



**INSTITUTO LATINO-AMERICANO DE ARTE,
CULTURA E HISTÓRIA (ILAACH)**

**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO
INTERDISCIPLINAR EM ESTUDOS LATINO-
AMERICANOS (PPG IELA)**

**A CORPO-ORALIDADE NA TRÍPLICE FRONTEIRA
ENTRE PROCESSOS DE TRANSMISSÕES DE SABERES E PERMANÊNCIA DA
CULTURA DE TERREIRO NA REGIÃO DE ENCONTRO DOS RIOS IGUAÇU E PARANÁ**

PEDRO PAULO COSTA DE ALMEIDA

Foz do Iguaçu
2023



**INSTITUTO LATINO-AMERICANO DE ARTE,
CULTURA E HISTÓRIA (ILAACH)**

**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO
INTERDISCIPLINAR EM ESTUDOS LATINO-
AMERICANOS (PPG IELA)**

**A CORPO-ORALIDADE NA TRÍPLICE FRONTEIRA
ENTRE PROCESSOS DE TRANSMISSÕES DE SABERES E PERMANÊNCIA DA
CULTURA DE TERREIRO NA REGIÃO DE ENCONTRO DOS RIOS IGUAÇU E PARANÁ**

PEDRO PAULO COSTA DE ALMEIDA

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Estudos Latino-Americanos da Universidade Federal da Integração Latino-Americana, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Estudos Latino-Americanos.

Orientadora: Profa. Dra. Angela Maria de Souza

Foz do Iguaçu
2023

PEDRO PAULO COSTA DE ALMEIDA

A CORPO-ORALIDADE NA TRÍPLICE FRONTEIRA
ENTRE PROCESSOS DE TRANSMISSÕES DE SABERES E PERMANÊNCIA DA
CULTURA DE TERREIRO NA REGIÃO DE ENCONTRO DOS RIOS IGUAÇU E PARANÁ

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Estudos Latino-Americanos da Universidade Federal da Integração Latino-Americana, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Estudos Latino-Americanos.

BANCA EXAMINADORA

Orientadora: Profa. Dra. Angela Maria de Souza
UNILA

Prof. Dr. Fabio Allan Mendes Ramalho
UNILA

Prof. Dr. Waldemir Rosa
UNILA

Foz do Iguaçu, 17 de abril de 2023.

Catálogo elaborado pelo Setor de Tratamento da Informação
Catálogo de Publicação na Fonte. UNILA - BIBLIOTECA LATINO-AMERICANA - PTI

A447

Almeida, Pedro Paulo Costa de.

A corpo-oralidade na trílice fronteira entre processos de transmissões de saberes e permanência da cultura de terreiro na região de encontro dos Rios Iguaçu e Paraná / Pedro Paulo Costa de Almeida. - Foz do Iguaçu, 2023. 124 f.: il., color.

Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal da Integração Latino-Americana, Instituto Latino-Americano de Arte, Cultura e História, Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Estudos Latino-Americanos. Foz do Iguaçu - PR, 2023.

Orientador: Prof^a Dra. Angela Maria de Souza

1. Candomblé. 2. Patrimônio cultural. 3. Corpo. 4. Terreiro. 5. Oralidade. I. Souza, Prof^a Dra. Angela Maria de. II. Título.

CDU 259.4(1-04)

Talvez o método científico não me aprovaria, mas a mais pura verdade é que a cada parágrafo escrito eu enrolava um akassa, ou ia até o atabaque que mantenho na sala da minha casa, para um "nu kaka" de algum ilu batá que desperta ou move o ritmo do meu coração. A estratégia de pesquisa é fazer Candomblé cada vez mais e tentar de alguma forma transformar em palavras a potência do corpo de asé. Essa escrita vai sair de hamunha, pra igbign e se tornar mudobi de repente. É feita pra corpos de asé, mas com muita generosidade para sujeitos que não são do asé e ainda com cuidado maior para as maiores vítimas do racismo, o racista. Aquele cujo olhar foi constituído de ódio e teve de si quitado o direito de acessar a riqueza que somos. Pois provavelmente deve doer muito menos os impactos dessa violência para aqueles que permanecem tendo a ancestralidade, o orisa, o asé como possibilidade.

AGRADECIMENTOS

Tenho estado em cena há um bom tempo, apresentações, palcos, praças, terreiros... E parte de tudo isso é aquele esperado momento que agradecemos aos aplausos. As chuvas de palmas (ou às vezes vaias) celebram o término momentâneo de um processo, e neste referido momento agradecer resulta de que este processo foi reconhecido.

Como alguém que se curva em agradecimentos em um show que ainda não estreou me sinto deslocado. Mas reconheço e afirmo que o que agradeço desta vez não são os aplausos (nem sei se virão), mas o apoio.

Realizar esta pesquisa foi me situar em um ambiente de carência, foram poucas as obras que senti tanta necessidade de apoio, na mesma medida foram igualmente pouquíssimas as em que o obtive. Optei por registrar este agradecimento como último ato deste trabalho, já que não sabia se a lista aumentaria. A verdade é que neste tive muito apoio.

Aos colegas de programa de pesquisa por suas generosas contribuições, aos professores, a minha orientadora.

Aos agentes de comunidade de terreiro que prontamente atenderam minhas perguntas. Em especial aos próprios da região que trato nesta pesquisa, sem esta disponibilidade não correlacionaria de tal forma vários dos eventos que pude considerar.

A minha mãe, agente de terreiro e mãe, cuja vontade de ter filho acadêmico também se revela apoio e incentivo para estas empreitas.

Aos meus mais velhos, Pai Kafu, Big (Pai Kaobakessi), minha Vó Manoela, Mãe Oyadeoresanda.

Aos meus filhos de santo (da casa rosa) e filhos e filhas pequenas e afilhados que também inspiram o movimento de trabalhar do desenvolvimento de políticas públicas para cultura de terreiro.

Aos bons amigos, desde o Doutor Jorge Aikes (compadre) que me ligou emocionado para parabenizar quando o ingresso neste programa, até as companheiras das noites mais frias de trabalho de mestrado, Maria Clara Arbex e Victória Tupini.

Aos meus Aroles. Matheus, Danilo e Lonan Almeida, filhos dos quais dois são quase adultos e me tensionam a sentir a necessidade de dar algum exemplo.

E com grande importância, a minha esposa, não apenas por carregar no ventre meu terceiro Arole (durante os últimos momentos deste mestrado), mas pela orientação deste trabalho, revisão, colaboração, edição de imagens. Uma versão mais

bela, mais produtiva e mais necessária de Joana Elben dos Santos.

Muito obrigado, e o desejo que o fruto de algo deste trabalho possa retornar a vocês de alguma forma boa.

Mo dupé Òrìṣà e ancestres divinizados que me iluminaram durante todo o percurso, Pai Ogun que festejou comigo desde a entrada no programa e agora na fase final. Ogun onire asiwaju.

Por diversas vezes me pego vendo, revendo ou lembrando da fala de alguma àgbà, dessas que se encontra sem tanto esforço nas plataformas de vídeos, e sempre me percebo em meio a uma concomitância de duas impressões... uma é que os bens culturais a serem resguardados além das paredes e assentamentos são elas mesmas, e como é lamentável vivermos em um universo onde poucos conseguem acessar complexamente o saber que aquele corpo promove.

RESUMO

A presente pesquisa pretende colaborar com o desenvolvimento de dispositivos de políticas públicas de cultura e de patrimônio acerca da cultura tradicional brasileira de matriz africana, ou seja, da cultura de terreiro, a começar da cidade de Foz do Iguaçu. Parte da ideia de que estes dispositivos precisam ser desenvolvidos baseados em pressupostos condizentes com as lógicas de organização desta mesma cultura. Para tanto proponho uma abordagem sistêmica do Candomblé na região de encontro dos rios Iguaçu e Paraná a fim de perceber aspectos da configuração deste sistema através de estudos de sua performatividade em meio as relações do corpo em movimento dentro e fora do màriwò.

Palavras-chave: Candomblé. Patrimônio. Corpo. Terreiro. Oralidade.

RESUMEN

La presente investigación pretende colaborar con el desarrollo de dispositivos de políticas públicas de cultura y de patrimonio sobre la cultura tradicional brasileña de matriz africana, o sea, la cultura de terreiro, de la ciudad de Foz do Iguaçu. Se parte de la idea de que estos dispositivos necesitan ser desarrollados en base a supuestos consistentes con la lógica organizacional de esta misma cultura. Para ello propongo un abordaje sistémico del Candomblé en la región donde confluyen los ríos Iguazú y Paraná con el fin de comprender aspectos de la configuración de este sistema a través de estudios de su performatividad en medio de las relaciones del cuerpo en movimiento dentro y fuera del *mãriwò*.

Palabras-clave: Candomble. Patrimonio. Cuerpo. Terreiro. Oralidad.

ABSTRACT

The present research intends to collaborate with the development of devices of public politics of culture and of patrimony about the Brazilian traditional culture of African matrix, that is, the terreiro culture, from the city of Foz do Iguaçu. It starts from the idea that these devices need to be developed based on assumptions consistent with the organizational logic of this same culture. In order to do so, I propose a systemic approach to Candomblé in the region where the Iguaçu and Paraná rivers meet in order to understand aspects of the configuration of this system through studies of its performativity in the midst of the relations of the body in movement inside and outside the màriwò.

Key words: Candomble. Patrimony. Body. Terreiro. Orality.

