro no castelo de São Jorge da Mina. O segundo ciclo é o de Angola e do Congo, iniciado ainda no século XVI e que durou até o século XVII. Portugal estava em péssima situação nesta ocasião com a dominação espanhola em 1580. Por outro lado, os Países Baixos se rebelaram contra os espanhóis e atacavam as possessões portuguesas como sendo dos espanhóis. Em 1641, a liberdade de Portugal é restaurada, e seu reino era, simultaneamente, aliado e inimigo dos Países Baixos. Aliados na luta contra o opressor espanhol e inimigos nas diversas possessões portuguesas. As Companhias Holandesas das Índias Orientais e Ocidentais estavam em constantes batalhas pelas posses dos portugueses na África, Brasil e Índias Orientais. Importante deixar claro que os holandeses se apoderaram de grande parte das possessões portuguesas nas Índias Orientais e da Costa do Ouro, além de dominarem o estado de Pernambuco durante 24 anos, Angola e as Ilhas de São Tomé e Príncipe por muitos anos. Outro fato que contribuiu enormemente para a desordem de Portugal foi a perda do castelo de São Jorge da Mina em 1637, tendo como consequência a alteração por completo das trocas comerciais, que antes eram dominadas pela troca de ferro por ouro. A partir deste ponto, a principal troca comercial era o ouro contrabandeado do Brasil para compra de escravizados na África. Por conta da dominação holandesa, o comércio de qualquer ponto da Costa do Ouro com os portugueses era proibido, assim estes ficaram afastados fisicamente destes lugares. Neste período, era a importação de escravizados Bantos que prevalecia sobre as outras origens, principalmente pelo fato de, no momento da tomada da Bahia pelos holandeses em 1624, haver no porto da cidade seis navios provenientes de Angola com aproximadamente 1440 escravizados, contra apenas um navio vindo de Guiné com 28 escravizados. Verger sinaliza que neste período os escravizados de origem Banto foram os primeiros a serem comercializados em larga escala para a Bahia, tendo exercido grande influência na concepção cultural deste lugar (VERGER, 1987.p.10-11).

O terceiro ciclo, denominado Costa da Mina, prevaleceu durante cerca de 75 anos, tendo seu início no século XVII e indo até o começo do século XVIII. Marca o início do prevalecimento dos escravizados de origem daomeanos. Também foi o ponto inicial da relação comercial bilateral entre Brasil-África em detrimento à relação triangular vista no capítulo anterior. Basta assinalar que em trinta anos desse período, 368 navios com o tabaco de terceira categoria foram da Bahia para

a Costa da Mina, contra 17 navios para Angola. As viagens para Angola foram diminuindo cada vez mais, até que por volta de 1687 já quase não havia viagens para este país. Os últimos 25 anos do século XVII coincidem com o aumento substancial no número de escravizados trazidos para o Brasil. Entre 1651 e 1675 entraram no Brasil, cerca de 8.199 escravizados, já de 1676 a 1700, foram sequestrados e trazidos para o Brasil cerca de 82.202 escravizados. A partir da última terça parte do século XVIII, este tráfico era realizado através dos novos portos, a leste de Uidá, Porto Novo, Badagris e Lagos, originando o quarto ciclo de escravizados, o Ciclo do Benin. Neste novo ciclo, o tráfico clandestino está incluído, e foi também o período de maior volume do número de escravizados verificados na história do tráfico transatlântico. Entraram no Brasil, no período de 1701 a 1875, o inacreditável número de 3.389.230 escravizados, como podemos observar pela tabela na figura 18. A chegada maciça dos daomeanos, chamados Jejes no Brasil, correspondem aos dois últimos ciclos. A dos Nagôs e Yorúbás está mais concentrada neste ciclo do Benin. Podemos associar a enorme predominância dos Nagô e também daomeana, na Bahia pelo fato de ser a origem dos ciclos mais recentes, e também por uma enorme resistência dos africanos às influências culturais de seus opressores. Esta resistência, segundo Verger, pode ser fruto da presença entre os Nagôs e Jejes, de numerosos prisioneiros de guerra com origens nobres, além de altos sacerdotes conscientes do seu valor cultural e intrinsecamente ligados aos preceitos de sua cosmo percepção, e do culto aos *Orixás*, *Inquices* e *Voduns* (VERGER, 1987.p.12-13).

Comércio Transatlântico de Escravos - Base de Dados								
Faixa de ano	Europe	Mainland North America	Caribbean	Spanish Mainland Americas	Brazil	Africa	Other	Totais
1501-1525	624	0	78	0	0	0	0	702
1526-1550	0	0	6.911	14.341	0	0	1.516	22.768
1551-1575	0	0	10.105	35.637	388	0	0	46.13
1576-1600	266	0	19.023	154.127	597	399	32.116	206.528
1601-1625	449	0	15.605	195.863	1.67	0	10.347	223.934
1626-1650	0	0	12.453	101.779	38.779	240	7.023	160.274
1651-1675	1.306	1.963	124.152	24.55	8.199	3.45	6.192	169.812
1676-1700	1.116	10.457	327.282	17.248	82.202	207	8.122	446.634
1701-1725	377	39.449	483.172	40.855	237.697	1.063	16.182	818.795
1726-1750	3.962	99.099	683.639	16.403	421.156	589	40.486	1.264.334
1751-1775	1.151	122.681	1.117.777	2.689	351.679	1.546	26.409	1.623.932
1776-1800	18	23.702	1.159.839	12.993	454.392	2.373	12.318	1.665.635
1801-1825	0	65.688	575.862	29.127	1.037.582	34.931	22.122	1.765.312
1826-1850	0	585	365.086	3.849	876.926	105.289	14.804	1.366.539
1851-1875	0	2.409	191.103	0	9.798	18.914	0	222.224

Fig.18 - Número de escravizados que entraram nos países. Fonte: <https://www.slavevoyages.org/assessment/estimates>.

Podemos compreender através dos ciclos, que os Nagôs foram os últimos a se estabelecerem no Brasil no fim do século XVIII e início do século XIX. Neste mesmo período na África, os daomeanos atacavam continuamente seus vizinhos do Sul, do Norte e do Leste. A pressão do povo *Fulani* sobre *Oyó*, capital do reino *Yorubá*, impediu seus exércitos de protegerem seus territórios mais distantes

do império, e essa incapacidade teve como consequência a captura e a venda de numerosos grupos *Yorubás* como escravizados, principalmente os *Ketos*. Como prisioneiros acabaram embarcados como escravizados no porto de Uidá rumo ao Brasil. A esse grupo *Keto* juntaram-se, após a queda de *Oyó*, outros grupos, como das cidades de *Ijexa* e *Ijebu*. Estas diversas etnias e comunidades são originárias do sul e do centro de Daomé, e do sudoeste da Nigéria, da região que ficou conhecida no ocidente como *Yorubaland*. Todas estas etnias foram chamadas no Brasil, genericamente, de *Nagôs*. São portadores de uma rica e enorme cultura derivada de várias tradições de diferentes reinos como os *Ketu*, *Sabe*, *Oyó*, *Egbá*, *Ijexa*, entre outros, que trouxeram para o Brasil seus costumes, suas estruturas sócio-hierárquicas, sua língua, música, literatura oral, mitologias e, sobretudo, sua cosmo-percepção do mundo. Assim como o termo *Yorubá* na Nigéria, o termo *Nagô* no Brasil, é aplicado coletivamente a estes grupos tão variados, mas que tem a língua em comum. Embora de origens tão diferentes, todos se consideram descendentes de um único ser ancestral comum, *Odùduwà*, a força feminina que junto com *Obatalá*, a força masculina, ajudaram *Olodumaré*, o deus inalcançável, a criar o universo físico, *Àiyé*. Os *Yorubás* de Daomé, maioria dos considerados *Nagôs* no Brasil, são originários de populações descendentes de *Ifé*, uma comunidade em torno de um deus ancestral comum. São chamados na África de *Ànàgónu*, nome constituído de *Ànago* acrescido de *nu*, sufixo que significa pessoa, denominando todos os iniciados e sacerdotes do culto às entidades sobrenaturais de origem *Nagô*. Portanto, *Ànàgonú* ou *Nagô*, que em sua origem abrangia somente os *Yorubás* descendentes de *Ifé*, foi aplicado pelos *Fons*, e pela administração francesa, a todos os povos *Yorubás*. O mesmo termo foi herdado diretamente por todos escravizados africanos do grupo *Yorubá*, qualquer que sejam suas origens geográficas (SANTOS, 1986, p.29-30).

Sublinhemos outra diferença crucial entre os ciclos: a ocupação espacial, e principalmente, a relação dos terreiros com as cidades. Os africanos de origem *Banto*, *Congo* e *Angola* foram trazidos para o Brasil nos dois primeiros ciclos, e concentraram-se, portanto, nas zonas rurais, espalhados em pequenos grupos em um enorme território, principalmente no litoral no Rio de Janeiro, mas também em São Paulo, Espírito Santo, Bahia e Minas Gerais. Nestas enormes áreas, a comunicação e articulação eram difíceis, e as cidades que mais tarde se tornariam polos de resistência, neste momento, ainda estavam em gestação. Nos terceiro e quarto ciclos, com predominância de *Jejes* ou *Nagôs*, a concentração de escravizados se deu nas áreas urbanas, pois neste período as cidades já estavam mais consolidadas, como por exemplo nas cidades ricas e desenvolvidas dos estados do norte e do nordeste, Bahia e Pernambuco. Além destes dados, lembramos que o comércio constante entre a Bahia e a costa da Mina manteve esses escravizados em contato constante com suas terras de origem. Assim, os diversos grupos

distintos que formavam este conceito meta-étnico Nagô, estabeleceram intensos contatos com a África, ligados por semelhanças culturais, e sobretudo pela sua origem ancestral comum e suas práticas rituais. No Brasil, a fé, o Axé e esta percepção do mundo acabaram unindo todas as atividades Nagôs. O Axé costurando os deuses entre Brasil e África. “Foi através da prática contínua da sua religião que os Nagôs conservaram um sentido profundo de comunidade e preservou o mais específico de suas raízes culturais” (SANTOS, 1986, p.31). Como consequência, o século XIX viu os Nagôs transmutarem, transformarem e adaptarem, no Brasil, o complexo sistema cultural africano, através de uma coesão entre a *Egbé*, e o lugar onde se planta, cuida e potencializa o Axé, através da adoração dos *Orixás*, *Voduns*, *Inquices* e ancestrais em seus territórios, as Roças. Na diáspora, o espaço geográfico da África genitora e todos seus intrínsecos conteúdos culturais são restituídos pelo seu território, a Roça (SANTOS, 1986, p.31-32).

Uma destas almas que chegaram no quarto ciclo da escravidão na Bahia tem papel fundamental nesta pesquisa: Judith Ferreira do Sacramento, a Mãe Judith, fundadora do *Icimimó*. Judith tinha fama de grande curandeira e profunda conhecedora das ervas e poções medicinais. A caridade com os doentes se configurava como uma das principais funções desta casa, como consequência teve, ao longo de sua história, muitos seguidores e frequentadores. Era considerada a “médica dos pobres”, e essa fama trouxe consequências graves, tanto pessoalmente quanto para o *Icimimó*. O terreiro sofreu uma perseguição intensa da polícia, dos médicos²⁰ e dos jornais locais. A imprensa, preconceituosamente, já havia colocado na cidade de Cachoeira, o apelido de “A cidade do feitiço” (VELAME, 2012, p. 162). A *yalorixá* se tornou grande protetora e defensora dos terreiros do Recôncavo baiano contra a perseguição das elites e poderes constituídos (VELAME, 2012, p. 163). Estas histórias de resistência podem ser demonstradas, por exemplo, pelo “atrevimento” de Mãe Judith ao enviar um convite para todos os moradores e autoridades de Cachoeira, para a comemoração de um ano da Roça do *Icimimó*:

Exmo. Sr.

Tendo de festejar no dia 1º de novembro, o primeiro aniversário da casa de Aganju de Deus, à Terra Vermelha, tomo a liberdade de convidar V.Exa. e sua Exma. Família, para me honrarem com as suas presenças para que os festejos se revistam de maior brilhantismo.

Aproveito a oportunidade para pedir-lhes um auxílio para o mesmo fim, antecipando, desde já, os meus sinceros agradecimentos.

De. V. Exas.

Criada respeitadora

Judith Ferreira - Terra Vermelha – Outubro de 1917. (SANTOS, 2009, p. 146)

20 Os médicos, até o século XX, foram umas das associações que mais perseguiram os praticantes de religiões afrodiáspóricas no Brasil. Foram importantes defensores, por exemplo, para que no código de posturas de 1890, fossem proibidos o que classificava feitiçaria e vadiagem, ou seja, todas as religiões de matriz africana (artigos 156/157, que tratam da feitiçaria e artigo 399, que trata da vadiagem e dos capoeiras).

Esta ousadia despertou a ira da sociedade de Cachoeira, e através da capa do jornal A Ordem, expressou sua revolta, em 24 de novembro de 1917:

[...] Emulados os feiticeiros com o revoltante descaso da polícia, novos pigys têm aparecido. Dentre estes, um acaba de bater o Record da ousadia, lançando um supremo ultraje à família cachoeirana com o convite abaixo, que foi largamente distribuído, em cartões, na cidade, muitos deles endereçados a respeitáveis chefes de família. (SANTOS, 2009, p. 146)

O *Icimimó* guarda na memória material e imaterial da sua casa, as diversas histórias da resistência da casa onde *Xangô Aganju* fundou seu *Habitar* e seu *Axé* em Cachoeira (LOBO, 2015, p.98). O terreno onde se encontra hoje a Roça foi adquirido de Francisco Xavier Neves por Mãe Judith em 1913, através da renda acumulada pelas prestações de serviços espirituais. No terreno já havia uma pré-existência que funcionava como a sede da fazenda do engenho. Havia uma edificação construída de taipa-de-mão, com uma cobertura de telhas de cerâmica artesanal. A casa era composta por uma sala, dois quartos, uma cozinha e um quintal com muitas árvores frutíferas. Nesse terreno, Mãe Judith plantou o *Axé* da casa, edificando em solo brasileiro a África mítica e fundando, assim, o terreiro. Foram ainda criados o assentamento de *Exu Lonã*, o assentamento de *Obalúayé* na mata sagrada e as fontes de água de *Oxum* e *Xangô* (Fig.19). Esses assentamentos existem atualmente, representando o *Axé* sendo transpassado por diversas gerações. Também foi criado o quarto dos *Orixás* que, especificamente na nação *Nagô* do *Icimimó*, são todos no mesmo espaço (Fig.20). O professor Velame destaca que esta especificidade é uma influência direta dos terreiros de nação *Nagô-Vodum*, nação predominante nesta cidade pelo imenso fluxo dos daomeanos visto anteriormente. Pai Duda sinaliza em entrevista para o Velame que: “No *nagô* é tudo junto, tudo no mesmo quarto, diferente do *Ketu* onde cada santo tem sua casa”. Os assentos são reunidos no mesmo recinto, mesmo que as dimensões da Roça permitissem uma construção para cada *Orixá*. Muitos terreiros destas nações em Cachoeira e São Felix, sendo na área urbana ou rural, possuem os assentos dos *Orixás* ou *Voduns* reunidos em um quarto da Roça (VELAME, 2012, p. 170-171). Todos os deuses habitando juntos. Voltando a pré-existência, a cozinha foi ampliada e convertida em cozinha ritual, e a sala de estar foi convertida no barracão.



Fig.19 - Configuração inicial do Aganju Didê em 1917: 1- entrada, 2- Exu, 3- Casa de Exu, 4- barracão, 5- caminho, 6- mata sagrada, 7- tanque de Xangô, 8- fonte de Oxum, 16-Ogun, 17- Obalúayé. Fonte: Mapa autoria Fabio Velame. 2010.

Estes ambientes também são afetados pelas transformações e hibridações que potencializam o Axé. Cada Roça de Candomblé é absolutamente única, pois apesar das raízes culturais compartilhadas por diferentes terreiros, cada um é completamente autônomo e, como consequência, a configuração espacial de cada lugar também reflete essa singularidade (LEITÃO, IBIAPINA. 2021, p.6). Existem uma série de tipologias mais comuns: o barracão, as casas ou quartos-de-santos e a cozinha ritualística. O barracão tem muitas funções, como a celebração das festas públicas ou privadas, onde as pessoas dançam e cantam. Neste lugar, como vimos anteriormente, costuma estar plantado o Axé principal do terreiro, assumindo assim uma centralidade em relação aos outros ambientes da Roça (LEITÃO, IBIAPINA. 2021, p.7).

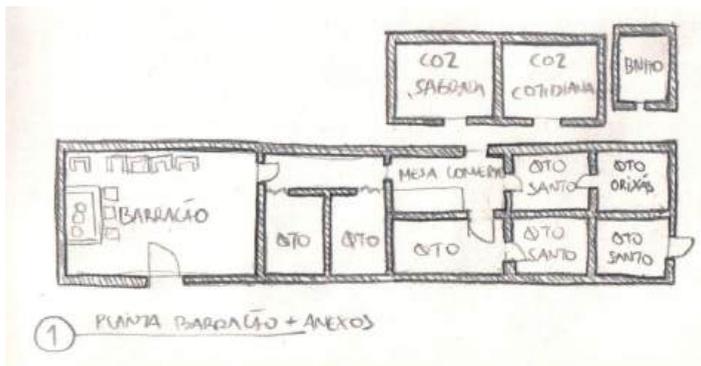
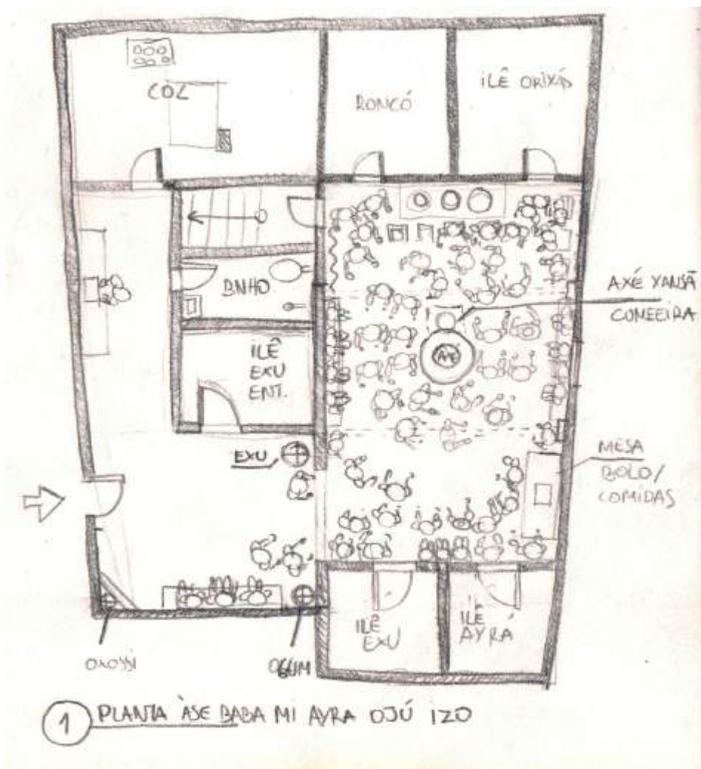


Fig.20 - Podemos perceber pelas duas plantas a especificidade do Icimimó. Na planta do terreiro Àse Baba Mi Ayra Izo, no bairro de Curicica, Rio de Janeiro, da nação Ketu, vemos os quartos dos Orixás separados: Ilê Exu entidade, é a casa de Exu entidade (não é um Orixá, está ligado as entidades da Umbanda); O Ilê Exu, do Orixá Exu; o Ilê Ayrá, do Orixá Ayrá. Já na planta do Icimimó, estão todos os Orixás reunidos no quarto Orixás. Fonte: caderno de campo. Ilustração 1, 06/2022. Ilustração 2, 12/2021.



Fig.21 - Barracão do Ilê Axé Icimimó Aganju Didê atualmente. Fonte: foto do autor. 08/2021.

Focaremos a pesquisa etnográfica primeiramente neste ambiente tão importante, o barracão, com a intenção de desenvolvermos o conceito de hibridação e mutabilidade. O barracão geralmente faz parte do corpo arquitetônico principal da Roça de muitos terreiros. No *Icimimó* acontece da mesma forma, como podemos observar na figura 20. Este espaço pode ser considerado o principal corpo da casa, pois geralmente é onde está plantado o *Axé*. É o *lugar* construído pelo homem onde acontece a primeira experiência de todas as pessoas que visitam a Roça pela primeira vez. Na vida cotidiana seu uso se assimila a uma sala de receber convencional, onde se atende às demandas habituais do cotidiano da Roça. Foi neste espaço que conheci o *babalorixá* Pai Duda, e onde minha vida em congruência com este *Ilê Axé* se iniciou no dia 09 de agosto de 2021.

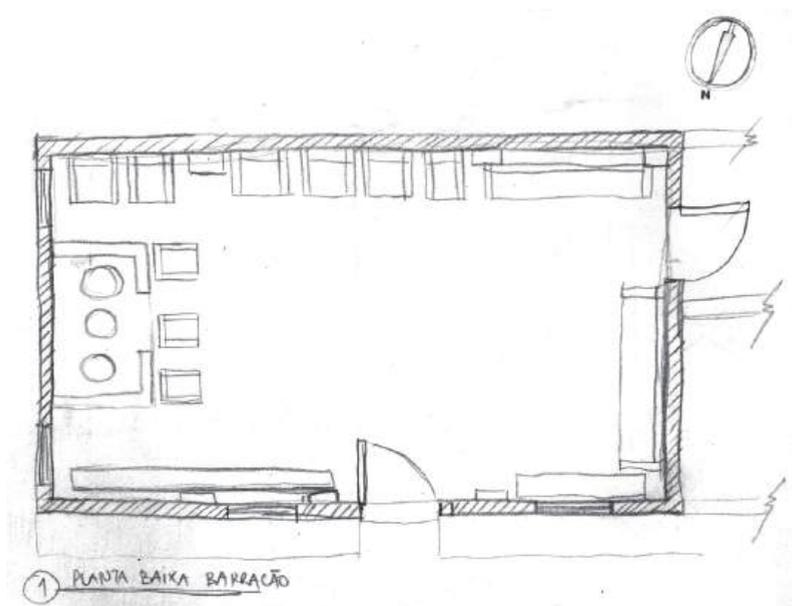


Fig.22 - Planta Barracão do Ilê Axé Icimimó Aganju Didê. Fonte: caderno de campo. 12/2021.

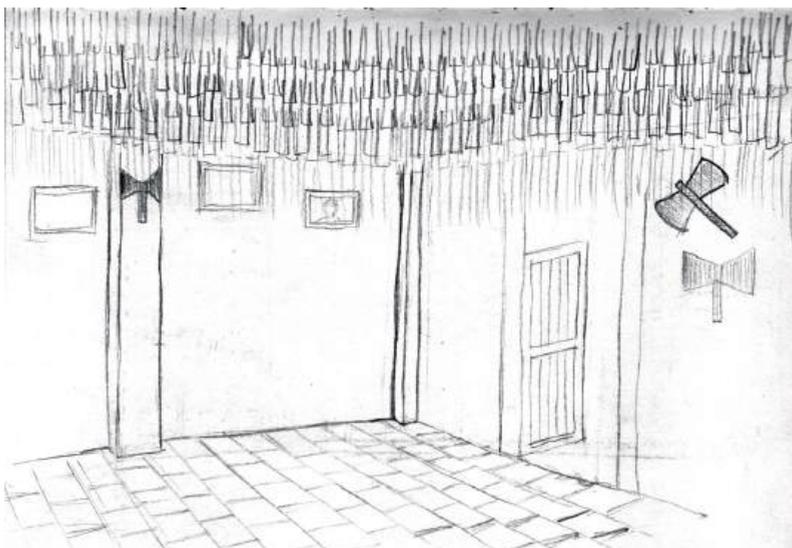


Fig.23 - Ilustração de detalhe do barracão. Fonte: caderno de campo. 12/2021.



Fig.24 - Primeira visita ao terreiro Aganju Didê. Na foto o babalorixá Pai Duda (de boina branca), a sua esquerda um dos Ogãs da casa e ao seu lado direito, o funcionário da secretaria de cultura de Cachoeira, que nos levou à Roça nesta primeira visita. Fonte: foto do autor. 08/2021.



Fig.25 - Momento “sala-de-estar” em um uso cotidiano. A Egbé assistindo pela internet do terreiro, a formatura na graduação da filha de Pai Duda, a Yaô Ariane dos Santos. Fonte: foto do autor. 12/2021.

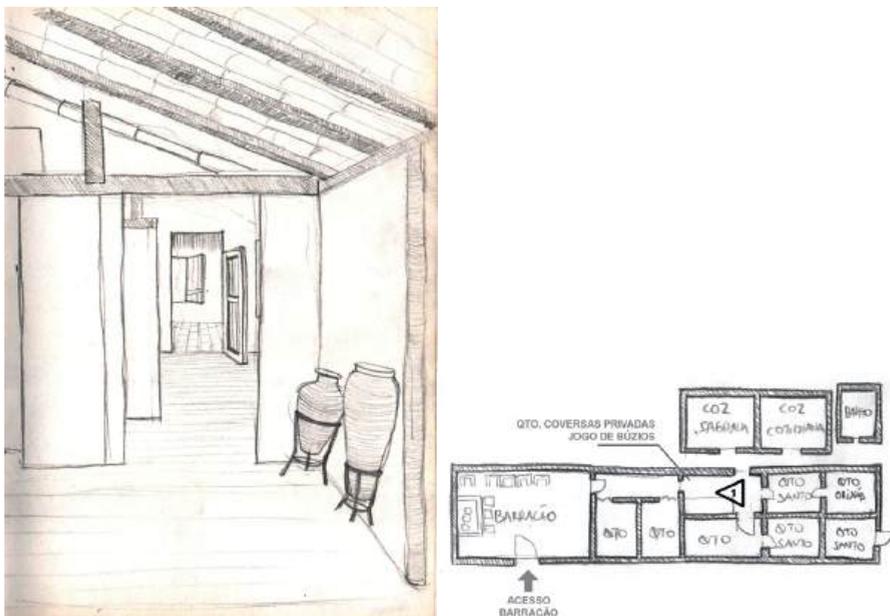


Fig.26 - Perspectiva do barracão visto da sala de conversas do Ilê Axé Icimimó Aganju Didê. Fonte: caderno de campo. 12/2021.

As conversas no barracão representam muito da essência do Habitar do Candomblé. Pai Duda nos introduz às histórias da ancestralidade da casa, e a sensação real é de entrarmos em um estágio de consciência muito diferente da vida comum. O espaço-tempo acontece de outra maneira, o tempo dos Orixás, o tempo espiralado. O Axé transmitido pela oralidade do “mais velho”, que teve sua existência neste mundo iniciada exatamente neste *lugar*, afinal, Pai Duda nasceu literalmente nesta casa. Esta força é praticamente palpável, influenciando e agindo fisicamente no mundo. Importante lembrar que a oralidade é um aspecto importantíssimo nas culturas africanas, diaspóricas e na *Egbé*. Sobre este tema nos resume a antropóloga Joana Elbein dos Santos:

Recebe-se o Axé das mãos e do hálito dos mais antigos, de pessoa a pessoa, numa relação interpessoal dinâmica e viva. Recebe-se através do corpo e em todos os níveis da personalidade, atingindo os planos mais profundos pelo sangue, as frutas, as ervas, as oferendas rituais e pelas palavras pronunciadas. (SANTOS, 1986.p.46)

A palavra pronunciada é condicionada pelo hálito, e significa vida e história. No entanto, não fala de um mecanismo de lógica simplesmente material e mecânico. A transmissão do Axé se dá pelo “deslocamento espacial de um conjunto

de gestos, danças, gritos, palavras, onde o corpo do indivíduo tem papel fundamental”. A língua, assim como a Arquitetura, não tem um sentido finalístico. Não se pretende a um objetivo específico e nem ao valor de troca semântico, está mais para a esfera de ser ela própria um poder, e torna-se veículo potencializador e distribuidor do Axé da casa. (SODRÉ, 2002.p.104)

Um dos momentos mais importantes do Candomblé é o *Dorozan*, a festa dos *Orixás*, quando o barracão assume sua configuração de festa pública. Durante o *Dorozan* é que se estabelece uma conexão direta entre *Àiyé*, nosso mundo físico, e *Òrun*, mundo dos *Orixás* e ancestralidade, e este eixo se concretiza através da vinda do *Orixá* para *Àiyé* através da incorporação. A espacialidade do corpo no mundo, com o hálito através dos cantos, e das vibrações sonoras dos atabaques comandados pelos *Ogãs*²¹, fazem o Axé ser renovado, potencializado e distribuído por todos. O ritual é uma ação fundamental para a manutenção da vida (LEITÃO, IBIAPINA. 2021, p.9). Nos explica o arquiteto Denis Alex Barboza de Matos em seu livro, *A Casa do Velho: o significado da matéria no Candomblé* (2017): “O *Xirê* (*Dorozan* para os *Nagôs*) consiste na sequência de cânticos e danças litúrgicos dirigidos a cada divindade, mas significa também, a própria festividade” (MATOS, 2017, p.124). A festa do Candomblé é o dia do *Dorozan*, onde perdemos a percepção de nossas vidas ordinárias e somos levados a um território na África mítica, e a viver um espaço físico regido por parâmetros muito distintos dos padrões hegemônicos. O barracão é decorado com as folhas dos deuses no chão, Pierre Verger cita a folha de pitanga, no entanto, no *Icimimó* a folha depende do *Orixá* homenageado. Na obrigação de *Obalúayé*, por exemplo, além das folhas são usados milhos cuidadosamente queimados sem que se transformem em pipoca. No *Dorozan* há uma setorização mais rígida dentro do barracão, os lugares são separados pela hierarquia das funções da *Egbé*. O *babalorixá* e seus ajudantes mais próximos ficam sentados ou em pé perto dos atabaques, que ocupam um espaço centralizado, com um nível com cota ligeiramente maior que o piso do barracão, destacando sua importância no ritual. Os *Ogãs* e *Ekedis* ficam sentados em cadeiras ornamentadas com seus *Orixás*, cada *Ogã* e *Ekeki* tem sua cadeira específica e individualizada. Em alguns terreiros *Ketos*, o resto dos presentes na festa é dividido entre homens e mulheres, separados pelo espaço central do barracão. No *Icimimó* não há essa separação, ficando homens e mulheres misturados. No entanto, são reservados

21 Nas pesquisas realizadas por Bastide, existem duas categorias de *Ogãs*. Alguns são escolhidos por sua posição social da comunidade, e servem como defensores do Candomblé em relação às autoridades constituídas, como as arbitrariedades da polícia repressora. Outros, conservando a origem sacerdotal do termo *Ougangas*, que significa sacerdotes, na língua Gabão. No sacerdócio há várias funções *Ogãs*, como o *Pegì-gã*, um conselheiro administrativo; o *Axôgun*, responsável pelos sacrifícios; o *Alabê*, responsável por tocar os atabaques. Os *Ogãs*, assim como as *Ekedis*, seu equivalente feminino, se caracterizam também por não incorporarem os deuses nas cerimônias (BASTIDE, 1978, p. 60-61).

alguns lugares mais próximos às áreas restritas para o público em geral, para os convidados mais ilustres, geralmente membros de outros terreiros, como podemos observar pela “setorização” do *Dorozan* do *Icimimó* na figura 27. No início da festa, os três atabaques denominados de *Run*, o mais grave; *Rumpi* o médio e *Lê*, o mais agudo, acompanhados pelo Agogô, uma espécie de sino de ferro rústico, tocam os diversos ritmos dos *Orixás*. Cada *Orixá* tem seu próprio ritmo com a potência de trazer sua força, *Axé*, para terra. Os atabaques são de forma cônica, e seu couro é geralmente retirado dos animais sacrificados. Este couro é fixado e esticado por um sistema de cordas e cravelhos para os *Nagôs* e *Jejes*, e por cunha de madeiras nos atabaques *Ngomas*, de origem *Banto*, principalmente Congo e Angola. Importante lembrar que os atabaques, como todos os elementos que compõem a Roça, são dotados de *Axé*, e esta força precisa ser mantida por rituais específicos como oferendas e sacrifícios. Os atabaques são responsáveis por duas importantes funções no *Dorozan*: o de chamar para *Àiyé* os *Orixás* no início da festa, e quando os filhos e filhas de santo estão incorporados, transmitir as mensagens dos deuses. Somente o encarregado do toque dos atabaques, chamado *Alabê* nos Candomblés de nação *Nagô*, podem tocá-los. Essa importância pode ser observada no momento que os *Orixás* chegam a *Àiyé* quando primeiramente se dirigem aos atabaques e *Alabês* para saudá-los, antes mesmo de saudar o *babalorixá*.

O dia do *Dorozan*, na verdade, como todas as ações na Roça, começa primeiro com o *Padê* de *Exu*. *Padê* é uma palavra que significa encontro em *Yorùbá*. *Exú* é sempre o primeiro a ser saudado, como podemos observar pelo *itãs* que contam suas histórias:

Exu era o filho caçula de Yemanjá e Orunmilá,
irmão de Ogum, Xangô e Oxóssi.
Exu comia de tudo
e sua fome era incontrolável.
Comeu todos os animais da aldeia em que vivia.
Comeu os de quatro pés e comeu os de pena.
Comeu os cereais, as frutas, os inhames, as pimentas.
Bebeu toda a cerveja, toda a aguardente, todo o vinho.
Ingeriu todo o azeite-de-dendê e todos os obis.
Quanto mais comia, mais fome Exu sentia.
Primeiro comeu tudo de que mais gostava,
depois começou a devorar as árvores,
os pastos, e já ameaçava engolir o mar.
Furioso, Orunmilá compreendeu que Exu não pararia
e acabaria por comer até mesmo o Céu.
Orunmilá pediu a Ogum
que detivesse o irmão a todo custo.
Para preservar a Terra e os seres humanos e os próprios orixás
Ogum teve que matar o próprio irmão.

A morte, entretanto, não aplacou a fome de Exu
Mesmo depois de morto,
podia-se sentir sua presença devoradora,
sua fome sem tamanho.
Os pastos, os mares, os poucos animais que restavam
todas as colheitas, até os peixes iam sendo consumidos.
Os homens não tinham mais o que comer
e todos os habitantes da aldeia adoeceram
e de fome, um a um, foram morrendo.
Um sacerdote da aldeia consultou o oráculo de Ifá
e alertou Orunmilá quanto ao maior dos riscos:
Exu, mesmo em espírito, estava pedindo sua atenção.
Era preciso aplacar a fome de Exu.
Exu queria comer.
Orunmilá obedeceu ao oráculo e ordenou:
“Doravante, para que Exu não provoque mais catástrofes,
sempre que fizerem oferendas aos orixás
deverão em primeiro lugar servir comida a ele”.
Para haver paz e tranquilidade entre os homens,
é preciso dar de comer a Exu,
em primeiro lugar.” (PRANDI, 2002, p.45-46).

No *Icimimó*, este *Padê* pode ser feito tanto no próprio barracão, quanto na casa de *Exu*, *Ilê Exu*. Sendo o único *Orixá* com sua casa fora do quarto dos *Orixás*. O *Ilê Exu* fica logo em seguida à entrada da Roça, é composto, em planta, por uma secção retangular em volta da árvore consagrada a Ele. O *Ilê Exu* fica próximo da entrada para proteger a porteira da Roça. Falaremos desta construção mais profundamente nas observações do dia da festa de *Obalúayé*.

Na noite do *Dorozan*, as *Iaôs*²² são as primeiras a saudar os atabaques para, logo em seguida, saudar o *babalorixá*, e então começar a dança para os *Orixás*. Todos cantam saudando os *Orixás*, até que a energia das *Iaôs* entra em completa sintonia com seu *Orixá*, e neste momento o deus se faz presente em *Àiyé*. Os *Orixás* são recebidos por todos com gritos e louvores com suas saudações, a palavra potencializa o *Axé*. As *Iaôs* são levadas pelas *Ekédis* ao *Pejí*, quarto onde estão guardados os instrumentos dos seus *Orixás*, e vestem-se com as roupas e ferramenta dos seus deuses. Uma vez que todas as *Iaôs* estejam paramentadas com seus *Orixás*, voltam ao barracão onde começam a dançar. Esse, como falado anteriormente, é um dos momentos de maior *Axé* do Candomblé, os *Orixás* em *Àiyé* com sua *Egbé*.

22 A *Iaô* é um filho ou filha-de-santo iniciado que se comprometeu a seguir as regras e desígnios do Candomblé. É a pessoa que renova e trabalha para potencializar e distribuir o *Axé* da casa. Deriva da palavra Ioribá Iyàwó, e pode ser traduzida como iyà, significando mãe, e awó, que significa segredo, “a mãe do segredo dos *Orixás*”. O título de *Iaô* define a ligação do humano com o *Orixá* como mais forte, no sentido do comprometimento com o *Ilê Axé*. Torna-se um instrumento através do qual o *Orixá* se faz presente em *Àiyé*. (KILEUY, OXAGUIÁ, 2009, p. 83)

Cada *Orixá* tem sua dança específica. “*Xangô* “pavoneia-se” majestosamente; *Oxum* requebra-se; *Oxóssi* corre perseguindo a caça; *Ogun* guerreira; *Oxalufã*, enfraquecido e curvado pelo peso dos anos, arrasta-se mais do que anda, apoiado no seu *Opa-xorô*²³”. Há várias características dessas danças inspiradas em detalhes dos mitos dos deuses, presentes nos *Itãs*. Na festa de *Xangô*, suas mulheres *Oxum* e *Iansã* devem estar presentes. Na obrigação de *Ogun*, *Oxóssi* certamente estará presente, podendo ainda estar presente *Iansã*. Podemos marcar aqui outra diferença marcante entre o Candomblé, e o culto aos *Orixás* na África. Nos cultos africanos invoca-se somente um *Orixá* durante uma festa celebrada em um templo reservado a ele. Na diáspora, e mais especificadamente no Brasil, como vimos, vários *Orixás* são chamados em um mesmo terreiro durante a festa. Outra diferença é que na África a festa é restrita à família sanguínea e só um *elégùn* incorpora o *Orixá*. Já no Brasil, como o *Orixá* tornou-se individual, durante a festa várias *Iaôs* incorporam seus *Orixás* (VERGER, 2018.p.66-67). Na festa de Candomblé, o *Dorozan*, a Arquitetura é construída pela música, pelas danças, pelo passado, pela *Egbé* e pelos *Orixás*.



Fig.27 - Configuração espacial do barracão no Dorozan. Fonte: caderno de campo. 12/2021.

23 *Opa-xorô* é o instrumento de trabalho do *Orixá Oxalá*. É um cajado feito com uma haste de metal, que recebe alguns símbolos. Em seu topo há um pássaro e tem pequenos objetos pendurados como moedas, sinos, entre outros. É o símbolo dos *Orixás funfun*, os primeiros *Orixás*. “O cetro é a sua ligação com a ancestralidade. Ao ser tocado no chão pelo *Orixá* faz uma junção do *Àiyé* com o *Òrun*, unindo a morada dos homens com a morada dos seres sagrados, integrando então o homem à sua essência ancestral.” (KILEUY, OXAGUIÁ, 2009, p. 373).

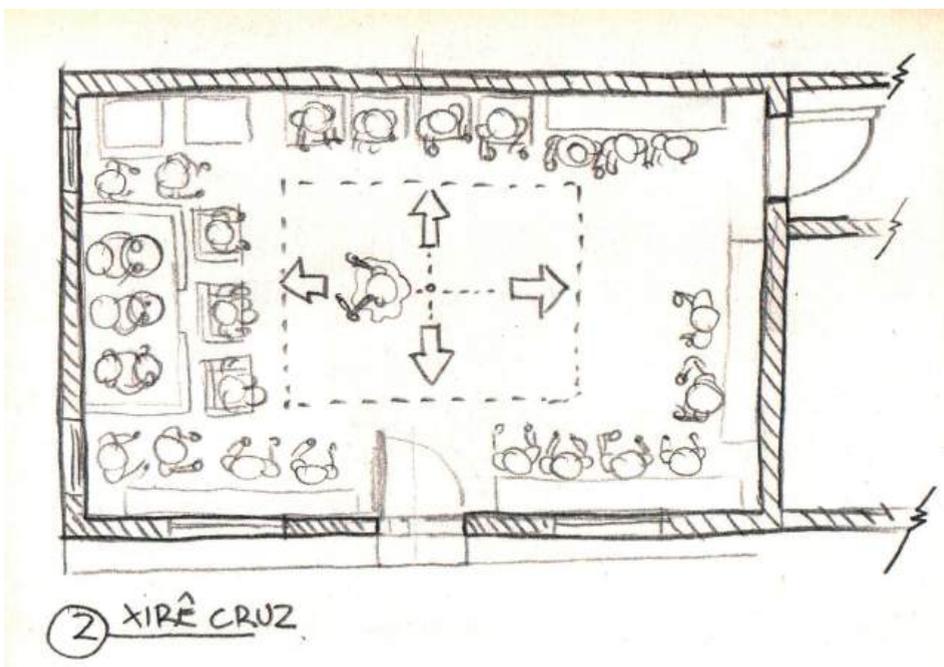


Fig.28 - Configuração espacial do barracão no Dorozan. No centro a Iaô/ Orixá dançam lindamente. Fonte: caderno de campo. 12/2021.



Fig.29 - A Egbé reunida no exterior do barracão. Fonte: foto do autor. 12/2021.

Muitas outras funções são exercidas no barracão do *Icimimó*, sendo este um dos principais *lugares* da Roça, nada mais natural que seja também um dos exemplos mais explícitos do extremo dinamismo, mutabilidade e hibridação, que fazem do terreiro de Candomblé um representante multicultural do Atlântico Negro. Pude, em momentos diferentes da pesquisa de campo, vivenciar algumas destas funções e usos que compõem esse universo infinito. Além do *Dorozan*, diversos outros rituais são feitos totalmente, ou em partes, neste espaço. Estive presente em alguns *Ebós*, ritual onde se alimentam os *Orixás* e ancestrais, inclusive o *Ebó* do ritual conhecido como *Bori*.