LISTA DE IMAGENS

Imagem 1 Destaque do resultado das eleições para deputado estadual no Paraná em 2002	56
Imagem 2 Trecho da matéria Sarava Foz do Iguaçu do Jornal Nosso Tempo	57
Imagem 3 Vó Benedita em anúncio no Jornal Nosso Tempo –	60
Imagem 4 Jornal Nosso Tempo - Pagina 12 - Foz do Iguaçu de 24 a 31/12/1980	63
Imagem 5 Jornal Nosso Tempo - Pagina 14 - Foz do Iguaçu de 11 a 18/02/1981	76
Imagem 6 Festa de Iyemanjá no início da década de 80	77
Imagem 7 Feira das Nações, Artesanato, Turismo e Cultura de Foz do Iguaçu (FENARTEC)	81
Imagem 8 Afoxé Ogun Funmilaiyo em apresentação durante Carnafalls	81
Imagem 9 Maracatu Alvorada Nova durante apresentação	82
Imagem 10 Kaburé Maracatu	82

LISTA DE VIDEOS

Video 1 Oriki Ogun by Mayowa Adeyemo	22
Vídeo 2 Trecho do Filme Besouro - Direção de João Daniel Tikhomiroff	26
Vídeo 3 La performance como elemento rupturista - Diana Taylor	51
Vídeo 4 Memória e Patrimônio Cultural.....	86

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	15
CAPÍTULO I. MOVIMENTOS SIGNIFICANTES – ÀŞE E SUAS MÍDIAS	21
I.I FLUXOS DE ÀŞE	21
I.II CORPO?	26
I.III CORPO-ORALIDADE	31
I.IV VIÉS SISTÊMICO	38
I.V SUBJETIVIDADE	42
CAPÍTULO II. PERFORMANCES DE ÀŞE NOS ENCONTROS ENTRES OS RIOS IGUAÇU E PARANÁ.	46
II.I RACISMO, PERFORMATIVIDADE E PERFORMANCE	49
II.II O TERREIRO: UMA DEMANDA DE SENSIBILIDADE	54
II.III O FAZER-DIZER DOS TERREIROS DA FRONTEIRA	60
II. IV AO CAMINHO DAS ÁGUAS – FLUXO DIASPÓRICO RUMO A REGIÃO DO ENCONTRO DOS RIOS IGUAÇU E PARANÁ	67
II. V SUJEITOS DE ÀŞE E O DESENVOLVIMENTO DE UM SISTEMA DE CULTURA TRADICIONAL BRASILEIRA DE MATRIZ AFRICANA NA REGIÃO DE ENCONTRO DOS RIOS IGUAÇU E PARANÁ.	72
CAPÍTULO III. ABORDAGENS POLÍTICAS PARA POVOS DE TERREIRO – PISTAS PARA UM DEBATE NO CORPO E O PATRIMONIO A SER ASSEGURADO.	86
III.I RESPEITO INSTITUCIONAL E A IMPORTÂNCIA DE MARCOS SIMBÓLICOS NO ENFRENTAMENTO DAS VIOLÊNCIAS	91
III.II CIDADE DO RIO DE JANEIRO E A VALORAÇÃO DA CULTURA DE MATRIZ AFRICANA.	96
III.III FOZ DO IGUAÇU DESFRONTEIRIZADA.	100
III.IV A UNIÃO DOS TERREIROS.	103
III.V NA ENCRUZILHADA ENTRE POLÍTICAS MUNICIPAIS E CULTURA DE TERREIRO.	107
III.VI A RECEITA DE UM OUTRO ẼBO	112
REFERÊNCIAS	115
APÊNDICES	120
APÊNDICE A – ENTREVISTA MÃE AMANDA DE OSUN	121
ANEXOS	125
ANEXO A – MATÉRIA SARAVA FOZ DO IGUAÇU	126

Por ser um sujeito de asé e me considerar um membro também da comunidade de terreiro de Foz, existem alguns princípios éticos que me tensionam sobre o que ou como falar do Candomblé da região. Então acabei por desenvolver uma metodologia específica, os terreiros que mencionarei são terreiros localizados nesta cidade cujo as práticas atravessam a minha própria história. Ou seja, é perfeitamente possível que haja outras comunidades de asé na cidade com as quais ainda não tive a chance de estar.

INTRODUÇÃO

Tenho a impressão que toda vez que a informação “...sou de Candomblé...” chega em novos corpos, promove situações de estranhamento, ora subseguidas de uma curiosidade ou interesse aparentemente movido pela vontade da realização de um feitiço (“simpatia”) ou, por alguma aproximação com o àṣẹ¹ existente por algum parente ou amigo distante que “...frequenta essas coisas aí, não sei bem se umbanda ou candomblé”, e ora subseguidas de temor/ódio que se estabelece pelo aparente contato com o sujeito “demoníaco” que ali se faz presente, no caso eu.

Meu padê na rua é exatamente este, sou de Candomblé. Sou bàbálórìṣà e mesmo que pudéssemos não vamos conversar sobre qual seria o melhor banho de descarrego para um sábado à noite, nem tampouco gerar uma sensação breve de suavização dos impactos dos processos discriminatórios que toda nossa gente sofreu e ainda sofre por conta do racismo.

Pensar sobre ser de Candomblé na contemporaneidade, sobretudo quando se é de Candomblé, é um movimento que (re)organiza o ontem, o hoje e o devir, nem sempre gerando respostas, entretanto, gerando ainda mais movimento. Como tenho estado universalizado pelo ambiente do Candomblé desde sempre, começo a pensar a partir dos aspectos que compõem este universo para refletir essa e as demais realidades contemporâneas.

O movimento que se tem a partir da reflexão de ser Candomblé, é como quando colocamos frente a frente dois abebês², gerando aquele eco visual das reflexões, um espelho infinito. Em meio a essas representações ancestrais, seu futuro se refaz na mesma medida que seu passado, enquanto o presente é exatamente a ação do corpo em movimento, pois quando pretendida é futura e quando descrita já ocorreu.

¹ Considerando os processos de evolução da língua lorubá no Brasil e no continente africano, com destaque à Nigéria, especialmente quanto à tensão entre sua apresentação gráfica e os sentidos estabelecidos para as diversas expressões faladas no cotidiano das comunidades de terreiro no Brasil. Nesta dissertação utilizamos a grafia lorubá moderna como base, preservando a grafia/sonoridade do lorubá brasileiro nas situações de conflito ou que se admite dupla grafia. Termos de outros idiomas africanos serão utilizados preservando a grafia/sonoridade de seu uso no Brasil. Em nomes próprios foi adotada a grafia utilizada pela pessoa/instituição. Não pretendemos com isso ditar ou reforçar um modelo de grafia para as práticas afro-brasileiras, antes apontar a pluralidade própria a ótica iorubana como solução.

² Optamos por não traduzir os termos na língua yoruba e de outros idiomas africanos presentes ao longo da dissertação. Isso por quê “o idioma é uma das respostas que desenvolvemos para dizer das coisas da natureza, de modo que ele se constitui fundamentalmente de uma visão, de um posicionamento. O português do Brasil é fundamentado pela ótica de mundo do colonizador e mesmo que haja diversas terminologias de outras ordens, elas carregam tendencialmente pesos semânticos que revelam e reforçam relações de poder inerentes as interações culturais desenvolvidas em meio à invenção do Brasil (Almeida, 2019, p. 106)

É nesse movimento de infinitude de passados e devires que o àşę se torna corpo e corpos ambientalizam relações culturais em todo vasto rol de sua complexidade.

Dizendo de uma outra forma, ser a corporeidade que sou hoje me permite dizer que somos um sistema de sistemas, relações de relações e urgências, e que o terreiro é ambiente das subjetividades de àşę que se configuram através das experiências tidas na performatividade entre os componentes das comunidades de àşę, e essas relações se organizam através da corpo-oralidade. Tais constatações retroalimentam uma auto concepção, entendo o Candomblé através de minhas performatividades dentro e fora do màriwò e no exercício permanente e performativo de apreendê-lo e acabo por perceber dentre minhas várias performances enquanto sujeito de àşę, os intuitos que me movem.

Percebo que as performatividades atravessadas pelos sujeitos de àşę em meio aos processos transitórios da cultura de terreiro no Brasil, desenvolvem novos ambientes sociais e novas matrizes desta mesma cultura, da forma que ocorre na região de encontro dos rios Iguaçu e Paraná, que une Brasil, Argentina e Paraguay. E que na medida em que se organizam em situações socioculturais específicas, acabam por demandar de políticas públicas alinhadas a essas respectivas especificidades, principalmente no que tange o fomento, a valoração e a segurança dessa cultura e de seus agentes.

Através de uma abordagem sistêmica do Candomblé para perceber suas lógicas, fomentando e favorecendo posteriores trabalhos que possam se desenvolver a partir dos princípios organizativos da cultura de terreiro, trataremos da importância e necessidade de desenvolvimento de mecanismos de políticas públicas de cultura e principalmente de políticas públicas de patrimônio na região de encontro dos rios Iguaçu e Paraná. Assim, as Teorias Gerais dos Sistemas são utilizadas como exemplo de possíveis abordagens mais adequáveis as relações de corpo-oralidade e dos desvelamentos singulares de cada terreiro, principalmente por conceberem a coevolução³ entre ambiente e sistema como fator primordial da permanência e da evolução rumo à complexidade. Importante destacar que para as abordagens sistêmicas, o termo evolução narra os processos intersistêmicos (entre um ou mais sistemas abertos) que se dão por meio de partilhas de informações e permanecem assim, se transformando para estados cada vez mais complexos. Nas

³ De acordo com as teorias gerais dos sistemas, fonte referencial fundamental desta pesquisa, sistemas permanecem através de relações evolutivas com o ambiente que os abarca e com outros sistemas que tenham consigo propriedades partilhas. A adoção do entendimento de objetos enquanto sistemas imputa uma ideia de evolução relacionada ao termo mudança. De acordo com as teorias gerais dos sistemas todo sistema muda (evolui) na medida que se relaciona, o que estabelece um processo de mudança retroalimentativa, a coevolução, que pretendo tratar no segundo capítulo desta dissertação. (VIEIRA, 2008)

abordagens sistêmicas o termo evolução é sinônimo de mudança ou transformação decorrida da relação entre sistemas, nada relacionado a ideia de progresso.

No cruzamento entre as concepções de mundo e realidade do Candomblé com a (Próto)Teoria Geral dos Sistemas, percebemos meios de abordar os princípios pelos quais essa cultura permanece e se (re)configura em cada espaço/tempo, ou seja, as lógicas de transmissões dos saberes nos ambientes de terreiro. As relações de partilhas de informações por meio das Orin – Ìlù – Ijó e demais manifestações da corpo-oralidade, revelam-se como facilitadores metodológicos de entendimento do campo e oportunas constatações a cerca deste sistema. Já que esta cultura permanece via corpo-oralidade, isto é, produz conhecimento do, no e pelo corpo, por meio de cânticos, danças, ritmos, e outras vias de partilhas de informação, é possível reconhecer através destas relações a corpo-oralidade e outras diversas (i)materialidades a serem devidamente validadas e valoradas em todas as esferas políticas e sociais.