Bori é o nome popular da cerimônia, cuja tradução do *Yorùbá*, mostra tanto a função quanto sua essência: “dar de comer a cabeça”. (BASTIDE, 1978, p. 35). Alimentar a cabeça, fortificar o *Orí*, tornando-a menos suscetível a doença e curando as existentes. Através do sangue, *Ejé* em *Yorùbá*, é feita a ligação entre o *Orixá* e o indivíduo. Da mesma maneira, como por intermédio do alimento sagrado dado ao *Orí*, se realiza uma ligação entre o deus, os mortos (ancestrais), os membros do Candomblé e a pessoa que está participando do ritual, incorporando-o à África mítica em solo brasileiro. (BASTIDE, 1978, p. 36). Descreverei algumas passagens que julgo serem procedente para a compreensão da relação do Candomblé com o *lugar*, e utilizarei alguns trechos do diário de campo. Esse foi o primeiro ritual que participei efetivamente na Roça, e quando cheguei no terreiro, no dia 07 de dezembro de 2021, Pai Duda e alguns membros da *Egbé* estavam no barracão. O que mais me chamou a atenção nesta primeira vez como um aprendiz, foi a percepção que o tempo na Roça passa de um modo diferente. O viver aqui pertence a um diferente espaço-tempo. “Uma criança brincando, duas filhas-de-santo sentadas conversando sobre coisas cotidianas. Pai Duda deitado no banco tirando um cochilo”. Cenas cotidianas passando bem devagar. Eu estava sentado no banco olhando a janela vendo a vida, o vento e as árvores com as folhas balançando. A desaceleração do tempo: “Fiquei não sei quantas horas no barracão vendo a vida passar. A ansiedade e as perguntas como: O que vou fazer agora? Não vamos começar o ritual? Vão se desfazendo e passando aos poucos, restando o prazer de estar vivendo o presente” (Caderno de campo. 07/12/2021) (Fig.30). Creio que podemos entrar um pouco neste conceito de tempo, pois a relação do Candomblé com o lugar e seu território tange muito uma concepção temporal singular.

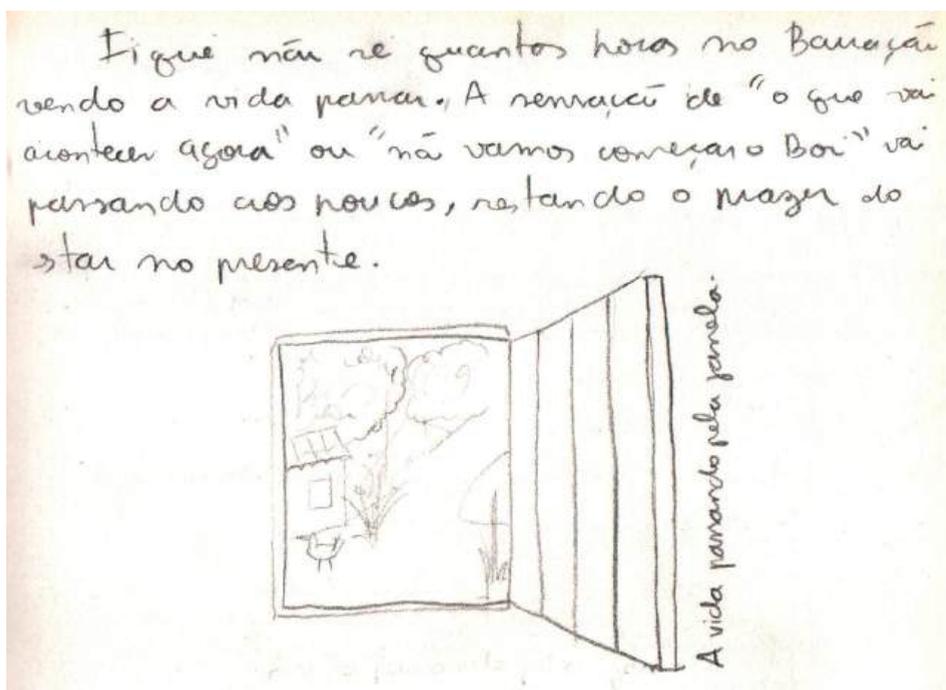


Fig.30 - O tempo do Candomblé. Na janela observando a vida cotidiana. Fonte: caderno de campo. 12/2021.

O fluxo do Axé funda um novo espaço-tempo, aberto a esta pluralidade cultural, voltada para as relações sociais no presente, o cotidiano simplesmente vivido pela *Egbé*. Esse novo tempo não implica a revelação de uma verdade eterna, mas a possibilidade de contarmos outras histórias sobre uma essência do mundo, da humanidade e das coisas, com novas possibilidades de interseção com a história (SODRÉ, 2002.p.111). O infinito é uma eternidade cíclica, sempre voltando ao mesmo ponto, mas mesmo assim, que pode ser compreendido com uma lógica cronológica espiralada (VELAME, 2012, p. 43). É o fluxo do Axé que impulsiona o movimento do espaço-tempo em espiral. O eterno movimento como elemento essencial do Candomblé, fazendo destas transformações um modo de permanecer vivo. “A relação transformação-permanência no Candomblé constrói uma lógica de outra natureza, uma racionalidade de outra ordem, onde a tradição, através do dinamismo do Axé, só permanece através das mudanças, das transformações” (VELAME, 2012, p. 57). Como consequência, as Arquiteturas das Roças são espaços-movimentos com a função de manter o fluxo de Axé em seu movi-

mento eterno espiralado. O existir só é possível com a mutação e transformação. Nos explica o arquiteto Fabio Velame:

O tempo diferido, o tempo espiralado, o Tempo-Òkòtò de Exu que imprime na imanência a repetição sem volta ao mesmo, porque ao retornar de forma cíclica através da espiral sempre volta ao diferente, “o mesmo indefinidamente alterado”, possui em seu movimento ao infinito algo que permanece que sempre é o “mesmo”, sempre “igual”, imutável, eterno: o axé que imprime o movimento a espiral. O fluxo de axé é a própria linha da espiral, seu movimento, é o sistema dinâmico do Axé que a constitui. (VELAME, 2012, p. 57).

Voltando ao *Borí*, ficamos ali neste tempo espiralado no barracão até a hora do almoço. Como estávamos em pequeno número na Roça, comemos na própria cozinha cotidiana. Mais um aprendizado, desta vez identificando claramente o aspecto familiar da comunidade *Egbé*, não como uma simbologia de família, e sim como uma família real ligada pelos nossos *Orixás*. Nestes momentos extremamente comunitários é que são contadas as histórias da Roça. Após a refeição, todos fazemos uma sesta oficial, a *Egbé* se espalha pelo terreiro procurando o melhor lugar para um “cochilo”. Alguns esticam esteiras de palha no quintal e outros no barracão. Pai Duda me aconselhou a ficar em um cantinho entre o patamar dos atabaques e a parede que divide o barracão do quintal, disse ser onde “*batia o melhor vento*”. Realmente o lugar fica em um lugar com uma ventilação cruzada que traz um frescor constante (Fig.35). Esse sono no barracão sentindo a brisa dos *Orixás* é um momento de extremo relaxamento, assim a descompressão da vida exterior está completa. Após a sesta, tomei o banho de ervas e fizemos o *Ebó* no barracão (Fig.31). Essa descompressão, junto a banho de ervas, vai nos levando a um estado de certo entorpecimento, muito bem explicada por Verger em sua pesquisa etnográfica na África. Descrevendo o ritual de iniciação dos *elegúns*²⁴, quando se preparam para o recolhimento no *Igbó Ikú*, que significa em *Yorùbá* “floresta da morte”. Através dos banhos e bebidas de ervas que contém o *Axé* do *Orixá*, os iniciados são afetados, deixando-o em um estado de entorpecimento e de aceitabilidade, tornando-os seres fáceis de serem conduzidos pelas etapas dos rituais. Essas poções são feitas com as folhas, cascas, raízes consagradas ao nosso *Orixá*, são os mesmos objetos descritos nas lendas e histórias, reforçando as conexões e o fluxo de *Axé* entre o noviço, e o seu deus. O *Igbó Ikú* pode ser um quarto de uma casa ou um grande ambiente cercado, efêmero ou não, no quintal da Roça, onde os iniciados vão viver durante os dias de sua reclusão. Corresponde no Brasil ao *Roncó*, o quarto onde é feito o recolhimento da *Egbé* para os rituais. A permanência no *Igbó Ikú* significa a passagem para o além, uma etapa intermediária-

²⁴ *Elegún* é aquele que recebeu o privilégio da incorporação, ele tem a habilidade de “ser montado” (*gún*) por uma divindade, *Orixás* no caso dos *Nagôs* (KILEUY, OXAGUIÁ, 2009, p. 83).

ria entre o antigo eu, da vida cotidiana, e o novo eu, em comunhão com os *Orixás* (VERGER, 2018.p.45). Descrevi assim essa experiência:

O Quarto é hermeticamente fechado, sem nenhuma janela. Há uma esteira com um lençol branco. Ao lado da cama um tecido branco no chão com uma quartinha de barro, um prato e um alguidá, ambos de louça branca em cima do tecido. Dormi maravilhosamente bem. O chão batido, embora extremamente irregular, se mostrou muito confortável. (Caderno de campo. 07/12/2021) (Fig.32).

O *Roncó* é um lugar de extrema energia, praticamente palpável. A terra batida deste piso foi pisada pela fundadora do terreiro Mãe Judith. Pai Duda nasceu neste mesmo quarto, sua mãe biológica, Dona Fia, fez neste ambiente seu parto. Ficando claro, assim, que este *lugar* não pertence somente a esse tempo presente. A partir desse momento fiquei alguns dias recolhido neste quarto realizando diversos rituais sem sair para nada, nem mesmo para ir ao banheiro, pois as necessidades fisiológicas são feitas em um penico. Descrevi assim este momento: “Pai Duda me aconselhou a deitar novamente e ficar quieto. Todos saíram do quarto e a partir deste momento, uma espécie de transe tomou conta de mim. Não saberia distinguir o que é real ou sonho. (...) O silêncio e o quarto emolduravam esse sonho” (Caderno de campo. 08/12/2021). Na verdade, nem todos os momentos foram agradáveis, ora era inundado pela beleza dos *Orixás* e ora por uma sombra inquietante. Depois de alguns dias, Pai Duda veio ao *Roncó* bem cedo, pediu para eu levantar e segui-lo. Fomos caminhando por todo o terreiro até chegarmos no quintal. Me pediu para olhar o nascer do sol, levantar os braços e respirar muito fundo: “O ar puro da Roça penetrou no meu nariz, levando o *Axé* para todo meu corpo. Parecia um mergulho no mar. O frescor entrando por cada poro do meu corpo” (Caderno de campo. 09/12/2021) (Fig.33). As conexões entre Brasil e África em sua relação com o *lugar* ficam claríssimas ao observarmos estes rituais no Candomblé, e também estão conectadas pela forma de viver o *lugar*. O Fluxo do *Axé* empurrando o tempo espiralado dos *Orixás*, entre a África e o Brasil.

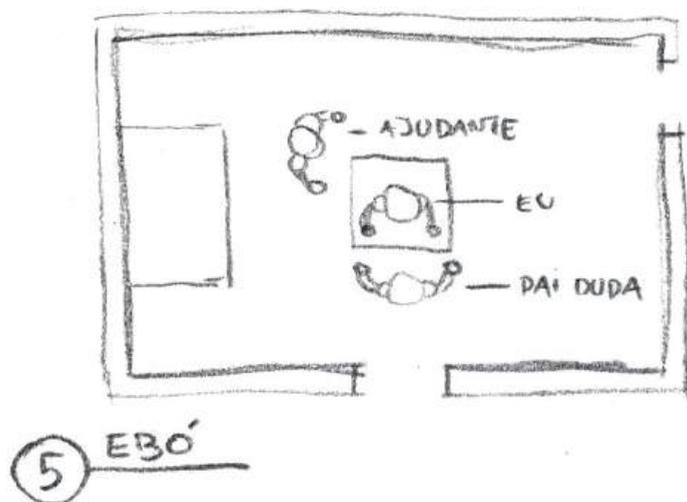


Fig.31 - O barracão para liturgia. Configuração de um Ebó. Fonte: caderno de campo. 12/2021.

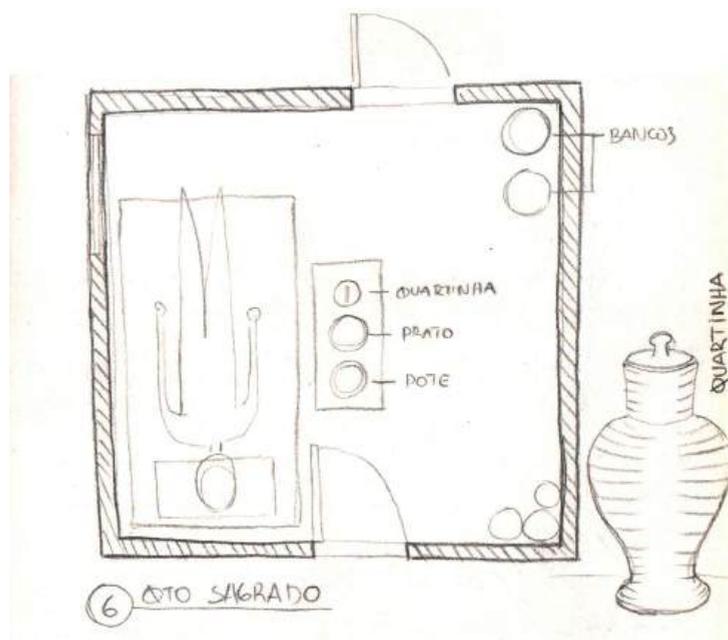


Fig.32 - O Roncô e o Bori. Fonte: caderno de campo. 12/2021.

Pai Ducha me pediu para virar para o sol nascente, levantar os braços e respirar fundo. O ar puro da Poça penetrou pelo meu nariz, levando o Axé para todo meu corpo. Parecia um mergulho no mar. O frescor entrando por cada poro do meu corpo.

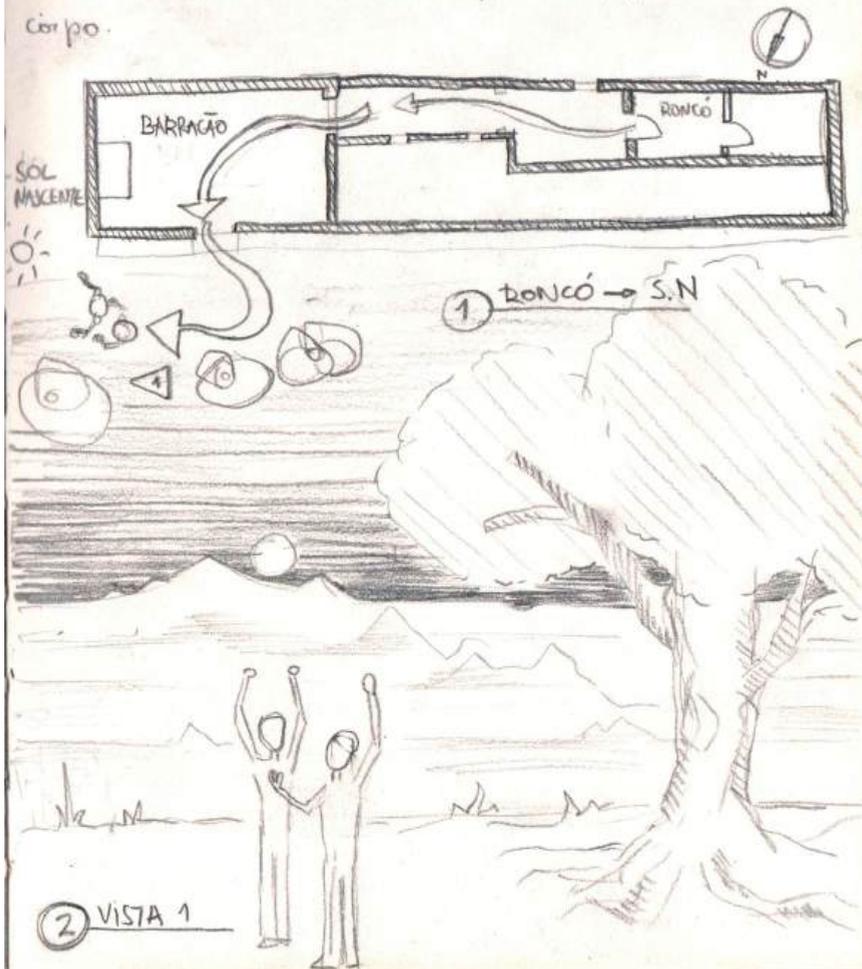


Fig.33 - Saída do Bori. Fonte: caderno de campo. 12/2021.

A iniciação do Candomblé tem muitas especificidades que descreverei melhor agora. O processo iniciatório é um procedimento não linear de aquisição de conhecimento. Não são revelados segredos absolutos, é um meio de reencontrar uma essência adormecida. Não é realizada por um plano de conhecimento intelectual e consciente, é um nível mais etéreo, que vem da ancestralidade adormecida no inconsciente. Nossa humanidade ocidental foi moldada através do aprisionamento de certos instintos moldados pela educação formal e pelo nosso meio social e político. É uma personalidade aparente, muito distinta da nossa essência oculta. Esta diferença se aplica naturalmente na produção das Arquiteturas e principalmente no Habitar. Basta lembrarmos da sensação opressora que sentimos ao entrar em uma catedral, e a sensação ao entrarmos em um simples e secular terreiro de Candomblé. A primeira característica que podemos destacar em termos visuais, para usar uma categoria ocidental de análise, é a escala. O monumento de escala colossal, edificado o mais alto permitido pela técnica vigente, “para chegar perto de Deus”. A opressão, o poder como demonstração de força. Em contraposição, o marco inicial da implantação do Axé no solo, apenas um buraco com certos materiais enterrados, já transformam um espaço em *lugar*. O processo de aprendizagem de iniciação no Candomblé tem a função de despertar no noviço, aspectos desta personalidade escondida que correspondem à personalidade do ancestral divinizado, presente no iniciado em estado latente, inibidos pelas circunstâncias descritas anteriormente. O transe desenvolvido nos processos rituais são os libertadores dessa personalidade. Durante o período dos cultos de iniciação, o filho ou filha-de-santo é levado a este dócil estado, um estado de disponibilidade, onde o comportamento do *Orixá* pode se instalar mais facilmente, e com o fluxo de *Axé*, costurar a linha familiar da ancestralidade (VERGER, 2018,p.51).

Voltando ao barracão, em momentos não litúrgicos, também pode se transformar em dormitório para a *Egbé* (Fig. 34) ou mesmo, em outra ocasião que havia um mecânico consertando uma motocicleta. Essa diversidade explicita a questão levantada anteriormente: para o Candomblé, não há dicotomia entre a vida “sagrada” e a “vida profana”, toda ação cotidiana faz parte do jogo de forças e, sendo permitida pelos *Orixás*, pode ser realizada em qualquer lugar da Roça. A Arquitetura da mutabilidade. Deuses, Homens, animais, árvores, ervas, pedras e a Arquitetura habitando em comunidade e sincronia, trocando forças, e transformando-se juntas, para potencializar o *Axé*.

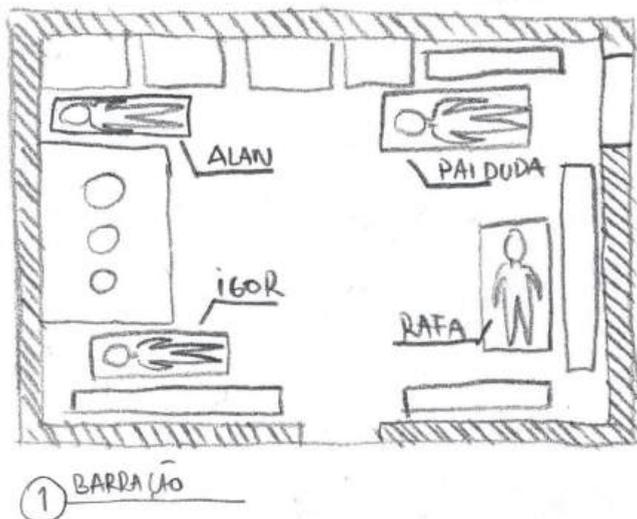


Fig.34 - O barracão dormitório. Fonte: ilustração autor. Fonte: caderno de campo. 12/2021.

Um próximo passo na caminhada desta compreensão tão singular do *lugar*, é um olhar mais próximo para talvez a mais importante festa, junto com a festa do padroeiro *Xangô Aganju*, do calendário das festas sagradas: a obrigação de *Obalúayé* realizada todos os anos no dia 31 de julho. *Obalúayé* ou *Omulu* (em

tradução do *Yorùbá*, *Obalúayé* significa Rei Dono da Terra, e *Omulu* significa Filho do Senhor) são os nomes mais conhecidos ao deus da varíola e das doenças contagiosas, cujo o nome não se deve pronunciar, *Sànpònná*. O Deus que pune seus inimigos enviando-lhes a varíola. O culto de *Obalúayé*, assim como de outro *Orixá*, *Nanã Buruku*, parecem ser, segundo Verger, mais antigos que a chegada que o deus *Odùduà* a *Ifé*, ou seja, seus *itãs* são mais antigos que as lendas dos primeiros *Orixás*. Esta antiguidade pode ser representada pelo fato que em seus rituais, os sacrifícios animais são executados sem o emprego de instrumentos de ferro, indicando assim que estas divindades seriam de uma civilização anterior à Idade do Ferro, e como consequências anteriores também à chegada do *Orixá Ogun*, deus do ferro. Alguns *itãs* trazem histórias de grandes inimizades e guerras entre *Omulu* e *Nana* contra *Ogun*, pois ambos se recusavam a aceitar que *Ogun* era mais antigo que os dois, lembro aqui que antiguidade e sabedoria são atributos de poder nesta percepção *Yorùbá* do mundo. A origem do culto a este *Orixá* é incerto, no entanto, existem grandes indicativos que pertence à cultura *Tapa*²⁵ (ou Nupê), e mesmo que não seja exatamente sua origem, ganha uma grande importância neste território, extrapolando o culto regional (VERGER, 2018.p.218). A obrigação de *Obalúayé* do *Icimimó* é ligada pela costura do *Axé* a uma obrigação realizada pelos escravos do Engenho da Natividade, no Outeiro Redondo, no município de São Felix, vizinho de Cachoeira. Era uma obrigação iniciada visando a cura dos escravizados durante a epidemia de cólera na década de 1850. O africano Anacleto Urbano da Natividade parece ser o fundador desta obrigação, e foi fundador do primeiro terreiro da nação *Nagô-Vodum*, o terreiro Capivari, mais conhecido por Pé de Cajá, e era considerado um grande curandeiro (VELAME, 2012, p. 181). Este ritual era realizado originalmente nos dias de “folga” dos escravizados em consequência do calendário católico, onde as atividades de trabalho eram suspensas e diversos escravizados se reuniam para festejar com danças e banquetes em suas casas. Uma das datas mais festejadas era em homenagem a São Roque, e segundo as histórias contadas pelos mais velhos, cerca de três dias anteriores ao festejo, São Roque se materializava na forma de um mendigo que percorria as casas pedindo esmola e comida. Todos lhe ofereciam alimentos, dinheiro e roupas, e na véspera da obrigação o mendigo desaparecia. O ritual era realizado no pé de uma gameleira-branca, conhecida como Pé de Velho, em um lugar em São Felix, denominado Gurunga. A lenda conta que no dia da obrigação, tudo o que fora oferecido ao mendigo aparecia acomodado aos pés da árvore (NASCIMENTO, 2010, p.173). O cientista social Luís Claudio dos Dias Nascimento entrevistou, em 2005, a moradora Áurea Silva Santana, então com 75 anos, que nasceu e viveu

25 Tapa ou Nupê são as definições de um grupo étnico pertencente ao território da Nigéria.

no Engenho da Ponte até seus 20 anos. Ela conta que ouviu dos mais velhos que no dia da obrigação, os participantes, após se arrumarem, seguiam em direção a Gurunga levando os atabaques. As mulheres-de-santo levavam painéis na cabeça amarradas com seus *Ojás*²⁶. Conta ainda que nestas ocasiões aparecia sempre uma cobra enorme quando começava o Candomblé:

Todo mundo cantando, todo mundo dançando, todo mundo de santo, gente de tudo quanto era lugar vinha para essa festa para dar santo, para pedir ajuda ao Velho. Então essa cobra vinha de um lado para o outro e passava no meio de todo mundo. Passava de um lado para o outro e não incomodava ninguém (NASCIMENTO, 2010, p.174).

Nascimento avalia que os mendigos referidos pelos moradores são lembranças coletivas de Anacleto, no período da epidemia de cólera, mitificado na figura deste misterioso mendigo, ora como São Roque e ora como *Obalúayé*. Já no início do século XX, o ritual passou a ser realizado por uma pessoa do Candomblé que estava sempre no Engenho da Ponte, a Mãe Judith fundadora do *Icimimó*. Ela transferiu a obrigação para o terreno do *Icimimó*, enfraquecendo o ritual na Gurunga pois, como Áurea contou na mesma entrevista: “Porque quando tia Judith abriu o terreiro lá na Terra Vermelha todo mundo daqui virou filho-de-santo dela”. No período das obrigações muitas pessoas vindas de diversas cidades vizinhas iam para a Roça do *Icimimó*, e ficavam cerca de um mês preparando o ritual. Mãe Judith foi iniciada para o *Orixá Xangô Aganju*, no entanto, as obrigações mais importantes eram a do *Orixá Olunda* e de *Obalúayé*. Com o falecimento de Mãe Judith, a festa de *Olunda* deixou de ser realizada, e foi retomada por Pai Duda atualmente, e a festa de *Obalúayé* continuou sendo realizada, pois a *yalorixá* fundadora fez questão de passar rigorosamente todos os ensinamentos da obrigação (NASCIMENTO, 2010, p.174-176). O professor Fábio Velame nos chama a atenção para o fato das transformações terem sido essenciais na permanência da obrigação de *Obalúayé* (VELAME, 2012, p. 182). A obrigação é realizada hoje no mesmo assentamento de *Obalúayé* fundado por Mãe Judith nesta Roça em 1913. O *Axé* costurando os tempos e a *Egbé*. Nesta obrigação perceberemos como o lugar da festa, o barracão, é expandido por toda a Roça até o assentamento de *Obalúayé* na mata do *Icimimó*. Este é outro dado bastante comum aos terreiros de Candomblé, em especial em Cachoeira. Em determinadas obrigações há uma expansão da Roça, e a África mítica se expande pela cidade, levando o Candomblé para todos os cantos. É uma afirmação da identidade para a população geral, e uma apropriação da cidade por pertencimento dos terreiros. No *Icimimó*, o ter-

26 O *Ojá* é um pedaço de pano, branco ou estampado, e tem a função de cobrir totalmente a cabeça, *Ori*. Os *Ojás* tem uma função também estética, e dão mais colorido aos barracões, fortalecendo o aspecto da festa (KILEUY, OXAGUIÁ, 2009, p. 264).

reiro se expande além do barracão nas obrigações das águas e na obrigação de *Obalúayé* que descreveremos melhor neste momento.

A obrigação é realizada anualmente, como já vimos, no dia 31 de julho, e acabei chegando em Cachoeira no dia 27 de julho de 2022, ou seja, com quatro dias de antecedência. Minha intenção era fazer um jogo de búzios com Pai Duda, e também ajudar nas preparações para a festa. Uma das questões levantadas no jogo foi sobre a distância física entre mim e a Roça. Minha questão era se deveria procurar uma Roça mais perto de casa, pois estava sentindo falta da proximidade física com meus *Orixás*. Pai Duda me fez então a seguinte pergunta: “Filho, você está vendo algum *Orixá* aqui do meu lado?”. Respondi prontamente que não, e ele completou: “Porque o *Orixá* está em todo lugar”. A compreensão de que todas as coisas que existem estão interligadas pelo *Axé* ficou fácil agora. Mesmo assim, Pai Duda recomendou que fizéssemos o assentamento dos meus *Orixás* na minha residência, no Rio de Janeiro, para que eu sinta sua proximidade de forma mais evidente. Através dos materiais dos meus *Orixás*, preparados por Pai Duda, posso ter acesso aos meus *Orixás* no meu apartamento. Um pedaço do *Axé* pode ser plantado na minha casa. O *Axé* transpõe a concepção do espaço físico. Neste dia fiquei até tarde na Roça descansando e assistindo Pai Duda ensinando atabaque para seu sobrinho Levi, filho do *Ogã* Alan (Fig.35).



Fig.35 - Pai Duda e Levi brincando no atabaque. Fonte: foto do autor. 07/2022.

Dormi a noite do dia 27 de julho no hotel em Cachoeira, mas no dia seguinte me mudei para a Roça, chegando na hora do almoço comunitário. Em seguida, pela primeira vez, escrevi a dissertação no terreiro (Fig.36). Durante o

processo da dissertação, descobri que o momento de escrever é um encontro bem próximo com meus *Orixás*. Me transporto para Cachoeira, e de tão real, consigo sentir os cheiros e os ventos de *Oyá*. No entanto, escrever sentado no chão de terra que Mãe Judith pisou foi outra escala. Os momentos de pesquisador e filho-de-santo estão tão entrelaçados pelo *Axé* do *Icimimó*, que esse paradoxo dicotômico, tão ligado à separação das coisas do Ocidente, se desfaz nas águas de *Oxum*. Impossível determinar onde começa o filho-de-santo e o pesquisador, mas o fato de viver a experiência da Roça, me aproxima de sentir o lugar não só como um pesquisador, pois como filho da casa, acabo tendo acesso a experiências vividas só por quem está na Roça “a trabalho”. Estas sensações são um diferencial nas descrições e entendimento deste Habitar tão rico.

Se Norberg Schultz descreve o Habitar como a forma de vivenciar o espaço em sua dinâmica cotidiana, a Roça eleva essa compreensão a uma nova potência. Neste dia, passei a tarde toda conversando com um dos principais *Ogãs* da casa que, apesar de pouca idade, guarda grande sabedoria dos terreiros de Candomblé de Cachoeira e São Felix, o *Ogã Alabê Zezinho* (José Carlos Dias Matos). Nascido em 1998 em Cachoeira, é famoso por ser um dos melhores tocadores de *Rum* do Recôncavo. O *Rum*, o mais grave dos atabaques, tem funções específicas no Candomblé. É ele o responsável por conduzir o *Dorozan*, estabelecendo com os *Orixás* e o *babalorixá*, a ordem e quais cantos serão tocados. Sua importância está solidificada na Arquitetura, pois seu lugar no barracão, como vimos anteriormente, está em um nível com a cota maior que o chão dos terreiros. Outra particularidade do toque de *Rum*, é que ele é o atabaque que faz o solo rítmico. A sessão rítmica do Candomblé é composta, em sua maioria, dos três atabaques, sendo o *Rum* o mais grave, o *Rumpi* o médio e o *Lê* o mais agudo (Fig.37), além do Agogô. Na música moderna em geral, os solos, ou seja, a improvisação, geralmente, é feita pelos instrumentos mais agudos, como a guitarra no *rock and roll*, ou o bandolim no chorinho. Os graves ficam responsáveis pelo resguardo do ritmo para que o instrumento agudo improvise. No Candomblé, o atabaque mais grave é o responsável pela improvisação, e realiza diversas improvisações rítmicas chamadas *cortes*, como se fosse um *Oxé*²⁷ de *Xangô* ou a espada de *Ogun*. Esta expressão gerou o termo muito usado nos Candomblés para se referir a um bom tocador de *Rum*, como nos conta o Pai Duda: “O *Ogã Zezinho* é um dos melhores cortadores de *Rum* que já vi. Ele corta como os antigos”. Conseguimos perceber, assim como a importância do dinamismo do Candomblé, o movimento espiralado

27 *Oxé* é o instrumento ritual ligado ao *Orixá Xangô*. Machado de duplo gume, quase sempre feito em madeira, só pode ser usado pelo *Orixá*. Sua confecção na madeira é consequência da estreita relação de *Xangô* com as grandes árvores. Pode também ser produzido em metal ou outros materiais moldados a partir do seu elemento essencial, o fogo. (KILEUY, OXAGUIÁ, 2009, p. 363).

do Axé está presente em todos seus aspectos. Vimos que o som dos atabaques, as vibrações rítmicas são portadoras de Axé e através delas é que esta força é distribuída por todo o espaço e pela Egbé. Além disso, os sons produzidos por estes instrumentos em conjunto com os outros elementos rituais são os invocadores dos Orixás, eficazes indutores de ação e promovem a ligação de Òrun com Àiyé (SANTOS, 1986, p.48). Os três atabaques precisam tocar harmonicamente para que a vibração correta seja alcançada e o Orixá se manifeste em Terra, porém o que mais tem responsabilidade sobre esta invocação é exatamente o único permitido improvisar em cima de uma base homogênea rítmica. O som é o resultado desta estrutura dinâmica. Recitados, cantados ou somente tocados, eles transmitem o poder de ação que mobiliza a atividade ritual (SANTOS, 1986, p.49). A música está a serviço da transmissão dinâmica do Axé, empurrando o tempo espiralado do Candomblé. Nesta conversa com Zezinho, compreendi também que por ser um cortador de Rum respeitado no Recôncavo, ele acaba frequentando e tocando em diversas festas nas outras Roças da cidade. Sua capacidade de improvisação o leva a ser um elemento dinâmico que liga várias Roças de Cachoeira. “Ele costura os pontos que formam essa grande rede rizomorfa das Roças de Candomblé do Recôncavo” (Caderno de campo. 29/07/2022).

Percebemos com este caminho que percorremos, que o Candomblé utiliza diversos sentidos para estabelecer suas relações com o mundo físico. Neste sentido destaca-se o estudo da socióloga nigeriana Oyèrónké Oyèwùmí, onde a autora observa a prevalência do visual na concepção do mundo ocidental. Esse fato tem uma consequência interessante, pois a primazia da visão no mundo ocidental resulta em uma presença exacerbada do corpo, este como conceito da biologia e da sua fisicalidade pura. A diferenciação dos corpos humanos nos segmentos em que os separamos, como a cor da pele, sexo ou tamanho do crânio, são consequências do nosso atributo de ver. “O olhar é um convite para diferenciar.” (OYÈWÙMÍ 2021, p.29). Esta exacerbção é resultado do determinismo biológico, nascido no racionalismo e marco do pensamento ocidental por séculos, como vimos anteriormente. As explicações biológicas sobre o mundo foram especialmente privilegiadas em relação a outras compreensões das diferenças de gênero, raça ou classe, por exemplo. A diferença é expressa como degeneração. Os Outros, que são diferentes, são classificados como *um desvio do tipo original*. Quem estava em posição de poder, estabelecia sua biologia como superior, um meio de exercer seu poder e domínio sobre os Outros (OYÈWÙMÍ 2021, p.27). Até pouco tempo atrás a história das sociedades ocidentais é uma documentação do pensamento racional. Nosso corpo físico é o lado degradado da natureza humana, e a mente como principal meio de chegarmos a essência das coisas, muito

acima da fraqueza da carne. Este foi outro item herdado do pensamento racionalista, a separação entre corpo e mente, sendo o primeiro uma armadilha para o segundo. O dualismo cartesiano é o coroamento de uma tradição onde o corpo era uma prisão que o ser racional deveria escapar. “A ausência do corpo tem sido uma pré-condição do pensamento racional”. Mulheres, povos primitivos, judeus, africanos e pobres, enfim, todos que eram considerados diferentes, foram consideradas corporalizadas, ou seja, em suas sociedades os instintos e afetos tinham primazia sobre a razão. Este são os considerados os *Outros* (OYĚWÙMÍ 2021, p. 29). As formas de compreender a realidade nestas outras sociedades terão como consequência outras epistemologias e outros métodos de aprendizagem.

No Candomblé, os sons, os cheiros, os toques e o sentir são tão importantes quanto a visão, diferente das sociedades dominadoras europeias, onde o visual é a essência. Portanto o termo cosmovisão só será aplicado para descrever o sentido cultural ocidental. Para falarmos de outras sociedades, como a predominante nesta pesquisa, a africana e afrodiáspóricas, ainda mais especificamente a sociedade *Yorùbá*, devemos usar o termo cosmopercepção para nos referirmos a culturas que privilegiam sentidos distintos do visual ou, até mesmo, uma combinação de sentidos em suas concepções do mundo (OYĚWÙMÍ 2021, p.28-29). Nesta pesquisa estão descritas as formas de viver o espaço, o lugar e a arquitetura enquanto processo construtivo, desta outra maneira de viver o mundo. Os espaços em um terreiro de Candomblé são vividos e construídos por todos os sentidos ao mesmo tempo. As categorias estéticas obedecem a uma ordem muito distinta da ocidental, a beleza na *Roça* de Candomblé é vista, cheirada, provada, sentida e vivida.

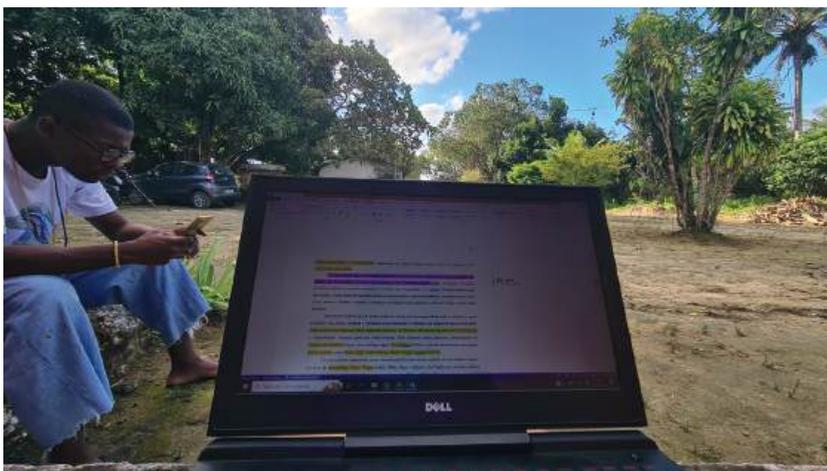


Fig.36 - Escrevendo e conversando com o Ogã Zezinho. Fonte: foto do autor. 07/2022.



Fig.37 - Os atabaques Rum, Rumpi e Lê. Fonte: caderno de campo. 07/2022.



Fig.38 - Os atabaques em cota mais elevada do piso do barracão. Fonte: foto do autor. 07/2022.



Fig.39 - O sistema de esticar a corda Nagô. Fonte: foto do autor. 07/2022.

Voltando às observações sobre a obrigação de *Obalúayé*, a Roça no dia 30 de julho de 2022, amanheceu bem cedo, pois a véspera do dia da obrigação é um dia lotado de preparações e rituais, visando o sucesso da festa do dia seguinte. Muitos membros da *Egbé* estão presentes, e a Roça está bem cheia. A *Egbé* ocupa todo o terreno da Roça com barracas de acampamento, alguns dormem nos carros e outros na casa. Pai Duda desperta todos bem cedo para iniciarmos os preparativos para a festa. Após o café da manhã, as tarefas se dividem entre os homens e as mulheres. As mulheres se dividem entre a preparação das comidas e a separar os milhos de *Obalúayé*. Se juntam de duas a três mulheres em volta de uma peneira de palha, onde separam os milhos bons dos milhos ruins (Fig.40). Os homens vão trabalhar na feitura do *Mariwô* (*Iqi Opê*), a palha que esconde, camufla o segredo. O *Mariwô* é feito da palha do dendezeiro (*Elaeis guineensis*) desfiada, sendo usada em todas as portas e janelas do *Ilê Axé* (Fig.41). Sua função é de ser o divisor nas Roças, demonstrando que por trás de suas folhas estão o mistério e o mundo dos *Orixás*. Tudo que é coberto pelo *Mariwô* não é para ser visto apenas com os olhos humanos. Além disso, é uma proteção para afastar os espíritos que poderiam atrapalhar as festas e rituais. É desta palha que é feito o instrumento que o *Orixá Iansã Ibalê* afasta os *Eguns*²⁸ indesejáveis (KILEUY, OXAGUIÃ, 2009, p. 143).

²⁸ *Egun* são nossos antepassados mais próximos, e refere-se especificamente “àquela pessoa que deu origem a outras, o precursor, ou seja, o pai, o avô, até o bisavô”. A palavra ancestral se refere ao ascendente mais remoto. Neste caso são chamados de *Babá Eguns*, por estes serem espíritos muito antigos e divinizados (KILEUY, OXAGUIÃ, 2009, p. 508).

A primeira etapa da empreitada é colher as folhas da palmeira. Esta foi a função do *Ogã Zezinho*, foi neste momento que ele encontrou com a cobra que sempre aparece nas festas de *Obalúayé*. A tarefa de desfiar a palmeira é extremamente importante e só os *Ogãs* podem participar. O lugar na Roça para realizar esta tarefa, no entanto, é uma escolha cotidiana, pois não há um lugar especial ou reservado para a tarefa. Neste dia, os *Ogãs* escolheram a parte de trás da casa de hóspedes e onde o zelador da Roça, conhecido por Ximilica, reside. É o *lugar* onde geralmente nos reunimos após as refeições para relaxar (Fig.42). As folhas do dendezeiro vêm comprimidas, e precisamos pegá-las e bater no chão até que as folhas se soltem um pouco (Fig.43).

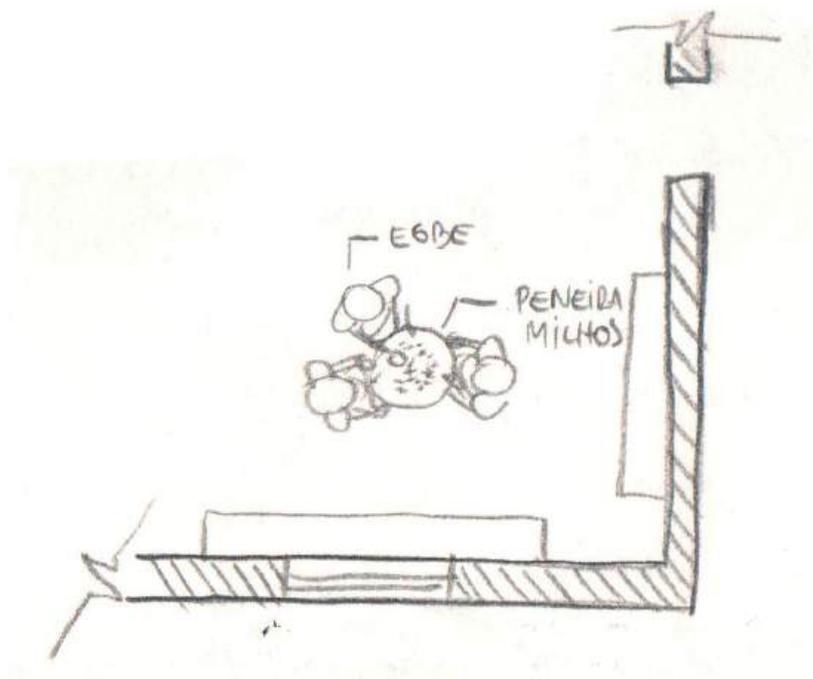


Fig.40 - Mulheres de santo “catando” milho. Fonte: caderno de campo. 07/2022.