Sendo assim, realizamos estudos sobre as relações do corpo(em movimento)/performatividade e a manutenção ou permanência do legado histórico-cultural negro de àṣẹ, através de uma pesquisa que utiliza a autorreflexão para explorar a experiência pessoal e anedótica e conectar essa história autobiográfica a significados e entendimentos culturais, políticos e sociais mais amplos, uma forma de autoetnografia em meio as comunidades de terreiro da região de encontro dos rios Iguaçu e Paraná.

A pesquisa se nutre da análise das ações da corpo-oralidade através de situações de ensino e aprendizagem (isto é, de partilhas de informações) nos ambientes de terreiro localizados na região de encontro entre os rios Iguaçu e Paraná, que enquanto agente de terreiro eu tenha tido ação direta ou indireta dentro ou fora dos limites postos pelo màriwò. O que se realiza, a fim de perceber desvelamentos específicos, e outras prováveis justificativas para a inclinação de estudos que permitam possibilidades de assegurar a cultura de terreiro como um todo, a corpo-oralidade do sujeito de terreiro, e ainda o sujeito de terreiro em si como bem cultural a ser patrimonializado. Abordagens do corpo em movimento e de suas poiésis como a teoria do Corpomídia (2005) se apresentam como referenciais que ecoam e corroboram para o desenvolvimento dessa metodologia, que se ancora fundamentalmente nos saberes e nas lógicas de ensino-aprendizagem do povo de àṣẹ. E se dá, tratando das possíveis atualizações e reconfigurações que estes respectivos sistemas podem apresentar através das relações de corpo x ambiente. Essas atualizações e reconfigurações se revelam a partir das

próprias práticas de transmissões de saberes (orin, ilù, ijó, itàn) ou seja do corpo (de àṣẹ) em movimento, em meio aos rituais litúrgicos e demais fazeres do cotidiano de àṣẹ.

Inspirados nos estudos de autoetnografia negra de Joselina da Silva e Maria Simone Euclides (2019), em que “a autoetnografia situa-se num espaço fronteiro e intermediário, entre paixão e intelecto, análise e subjetividade, etnografia e autobiografia, além de arte e vida” (2019, p.35), estes olhares se organizam como uma análise sobre a performatividade dessa cultura, em cruzamento com Teorias Gerais dos Sistemas, como a de Jorge Albuquerque Vieira (2008) e teorias sobre o corpo em movimento, como o corpomídia de Katz e Greinner (2005), mas principalmente uma pesquisa amparada nos pilares da sabedoria dos terreiros de culto a Òrìṣà, observadas nos cultos relativos a Esu, Orunmila e Ọsanyin entre outros aspectos que viabilizam uma abordagem sistêmica desta presente cultura.

Organizo esta dissertação me aproximando das mesmas lógicas de oralidade que venho estudando, assim trarei junto a textos que dissertam sobre as impressões e constatações, imagens relatos que chamei de entrevista comigo mesmo, vídeos, imagens fotográficas e relatos de sujeitos que atravessaram este processo. Concatenando todos como camadas sobrepostas. Oralidade na prática.

No primeiro capítulo trataremos de questões relativas ao Candomblé, seu entendimento prático de corpo percebido por meio das ações de partilhas de informações e das linguagens em meio as performatividades dos agentes desta cultura. Na sequência abordaremos questões relativas a como a subjetividade de àṣẹ e suas performatividades se revelam de maneira específica na região do encontro dos rios Iguaçu e Paraná potencialmente configurando uma outra matriz dessa cultura, para por fim, iniciarmos uma articulação com pistas para o desenvolvimento de outras políticas de fomento e preservação da cultura de terreiro.

O terreiro de Pai Baru, é o terreiro de minha mãe carnal, Mãe Edna de Baru. Dona Edna como a chamo corriqueiramente, se iniciou na cidade de Niterói e mudou-se pra Foz em 1989. Logo que chegamos na cidade não tínhamos tanto contato com outras casas. Um dos primeiros terreiros de Candomblé de culto a orisa que me lembro de ter visitado, foi o terreiro da Mãe Geni, estive na festividade que celebrava a iniciação de um de seus filhos de santo, Zé do Ogum.

Nessa oportunidade que vi pela primeira vez Pai Kafu - babalorisa com quem me iniciei, Pai Ari - meu pai pequeno, Tio Toya - uma lenda viva para todos que tiveram o prazer de conhecê-lo, e o Tio Coquinho - provavelmente o irmão de santo mais simpático de meu pai Kafu. Isso foi por volta de 1993. No ano seguinte minha mãe iniciaria seu primeiro iyawo, Wilson José da Silva, na mesma oportunidade que meu primo Wellington de Osala e minha Tia Cida de Omolu tomaram sete anos. Se não me engano foi nesta oportunidade que conheci o Tio João Carlos, fundador do Ile Asé Iga Odé.

Me iniciei poucos meses depois, em fevereiro de 1995 em Curitiba, na casa de meu Pai Kafu. Eu já era iniciado quando fomos com minha mãe a um Candomblé também em homenagem a orisa Ogum. O referido barracão ficava no bairro que antes chamávamos de "Chicão", era o terreiro da Mãe Carmem do Ogum. Neste dia tivemos a chance de conhecer várias outras lideranças da cidade, era uma grande festa, muita gente foi. Havia uma tensão neste dia pois um pequeno desentendimento ocorrera meses antes nesta mesma casa, entre o Tio João Carlos e um rapaz que tinha vindo ajudar nas celebrações...

Mas correu tudo bem.

Ainda no mesmo mês foi a primeira vez que estive na casa de Mãe Marina e novamente em uma celebração ao orisa Ogum. A casa dela era muito próxima da casa da Dona Carmem, lembro-me de pensar momentaneamente que se tratava do mesmo lugar. Nesta festa tava o pessoal da Dona Carmem, do Tio João Carlos, várias lideranças da Umbanda da cidade, além de nós...

Em julho de 1995 muito próximo ao meu aniversário Dona Edna tirou seu segundo barco, isso ocorreu pouco tempo depois de eu ter a oportunidade de visitar pela primeira vez o Candomblé da casa do Tio João Carlos no Porto Meira, nessa época o asé ainda era na casa que viria ser o barracão da Tia Amanda de Osun, esposa e herdeira do Asé Iga Odé.

Nesse período criamos uma gangue infantil, da mulecada que estava sempre conspirando para tentar fazer algo do asé. Eu, meu primo Tom, Jova - filho mais novo do Tio João Carlos, Titita - filha mais nova da Mãe Marina, Negão - que havia feito santo neste segundo barco com Dona Edna, Diego - filho da Mãe Angela, Ekeji da casa da Mãe Marina (e de todos nós). A Sheilinha - irmã do Diego, geralmente estava por ali, mas ela por ser mais velha não se envolvia muito na gang, que se encontrava nessa época em vários Candomblés e Umbandas que ocorriam na cidade.

CAPÍTULO I. MOVIMENTOS SIGNIFICANTES – ÀŞE E SUAS MÍDIAS

I.1 FLUXOS DE ÀŞE

São diversas as expressões culturais brasileiras de matriz africana (litúrgicas ou não) que podem ser assimiladas a expressão, cultura de terreiro, e por vezes atendem pelo nome de Candomblé. Em termos culturais, a expressão Candomblé (Canombré, Canoblé, Candombré) é utilizada de modo genérico para tratar de algo referente as comunidades de terreiro.

As religiões de matriz africana são múltiplas e estão espalhadas por todo o território brasileiro. Elas expressam tradições e culturas constituídas a partir da memória, costumes, usos e conservação do território e do ambiente, cosmopercepções e práticas religiosas, organização coletiva experienciada e de origens africanas; e das práticas produzidas aqui, por meio do enraizamento da experiência de vida das populações negras nas Américas, em especial no Brasil, desde a fundação dos países desta região. Tais religiões também desempenham um papel fundamental para o fortalecimento das populações negras, através da luta pela garantia de direitos, preservação e ressignificação de sua cultura, do acolhimento de vítimas de violência doméstica e estatal, além de contribuir para a melhoria de vida de pessoas em situação de insegurança alimentar. (TAVARES E RIBEIRO, 2022, p.5)

Os aspectos que promovem essa diversidade de expressões são de ordens sígnicas, estas se estabelecem por meio de relações contextuais que cocriam relações sígnicas específicas. Para Peirce em *The Collected Papers of Charles Sanders Peirce* “um Signo intenta representar, em parte (pelo menos), um objeto que é” (CP 6.347 [1909] apud SANTAELLA, 2001, p.42-43). Signos constituem sistemas de linguagem e estes se configuram em meio a um processo retroalimentativo com seu ambiente.

Sistemas de linguagens são como pistas (mapas) que nos permitem entender o mundo, as pessoas e a nós mesmos, quanto mais uma comunidade evolui no conhecimento do cosmo, da sociedade e do eu, mais vezes ela irá tropeçar em descobertas (do território) que tendem a desmentir suas crenças arraigadas. O que nos imputa o compromisso de não sugerir uma ideia uníssona desta cultura. (CAMARGO, 2009, p.16)

Podemos perceber que o culto ao Òrişà Ogun, por exemplo, pode se realizar com diferentes elementos através do seguinte⁴ oríkì:

⁴ Neste vídeo, Mayowa Adeyemo Entoa um oríkì a Ogun. Foi gravado em 26 de julho de 2013, no Peter King College of Music no Estado de Lagos - Nigéria. Na época, ela era estudante de música na Lagos State University..