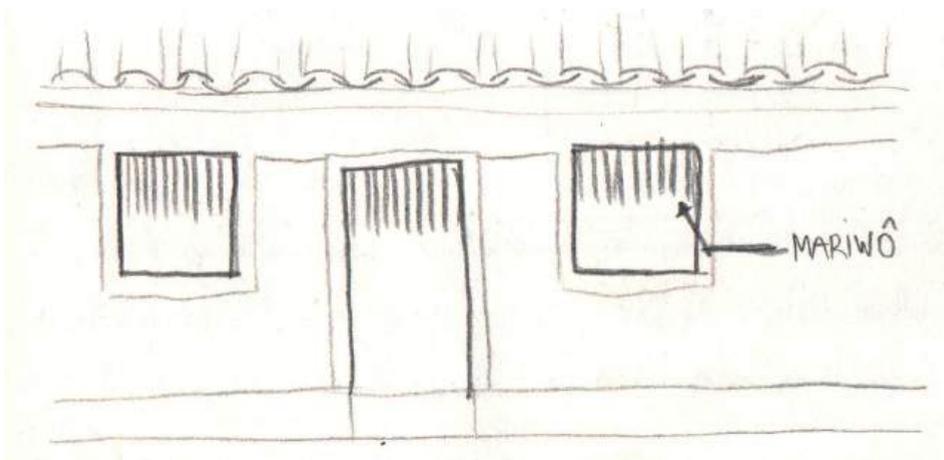


Fig.41 - Mariwô na fachada do Icimimó. Fonte: caderno de campo. 07/2022.

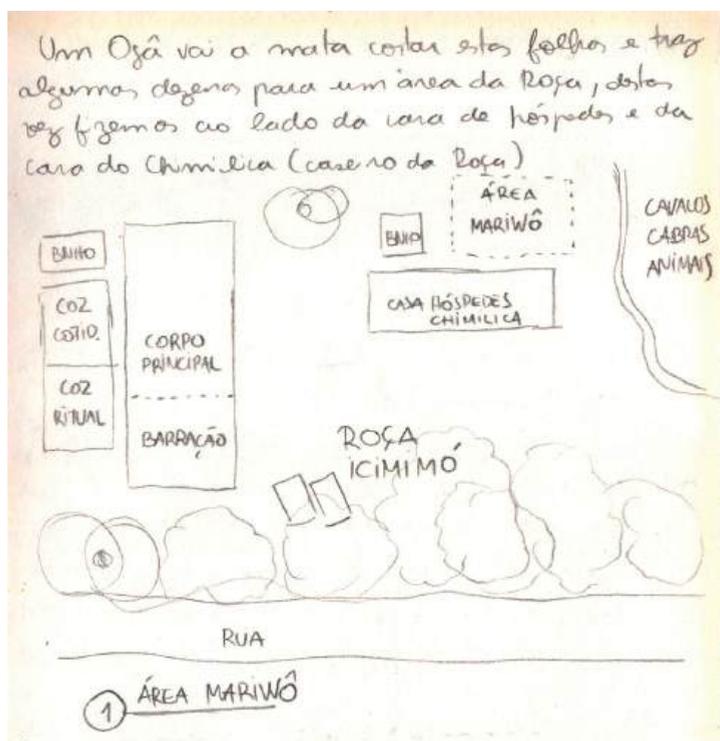


Fig.42 - Área escolhida para fazer o Mariwô. Fonte: caderno de campo. 07/2022.

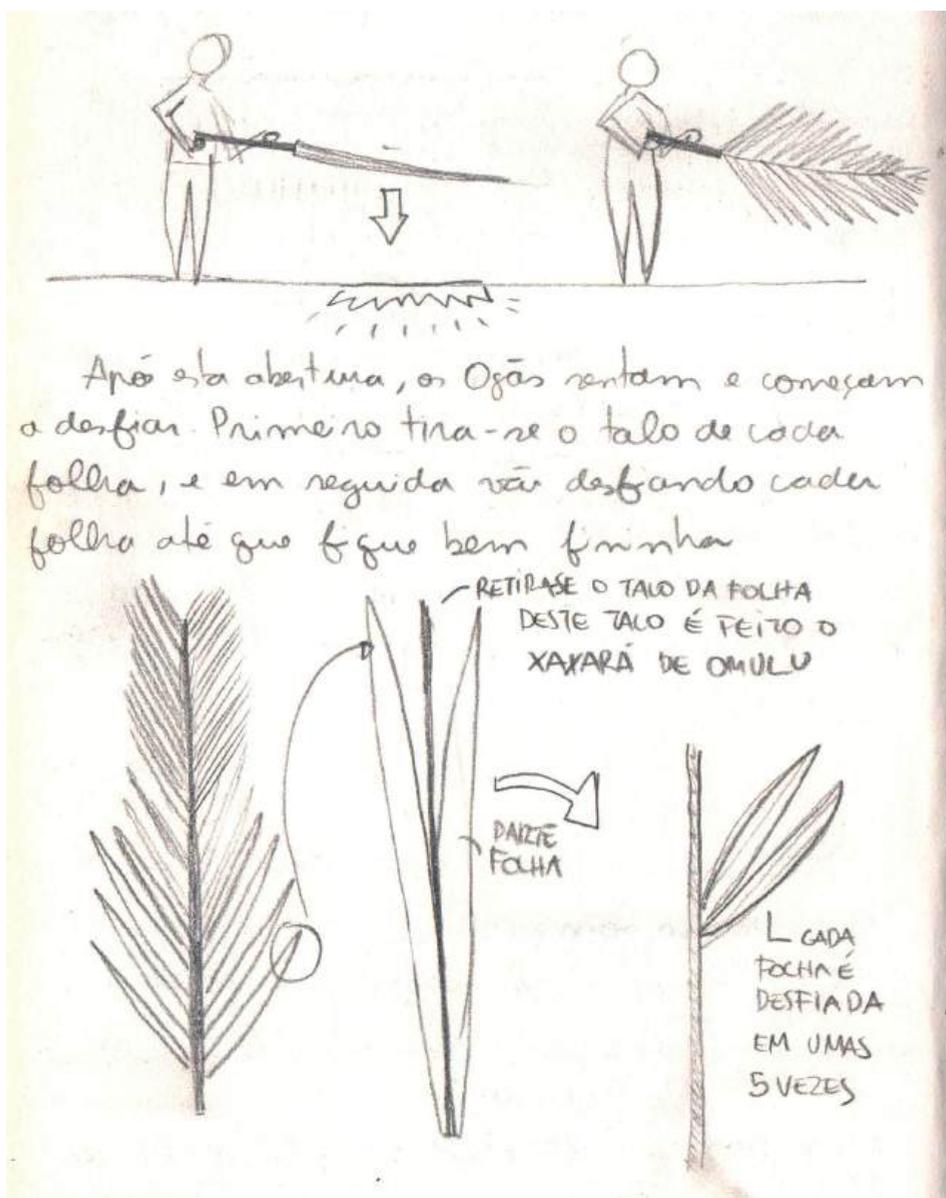


Fig.43 - Abrindo as folhas do Mariwô. Fonte: caderno de campo. 07/2022.

Depois que sua folha é aberta, sentamos todos em uma espécie de roda e ficamos conversando e aprendendo o jeito correto de desfiar o *Mariwô*. Acabei ficando perto do *Ogã* Caio, de 11 anos; ele traz em seu sangue todas as histórias de vida do *Icimimó*, afinal ele é neto de grande *Ogã* da casa, e também reconhecido em todo o Recôncavo, *Ogã* Dézinho, falecido em 2021. Por conta de sua ancestralidade direta, *Ogã* Caio já é muito respeitado, e pacientemente me ensinou a desfiar o *Mariwô* no tamanho correto. Não aproveitamos o caule central da folha, o pecíolo, que são reunidos para o descarte apropriado ou para feitura do instrumento ritual de *Obalúayé*, o *Xaxará*²⁹. O fato é que nenhuma parte da folha pode ser pisada, e *Ogã* Caio chamava atenção sempre que percebia algum descuido. O *Mariwô* é um elemento que une a *Egbé* para sua realização, modificando e transformando a folha do dendezeiro é que a coesão da *Egbé* se concretiza, contando as histórias da ancestralidade, passando conhecimento e costurando o tempo através do *Axé*. O *Mariwô* se transforma em elemento arquitetônico, com sua feitura condicionada a um ritual extremamente complexo, onde cada passo da realização é tratado com amor, dedicação e respeito aos ancestrais da casa. Elemento arquitetônico que delimita o que os olhos podem compreender do que só entendemos com os outros sentidos, nesta cosmopercepção do Habitar do Candomblé. O *Mariwô* é o *Axé* sendo passado de geração em geração, no processo dinâmico do fazer cotidiano que transforma a Arquitetura. O conhecimento e a tradição não são congelados, e precisam estar o tempo todo sendo realimentados, vividos e transformados. São arquivos vivos, cadeias unidas pelos membros da *Egbé*, começando pelos mais sábios (SANTOS, 1986, p.51). A transmissão do *Axé* implica também na continuação de uma prática, no aprendizado com os mais velhos e das estruturas das histórias e mitos da *Egbé*. Um sistema dinâmico necessita ao menos de duas pessoas, o conhecimento e *Axé* passam de uma pessoa para outra, mas não por um processo racional, lógico ou intelectual, e sim por esta relação dinâmica, despertando todos os sentidos, que constitui um dos mecanismos mais importantes deste Habitar. O *Axé* é passado através dos gestos, pelas palavras das histórias contadas pelos mais velhos, pela Arquitetura criada através da união da *Egbé*, e pela respiração e hálito que dão vida e transformam a matéria para atingir os planos mais profundos dos *Orixás* (SANTOS, 1986, p.46). *Òrun* se faz em *Àiyé* por sua Arquitetura e comunidade.

A palha do dendê, retirada do próprio quintal, com seus trançados e usos, pode nos conduzir a diversos entrelaçamentos conceituais. A cultura, de uma forma geral, nasceu e se desenvolveu, e esta é a história que nos foi contada,

29 O *Xaxará* (*Sàşàrà*, em Yorùbá) é uma poderosa ferramenta do *Orixá* *Obalúayé*. O *Xaxará* é confeccionado com as nervuras das folhas de palmeiras do Dendê, é a parte que não é utilizada na feitura do *Mariwô*. Pode ser enfeitado com miçangas, búzios, e outros (KILEUY, OXAGUIÁ, 2009, p. 366).

através da utilização de instrumentos longos e rígidos para apunhalar, atacar e matar. É a homogênea saga do herói, homem e provedor. É a história que nos chega sempre, ao contrário da história dos lugares onde se colocavam as coisas: o recipiente, mais ligada ao feminino e útero-centrica. Esse é um novo olhar. A contraposição entre a civilização movida pelo falo, pela guerra e pela dominação e a civilização do Cesto que abriga, é a tese defendida pela escritora americana Ursula Kroeber Le Guin. Seja o cesto feito de uma casca de árvore enrolada, ou uma rede confeccionada costurando seu próprio cabelo, proporciona um abrigo às sementes colhidas, que mais tarde são levadas a grande cesta que guarda as pessoas, a casa, onde podemos compartilhar. Esta é a história que nos foi negada, que escondeu nossa humanidade tão fundo em nossas almas que só uma experiência imensurável é capaz de nos libertar da história do herói, caçador de mamute, que atacava e conquistava seus inimigos. A história do assassino. Esta tradição, que teve como uma das consequências a prevalência da ciência moderna, conjunto de ciências obtusas, e tecnologias de ponta fundamentadas pelo capitalismo e crescimento econômico, é o arco do Herói, visando sempre o triunfo, no entanto, ao seu fim, há sempre uma tragédia. Devemos, segundo a autora, evitar a linearidade da *Flecha-assassina-do-Tempo-Tecnológico*, capitalista, falo-cêntrico, masculino e redefinirmos a ciência como uma cesta de culturas, em contraposição a uma arma de dominação (LE GUIN, 1986, p.1-6). A cesta que abriga homens, a casa, *Ilê Axé* que abriga a *Egbé*.

Outra analogia possível é quando o cesto vira a casa, ou seja, o abrigo. O bem-estar da humanidade sempre apela para analogias com os animais e seus refúgios. “O bem-estar nos devolve à primitividade do refúgio.” (BACHELARD, 1993, p.104). O ninho nos faz reviver uma série de imagens primeiras, que nos conduzem ao nosso eu essencial, não afetado pela experiência da dominação. No *mundo dos objetos inertes*, o Ninho é extremamente valorizado. Nos transmite uma imensa segurança. Bachelard nos demonstra essa idealização através da obra do cirurgião francês Ambroise Pare:

A indústria e o artifício, que todos os animais possuem para fazer seus ninhos, são utilizados tão propriamente, que não é possível fazer melhor, tanto eles superam todos os pedreiros, carpinteiros e construtores; pois não há homem que saiba fazer uma edificação tão própria para ele e seus filhos quanto as que esses pequenos animais fazem para si mesmos. Os homens sabem fazer tudo, menos os ninhos dos pássaros, diz o provérbio. (PARÉ, em BACHELARD, 1993, p.109).

O ninho é a morada terna e quente. Abriga a vida, como os pássaros que acabaram de sair de seus ovos. O ninho real torna-se o centro do universo. É o refúgio. Nos passa um ar de tranquilidade, assim, o ninho associa-se à imagem

de uma simples casa. “Da imagem do ninho à imagem da casa, ou vice-versa, as passagens só se podem fazer sob o signo da *simplicidade*” (BACHELARD, 1993, p.110). Bachelard cita diversos pintores da história da arte e suas casas com o telhado feitos de uma palha grossa, grosseiramente trançada. “De todas as virtudes do abrigo, o teto é aqui a testemunha dominante”. Sua cobertura é a essência do abrigo. Simplicidade das paredes de barro feitos à mão, sendo o barro feito com a terra do terreno e com água da fonte. “A choupana está assentada na terra como um ninho no campo”, nos descreve o autor, analisando as pinturas do holandês Vincent Willem Van Gogh. A casa-ninho é o lugar natural do Habitar. Sempre voltamos a ela, e esse eterno retorno ao mesmo ponto, mas sempre seguindo em frente, é o tempo espiralado dos Orixás. Os retornos humanos determinam o ritmo que atravessamos os anos. O abrigo, refúgio, casa ou ninho é acolhedor. Não se impõe por sua grandeza. São imagens simples (BACHELARD, 1993, p.110-112). O pássaro, nos conta Bachelard, através dos textos do filósofo Jules Michelet, é um construtor desprovido de qualquer ferramenta. Na verdade, seu próprio corpo é sua ferramenta, afinal aperta os galhos e gravetos coletados contra seu peito, para depois depositá-los docemente na obra. É a casa construída para e pelo corpo. O instrumento que impõe ao ninho sua forma circular é o corpo do pássaro que o constrói. A casa é a própria pessoa que a constrói. Estas definições e devaneios não são desconhecidos por todos que já exerceram a compreensão do Habitar. A casa é o ninho do nosso corpo (BACHELARD, 1993, p.113). Apesar de sua simplicidade, o ninho nos causa o devaneio da segurança. Ao observar um ninho real podemos perceber a origem de uma confiança no mundo. O pássaro tem certeza que sua empreitada dará certo, e que o mundo permitirá que abrigue sua família. Se formos capazes de conseguir entender esses conceitos entrelaçados, a casa ninho como nosso refúgio absoluto, estaremos perto da “casa onírica”. Nosso ninho no mundo. Onde vivemos dentro dela em confiança inata, exemplificada por nosso sono profundo. “Tanto o ninho quanto a casa onírica, e tanto a casa onírica quanto o ninho – se é que estamos na origem de nossos sonhos – não conhecem a hostilidade do mundo”. O mundo é o ninho da humanidade. (BACHELARD, 1993, p.115-116). Toda esta simbologia é refletida nas Arquiteturas onde o sagrado se revela, como em uma Roça de Candomblé.



Fig.44 - Egbé fazendo o Mariwô. Detalhe Mariwô desfiado. Fonte: foto do autor. 07/2022.



Fig.45 – Ogã Caio trabalhando no Mariwô. Fonte: foto do autor. 07/2022.



Fig.46 - Mariwô no teto do Icimimó. Fonte: foto do autor. 07/2022.

Voltando ao ninho da *Egbé*, e retomando ao ritual, ficamos até perto da hora do almoço na função do *Mariwô*. Quando terminamos de desfiar toda a folha, o próprio caule central torna-se o suporte através do qual será pendurada nas janelas, portas, vigas e outros elementos do *Ilê Axé* (Fig.44, 45 e 46). Após os homens terminarem o *Mariwô* e as mulheres de separar os milhos, todos almoçamos. Em seguida fomos todos fazer a sesta. A *Egbé* se espalha por toda a Roça para descansar, sentir o vento de *Oyá*, o cheiro da Roça e o tempo espiralado dos *Orixás*. Aos poucos fomos nos levantando e, em seguida, fomos tomar banho na fonte de *Xangô*, uma nascente dentro da Roça, construída pela *Egbé*. O caminho para a fonte é uma trilha, homens e mulheres descem em momentos distintos. A caminhada é de cerca de quinze minutos em uma ladeira íngreme, onde passamos pelas plantações de subsistência da Roça, colhemos alguns milhos e seguimos para o banho:

Ao chegarmos no local, percebo que é uma espécie de represa, com uma estrutura bem rústica feita de bambu pela própria Egbé. Abaixo da represa um mini platô com uma bica, também de bambu e alguns baldes para nos banharmos. (Caderno de campo. 30/12/2022) (Fig.47).

Percebemos aqui a capacidade técnica de realizar uma Arquitetura complexa ao represar a água da fonte sagrada de *Xangô* através de uma construção realizada por mutirão, fortificando também a coesão da comunidade religiosa.

A fonte de água é considerada um dos pontos mais importantes da Roça. Juana Elbein dos Santos faz uma articulação da Roça em três pontos que, embora um pouco cartesiana para esta cosmopercepção do mundo, nos ajuda a entender como se articulam. Primeiro ela divide a Roça em dois aspectos: o espaço que ela caracteriza como “urbano”, composto pelas construções de uso público e privado; e o espaço “mato”, composto pelos elementos naturais da Roça: plantas, árvores, pedras, riachos e outros. Fazem parte deste espaço urbano as casas dos *Orixás*, *Ilês Orixás*, que podem ser separados, agrupados ou todos juntos como o *Icimimó*; a parte restrita destinada ao recolhimento de noviços, o *Roncó*; a cozinha ritual, cozinha cotidiana e o barracão. O espaço “mato” corresponde a grande parte da Roça do *Icimimó*, e é composto pelas árvores, arbustos e todas as ervas que constituem o reservatório natural onde são recolhidos os principais ingredientes vegetais e animais essenciais para os rituais e vida cotidiana. O espaço “urbano” e o espaço “mato” se inter-relacionam o tempo todo, através de trocas onde o que é “mato” se expande para o “urbano” e vice-versa. O elemento que liga estes dois lugares é a fonte, que através desta união faz com que a Roça tenha todos os elementos essenciais que representam o *Àiyé*. No “mato” estão plantados alguns *Pejis*, os *lugares* de culto onde são invocadas as forças que regem *Àiyé*, os ancestrais e os *Orixás*, e são esses assentamento e rituais que estabelecem a harmonia entre *Òrun* e *Àiyé*. A Roça, em seu espaço limitado, concentra pedaços de diversos ritos dos cultos originais de África, reunindo diversos deuses em um *Ilê Axé* (SANTOS, 1986, p.33-34). São erupções de *Òrun* em *Àiyé* e esta Arquitetura em movimento, transformada pelos humanos, e impulsionadas pelo fluxo do *Axé*, torna-se ela própria parte desta rede. Não há Arquitetura dos homens enquanto artifício, em contraposição ao natural (VELAME, 2012, p. 61-62). Todos estão costurados pelo tempo espiralado empurrado pelo fluxo do *Axé*, e pelas transformações realizadas pelos humanos em comunhão com seus antepassados e *Orixás*: “*Os membros da comunidade Nagô estão unidos não apenas pela prática religiosa, mas, sobretudo, por uma estrutura sócio-cultural cujos conteúdos recriam a herança legada por seus ancestrais africanos*” (SANTOS, 1986, p.38).

Após todos tomarem banho, nos reunimos no barracão para um fim do dia de danças, cantos, amor e alegria, em uma espécie de ensaio geral para o *Dorozan* do dia seguinte (Fig.48). As *Iaôs* ensaiavam os passos e trejeitos dos seus *Orixás* orientados pelo Pai Duda e pelo *Ogã Zezinho*, que às vezes corrigia a posição das mãos ou dos pés, demonstrando para as *Iaôs* o gesto correto que a liga ao seu *Orixá*. A espacialidade do corpo no *lugar* barracão faz a ligação entre *Òrun* e *Àiyé* se fortalecer. Este momento tem um sentimento de festa, de irmandade e de comunidade. Onde todos habitam juntos no barracão, os filhos e filhas-de-santo,

os *Orixás*, os mais velhos, o *babalorixá*, a ancestralidade e os mais jovens. Uma comunhão emoldurada pelo barracão, pelos *Mariwôs*, pelo toque dos atabaques dos *Ogãs* e pela *Egbé* em festa, se preparando para a grande obrigação de *Obalúayé* no dia seguinte.