Oriki Ogun (Praise of the God of Iron) by Mayowa Adeyemo



Video 1 Oríkì Ogun by Mayowa Adeyemo

Por meio deste oríkì pode-se aferir que a experiência prática de culto a Ogun, por exemplo, pode se desvelar por elementos diversos, mantendo-se princípios organizativos comuns. Por se tratar de um conglomerado cultural que tem como objeto principal a natureza, questões particulares de cada (micro)ambiente, relativas ao desvelar da realidade natural em cada um destes lugares, cria um complexo sógnico singular. No entanto, os princípios organizativos são potencialmente comuns. Ou seja, não se trata dos mesmos entendimentos e práticas estarem repetidas nas diversas comunidades de terreiro do país e do exterior, mas de semelhantes princípios pelos quais essas diferentes soluções são configuradas. Um culto que se realiza a partir da celebração da colheita do alimento principal para uma determinada comunidade poderá ter pelo alimento uma possível transformação, diante de uma mudança para um local onde se produz um alimento outro, por exemplo. Pode-se com certeza perceber características emergentes desta relação, ao comparar uma festividade pública de terreiro em Foz do Iguaçu no oeste do estado do Paraná, com uma cerimônia de mesmo propósito em na capital baiana, Salvador. constatam-se inúmeras (re)configurações que dialogam diretamente com a relação contextual de cada uma das partes.

Cidades com expressiva densidade demográfica (como a capital do estado de São Paulo) tendem a apresentar terreiros com espaços físicos menos amplos, no entanto fre-

quentados usualmente por um número maior de agentes. Neste exemplo a fisicalidade espacial, corrobora por reconfigurar a fisicalidade das ações representativas ritualísticas de corpo em movimento. Reduzido o raio de ação do movimento corporal por conta de um espaço pequeno e com mais agentes, acabamos por configurar gestos com menor expansão em sua própria cinesfera.

Questões ambientais, (ou seja, as que são providas ambiente que uma determinada comunidade se encontra) de diversas ordens, sociais, econômicas, éticas e estéticas mudam de modo a tornar específico cada terreiro e por conseguinte cada performatividade subjetiva de àçê. Ao tratarmos de uma cultura que se fundamenta no corpo, precisamos nos ater ao ponto que esse corpo que se alimenta tanto dos akarajés quanto de chipaguazú, acaba por se configurar através um conjunto outro de experimentações da natureza, do entorno, e de si próprio.

Uma mudança de localidade incide em vários processos que podem (re)configurar um sistema de linguagem. No caso da cultura de terreiro em cada comunidade podem ser observadas essas e outras questões que tensionam esses sistemas, de modo que se perceba princípios gerais e características específicas.

Para Camargo (2009) todo sistema de linguagem possui um agente sígnico que especifica de modo a caracterizar o próprio sistema, o que o autor nomeia de signo específico, segundo ele o signo específico da linguagem verbal é a letra enquanto da matemática é o número (2009, p.16). Ainda que eu discorde em parte de como o teórico propõe sua sistematização, penso que a corporeidade que se desenvolve nas comunidades de terreiro de Candomblé seja um representante que especifica essa cultura em detrimento as outras.

O Desempenho das práticas culturais e litúrgicas das comunidades de terreiro é complexamente atravessado por expressões em diversas ordens de linguagens. Nestas comunidades, os ritos, as celebrações e a transmissão dos saberes ocorrem através da música, da dança e de outras diversas manifestações que são performativas.

Para Joalice Conceição (2017) o estudo de grupos afro-brasileiros requer uma investigação não apenas das questões históricas, mas um estudo acerca do corpo, pois foi no corpo que os escravizados criaram condições para sobrevivência de suas culturas, e foi nele e sobre ele que os negros e negras inscreveram, guardaram e performaram o que hoje chamamos de culturas afro-brasileiras. Em diálogo com Le Breton, um conhecido pesquisador do corpo pelo contexto social, ela afirma: “É de David Le Breton (2006, p.39) a afirmação de que “o corpo é o primeiro e o mais natural instrumento do

homem, ele é modelado conforme os hábitos culturais”, produzindo eficácias simbólicas e materiais.” (CONCEIÇÃO, 2017, p.25)

O Candomblé se constitui de ritos (performativos) que (re)configuram a todo tempo-espaço oportunidades de experiências ancestrais. Nestes o corpo em movimento (re)apresenta o espaço-tempo-corpo ancestral, configurando um devir. Devir como fluxo permanente, movimento ininterrupto, que tensiona a espiral do que é – era – virá a ser. Devir aqui é a atualização da memória ancestral em direção à realização do viver. Essas vivências são feitas de corpo e no corpo e cocriam o ambiente que as envolve, o terreiro. Assim o terreiro é feito dessa perspectiva de mundo e corrobora para processos de subjetivização.

A subjetividade de terreiro, que materializa a corporeidade do agente desta cultura, tem se desenvolvido em meio a ocupação de espaços de transmissão dos saberes e mediação das práticas de ensino/aprendizagem, além de estarem cada vez mais a cabo da representação do Candomblé em espaços de ações culturais, sociais e políticas. Dentro e fora do terreiro o Candomblé cria corpo.

O terreiro se configura a partir de uma tensão entre paridades e diferenças, a condição de escravizado ambientava diferentes sujeitos de diferentes etnias que acabaram por se organizar em famílias, em terreiros. Assim, o Candomblé é feito também de Alteridade. São abundantes as perspectivas de mundo que são denominadas Candomblé, trata-se de um tipo de organização que possibilita diversas configurações do design do rito e de dissertações sobre as práticas desenvolvidas.

Por ser o Candomblé criado da alteridade, delimitar uma base dentre as diversas práticas litúrgicas não condiz com a sugestão de que seja esse recorte o resumo do todo, no entanto, garante a possibilidade de análise da cultura de maneira sistêmica. Neste trabalho partimos das perspectivas que são embasadas com mais veemência na ótica dos cultos a divindades lorubanas no Brasil, como uma base filosófica, não para sugerir algum tipo de hierarquia ou purismo. Vale reiterar, são diversas as bases filosóficas que acabam potencialmente por constituir uma casa de Candomblé. Logo tratamos de todo Candomblé porque nosso objeto é comum, no entanto é proposital a escolha de uma, das diversas bases “filosóficas”, para tratar deste objeto – a cultura de terreiro.

A festa do Candomblé era nosso evento social principal. Nenhum de nós estudávamos juntos, nem morávamos tão perto, com exceção do Negão que morava perto da minha casa, nessa época morávamos no Jardim Petrópolis, na rua diamantina, na casa amarela, e por isso estava sempre por ali. Pouco tempo antes moramos na rua ao lado, rua Itararé, em uma casa que chamamos carinhosamente de casa azul. Cantar uma cantiga, tocar atabaque entre outras atividades rituais eram sempre nossas tentativas. Curiosamente isso era muito antes da época dos namorinhos então nosso foco era o asé mesmo, ou eventuais pega-pega entre um ritual e outro.

Nessa época, entre 1996-1997, estávamos sempre entre as festas de Iyemanjá no dia 02 de fevereiro que a Vó Benedita organizava, assim como a Jurema que ela promovia no barracão dela ao lado do colégio Monsenhor Guilherme todas as segundas feiras. Sábado de aleluia Tio João Carlos tocava pra Ogum e no feriado do Corpus Christi pra Osossi. As celebrações na casa da Dona Edna, Mãe Marina e Mãe Carmem, se não me engano não tinham um calendário tão fixo nesta época, mas estávamos sempre por lá, em todos os Candomblés e em diversas Umbandas.

Anos depois, além dessas duas casas, havia a casa de Tia Amanda, pois Tio João Carlos havia construído um barracão para ele do outro lado da rua das Dális, em frente ao antigo. E a Casa do Jorginho, um irmão de santo de Mãe Carmem que começou a tocar Candomblés em 1999 ali no Maracanã.

Pouco tempo depois ficamos sabendo de um terreiro de Umbanda que até então não conhecíamos, o terreiro ficava atrás do Panorama da Av. República. Era a casa da Mãe Jô, casa que tive a oportunidade de acompanhar vários processos, como os conduzidos pelo meu Pai Kafu anos depois. Então acabei por conhecer o Natan ainda pequeno, estive presente na iniciação da Leidi de Oya na casa do Tio João Carlos e também na iniciação da Thalita.

I.II CORPO?

O modo que entendemos o corpo é fundamental para este estudo, de forma que se torna imperativo recorrermos a entendimentos mais amplos de corpo prioritariamente, para depois adentrarmos na concepção prática de corpo que o Candomblé desempenha em meio a suas práticas de transmissão e permanência.

Leituras sobre o corpo que não o tratam de maneira complexa parecem apenas servir para o menosprezo de culturas que se baseiam no corpo. Ora, se o Candomblé se fundamenta por relações corporais pensar o corpo como algo menor incide sobre a própria cultura a mesma falta de valor. De alguma forma há de se pensar que a desvalorização do corpo possa já ter conscientemente servido de veículo de violências que estruturam o racismo que compõe a sociedade brasileira, como exemplifica o filme Besouro⁵ (2009) dirigido por João Daniel Tikhomiroff.

Trecho do filme Besouro



Vídeo 2 Trecho do Filme Besouro - Direção de João Daniel Tikhomiroff

No fragmento a cima, a metáfora corpo x potência é pressuposto para justificar a agressão ao sujeito negro. A sociedade opressora entende o que é o corpo para o negro e desfere no corpo toda a violência possível. Para as teóricas Katz e Greinner que propõe

⁵ Baseado na vida do lendário Besouro Mangangá, Manoel Henrique Pereira (1895-1924), um capoeirista brasileiro da região de Santo Amaro - Bahia, a quem eram atribuídos feitos heroicos e lendários. Baseado no livro Feijoadá no Paraíso, o filme estreou em 30 de outubro de 2009.

estudos para uma teoria do corpomídia, o corpo demanda estudos que o entendam complexamente:.

Talvez a popularização da proposta de corpo como recipiente tenha a ver com um grupo de ações muito básicas como as de ingerir e excretar, inspirar e expirar (que, evidentemente, dizem respeito a algo que entra e a algo que sai). (GREINER E KATZ, 2005, p.5)

A teoria do Corpomídia se organiza de modo a propor que o corpo (isto é, movimento, o corpo é sempre corpo em movimento (GREINER, 2005), e “é o movimento que faz do corpo um corpomídia.” (GREINER E KATZ, 2005, p.9)) quando visitado sobre sua complexidade possa ser entendido como a matriz da comunicação. Isso imprime uma correlação entre corpo e linguagem, além de nos atualizar da sugestão que corpo e ambiente se configuram mutuamente de modo dinâmico e retroalimentativo.