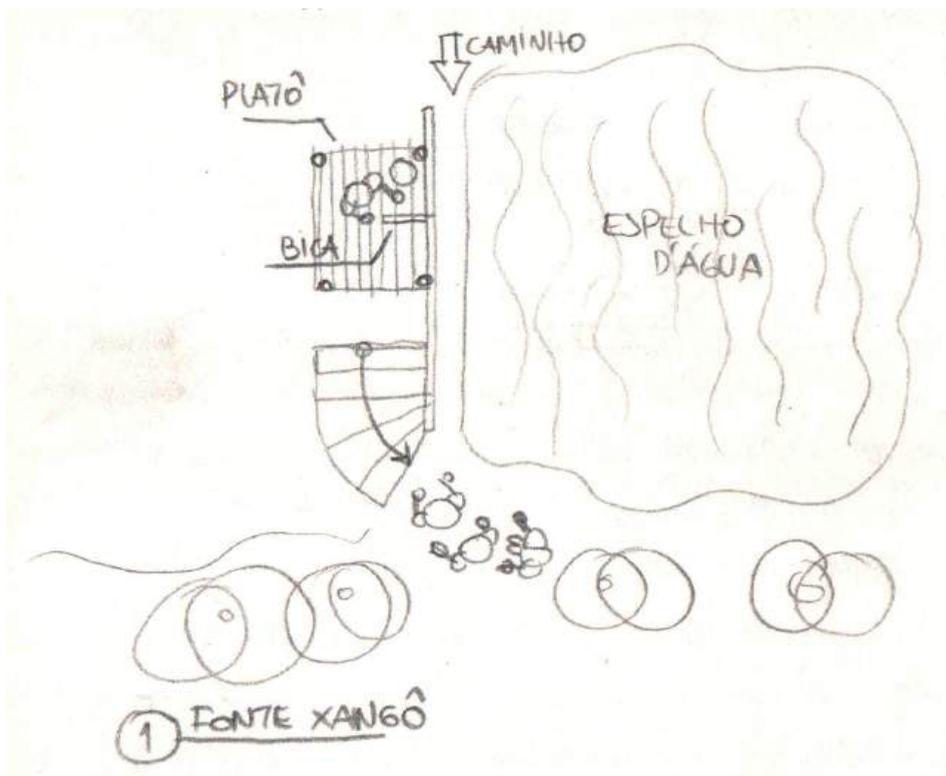


Fig.47 - A fonte de Xangô. Fonte: caderno de campo. 07/2022.

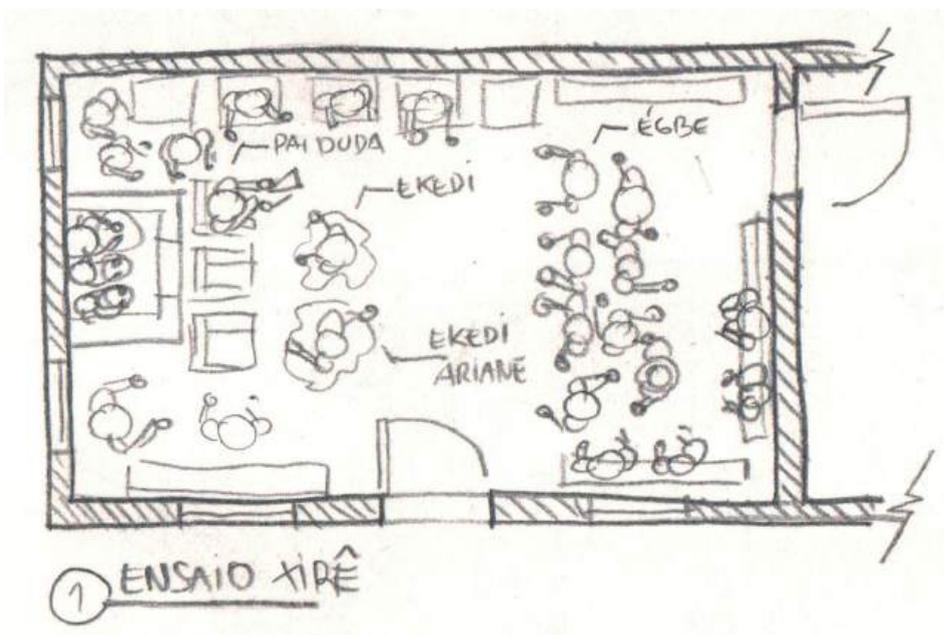


Fig.48 - Ensaio para Dorozan. Correção do desenho: Ariane é uma Iáô, e não Ekedi. Fonte: caderno de campo. 07/2022.

Amanhece na Roça no dia 31 de julho de 2022. Dia de Festa. Pai Duda nos desperta bem cedo soltando alguns fogos de artifícios. Após o café da manhã coletivo, somos orientados a ir para o quintal da Roça e formar uma fila, e após todos os membros estarem presentes, seguimos andando em silêncio para o *Ilê Exu* (Fig.49). *Exu* é sempre primeiro a ser saudado nas obrigações, como vimos no início neste capítulo, e seus rituais são sempre cercados de mistérios, saberes e muito respeito. A *Egbé* vai andando em fila única, mas ao se aproximar do *Ilê Exu*, Pai Duda nos separa em duas filas, centralizados pela porta do *Ilê*. A casa é feita de tijolo e uma porta de ferro, e é uma construção que tem no seu centro a árvore sagrada, que é o *Exu* em terra, erupção de *Òrun* em *Àiyé*. A árvore transpõe o limite vertical da construção humana, e é nítido que não há uma disputa entre um e outro, é uma conversa harmônica entre os dois mundos, onde a Arquitetura abraça *Exu*, e este cobre amorosamente o limite da casa construída. Pai Duda entra na casa com mais dois *Ogãs* e fazem as oferendas sacrificando algumas aves. Lembramos aqui que o sangue animal é um dos principais elementos que compõem as substâncias portadoras de *Axé*. Estas substâncias essenciais

estão em cada um dos seres, animados ou não, simples ou complexos que compõem a totalidade do mundo. A antropóloga Juana Elbein dos Santos, em sua pesquisa etnográfica entre Bahia e África, identifica que esses materiais portadores de Axé são chamados de “sangue”, e podem ser agrupados em três categorias, denominadas como cores: o “sangue vermelho, o branco e o preto”. Cada cor tem seus elementos portadores de Axé nos reinos animal, vegetal e mineral. O “sangue vermelho” no reino animal pode ser adquirido no sangue da menstruação, no sangue humano e no sangue animal; no reino vegetal no *epo*, o azeite de dendê, no *osùn*, que é o pó vermelho extraído de uma árvore do oeste Africano, e também no mel; no reino mineral pode ser obtido pelo cobre e o bronze, por exemplo. O “Sangue branco” compreende no reino mineral, o sêmem, a saliva, o hálito, as secreções e o plasma, como por exemplo o retirado do caracol, *Ìgbín*; no reino vegetal a seiva, o sumo, o álcool e as bebidas brancas que são extraídas das palmeiras e vegetais, entre outros; no reino mineral é obtido pelos sais, pelo giz, prata, chumbo, entre outros. O “sangue preto” no reino mineral pelas cinzas de animais e humanos, no reino vegetal pelo sumo escuro de alguns vegetais, e no reino mineral pelo carvão, ferro entre outros. Toda oferenda deve vir da combinação destes três “sangues” que vão permitir uma determinada realização. Tudo que existe de uma maneira dinâmica obrigatoriamente contém os três tipos de “sangues” condutores e portadores de Axé. Esta combinação contém partes de cada “sangue” que vão se alternando em predominância conforme o objetivo a ser alcançado (SANTOS, 1986, p.41-42). Na Arquitetura, a interação do humano com estes elementos direciona o Axé para determinada realização. Ao envolver o assentamento com uma casa de tijolos, uma pintura de cal branco e um portão de ferro, estamos acrescentando as porções de elementos necessários para que a proteção seja alcançada. Portanto, a escolha de determinados materiais construtivos não está associada somente à sua utilidade prática, nem a sua beleza, e sim da habilidade de seus elementos serem capazes de trazer o Axé de determinado *Orixá* para o conjunto. O Axé de um terreiro, que impulsiona o tempo espiralado dos *Orixás*, “É um poder de realização, transmitido através de uma combinação particular que contém representações materiais do branco, do vermelho e do preto, portanto do *Àiyé* e do *Òrun*” (SANTOS, 1986, p.43).

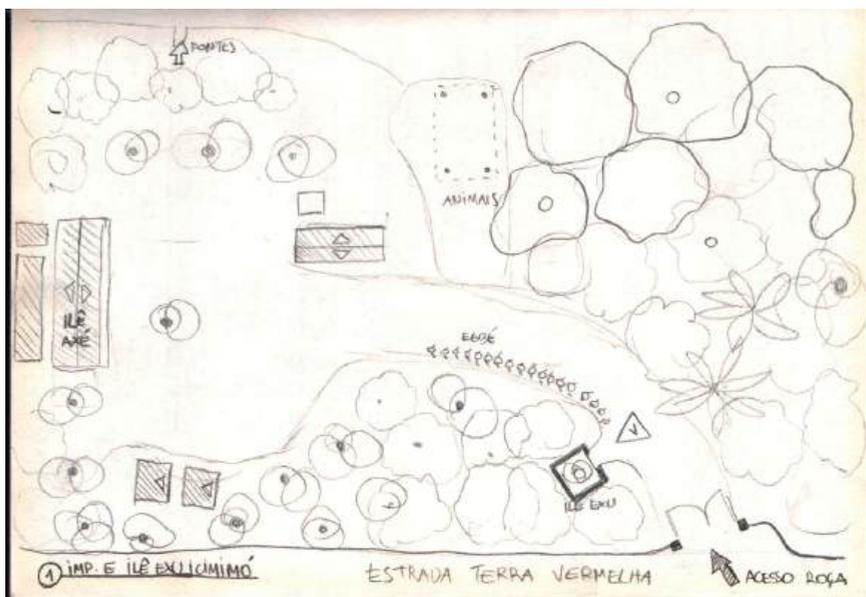


Fig.49 - Implantação do Icimimó com o Ilê Exu logo ao lado da entrada. Fonte: caderno de campo. 07/2022.



Fig.50 - O Ilê Exu. Fonte: caderno de campo. 07/2022.

Em frente ao *Ilê Exu*, neste momento, vamos cantando diversos cantos de *Exu*. Pai Duda sempre canta a primeira parte e em seguida a *Egbé* canta em coro a sua parte acompanhada somente pelas palmas. O som no Candomblé sempre nasce de um processo relacional, esta síntese é provocada pela interação de no mínimo dois elementos, como a mão ou a baqueta batendo no couro do atabaque, a vareta no agogô, ou neste caso, de uma palma batendo na outra mão (SANTOS, 1986, p.48). A coesão entre a *Egbé*, a ancestralidade e a Arquitetura do *Ilê Exu* é palpável. Após os cânticos voltamos em fila para o barracão para nos banharmos, e prepararmos a casa para receber os convidados e continuarmos a obrigação de *Obalúayé*. O barracão é todo decorado com milhos e folhas pelo chão. Os convidados vão chegando aos poucos e se acomodam pelos bancos. A *Egbé* também vai chegando e ocupando a área do centro do barracão deixando o ponto central livre, que é o ponto onde está plantado o *Axé* da casa. As mulheres de santo vão trazendo da cozinha ritual diversos pratos e gamelas apoiadas nas suas cabeças com as oferendas para *Obalúayé*, e entregam para Pai Duda, que bate levemente três vezes cada prato do chão, antes de colocá-lo em seu lugar específico. Os três têm um profundo significado no Candomblé, e representa o movimento, o dinamismo e a transformação. Três termos que constituem a unidade dinâmica, o vermelho, o branco e o preto indispensáveis para a existência; são três os princípios da expansão, o masculino, o feminino e o ser criado entre eles, três vezes são repetidas as invocações e as ações das práticas rituais. *Mo pèè ìba méta làá b'okán*. “Eu invoco vezes três são como uma”. Somente ao chamar três vezes é que os deuses se manifestam em *Àiyé* (SANTOS, 1986, p.68). Uma a uma a *Egbé* vai trazendo as gamelas de forma que ao final, quando se juntam todas no centro do barracão forma-se uma grande mandala em forma de flor (Fig.51). Agora todos são convidados a colocarem moedas fincadas na farofa de dendê que forma a base da oferenda, pedindo prosperidade para toda *Egbé* e para a Roça (Fig.52).

Pai Duda começa a convidar, uma a uma, as mulheres de santo que pegam uma das gamelas, colocam apoiada na cabeça e se dirigem para o quintal, ao passar pela porta gira-se uma volta, antes de formar uma fila no quintal da Roça. Depois das mulheres, Pai Duda chama os *Ogãs* que pegam os animais que serão sacrificados e logo depois os *Alabês* com os atabaques carregados por outros *Ogãs* (Fig.53). Com todos prontos, começamos a caminhar em direção ao assentamento de *Ogun* e *Obalúayé*, que fica a uns quatrocentos metros de distância do barracão. Descemos fazendo uma saudação e cantamos pedindo licença para os deuses para entrarmos em sua morada. “Formam um fluxo de axé que nasce dentro do barracão, desenvolve-se na mata sagrada e alimenta os assentos dos deuses” (VELAME, 2012, p. 183). Relendo o caderno de campo e vendo as ilustrações, me chamou atenção a enorme semelhança entre este momento do *Icimimó* e o ritual

de *Obalúayé* retratado por Pierre Verger na localidade de *Ifanhim*, no Benim na década de cinquenta (Fig.54 e 55). O Axé de *Obalúayé* é trazido por uma mulher incorporada envolta em um tecido vermelho bordado de búzios. Seu corpo foi todo pintado com o pó vermelho *osún*, elemento do “sangue vermelho” mineral. Algumas mulheres carregam gamelas com as comidas do santo. O Orixá dança ao som de três atabaques (VERGER, 2018.p.220). O Axé costurando a *Egbé* entre a Bahia e a África. Seguimos adiante pela trilha na floresta do terreiro até chegarmos aos assentamentos propriamente ditos. Esses assentamentos foram instaurados pela mãe Judith, na fundação do terreiro em 1913:

“O lugar é um cercado de folhas da palmeira de dendê, com algumas árvores e assentamentos do lado de dentro. Não é possível ver o que tem em seu interior. Este lugar é considerado por Pai Duda, um dos lugares de maior Axé da Roça” (Caderno de campo. 31/12/2022).

Somente Pai Duda e alguns membros mais antigos têm permissão para entrar. Ficamos todos em volta do assentamento cantando e tocando diversos cantos, e as vezes, alguma *Iaô* incorporava um *Orixá*. Ficamos alternando entre o assentamento de *Obalúayé* e *Ogun* (Fig.56), sempre acompanhados pelos atabaques e pelos cantos. Analisando mais uma vez os desenhos e comparando com outro trabalho de Verger, as semelhanças são realmente impressionantes. Estamos falando das cerimônias de *Obalúayé* realizadas em um lugar chamado *Isaba*, em Holi, na antiga Daomé, em 1953, na fronteira da Nigéria. Estas cerimônias são realizadas em “*um templo que consistia de um grande cercado rústico, feito de estacas fincadas no chão, que delimitavam no meio de uma floresta, o espaço consagrado ao deus da variola Xapaná*” (Fig.57) (VERGER, 2018.p.221).

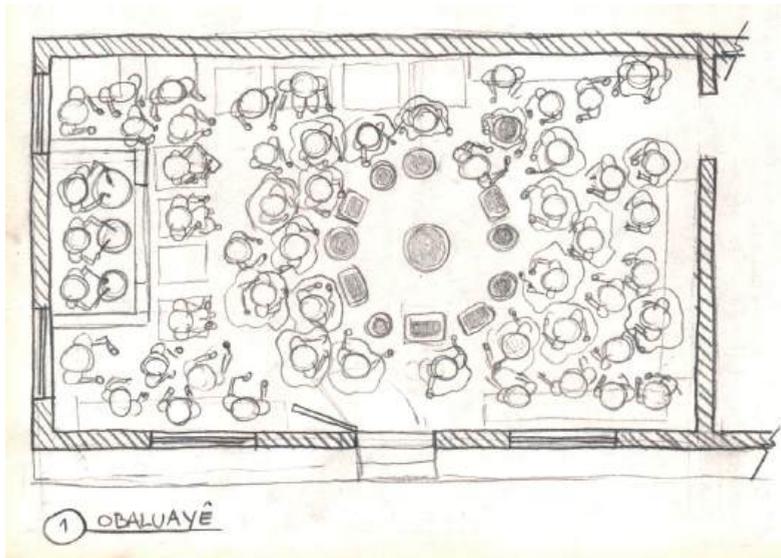


Fig.51 - A flor de Obalúayé. Fonte: caderno de campo. 07/2022.

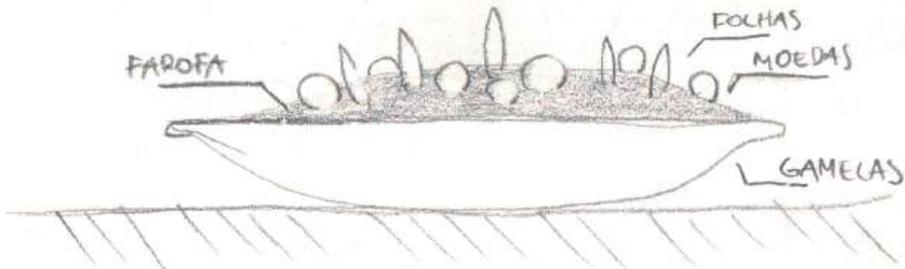


Fig.52 - Gamela oferenda para Obalúayé. Fonte: caderno de campo. 07/2022.



Fig.53 - A fila de Obalúayé. Fonte: caderno de campo. 07/2022.



Fig.54 - Obrigação de Obalúayé no Icimimó. Fonte: <https://hibridos.cc/po/rituals/ile-axe-icimimo-aganju-dide>.



Fig.55 - Obrigação de Obalúayé em Ifanhim, Benin. Fonte: Foto de Pierre Verger (VERGER, 2018.p.225)

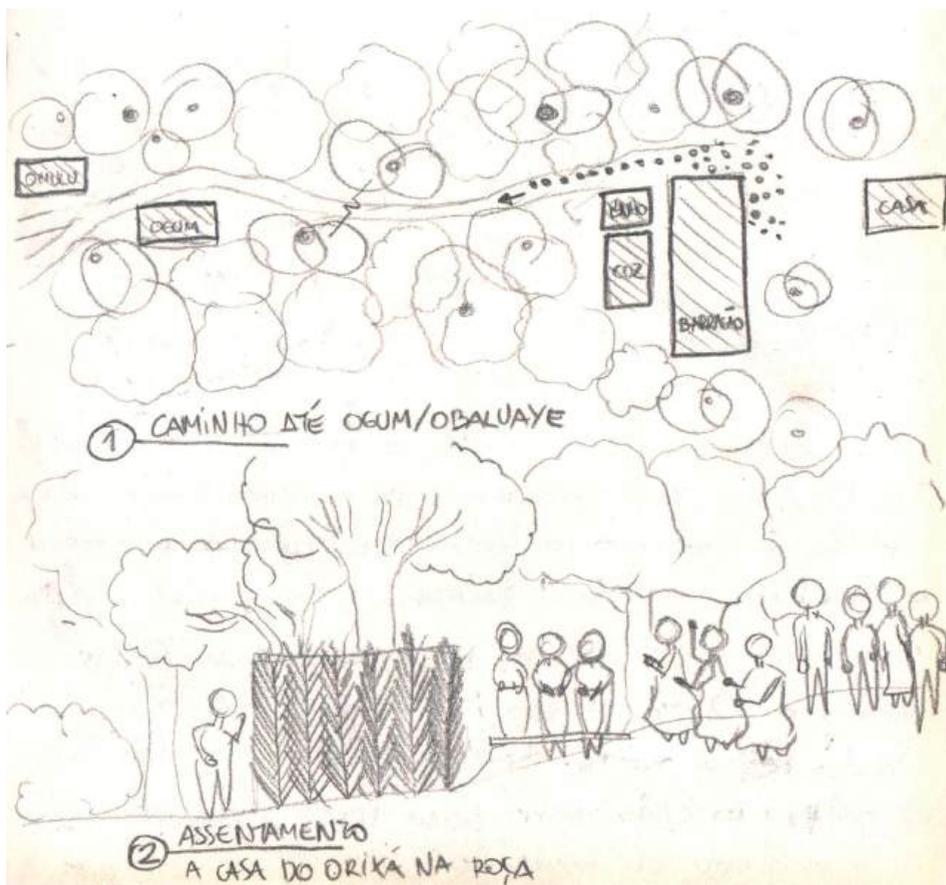


Fig.56 - Assentamento de Obalúayé e Ogun. Estrutura feita da folha de dendê. Fonte: caderno de campo. 07/2022.



Fig.57 - Obrigação de Obalúayé, em Holi, Nigéria. Na esquerda da foto observamos a construção extremamente semelhante ao assentamento do Icimimó. Fonte: Foto de Pierre Verger (VERGER, 2018,p.232).

O próximo movimento deste tempo espiralado dos *Orixás*, que é empurrado constantemente pelo fluxo do *Axé*, também será o fechamento do recorte temporal linear da pesquisa de campo para esta dissertação. Na verdade, trata-se de um passo duplo, que ao mesmo tempo poderia ser um passo infinito nesta espiral. São duas as obrigações que fecharão a pesquisa de campo, a obrigação de *Xângô Aganju*, padroeiro e protetor do *Icimimó* e que empresta seu nome para o *Ilê Axé*; e a obrigação das águas, que homenageia *Yemanjá*. A primeira foi realizada no dia 17 de dezembro de 2022, e além da festa em homenagem ao *Orixá* res-

ponsável por Mãe Judith plantar o *Axé* neste *lugar*, tivemos as saídas das feituças de *Iaôs* e *Ogãs* que realizarão o término de seus processos iniciáticos. Nesta data também será realizado o primeiro casamento no *Icimimó*. A segunda é sempre realizada no fim de semana seguinte à festa de *Yemanjá* em Salvador no dia 2 de fevereiro, portanto, neste ano, a procissão foi no dia 05 de fevereiro de 2023. Esta é a festa onde a *Roça* se expande pela cidade de forma única, um movimento de afirmação étnica religiosa social e apropriação da cidade de Cachoeira. Ambas têm características próprias que reforçam as observações realizadas nas outras festas do calendário.

A festa de Xangô é sempre um momento especial, pois o padroeiro da casa é também muito exigente com a preparação da obrigação. As tarefas necessárias para a realização da festa são muitas, e durante os dias que antecedem o dia marcado, a *Egbé* trabalha desde o dia raiar até a noite nesta realização. Alguns destes rituais tratam de aspectos que envolvem a Arquitetura e sua produção especificamente. Um dos rituais que não havia participado e que me chamou muito a atenção foi o “embostamento do chão”. No próprio dia da festa, após o almoço, Pai Duda e alguns *Ogãs* vão para o pasto para recolher estrume de vaca, e enchem cerca de três baldes. Este estrume é misturado como o azeite de dendê, *Epo*, o sangue vermelho do reino vegetal. Mistura-se com a mão estes ingredientes até que fique bem homogêneo, e pega-se um ramo com várias folhas dos *Orixás* e começamos a “limpar” o terreiro do sentido leste-oeste (Fig.58), levando para o sol poente toda “sujeira”. O chão do terreiro vai sendo coberto por um tom de marrom (Fig.59), que ao mesmo tempo é animal, pois a base do preparo é o estrume; vegetal, pois o óleo da palma é feito a partir do Dendê; e mineral, pois a base do chão é de pedra. Unindo estes elementos é que solidificam a proteção da casa. Podemos observar um aspecto importante deste ritual: a valorização do chão como aspecto primordial da cosmopercepção *Yorùbá* no mundo. O chão é onde vivem os *Orixás*, e onde se planta a principal força de qualquer *Ilê Axé*.

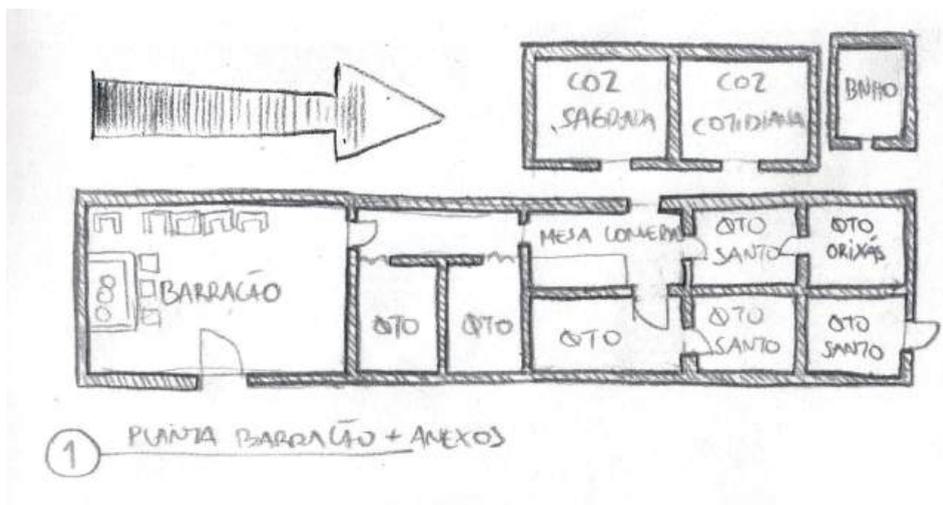


Fig.58 - O Ilê é “embostado” da esquerda para direita, levando a sujeira para o poente. Fonte: caderno de campo. 07/2022.



Fig.59 - O chão com a coloração marrom, unindo os elementos para a proteção das casas e da festa. Fonte: foto do autor. 12/2022.

A próxima obrigação é a festa das águas. Além das tarefas dentro da Roça, nesta festa, fazemos uma procissão da Roça até o cais da cidade de Cachoeira, onde pegamos o barco para ir até a Pedra da Baleia para deixar os presentes para *Yemanjá*. A Pedra da Baleia é um dos lugares importantíssimos para a cultura negra de Cachoeira, e um espaço de culto para as diversas religiões afrodiaspóricas da cidade. Conta-se que um casal de baleias subiu o rio Paraguaçu, e ao chegar

neste ponto acabaram encalhando. Os pescadores foram atrás de ferramentas e cordas com a intenção de libertá-las. No entanto, ao chegarem de volta no rio, perceberam que não havia mais o casal de baleia, porém no lugar em que encalharam, surgiram duas pedras. Desde este fato, os Candomblés de todas as nações cultuam esta pedra como Yemanjá, e na data de sua festa, levam os presentes até ela (PEREIRA, 2020.p.207). Mais tarde, foi instalado sobre as pedras um farol para sinalizar para os saveiros e veleiros que ali se encontrava um palácio de *Yemanjá Ogunté*. Segundo a Mãe Dionízia, *yalorixá* do terreiro *Oiá Mucumbi*, que fica em frente à Pedra da Baleia: “Pra gente é só uma pedra, pra ela significa um palácio (VALE, 2019.p.37)”. Com a instalação do farol foram evitados muitos acidentes com os barcos, recorrentes até então. Há uma enorme preparação na Roça antes da procissão, são muitos dias realizando diversos rituais em homenagem aos *Orixás* e preparando a procissão. No dia da homenagem, as *Ekedis*, *Iaôs* e filhas-de-santo saem da casa com os presentes na cabeça apoiados em seus *Ojás* e fazem uma caminhada de cerca de 7 quilômetros, da Roça até o porto (Fig.60). Os *Ogãs Alabés* vão tocando os atabaques na caçamba do carro de Pai Duda. Os outros *Ogãs* e filhos-de-santo vão dando o suporte com água e suprimentos durante o trajeto. A procissão é longa, mas é realizada com muita alegria e amor, pois todos têm noção da importância da reafirmação existencial ao andarmos na cidade com nossas roupas de santo, e com as oferendas na cabeça (Fig.61). Ao chegar no cais, entramos em um grande veleiro, e vamos nos acomodando, junto com as oferendas, para rumar para a Pedra da Baleia. Durante todo o trajeto vamos cantando e tocando em louvor a Yemanjá, Pai Duda canta primeiro e depois todos a *Egbé* responde em coro: “Yemanjá Sereia, eu vou para a Pedra da Baleia”. Ao nos aproximarmos, o saveiro vai rodeando a Pedra, enquanto Pai Duda vai depositando gentilmente as oferendas no rio, assim sucessivamente até que se forma um grande círculo em volta da Pedra (Fig.62). Neste momento as *Iaôs* incorporam *Yemanjá*, e com o *Orixá* em terra, a festa da Roça é levada para o meio do rio. O Habitar do Candomblé pode ser multiplicado para qualquer lugar através da *Egbé* e da força do seu *Axé*. O território original não deixa de existir, a Roça está lá, com seu *Axé* plantado; no entanto, sua *Egbé*, através da força da sua fé e de sua afirmação existencial, transporta a força do seu território, edificando um Habitar em um barco no meio do rio Paraguaçu. Transformando um rio em uma Roça de Candomblé.

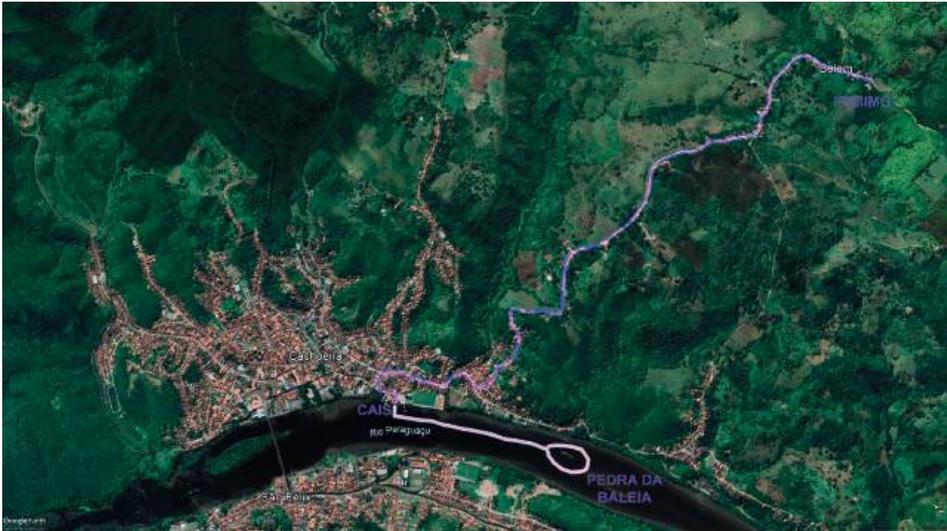


Fig.60 - A Roça volante. O trajeto do Icimimó até a pedra da Baleia. Fonte: Interferência do autor sobre mapa Google Earth.



Fig.61 - A afirmação da existência da fé do Candomblé se apropriando da cidade de Cachoeira. Autor: Vinicius Xavier. 02/2023.

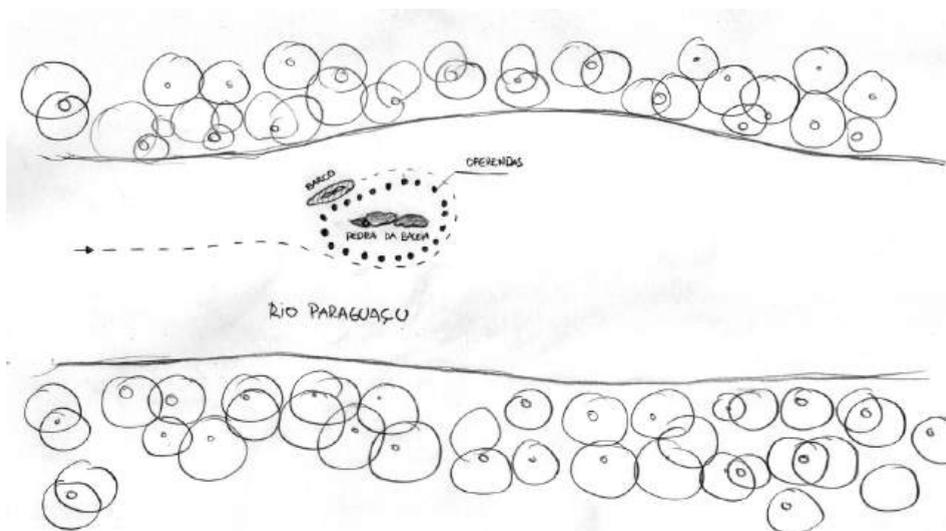


Fig.62 - A mandala formadas pelo presente de Yemanjá deixados no Rio Paraguaçu. Fonte: caderno de campo. 02/2023.

Esta última visita fechou o ciclo compreendido nesta pesquisa. O fato é que se continuasse indefinidamente as observações nas próximas obrigações, em cada uma, poderíamos levantar uma incontável quantidade de novas informações, histórias, tradições, mitos e cultos que poderiam ser costuradas com mais autores, teóricos e historiadores. Às vezes, parece que toda a dissertação poderia ter sido escrita através de apenas um desenho, enquadrando uma cena, tamanha a sua complexidade. Assim como o tempo espiralado, os conhecimentos, técnicas e saberes contidos neste Habitar do Candomblé são infinitos. Empurrado pelo fluxo do Axé, e sempre voltando às tradições enraizadas para seguir em frente, mapeamos uma relação intrínseca e profunda com o *lugar*, território da África mítica edificada em solo brasileiro, a Roça. A Roça do *Icimimó* inaugura, portanto, um novo Habitar no mundo através de seus processos filosóficos meta-físicos.



3. Conclusão

3 - Conclusão

O Candomblé nasceu da produção cultural única da diáspora. Diversas etnias, comunidades e culturas africanas se mesclaram em um processo espiralado de assimilação e sobreposição, propiciados e não previstos pela diáspora. Estas mutações tiveram o objetivo de responder à opressão, e estavam, no período do tráfico transatlântico de escravizados, essencialmente ligados às lutas antiescravista e contra-hegemônica, e foram essenciais para sua sobrevivência e permanência até a contemporaneidade. Vimos como o conceito de *Atlântico Negro*, de Paul Gilroy, definiu o navio negreiro, e a diáspora, como um modo de produção cultural único, e além de valorizar a África de origem, nos revela que o mais potente e criativo pulsar pertencem às assimilações, transmutações e hibridações causadas pela aberração do tráfico de escravizados do atlântico. O movimento e dinamismo, portanto, são características fundamentais na compreensão da cultura afrodiáspórica, e, por conseguinte, do Candomblé. Consequentemente, estas características se refletem também na forma como se relacionam com seu espaço, os territórios, os processos construtivos e a Arquitetura. Esse eterno movimento, no Candomblé, é impulsionado pelo fluxo do Axé, força primordial desta cosmopercepção, que tem o poder de agir sobre o mundo físico e gerar fatos. O Axé é uma força relacional, portanto, não existe como uma força individual. Sua existência está atrelada ao “entre” as coisas, pois, para se criar uma relação, compreende-se a existência de ao menos dois pontos para se conectarem. No Candomblé Nagô, o Axé é a força que liga os Orixás e a Egbé, e se relaciona com o espaço em que se inserem no mundo. O Axé tem uma característica particular em seu movimento, pois não se trata de um movimento linear, onde uma coisa se sucede a outra. Está mais ligado à forma espiralada, gerando um movimento cíclico sempre progressivo, que sempre retorna ao mesmo ponto, porém em um outro nível. Esse movimento é representado pela concha do caracol Òkòtò (Fig.63), um crescimento constante e proporcional, uma continuidade evolutiva de ritmo regular. Esta forma de viver o tempo é refletida em todas as escalas: na relação com os ritos e cultos com a comunidade religiosa, com os Orixás, com seus corpos, com as danças, as músicas e com a ancestralidade. Nesta pesquisa, percebemos que este ponto de retorno da espiral é a pluralidade das culturas africanas. Seguindo o raciocínio, para se avançar em alguma coisa precisa-se sempre voltar às tradições e ritos mais enraizados, para então evoluir. O movimento do tempo Òkòtò pode também ser percebido em toda a relação do Candomblé com seu território, lugar que acontece no mundo, a Roça, e da mesma forma, na produção de suas arquiteturas, como vimos nos diversos exemplos demonstrados na pesquisa de campo.



Fig.63 - A concha do caracol, representando o tempo espiralado Òkòtò. Fonte: ilustração autor.

Outro dado fundamental para compreender a relação com o espaço no Candomblé é o fato de, nesta cosmopercepção do mundo, não haver distinção entre o sagrado e o profano. Tudo que existe está dentro do campo de forças do Axé, e tem potencial de afetá-lo. Como consequência, não vemos uma separação entre a humanidade e a natureza. Nesta percepção do mundo não existem estes dois entes. Tudo que pertence a Àiyé, está no mesmo campo de forças do Òrun, e assim, são complementares e indissociáveis. Foi o racionalismo ocidental o responsável por promover a separação do que é o mundo “real” e o mundo sagrado. O conceito de sagrado, ou espiritual, advém das coisas sobrenaturais em contraposição ao que é real. Determina-se que todas as coisas que fogem das leis da natureza, não pertencem à razão, e assim são consideradas irracionais. O natural é racional, e explica logicamente como tudo se encadeia no funcionamento do universo. Por outro lado, observamos que os rituais de fertilidade da aldeia, ou para que a chuva venha molhar a plantação são tão lógicas para os povos que os praticam, como os meios científicos são racionais para nossa sociedade, por exemplo. Esta lógica dicotômica é recente, e não pode ser considerada válida, pois já percebemos que mesmo dentro da razão das coisas, sempre há espaço para exceções. Sempre existem coisas que, constantemente, fogem à regra geral das leis do universo.

Em contrapartida, no Candomblé, o mundo é entendido como uma totalidade, onde os seres humanos, as árvores, os deuses, os ancestrais, o território, os

animais e as ervas são uma unidade que a acumulação capitalista, o culto ao individualismo, e as formas produtivas de organização do mundo sempre procuraram separar. Esta forma de viver no mundo define um outro conceito de espaço. A concepção do mundo do Candomblé é oriunda da percepção de um mundo mais coletivista, existente até hoje em determinadas sociedades na África. As culturas africanas que originaram o Candomblé, como as sociedades *Yorúbás*, por exemplo, têm uma concepção comunitária do mundo, onde um indivíduo é apenas um elo de uma enorme cadeia, composta pelos humanos, seus antepassados e os Orixás. São sociedades fundamentadas no sentido de comunidade, e onde, em muitos lugares antes da dominação colonial, não existia propriedade privada da terra. São valores éticos, morais e filosóficos com raízes na solidariedade e na cooperação social. Esta concepção de sociedade teve como consequência uma percepção mais receptiva do “outro”. O individual estava subordinado ao coletivo, e a função filosófica, tanto no aspecto político, quanto cultural e social, tinha como objetivo primeiro atender às necessidades comunitárias. As diferenças sociais não eram vividas através de antagonismos e conflitos. É uma diferença não discriminatória. Portanto, não havia uma associação dos meios produtivos como o exercício de poder sobre os outros. A concepção da posse foi um dado fundamental para o surgimento e estabelecimento do capitalismo, e só surgiu como visão do mundo com a ascensão da economia europeia. Neste momento, esta visão se tornou um dado cultural de contornos universalistas. Em contraste, o Candomblé nasce de uma perspectiva de uma sociedade onde a propriedade da terra era coletiva e pertenciam também aos seus antepassados e aos deuses, resultando em uma temporalidade múltipla.

Outros fatores marcam as distinções entre a percepção do mundo ocidental hegemônica, que prioriza o indivíduo, e a afrodiaspórica, que se baseia na comunidade. A percepção do universo no racionalismo parte de um sentido prioritariamente: a visão. É ela que justifica a realidade. Esta concepção prioriza a biologia e a física pura na concepção do mundo. Esta percepção visual é que condicionou a classificação dos corpos em diferenças de raça e gênero. É um marco do pensamento ocidental. *O olhar é um convite para diferenciar*. A diferença é identificada como degeneração, são desvios do tipo original, sendo este original o padrão eurocêntrico. O termo cosmovisão é um conceito perfeito para a definição da percepção prioritariamente visual. Em contrapartida, outras formas de compreender o mundo têm, por consequência, outras epistemologias e outros aprendizados. A percepção do mundo do Candomblé utiliza todos os sentidos para sua compreensão: os sons, os cheiros, os gostos, os toques e todos os outros sentidos sensíveis não determinados trabalham juntos, para nos ajudar a enten-

der o mundo a partir da experiência de viver, de Habitar. É uma cosmopercepção como definiu a socióloga Oyèrónkẹ Oyěwùmí. O *lugar* onde o Candomblé acontece no mundo, a Roça, é vivida, construída e projetada usando a combinação de todos os sentidos. Como consequência, a relação com o sistema construtivo e a Arquitetura obedecem a outros parâmetros, muito diferentes dos que aprendemos para projetar uma casa, um muro ou uma cozinha. No ato de fazer, interferir ou relacionar-se com os espaços, a multiplicidade temporal está em um lugar privilegiado da consciência. Cultuando a tradição, através dos processos centenários dos ancestrais, e traduzindo-os para o “agora”, é que se fundam outros parâmetros na concepção da Arquitetura. Neste sentido, a compreensão desta forma de Habitar nos demonstra relações com o espaço e o *lugar* vivenciados em diversos níveis. Respeitando e relendo as tradições, ritos e cultos, a Arquitetura torna-se, ela mesma, uma forma de potencializar o Axé da casa.

Esta pesquisa investigou como esta cosmopercepção do Candomblé se relaciona com o território que ocupa no mundo, a Roça, com sua Arquitetura e seus processos construtivos. A Roça é o *lugar* que concentra todas estas questões em um espaço fisicamente delimitado. Não é um lugar mais sagrado que o resto do mundo, ele é o *lugar* preparado para alimentar, renovar e distribuir o Axé. O ato inaugural da Roça é o plantar do Axé no solo. No momento em que se planta o assentamento com a força de um Orixá, um território comum se transforma, e não é absolutamente uma questão de representação, em um pedaço da África mítica. Tudo que está dentro da Roça faz parte do jogo de relações que devem potencializar o Axé que foi plantado. Neste sentido, a Arquitetura e o ato de construir, tornam-se também um importante elemento dentro deste jogo de relações. O Ilê, a casa, é o recipiente que abriga a Egbé, os ancestrais, e os deuses quando vem para Àiyé festejar. A casa é a construção que abriga, protege e une a comunidade nos seus ritos e festas, mas, também, no dia a dia da Roça, durante uma simples conversa, um cochilo, ou o ato de brincar com as crianças. O Habitar cotidiano é fundamental para a vitalidade da Roça, pois estes momentos também estão carregados de Axé sendo transmitido e ampliado. Nas datas próximas às obrigações anuais, toda a comunidade fica morando na Roça. Nas semanas que antecedem as datas das festas, as pessoas vão chegando e se espalhando pelo terreno. Ficam todos habitando juntos, preparando a festa. É a casa física que nos abraça. Seguindo essa lógica, quem abraça a casa física é o quintal da Roça, de onde obtêm-se todas as ervas e animais usados nos cultos para amplificar a força do Axé. O quintal é suporte para esta existência, e também a casa de alguns Orixás. Exu, Obalúayé e Ogun tem suas moradas no quintal, mas sempre há uma conjunção com a intervenção dos humanos. É esta interseção, entre humanos e o *lugar*, que instaura o

Habitar dos *Orixás* em Terra. No *Ilê de Exu*, quatro planos verticais envolvem sua árvore, sua copa explode acima do plano vertical das paredes, ganhando o céu. Dentro deste espaço habita imponente *Exu*, com suas ferramentas e suas comidas. No *Ilê Obalúayé*, assim como no *Ilê Ogun*, o que define a casa são os planos verticais feitos da folha da palmeira de Dendê, o sangue vermelho vegetal. É uma construção efêmera, mas que permanece plantada no *Icimimó* desde 1913. A Arquitetura, nestes casos, não é um conhecimento que trata somente da materialidade ou funcionalidade. Ela cumpre diversos objetivos materiais, mas também é suporte da existência dos *Orixás* em terra. A equação entre os sangues vermelho, branco e preto, aqui em seu corpo físico pelos materiais constituintes, define que tipo de energia a construção irá evocar. Por exemplo, se o assentamento for um meio de potencializar o *Axé* de *Ogun*, certamente haverá algum objeto composto de ferro. Podemos compreender, assim, que a Arquitetura do Candomblé é constituída de sangues, e a combinação destes sangues, define sua funcionalidade.