As relações entre o corpo e o ambiente se dão por processos coevolutivos que produzem uma rede de pré-disposições perceptuais, motoras, de aprendizado e emocionais. Embora corpo e ambiente estejam envolvidos em fluxos permanentes de informação, há uma taxa de preservação que garante a unidade e a sobrevivência dos organismos e de cada ser vivo em meio à transformação constante que caracteriza os sistemas vivos. Mas o que importa ressaltar é a implicação do corpo no ambiente, que cancela a possibilidade de entendimento do mundo como um objeto aguardando um observador. Capturadas pelo nosso processo perceptivo, que as reconstrói com as perdas habituais a qualquer processo de transmissão, tais informações passam a fazer parte do corpo de uma maneira bastante singular: são transformadas em corpo. (GREINER E KATZ, 2005, p.6)

O corpo é um produto de seu espaço-tempo, e no Candomblé os espaços-tempos são múltiplos. O ancestral coabita presente e futuro, e esta condição coaduna para uma subjetividade distinta. O agente do Candomblé é formado do espaço-tempo contemporâneo e do espaço-tempo ancestral. Espaço-tempo como a configuração gerada pelo conjunto de transformações em determinada condição de existência.

Todos os iniciados têm de conscientizar-se que são a essência desta religião milenar, tão deturpada por quem não conhece a sua liturgia, ritos, mitos e símbolos. Os iniciados são os sacerdotes do **Oríxa**, seu templo, a religião do **Ọrun** com a terra: passado, presente e futuro. (SANTOS, 2010, p.54, grifos da edição).

As tensões entre as diversas espaço-temporalidades são componentes das estruturas da subjetividade de àşę, de modo que as relações de ensino-aprendizagem, ou seja, as corporificações dos saberes desta cultura se dão em meio as “informações do mundo que são selecionadas para se organizar na forma de corpo – processo sempre condicionado pelo entendimento de que o corpo não é um recipiente, mas sim aquilo que se apronta nesse processo coevolutivo de trocas com o ambiente.”(GREINER E KATZ,

2005, p.6). A relação entre corpo e contexto é atravessada pelas ancestralidades, e também pelas contemporaneidades, uma corporeidade que se constitui dentro e fora do màriwò.

Nós, seres humanos, somos resultado de 0,6 a 1,2 bilhões de anos de evolução metazoária (organismos unicelulares não estão sendo contabilizados nessas cifras, apesar da sua singular rede química). Evidentemente, um tempo tão longo produz um sem número de adaptações, isto é, de negociações entre corpos e ambientes. Se o sopro com torno também compõe a coisa, a cultura (entendida como produto do meio, do em torno) encarna no corpo. O que está fora adentra e as noções de dentro e fora deixam de designar espaços não conectos para identificar situações geográficas propícias ao intercâmbio de informação. As informações do meio se instalam no corpo; o corpo, alterado por elas, continua a se relacionar com o meio, mas agora de outra maneira, o que o leva a propor novas formas de troca. Meio e corpo se ajustam permanentemente num fluxo inestancável de transformações e mudanças. (GREINER E KATZ, 2001, p.71)

Por meio de um olhar para o corpo no Candomblé, de modo prático, é perceptível que essa cultura se constitui de representantes e de representações para ancestralidade através de ocorrências de corpo movente que percebe/atua na natureza e estabelece por meio destas relações a própria cultura e uma corporeidade específica: corpo-oralidade, da qual tratarei ao longo dessa conversa. Trata-se de um sistema dinâmico e complexo que se desenvolveu tendo as relações corporais em crise e atravessadas por diversas heterogeneidades como fatores estruturais.

O Candomblé é um jeito de perceber a natureza e a realidade, pratica uma abordagem de corpo que o naturaliza complexamente: o corpo é parte da natureza e, portanto, é tão divino ou sagrado quanto todo o resto. Uma análise performativa permite entender que para o Candomblé o corpo é sagrado e esta perspectiva de corpo, que chamo de corpo-oralidade, é aspecto formativo que quando relacionado à função primordial: cultuar⁶ a natureza, se apresenta como constituinte dos princípios pelos quais os processos sógnicos serão dinamicamente (re)configurados. A perspectiva de corpo/corpo-oralidade é o fundamento que gera todas as diversas faces do Candomblé, todas as significações específicas.

Este conglomerado cultural, este sistema, se desenvolve através da corpo-oralidade, base para as relações de ensino-aprendizagem no Candomblé, constituindo uma perspectiva de corpo exorbitantemente complexa. O corpo no Candomblé é

⁶ O termo Ojú em Ioruba falado no Brasil, indica tanto a ação de cuidar, cultuar ou adorar quanto a ação de olhar e perceber visualmente, o que revela parte da mecânica que organiza as relações de indivíduo e natureza no Candomblé.

representante, representado, veículo... Começa antes de seu início e é infinito, assim sendo naturalmente divino. O corpo resulta de contínuas negociações de informações com o ambiente e carrega esse seu modo de existir para outras instâncias de seu funcionamento.

Sendo o corpo ele mesmo uma espécie de mídia, a informação que passa por ele corrobora com o seu design, pois desenha simultaneamente as famílias de suas interfaces. A ideia de cultura aqui adotada é a de um sistema aberto, apto a contaminar o corpo e a ser por ele contaminado. (GREINER E KATZ, 2001, p.71)

A abordagem do corpo que o Candomblé desenvolve é ampla, nela o corpo se apresenta ora como objeto, ora como veículo, ou ainda como fim, e não se limita a fisicalidade e tampouco a nossa impressão do espaço-tempo real, o que configura um conglomerado de registros no corpo pelo ambiente e no ambiente pelo corpo, uma corpografia-rito.

Reconhecer esta corpografia-rito, assim como desenvolver mecanismos de análises para abordar seu design, é com efeito a maneira mais coerente de aproximação a esta cultura quando se pretende uma devida valoração para fins de patrimônio cultural e imaterial.

Tem sempre nas casas uma galera que é nativa, pessoas que são constituintes daquela comunidade, por vezes consanguíneos do sujeito fundador, mas nem sempre. Lá no Tio João Carlos, a começar pelos filhos dele, Átila de Ogum, Alisson de Omolu, Saimon de Ogum, Luana de Oya, Analia de Osun, Madaiyn de Iyewa e o Jiovanne de Odé (o Jova). Tinha uma galera que era de lá, estava sempre lá, Paulo de Ogum, Pai Mauricio de Omolu, Oga Carlinhos, Oga Zé, Tia Amanda, Mãe Ana de Osala e o Beto de Osala são pessoas que acho que vi desde a primeira vez que fui, eram sempre de lá.

Na casa da Dona Tunire, Mãe Angela de Iyemanjá, o Pai Elias de Odé, Roberto de Ogum, Tia Katule, Tio Lufanha, Nela, Sheila de Osun, Diego de Odé, Crica de Oya, Titita de Ogum, Tio Dininho, Eduardo, e a Ana Flavia.

Na Umbanda da Vó Benedita, tinha o Pai Carlin, sujeito das antigas, aprendemos bastante vendo esse cara fazer Umbanda. Ele se comportava quase como uma extensão da mente da Dona Benedita.

I.III CORPO-ORALIDADE

O povo de terreiro é uma face primordial de tudo que se considera Brasil. Este conglomerado cultural pode ser abordado como religião, filosofia, arte...

Um sistema que considera sagrado tudo que é natural e pertencente à natureza. Corpo, movimento, som e dinamismo são divinos, e o reconhecimento deste significado – divino – é mote para o estabelecimento de diversas relações ontológicas. Esta visão de mundo historicamente se organiza para coexistir com um Brasil eurocêntrico, e essa necessidade de coexistência exigiu o desenvolvimento de meios para manutenção e permanência dos costumes, saberes, crenças... Ou seja, da identidade desta cultura.

Na cosmovisão das culturas africanas que constituem o Candomblé, o corpo é transversal a todas as dimensões da ancestralidade, sendo que “o corpo é visto como um ‘conjunto de lugares de culto’ um centro para onde convergem elementos ancestrais.” (SODRÉ, 1997, p.32). Dessa forma, não há uma separação entre corpo e cosmo: “o corpo é ponto de interseção entre a existência individual e o cosmo.” (SODRÉ, 1997, p.32).

Quando falamos de tradição em relação à história africana, referimo-nos à tradição oral, e nenhuma tentativa de penetrar a história e o espírito dos povos africanos terá validade a menos que se apoie nessa herança de conhecimentos de toda espécie, pacientemente transmitidos de boca a ouvido, de mestre à discípulo, ao longo dos séculos. Essa herança ainda não se perdeu e reside na memória da última geração de grandes depositários, de quem se pode dizer são a memória viva da África. (HAMPATÉ-BÂ, 2010, p.167, grifo da edição)

Adeptos da oralidade, diversos povos africanos apresentam o corpo como agente fundamental da manutenção e promoção de sua cultura, uma concepção de corpo que é herdada na cultura afro-brasileira.

Ìyá Stella Odé Kaiode, Ìyálórìṣà do Ilé Àṣẹ Opo Afonjá, em seu livro ‘Meu Tempo é Agora’, comenta as tensões entre as lógicas de aprendizagem nos terreiros e as consolidadas nas demais partes da sociedade, como a escrita.