Como a Arquitetura faz parte do fluxo de *Axé* que movimenta o tempo espiralado *Òkòtó*, também os processos de realizar seus espaços fazem parte deste fluxo. É no ato de construir, reformar ou cuidar que se concretiza a coesão da *Egbé*. O ato de construir é uma atividade da *Egbé*, com origem na visão comunitária das sociedades *Yorùbás*. As formas de construção comunitária estão presentes em diversas sociedades desde a Antiguidade; no entanto são poucas que, como as sociedades *Yorùbás*, fazem deste mutirão uma coesão da comunidade entre si, com os ancestrais e com os Deuses. Mas qual seria a diferença deste mutirão para um mutirão para fazer uma laje em uma favela, por exemplo? Na verdade, analisando os dados obtidos na pesquisa, podemos afirmar serem poucas diferenças. No Candomblé, existe uma percepção, quase sempre consciente, da múltipla temporalidade no realizar, pois como vimos, o ato de construir está em duplicidade: a realização física e a potencialização do *Axé*. Em um mutirão para uma realização em uma favela, a consciência de estar ligado a uma múltipla temporalidade não é um aspecto primordial na realização, embora muitas vezes os realizadores tenham esta consciência. O fato é que, no Candomblé, esta coesão potencializa o *Axé*, e pode ser percebida em diversos aspectos, como por exemplo, na manutenção de alguns métodos de construção, como as paredes de taipa ou o chão de terra batida. Vimos que, tão importante quanto a manutenção dos métodos construtivos, é o ato de construir, pois é neste momento que são passados diversos ensinamentos, histórias e mitos sobre a casa e o *Axé*. O tempo de iniciação é sabedoria, é uma característica extremamente valorizada pela comunidade, e está ligada a senioridade, princípio central da organização social das sociedades *Yorùbás* como nos lembra *Oyèrónkẹ Oyèwùmí*. No Candomblé, os “mais velhos”,

como comumente são chamadas as pessoas de maior tempo iniciático, têm a missão de passar aos mais novos estas sabedorias. É neste momento do “fazer” que este conhecimento e *Axé* são passados entre um e outro. Esta conversa estreita os laços da comunidade e, assim, fortifica a união da *Egbé* e, como consequência, potencializa o *Axé* do *Ilê*, fortalecendo o Candomblé. Esta coesão acontece em todas as escalas do “fazer”, desde a construção de uma parede, até a confecção do *Mariwô*. Aliás, o *Mariwô* é um elemento arquitetônico cujo processo concentra diversos pontos levantados até agora. É um elemento efêmero, nos mostrando o caráter dinâmico do Candomblé. Retira-se do dendezeiro as folhas, que precisam de uma ação humana para que se abram, e então, possam desfiá-la. Este é o mesmo processo de “abrir o dendê” que Mãe Judith, fundadora do *Icimimó*, trouxe da África. O momento de desfiar a folha é que são contadas as histórias do *Icimimó*, dos membros mais velhos da comunidade e da fundação do terreiro. Em seguida, este elemento arquitetônico se transforma em uma camada de proteção, indicando que atrás destas palhas, o mundo deve ser percebido por uma combinação de sentidos. O *Mariwô* é renovado em cada obrigação e sua feitura guarda grandes segredos e muitos novos significados do processo de produzir uma Arquitetura, sendo este um ato libertador para a Arquitetura enquanto conhecimento.

O momento onde toda essa combinação de percepções acontece em uníssono é o *Dorozan*, a festa dos deuses (Fig.64). Este é o instante onde *Òrun* e *Àiyé* se misturam intrinsicamente, e os *Orixás* vêm à terra dançar e festejar com sua *Egbé*. Um momento fora do espaço-tempo ordinário do dia a dia. O barracão é o suporte para este tempo dos *Orixás* em terra, que exerce essa função, mesmo sendo um espaço apenas delimitado, que não tenha cobertura ou planos verticais de paredes. O que o torna um *lugar* é o *Axé*. A construção não parte de um corte no terreno, e sim de um buraco feito no chão. O chão continua a ser o ponto de partida, mas de maneiras muitos distintas nos dois casos. No Candomblé, o buraco no chão é uma conexão com os deuses, com seus antepassados, com a África mítica. Este é o ato que funda o Habitar do Candomblé. Na *Dorozan*, *Òrun* se manifesta em *Àiyé* através da espacialidade do corpo da *Iaô*, vinculado ao espaço físico que está inserido. É através da dança do corpo no barracão que os *Orixás* se fazem presentes.

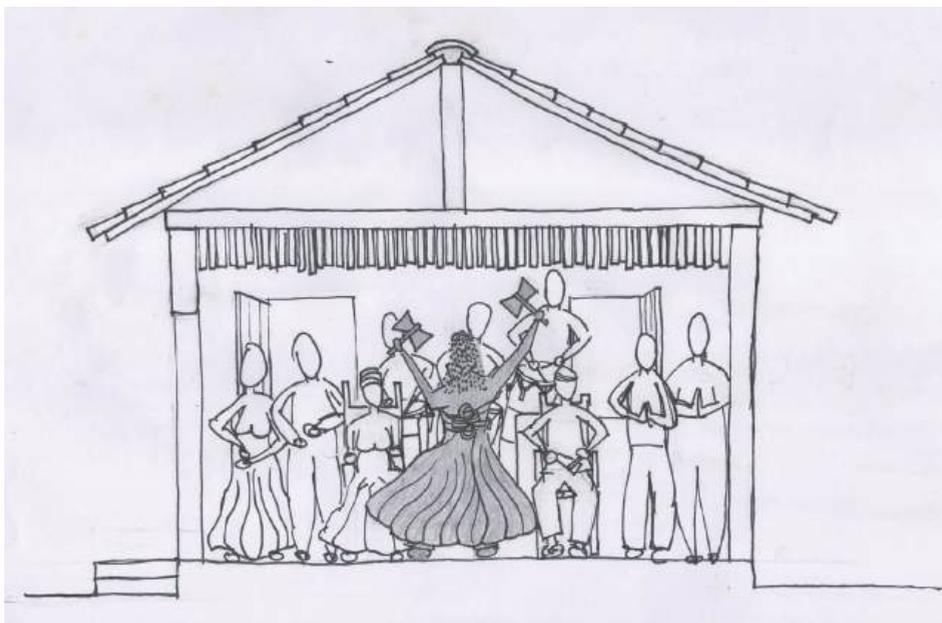


Fig.64 - Xangô no Dorozan do Icimimó. Fonte: caderno de campo. 02/2023.

Como todas estas observações, esta dissertação cumpre a tarefa de, através da pesquisa de campo, demonstrar que nasceu, e persiste no Brasil, uma forma contra-colonial de viver a Arquitetura, fundada pelo Candomblé *Naqô* do *Icimimó*. Os próprios métodos de pesquisa, tanto bibliográfica quanto de campo, acabaram obedecendo a critérios distintos dos comumente utilizados nas pesquisas sobre Arquitetura. O ponto de início desta ruptura foi o convite de Pai Duda para que eu me tornasse um filho-de-santo do *Ilê Axé Icimimó Aganju Didê*. Fui, neste momento, tomado pelo suposto paradoxo ocidental entre pesquisador e filho-de-santo, membro da *Egbé*. Acostumado a separar as coisas, percebi que, neste caso, a pesquisa seria realizada no “entre as coisas”, e que assumir este lugar, seria levar a pesquisa para lugares não imaginados, não permitidos e não programados. O tempo *Òkòtó* de percepção e concepção se impôs à pesquisa. Voltando às tradições da África, relendo-as sob a perspectiva do “hoje”, e seguindo neste eterno movimento do tempo espiralado do conhecimento, é que a pesquisa se realizou. Desde o primeiro dia em que pisei no *Icimimó* sigo nesta progressão cíclica. Em cada retorno à Roça, me tornei mais pesquisador e mais filho-de-santo. E, como consequência, em minha última visita ao *Icimimó* para a obrigação das águas, durante o *Dorozan*, tive a surpresa que o meu Orixá *Obalúayé*, o senhor da terra e do

chão, incorporou em mim pela primeira vez (Fig.65). No processo da pesquisa me tornei um aprendiz de *Iaô*, um *elegun*, e através do meu corpo, vinculado ao barracão e à Roça, *Obalúayé* se faz em terra, de certa forma, coroando meu pertencimento e minha experiência neste lugar no mundo. Portanto, essa pesquisa se realizou na união do meu *Obalúayé* com a Roça, com *Icimimó*, com a *Egbé*, com a universidade e a pesquisa acadêmica.

Podemos concluir que as Arquiteturas e processos construtivos do Candomblé têm papel fundamental, tornando-se portadores e distribuidores do *Axé* dos *Orixás*, *Inquices* e *Voduns*. Fazendo a ligação entre a *Egbé*, os *Orixás*, *Inquices* e *Voduns*, os ancestrais e descendentes, *Òrun* e *Àiyé*, podemos afirmar que a Arquitetura é *Exu*, o *Orixá* mensageiro entre os mundos, pois é o intermediário entre humanos e deuses. Através das paredes de taipa, do *Dorozan*, do *Axé* plantado, da *Egbé*, dos *Orixás*, *Inquices*, *Voduns*, de *Òrun*, de *Àiyé*, do Pai Duda e do *Icimimó*, a pesquisa conta que, em uma zona semi-rural da cidade de Cachoeira, Bahia, foi instaurado um novo Habitar na Terra. Com o *Oxé*, o machado de dois gumes de Xangô, enterrado no chão, fez-se a Arquitetura do *Ilê Axé Icimimó Aganjú Didê*. Uma Arquitetura nascida da diáspora, unindo a *Egbé* na missão da afirmação étnica. Uma produção cultural única do Atlântico Negro, usando as tecnologias e conhecimentos trazidos de África, desenvolvidas e evoluídas no Brasil. O Habitar do Candomblé nos demonstra uma Arquitetura comunitária, com seus espaços e lugares fundados material e imaterialmente, respeitando e relendo as tradições, tornando-se cada dia mais presente e forte, com as forças dos *Orixás*, *Inquices* e *Voduns*.



Fig.65 - *Obalúayé* no *Icimimó*. Fonte: caderno de campo. 02/2023.

Referências Bibliográficas

COSTA, Valéria; GOMES, Flávio. (Org.). *Religiões Negras no Brasil: da Escravidão a Pós-emancipação*. Selo Negro.2016

BACHELARD, Gaston. *A Poética do Espaço*. São Paulo. Martins Fontes, 1993.

BARROS, Marcelo. *O candomblé bem explicado (Nações Bantu, Iorubá e Fon)*. E-Book. ISBN 978-85-347-0576-9. Rio de Janeiro: Pallas, 2009.

BASTIDE, Roger. *O candomblé da Bahia*. São Paulo: Companhia das Letras, 1978.

_____. *As religiões Africanas no Brasil: contribuições de uma sociologia das interpretações de civilizações*. São Paulo: Pioneira, USP, 1971.

_____. *Estudos Afro-Brasileiros*. São Paulo: Ed. Perspectiva, 1973.

BASTIDE, Roger e VERGER, Pierre. *Verger-Bastide, dimensões de uma amizade*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002.

BENISTE, José. *Mitos Yorubás: o outro lado do conhecimento*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2006.

DURKHEIM, Émile. *As Formas Elementares da Vida Religiosa: o sistema totêmico na Austrália*. Tradução Paulo Neves. São Paulo. Martins Fontes (Coleção Tópicos), 1996.

FAVRET-SAADA, J. *Ser afetado*, Cadernos de campo, n. 13, 2005.

FLORENTINO, Manolo. *Em costas negras: uma história do tráfico atlântico de escravos entre a África e o Rio de Janeiro : séculos XVIII e XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

FRAMPTON, Keneth. *História Crítica da Arquitetura Moderna*. Tradução Jefferson Luis Camargo. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

GADAMER, Hans-Georg. *A Atualidade do Belo: A Arte com Jogo, Símbolo e Festa*. Tradução de Aida Galeão. Rio de Janeiro: Três Estrelas, 2012. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1985.

GILROY, Paul. *O Atlântico Negro: modernidade e dupla consciência*. Tradução de Cid Knipel Moreira. - Sao Paulo: Ed. 34; Rio de Janeiro: Universidade Candido Mendes, Centro de Estudos Afro-Asiáticos, 2001.

GOMES, Laurentino. *Escravidão: do primeiro leilão de cativos em Portugal à morte de Zumbi dos Palmares - volume 1*. São Paulo: Três Estrelas, 2012. Rio de Janeiro: Globo Livros, 2019.

GUERREIRO, Goli. *Terceira diáspora, o porto da Bahia*. Salvador: Corrupio, 2010.

HAESBAERT, Rogério. *Terreirório e Multiterritorialidade*. GEOgraphia - Ano IX - No 17. Rio de Janeiro, 2007

HARDING, Rachel E. *A Refuge in Thunder. Candomblé and Alternative Spaces of Blackness*, Bloomington, Indiana University Press, 2003.

HALL, Stuart. *Da diáspora: Identidades e mediações culturais*; Organização Liv Sovik; Tradução Adelaine La Guardia Resende. Belo Horizonte: Editora UFMG; Brasília: Representacao da UNESCO no Brasil, 2003.

HEIDEGGER, Martin. *Construir, habitar, pensar*. In: *Ensaio e Conferências*. trad. Emanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel, Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2010.

IBIAPINA, Felipe; LEITÃO, Lúcia. *Espaço, Humano e Sagrado no Candomblé*. Revista de pesquisa em arquitetura e urbanismo IAU-USP. Risco. V19 -2021

LEFEBVRE, Henri. *La Production de L'Espace*. Paris, Anthropos. 1986

LE GUIN, Ursula K. *A Ficção como Cesta: Uma Teoria*. Título original: *The Carrier Bag Theory of Fiction* (1986). In: *Dancing at the Edge of the World – Thoughts on Words, Women, Places* (1989). Ed. Grove Press. Tradução: Priscilla Mello. Revisão: Ellen Araujo e Marcio Goldman. 1986

LOBO; Graça. *Terreiro de Candomblé de Cachoeira e São Felix – Cadernos do Ipac*,9. Secretaria de Cultura. Governo do Estado da Bahia. Salvador, Bahia. 2015

LODY, Raul. *O povo de Santo: religião, história e cultura dos orixás, voduns, inquices e caboclos*. Coleção Raízes. 2.ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

_____. *Espaço Orixá e Sociedade, Arquitetura e Liturgia do Candomblé*. Salvador: Ed. Ianamá, 1984.

KILOMBA, Grada. *Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano*. Rio de Janeiro: Cobogá, 2019.

MATOS, Denis. *A casa do Velho: o significado da matéria no candomblé*. Salvador: EDUFBA, 2019.

MBEMBE, Achille. *Necropolítica*. 3. Arte & Ensaio | revista do ppgav/eba/ufrj | n. 32 | dezembro 2016.

MBEMBE, Achille. *Crítica da Razão Negra*. Tradução de Sebastião Nascimento. São Paulo: n-1 edições, 2018.

MOORE, Carlos. *Racismo & Sociedade: novas bases epistemológicas para entender o racismo*. 3a edição – Belo Horizonte: Nandyala, 2020.

NASCIMENTO, LuizCláudio. *Bitedô – Onde Moram os Nagôs. Redes de Sociabilidades Africanas na Formação do Candomblé Jeje-Nagô no Recôncavo Baiano*. 1a edição – Rio de Janeiro. Centro de Articulação de Populações Marginalizadas - CEAP, 2010.

NESBITT, Kate (org.). *Uma Nova Agenda para a Arquitetura. Antologia Teórica 1965-1995*. São Paulo: Cosac Naify, 2006.

NORBERG-SCHULZ, Christian. *O Fenômeno do lugar*. In: NESBITT, Kate (org.). *Uma Nova Agenda para a Arquitetura. Antologia Teórica 1965-1995*. São Paulo: Cosac Naify, 2006.

OYĚWÙMÍ, Oyèrónkẹ́. *A invenção das mulheres: construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero*. Tradução Wanderson Flor do Nascimento. – 1. ed. – Rio de Janeiro. 2021.

PARÉS, Luis Nicolau. *A Formação do Candomblé – História e Ritual Jeje na Bahia*. 3ª ed.rev. e ampliada. Campinas, SP: Editora da Unicamp , 2018.

PEREIRA, Fabio Batista. *Bacia do Iguape/ Cachoeira – BA: Notas Preparatórias aos professores para uma Excursão às comunidades remanescentes Quilombolas com Estudantes do Ensino Médio da Educação Básica*. Revista Eletrônica Discente História.com, Cachoeira, v. 7, n. 14, p. 206-221, 2020.

PRANDI, Reginaldo. *De Africano a Afro-brasileiro – Etnia, Identidade e Religião*. Revista USP, São Paulo, n.46, p. 52-65, junho/agosto 2000.

_____. *Mitologia dos Orixás*. São Paulo: Ed. Schwarcz, 2005.

PRANDI, Reginaldo. VALLADO, Armando. *Xangô. Rei de Oiô*. Publicado em Barrete Filho Aulo (org.). *Dos yorùbá ao candomblé kêtú*. São Paulo, Edusp, 2010, v. 1.

REIS, João José. *Rebelião Escrava no Brasil – A História do Levante dos Malês em 1835*. 3ed. S.P. Cia. das Letras, 2012.

RODRIGUES, Nina. *Os Africanos no Brasil*. São Paulo: Ed. Cia. Ed. Nacional, 1935.

_____. *O Animismo Fetichista dos Negros Baianos*. Rio de Janeiro: Ed.Civilização Brasileira, 1935.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *A gramática do tempo: para uma nova cultura política*. 3. ed. - São Paulo : Cortez, 2010.

SANTOS, Joana Elbein dos. *Os Nagôs e a Morte. Padè, Asese e o Culto Egun na Bahia*. 3. ed. - São Paulo : Cortez, 2010. Traduzido pela Universidade Federal da Bahia. Petrópolis, Vozes, 1986.

_____. *Ancestralidade Africana no Brasil: Os 80 anos de Mestre Didi*. Salvador: Ed. SECNEB, 1997.

_____. *Ancestralidade Africana no Brasil*. Salvador: Ed. SECNEB, 1997

SANTOS, Edmar Ferreira. *O Poder do Candomblé: Perseguição e Resistência no Recôncavo da Bahia*. Salvador: EDUFBA, 2009.

SANTOS, Milton. *O Papel Ativo da Geografia – Um Manifesto*. Estudos Territoriais Brasileiros – LABOPLAN. Departamento de Geografia. Universidade de São Paulo. XII Encontro Nacional de Geógrafos. 2000.

SODRÉ, Muniz. *O terreiro e a cidade: a forma social negro-brasileira*. Petrópolis, Vozes, 2002.

_____. *Pensar Nagô*. Petrópolis: Vozes, 2017.

UNESCO. *História geral da África, V: África do século XVI ao XVIII* / editado por Bethwell Allan Ogot. – Brasília : UNESCO, 2010

VALE, Máira Cavalcanti. *Desengano da Vista é Ver. Escrita Etnográfica em Cachoeira*. Revista de Antropologia e Arqueologia | ISSN 2318-9576 .Programa de Pós-Graduação em Antropologia | UFPEL V7 | N2 | JUL-DEZ. 2019.

VELAME, Fábio Macedo. *Arquiteturas da Ventura: Os Terreiros de Candomblé de Cachoeira e São Felix. Volume 1 e 2*. Tese de doutorado apresentada na Universidade Federal da Bahia – Faculdade de Arquitetura e Urbanismo - Programa de Pós-graduação em Arquitetura. Salvador, Bahia. 2012

_____. *A Arquitetura do Terreiro de Candomblé de Culto aos Eguns: O Omo Ilê Aboulá – Um templo da Ancestralidade Afro-brasileira*. Dissertação de mestrado apresentada na Universidade Federal da Bahia - Faculdade de Arquitetura e Urbanismo - Programa de Pós-graduação em Arquitetura. Salvador, Bahia. 2007

VERGER, Pierre. *Fluxo e refluxo do tráfico de escravos entre o golfo do Benin e a Bahia de Todos os Santos: dos séculos XVII a XIX*. Tradução Tasso Gadzanis. Corrupio. São Paulo, 1987.

_____. *Os Orixás*. Salvador: Ed. Corrupio, [1ª edição 1981] 2018.

Entrevistas

SILVA, Antônio dos Santos – (Pai Duda) *babalorixá*, terreiro *Ilê Axé Icimimó Aganju Didê* . Entrevista em 19/12/2021, realizada em Cachoeira, Bahia. Entrevistador: Rafael Vidal Leite Ribeiro. Arquivo mp3 (15”45’).

FIGUEIREDO, Leonardo da Silva – (Leo de Oxossi) *Ogan*, terreiro *Ilê Àse Baba Mi Ayra Ojú Izo*. Entrevista em 15/06/2022, realizada no Rio de Janeiro. Entrevistador: Rafael Vidal Leite Ribeiro. Arquivo texto.