Certas leituras atrapalham o aprendizado (é uma pena que os livros não tenham selo de qualidade). E nunca é demais lembrar que leitura dá conhecimento técnico, mas nunca **Àṣẹ**. O **Àṣẹ** dado pela Mãe ao seu filho-de-Santo é imprescindível no processo iniciático. Com isto não quero dizer que os livros sobre Candomblé não sejam importantes, senão não teria escrito este. Não é mais possível a prática da crença nos **Orisha** sem reflexão, estudos e entrosamentos. A tradição **somente** oral é difícil nos tempos atuais. Até mesmo porque a aquisição da escrita pela humanidade é um ganho, e não uma perda. Mas o **Àṣẹ**, repito, é recebido pelo Iniciado através de palavras ditas pela **Ìyálórìṣa** e Iniciados **Àgbá**. Só se pode passar o **Àṣẹ** que se recebeu! A preocupação com o estudo vem desde o tempo da

fundadora desta Casa que, além de excelente mística, tinha uma grande visão. Ela se preocupava tanto com a evolução do povo de **Àṣẹ** que, mesmo sendo difícil o acesso à leitura no seu tempo, dizia que com fé em **Ṣàngó** haveria de ver seus Filhos com anel no dedo e servindo ao **Oríṣa**. Se vivesse mais veria. Na atualidade, o **Òpó Àfonjá** é uma heterogenia que se unifica pelo propósito do fortalecimento da fé e manutenção da essência. Sabemos que para evoluir precisamos de reformas (e estas sempre causam revolução), onde o religioso e o social nunca deixem de estar compatibilizados. (SANTOS, 2010, p. 31, grifos da edição)

Nesta fala de Mãe Stella, aqui nos cabe especial atenção a expressão: “Só se pode passar o àṣẹ que se recebeu” remonta a ampla abordagem de corpo que a cultura de terreiro desempenha através dos ritos de transmissão do àṣẹ que se fazem no e pelo corpo, de modo que a expressão “palavras ditas”, esteja com efeito amparada em uma figura de linguagem ou ainda aprisionada na estrutura do próprio idioma, atrela usualmente o termo oralidade à ação verbal(dita) exclusivamente. Assim, é possível afirmar que a *Ìyálórìṣà*, autora citada, defende ao mencionar “palavras ditas” oportunidades amplas de empiria do e no àṣẹ e não somente transmissões verbais.

Ao falarmos de oralidade tratamos do sinônimo da performatividade do corpo, que inscreve em si mesmo a memória de si e de seus ancestrais, e evoluiu para o maior e mais importante veículo de partilha do conhecimento e, conseqüentemente, da manutenção e promoção dos saberes na cultura afro-brasileira. O que para Jussara Setenta, referência em estudos sobre as relações do corpo e linguagens, gera uma implicação política:

A implicação política no entendimento do corpo como realizador de atos de fala performativos, de performatividade, indica a existência de situações de poder na relação do social e do corporal e, por conta disso, provoca a mobilização de ações que recontextualizam condições pré-estabelecidas. (SETENTA, 2008, p. 30).

Para não incorrer na possível limitação a ideia de “fala”, condição comumente preestabelecida ao termo oralidade, passamos a considerar o termo corpo-oralidade para dizer das partilhas de saberes, da perspectiva de mundo e das lógicas organizativas pelas quais essa cultura permanece ao longo dos tempos que se dão em meio a práticas ritualísticas através do corpo em movimento. Abordagens mais amplas de corpo ajudam a revelar que a fala também seja uma erupção de diversos processos de ação e percepção da realidade que ambienta o corpo, assim para que algo seja dito há muito movimento feito dentre essas relações.

O grande teórico da oralidade Amadou Hampaté-Bâ explica que a verdadeira validade pertinente em um testemunho não está a priori em suas palavras sejam ditas ou escritas contudo no próprio sujeito (2010, p.168). É curioso o fato de que diversos estudos sobre a obra de Hampaté-Bâ parecem sugerir que sua defesa sobre a oralidade

se refere a uma predileção a palavra dita. Percebo por outro lado que o autor compartilha da ideia de que a oralidade tem no corpo a sua real matriz e, portanto, é matéria do sujeito e do que ele diz e faz e não somente do que ele diz.

Se formulássemos a seguinte pergunta a um verdadeiro tradicionalista africano: “O que é tradição oral?”, por certo ele se sentiria muito embaraçado. Talvez respondesse simplesmente, após longo silêncio: “É o conhecimento total”. O que, pois, abrange a expressão “tradição oral”? Que realidades veicula, que conhecimentos transmite, que ciências ensina e quem são os transmissores? Contrariamente ao que alguns possam pensar, a tradição oral africana, com efeito, não se limita a histórias e lendas, ou mesmo a relatos mitológicos ou históricos, e os *griots* estão longe de ser seus únicos guardiães e transmissores qualificados. (HAMPATÉ-BÂ, 2010, p.169)

O compromisso que o autor revela em descrever além das palavras, mas também em uma breve, porém contundente, descrição da ação do sujeito tradicionalista em seu exemplo – elementos como “silêncio” e “embaraçado” – revela uma relação intrínseca entre o corpo e a constituição da figura do sujeito tradicionalista. O que permite reconhecer que em Hapaté-Bâ já não se desassocia a oralidade do corpo.

A tradição oral é a grande escala da vida, e dela recupera e relaciona todos os aspectos. Pode parecer caótica àqueles que não lhe descortinam o segredo e desconcertar a mentalidade cartesiana acostumada a separar tudo em categorias bem definidas. Dentro da tradição oral, na verdade, o espiritual e o material não estão dissociados. Ao passar do esotérico para o exotérico, a tradição oral consegue colocar-se ao alcance dos homens, falar-lhes de acordo com o entendimento humano, revelar-se de acordo com as aptidões humanas. Ela é ao mesmo tempo religião, conhecimento, ciência natural, iniciação à arte, história, divertimento e recreação, uma vez que todo pormenor sempre nos permite remontar à Unidade primordial. Fundada na iniciação e na experiência, a tradição oral conduz o homem à sua totalidade e, em virtude disso, pode-se dizer que contribuiu para criar um tipo de homem particular, para esculpir a alma africana. (HAMPATÉ-BÂ, 2010, p.169)

Ao se tratar de oralidade tendo em vista as culturas africanas que são adeptas da oralidade é descabida a associação deste termo a ideias exclusivas de “falar” e principalmente se por um antagonismo com outras linguagens como a grafia. Oralidade não é nestes grupos a exclusão da grafia em detrimento da fala. Oralidade é a primazia do corpo como perceptor e produtor de todas as ações do sujeito em seu tempo-espaço. E apenas para evitar os desentendimentos com semânticas outras do termo oralidade passei a usar a expressão corpo-oralidade.

Talvez des-entendimentos do corpo e da subjetividade, tem impresso em obras como de HAMPATÉ-BÂ uma visão mais limitada e mais comum de oralidade, esta que se relaciona com a ordem do que se diz verbalmente. Quando o autor menciona, por exemplo, que o primeiro banco de dados das sociedades humanas é o cérebro, coloca prioritariamente no corpo em movimento o real sentido da prática da oralidade. Conforme

King, como é conhecido o pesquisador Sikiru Salami, “a oralidade negro-africana baseia-se em concepção específica e originária do sujeito, de seu lugar e de seu papel no conjunto da realidade.” (SALAMI, 1997, p. 44).

Por isso o termo composto corpo-oralidade, busca trazer a necessidade de um amplo entendimento de corpo junto com um amplo entendimento de oralidade para dar início a estudos da performatividade nas comunidades de terreiro e discutir entendimentos frente a natureza desta cultura a partir dos entendimentos que ela desempenha na prática. Ao tratarmos da cultura de terreiro alinhados aos desvelamentos do desenvolvimento dessa cultura através de sua história, superamos a necessidade de defesa da corpo-oralidade enquanto mecanismo legítimo de manutenção e transmissão dos saberes.

As condições de subjugo legadas à cultura de terreiro por efeito dos processos opressores das etnias africanas no Brasil, atestam a salutar eficiência no desempenho da permanência desta cultura, isto é, mesmo com todas as condições adversas essa cultura se manteve prioritariamente por meio da corpo-oralidade. O que sugere que a corpo-oralidade desenvolve um conjunto técnico e tecnológico de ensino-aprendizagem e manutenção do patrimônio cultural a ser (re)considerado, estudado e protegido.

Assim, mesmo a ideia de corpo-oralidade já podendo ser atestada pela prática, uma vez que a sua eficiência possa ser verificada na permanência desta cultura, parece ainda pertinente que desenvolvamos dispositivos de abordagens analíticas, para que lógicas como o Candomblé sejam dignamente visitadas, visto que para fins de valoração institucional o modelo eurocêntrico continua sendo o padrão, o que garante apenas a perpetuação da desvalorização de toda essa cultura, pelos órgãos e instituições de preservação e difusão do patrimônio por exemplo, e contribuem para a privação deste bem cultural para a sociedade como um todo. Ao avaliar o Candomblé por uma ótica diferente a que ele propõe e ainda que se organiza de modo a menosprezá-lo, com certeza estão apenas garantidas que se permaneçam as violências que historicamente ele segue sofrendo.

Um encontro com a leitura da obra de Mãe Stella desformado de um olhar para como a cultura se comporta em performance por exemplo, pode servir, no mínimo, à incapacidade de conceber tamanha sabedoria que a autora partilha.

O Candomblé se configura como uma perspectiva, uma lente sobre as coisas do mundo. É uma lógica específica de abordar-perceber-agir na natureza, e se organiza através e para ser um conjunto de experiências (corpo-oralidade) que nem sempre

poderão ser traduzidas por ferramentas gráficas verbais de significação. O àşę é fluxo no tempo-espaço que tensiona, que impulsiona a realidade para as suas possíveis configurações. O àşę é a natureza em movimento, são os movimentos da natureza e suas possíveis paragens. A subjetividade de terreiro é um fenômeno que se constitui da adoção do àşę como paradigma norteador das percepções e ações destes indivíduos em seus ambientes. E essa adoção cria um dever de corpo, a corpo-oralidade.

Esse corpo multi-ambientado pelos diversos devires de espaço-temporalidades ancestrais, configurado destas relações, isto é, dotado de àşę, se constitui como um agente ímpar de processos de percepção-ação no meio. Em outras palavras, o sujeito de àşę percebe de formas diversas, e conseqüentemente, cria de formas diversas e assim representa a realidade sob outras lógicas de organização com resultados estéticos outros.

A Vó Benedita é uma das figuras mais emblemáticas que eu conheci em Foz. Lembro que quando eu era pequeno ela já parecia a pessoa mais velha do mundo. E diziam que era por que ela era "dela", não sei por qual motivo as pessoas tinham um certo drama em proferir o nome da Orisa Nána quando se tratava da Vó. Ela mesma fazia questão de dizer que ela não era feita no santo, ela dizia: "eu sou juremeira"

A Vó era praticamente quem controlava a cidade, ela era dona da que por muito tempo foi a única loja de produtos de asé na região toda. Assim ninguém comprava uma pemba, se não fosse com ela, então ela sempre sabia o que estava acontecendo na cidade. Ela também organizava uma espécie de sindicato de terreiros, que as pessoas chamavam de "federação". Mas a Vó era muito mais do que uma senhorinha empreendedora de cabelos roxos, ela era lendária entre todos os terreiros como sacerdotisa. A fama de poderosa para fazer coisas boas e coisas não boas a precedia, principalmente quando ela pegava o cachimbo.

Ela tinha um cachimbo gigantesco estilo indígena que ostentava como uma espécie de cetro de poder. Quando ela ascendia aquele bendito troço já dava pra ver as caras de preocupação do povo todo. Se algo a desagradasse ela já falava com uma voz de senhorinha brava: "... fulano da cá meu cachimbo..." eu vi isso acontecer algumas vezes, espetacular. Das entidades que a Vó recebia a que melhor me vem a memória era a Vó Milu.

DE PORTA EM PORTA ELA BATEU
EM NOME DO SENHOR JESUS
DE PORTA EM PORTA ELA BATEU
EM NOME DO SENHOR JESUS
MAIS QUEM É ELA? É A VÓ MILU
VEM TRAZER A PAZ CARIDADE E AMOR
MAIS QUEM É ELA? É A VÓ MILU
VEM TRAZER A PAZ CARIDADE E AMOR

Vó Milu era a preta velha que a Vó recebia, de uma maneira bem bonita parecia que a entidade era um pouco mais jovial que a Vó Benedita. Ela parecia mais serena e simpática, aliás elas não se pareciam nem um pouco. A preta velha passava uma sensação de imensidão e de silêncio. Quando ela chegava ela mudava o modo como o pano na cabeça estava arrumado, fazia um nó pela frente e o pano ficava mais alto, ela usava o mesmo cachimbo, mas parecia que de cetro de poder ele nas mãos da Vó Milu se tornava apenas mais uma expressão do asé que ela gerava.

COM O SEU TOQUINHO E A PEMBA NA MÃO
ELA É UMA NEGRA VELHA AFRICANA DE BOM CORAÇÃO
SENTADA EM SEU TOQUINHO
SÓ DEUS SABE A FORÇA QUE A VÓ TEM
MAS QUEM É ELA? É A VÓ MILU
QUE NA JUREMEIRA NUNCA FEZ MAU A NINGUÉM

I.IV VIÉS SISTÊMICO

A tarefa de desenvolver ferramentas para abordagens da cultura de terreiro condizentes com as lógicas de organização da própria cultura de terreiro, para não incorrer com metodologias que se organizam a partir de princípios de outras perspectivas de mundo, me aproximou de leituras da realidade que pretendem tratar as coisas através de sua própria natureza ou ainda entender a natureza específica de cada coisa.

Abordagens sistêmicas são possibilidades de tratar de algo quanto sua própria natureza, se ancora em princípios gerais reconhecidos por diversas ciências como a termodinâmica, física quântica e as ciências dos sistemas dinâmicos. Esses princípios gerais são encontrados tanto no sistema solar, quanto em um sistema automotivo ou no corpo e em todas as existências enquadráveis no entendimento de sistema que esses estudos propõem.

O teórico Jorge Albuquerque Vieira (2000) que desenvolve estudos acerca das teorias gerais dos sistemas, considera que o caminho para entender um complexo sistema psicossocial contendo, além de sujeitos (que são entidades fundamentais), outros sistemas, como por exemplo, sistemas de cultura, educação e arte, uma vez que estes não podem ser reduzidos aos sistemas humanos que os contém, é a Ontologia.

Para Vieira o domínio da ontologia é aquele que é básico e fundamental para o estudo de qualquer objeto agregador de objetos. O que tende a confluir para constatações científicas mais generalistas dos objetos, ou seja, dos sistemas (2000, p.12). Enquanto, sistema é um conglomerado de componentes que se relacionam permanentemente de modo a se configurarem do e através de seu ambiente, de modo a atingirem uma função ou propósito específico.

Não há com efeito modo mais democrático para tratar de uma cultura que não seja a partir de seus próprios princípios organizativos, dizendo de outro modo, a maneira mais condizente para tratar uma cultura é propondo primordialmente que esta seja vista como ela mesma se entende em meio a ações performáticas. O ponto é que o Candomblé não pode ser lido de maneira simplista. Uma fala de uma àgbà pode apresentar signos de linguagens totalmente contraditórios, é totalmente possível falar uma coisa dizendo ao mesmo tempo o inverso dela, pois não se trata apenas da palavra. É palavra, é contexto, é movimento, é corpo... tudo se coaduna para dizer/fazer em meio a uma performatividade.

A importância de considerar as performances está no potencial de superação do discurso somente, pois uma vez que este possa estar ou se desenvolver com base em outros princípios, é totalmente normal que haja no discurso dados não correspondentes a cultura na prática. A exemplo disso a própria inexistência do Candomblé, quanto a sua face religiosa ou qualquer outra, nos dispositivos de pesquisa e estatística. Sendo a metodologia a autodeclaração do sujeito por meio de um formulário simplista, onde o sujeito responde sua crença, quem no Brasil se diria adepto do Candomblé em 1950? Quando que só em 1946 seria promulgada na Constituição um artigo que visitava minimamente a oportunidade do reconhecimento das práticas das comunidades de terreiro como religiosidade, entendimento que obviamente não se revelava no imaginário social, visto que até hoje é possível perceber aspectos que relacionam o Candomblé a tipificação de charlatanismo e delinquência.

O discurso de que o Brasil seja um país cristão é ancorado em métodos que não mediam, não urdem real escuta com a cultura de terreiro e tampouco os povos originários. Leonildo Silveira Campos, doutor em Ciências da Religião e professor titular da Universidade Metodista de São Paulo no Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião à época da publicação do artigo Os Mapas, Atores e Números da Diversidade Religiosa Cristã Brasileira: Católicos e Evangélicos entre 1940 e 2007 (2008), ao discutir a questão da diversidade religiosa brasileira a partir dos dados do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) apresenta a seguinte tabela:

Tabela 1 - Religiões no Brasil – 1940-2000

ANO	Católicos	Evangélicos	outras religiões	sem religião
1940	95.2	2.6	1,9	0,2
1950	93.7	3.4	2,4	0,3
1960	93.1	4.3	2,4	----
1970	91.8	5.2	2,3	0,8
1980	89.0	6.6	2,5	1,6
1991	83.3	9.0	2,9	4,7
2000	73.9	15.6	3,5	7,4

Fonte: IBGE – Censos demográficos. (quadro comparativo por % da população do país)

Na leitura do artigo citado acima, fica explícito que Campos fundamenta sua discussão no pressuposto que historicamente o Brasil seja um país cristão, e que os dados levantados por pesquisas quantitativas através de questionários reducionistas correspondem fidedignamente a complexa realidade da diversidade religiosa. O que

obviamente não é verossímil, e se apresentaria diferente se observadas mediações condizentes às comunidades de terreiro.

Estudos da performatividade de um sistema, como as abordagens sistêmicas, oportunizam perceber as ocorrências de um sistema em seu ambiente e ainda notar discrepâncias entre o que se diz/faz com o que se diz que faz.

Ao munir-me de um viés sistêmico para tratar da performatividade no àçê, acabo por me ocupar de defender uma ideia de permanência atrelada a transformação, e transformação entendida como mudança, assim os trânsitos permanentes criam possíveis (re)configurações sistêmicas ou subsistêmicas a depender dos limites da integralidade. Integralidade é um parâmetro sistêmico que leva o olhar para os sistemas que existem dentro do sistema, como ilhas. Um sistema é potencialmente feito de outros sistemas, nessa relação de coexistência intrassistêmica pode haver tensões que fazem o sistema mudar, ou seja, evoluir. E a resposta de como um sistema muda mediante determinada tensão e continua sendo ele mesmo, sem que se transforme em uma outra coisa, me parece habitar entre os limites dos seus subsistemas. Por meio desses percebemos ocorrências que garantem que um determinado sistema, ainda que em processo de desenvolvimento, continue sendo ele mesmo e não se transforme em outro sistema.

Assim, os limites da integralidade de um determinado sistema são fatores específicos cuja mudanças e não mudanças garantem a mesma percepção simbólica deste. Esses fatores se configuram como aspectos críticos da cultura de terreiro na contemporaneidade, pois são passíveis de uma constante reflexão analítica quanto ao que é da ordem da integralidade e o que é um acessório obtido por meio de um processo mutante. Isso se agrava ao constatarmos que o àçê se faz em movimento.

Fui raspado para meu orisa Oya em 1995, na rua Pastor Carlos Frank no Boqueirão em Curitiba. Por eu não virar de santo na oportunidade de minha iniciação (situação que perdurou até meus 17 anos de santo) a comunidade (e eu mesmo) por um bom tempo me tratava como oga, o que nunca foi real visto que sempre fui adosu, mas me exigiu um processo de aprendizagem mais urgente e mais abrangente. Eu tinha que aprender de tudo possível, uma espécie de jogador sem posições fixas, eu tava sempre sendo cobrado, mas em contra partida tinha boas chances de participação.

I.V SUBJETIVIDADE

O sujeito de àṣẹ é o agente cultural que desenvolve no corpo e para o ambiente de seu contexto, soluções frente aos atravessamentos contemporâneos. Cada sujeito é agente de seu tempo-espaço, em meio a tensão existente na relação do (não)mudar. O Candomblé é um conglomerado cultural que oferece parâmetros de como cada agente deve sintetizar a conjunção dinâmica que se constitui da porção de natureza que se apresenta em cada específica realidade.

Oliveira (2005, p. 145) traz uma reflexão neste sentido quando afirma que o corpo “é o resultado de um processo de subjetivação, por um lado, e da vinculação com os antepassados, por outro. Ele é fruto de uma interação simbólica concomitante à comunidade dos humanos e dos orixás”. A ideia de Ara remete a uma abordagem ampla de corpo, ara é o veículo da imagem relacionada à nossa memória, podendo ser um dos agentes da imortalidade no sentido candomblecista desse termo.

Cânticos, gestos, vestimentas, alimentos, espaços e objetos são usados para gerar um campo de significação, e esse campo é objeto e veículo da memória ancestral. A ancestralidade se revela um elemento da natureza, tal como o fogo ou o vento, e isso permite diversas formas de entendimento e culto, mas, como parte da natureza, é comum a todos que nela estão. No entanto, a vida humana existe com a ancestralidade, como ocorre com o oxigênio ou a água, de maneira que podemos entender a ancestralidade como mais uma das partes do indivíduo, e igualmente divina perante o povo de àṣẹ.

A cultura de terreiro, ou seja, o Candomblé é um arcabouço de saberes de um devir ancestral que informa como essa cultura de fluxos se (re)apresenta em cada marco espaço-temporal. Como a natureza não se revela da mesma forma no mesmo instante em espaços diferentes, cabem diferentes sintetizações. Tendo em vista princípios ancestrais, estas relações se dão no corpo formando e reformulando a subjetividade de àṣẹ.

Ara é um dispositivo feito de forças dinâmicas cuja matriz, pode ser, perceber enquanto age, e essa matriz potencialmente age e produz enquanto percebe. Por meio do Ara temos contatos com limites, finitudes e finalidades, que acabam por nos dizer sobre o Àiyé, uma dimensão da natureza que pode ter sido criada para coevoluir em relação com Ara. Penso que se há um propósito neste processo é a garantia da continuidade da existência. Tendo isso em vista, a realidade – parte do Àiyé, que por sua vez, é parte da natureza – que compreendemos, se desvenda. Os indivíduos, em relação com a realidade, e entre si, acabam por fazer emergir jeitos de “ver” (ser, estar, agir e perceber) esta referida parte da natureza. São posicionamentos, pontos de vistas, frente à realidade, que evoluem para gerarem conjuntos de significados partilhados.

Essas partilhas de significado criam aproximações e afastamentos que configuram comunidades. Cada comunidade é em si marco da síntese de um modo específico de perceber a parte da natureza que nos é possível, corporalmente falando. É assim em todo universo, todos os sistemas são envoltos por um ambiente e se relacionam com outros sistemas coambientados, permanecem de modo a se organizar complexamente e geram, em meio a este processo, significação. Parece-me importante este resumo para tratarmos das diversas sínteses que podemos perceber na cultura brasileira de matriz africana. É importante ainda ressaltar que este desenvolvimento é semelhante em diversas esferas. A partir disso podemos dizer que o Candomblé é uma síntese das diversas perspectivas frente a realidade, praticadas antigamente entre os lorubas, Fons, Bantus e os vários conglomerados étnicos que para cá vieram. De maneira que, os Candomblés da Barroquinha, Cachoeira, Ponta de Areia, Ilha Amarela na Bahia. Assim como os do Maranhão, Pernambuco, Minas gerais, Mato Grosso, e posteriormente, Rio de Janeiro, São Paulo e Paraná. Progressivamente a todos os cantos do país é lógico, mas nos referimos aos marcos e não pontualmente as mais diversas partes do país e além das fronteiras.

O Candomblé é um marco sógnico de uma síntese cultural dos ritos desta parte da África. Do mesmo modo que as famílias são demarcações sógnicas das sínteses do Candomblé. E numa ótica microssistêmica, ainda temos indivíduos, que em si, são marcos de sínteses de famílias, os chamados baluartes. Indivíduos que historicamente simbolizaram transformações, quer seja pela fundação de outro espaço de culto, quer seja pelo desenvolvimento de outros olhares para com a natureza abordada. Ara foi criado para ser o ambiente em que as sínteses dos processos naturais são (re)conhecidas a todo tempo, esses processos se transformam a partir destas apreensões, a comunidade se transforma a partir destas apreensões, e o corpo se transforma junto a tudo isso. (ALMEIDA, 2019, p. 112-114)

Os sujeitos de àşę, sintetizadores das desvelações do fluxo natural em cada contexto, por diversas vezes na história se apresentaram como o marco simbólico da transformação em alguma prática ou entendimento. O Candomblé possui destaques que se eternizaram por promoverem mudanças ou serem protagonistas de eventos transformadores. Indivíduos com um poder de ação na comunidade tão grande que acabavam por influenciar toda uma lógica de organização dentro e fora da esfera litúrgica. Quanto mais se aproxima do Candomblé mais se percebe que ele não é um bloco sólido, imutável. Que não pode ser ligeiramente enquadrado em categorias minimalizadoras, como as ideias de “nações do candomblé Kétu, Jeje, Angola” como se toda casa enquadrável no termo Ketu por exemplo, se constituísse uma performance uníssona ou igual. Quanto mais se aproxima do Candomblé mais se percebe que cada comunidade de Àşę é sua própria matriz, conectada a outras matrizes, e evolui em relação a seu ambiente específico, sua própria parcela da realidade, e se torna um ícone. Uma comunidade de Àşę, por questões diversas, pode acabar por abarcar práticas da Umbanda, ou de outras faces do Candomblé, por exemplo, e isso permanece de modo a (re)configurar as relações religiosas praticadas naquela comunidade.

Além do desvelamento da natureza em cada espaço tempo, a cultura também pode sofrer ruído (o fenômeno gerador da mudança) por conta do desempenho dos indivíduos

que a compõe. Inteligir a natureza é um processo de aprendizagem que ocorre no e pelo corpo, e cada indivíduo tem em si potenciais de atualização e (re)entendimento dos parâmetros paradigmáticos herdados pelos ancestres. Um único indivíduo pode ruidar todo o Candomblé com uma ação, perspectiva, ou meramente, “por lançar uma tendência”. O Candomblé do Paraná tem, por exemplo, a figura do Bábálórìṣá (Doté) Kafu Milodé, que é símbolo de lógica de culto e organização social sintetizadas por ele. Seu terreiro, o Ilé Àṣẹ̀ Ìgbà Afauman, também conhecido como Tenda Espírita São Lázaro, pelo qual passaram milhares de seguidores, é desde muito tempo referência em todo o sul do país. Uma comunidade significativa, que tem marcos importantes de seu desenvolvimento na região de encontro dos rios Iguaçu e Paraná, como por exemplo a iniciação do primeiro iyawo desta comunidade no final da década de 70, juntamente com o primeiro asogun este um cidadão de nacionalidade paraguaia.

Constituído de àṣẹ̀, o agente (re)entende a sua realidade, (re)configurando-a e a si mesmo tendo como base a própria cultura que potencialmente se (re)inventa neles mesmo. Desse modo a relação sistema/ambiente universaliza a corpo-oralidade e a performatividade dos sujeitos de àṣẹ̀, estabelecendo reconfigurações para essa cultura. O ambiente se apresenta como fundamental transformador, dos corpos e do Candomblé como um todo, e estes também o transformam em certa medida, dinamicamente.

Os marcos destes movimentos podem ser reconhecidos nas personalidades, na fundação de alguns terreiros, bem como em práticas ritualísticas e ou sociais. E perceber estes marcos como ícones, a serem mapeados para o entendimento genealógico das comunidades de terreiro do ambiente que abordamos nesta pesquisa, parece ser uma maneira mais coerente do que as categorizações externas e pré modernas (Kétu, Jeje, Nagô), corriqueiramente utilizadas. Percebendo questões de ordens genealógicas através dos sujeitos sintetizadores, e esses através de suas performances nesta cultura e nesta região.

Pai Kafu foi iniciado no RJ, por um pai de santo chamado Sr. Nilo de Osossi, posteriormente veio a se tornar filho do Pai Francisco.

E quando Vô Francisco faleceu Pai Kafu se aproximou do Pai Valtinho lá da Bahia. Tio João Carlos fez santo com um filho do Pai Luiz de Jagun, Jagun Je Bii, em Minas Gerais, mas também se tornou filho do Vô Francisco. Dai a alcunha de Tio. Tia Amanda foi iniciada por um pai de santo chamado Olopojina.

Pai Kafu, Tio João Carlos e Tia Amanda tinha uma relação bastante bonita de amizade e cumplicidade. Tia Amanda por vezes brincava que havia sido apaixonada pelo Pai Kafu, o que sempre ouvi com certo humor.

Pela sensação de proximidade que esse parentesco sugeria o Tio João Carlos era uma referência muito presente, eu era meio topetudo quando pequeno, então geralmente eu discutia com ele, ele geralmente me tratava com bom humor, sinto que ele me considerava como um filho (rebelde). Aprendi bastante coisa com ele. Era uma figura eloquente, altiva, há quem o achava bonitão. Tio João Carlos era bem de vida, não lembro de tê-lo visto abaixando a cabeça para alguém com exceção da Vó Benedita e do Vô Francisco, sinto que com ambos ele ficava mais diplomático. Ele era uma versão soft do Pai Kafu, "mesma idade" "mesmo poder" mas Pai Kafu era mais severo e muito mais showman, tinha uma voz potente inconfundível, treinava os seus sobre duras rédeas, cantava bem, dançava bem... o cara era um espetáculo.

Tio João Carlos já era melhor conversador, contava histórias, ensinava receitas, exibia uma versão mais polida e digamos sensata do que meu pai, mas não se enganem, ele também sabia esquentar o caldo se fosse necessário.

CAPÍTULO II. PERFORMANCES DE ÀŞE NOS ENCONTROS ENTRES OS RIOS IGUAÇU E PARANÁ.

A confluência dos rios Paraná e Iguaçu ficou coberta de flores, barquinhos com velas e mais uma grande variedade de oferendas.

Jornal Nosso Tempo
Foz do Iguaçu, 11 a 18 de fevereiro de 1981

Adoto neste trabalho uma delicada posição, não sou um pesquisador dos aspectos antropológicos dos sujeitos de àşe. Sou um sujeito de àşe e artista que tenta se munir de espaços científicos para defender minha gente. Isso me garante possibilidades amplas e sérias limitações. De modo que ao mesmo tempo que posso me colocar como testemunha viva da cultura de terreiro desta região, pois vi, vivi e vivo esta realidade com certa protagonicidade. Por outro lado, não posso dispor de luxos acadêmicos de propor sentidos, ou delimitar, por exemplo, o primeiro terreiro ou o primeiro iyawo. Para uma pessoa de àşe isso é bastante complicado, visto que geralmente quando algo é noticiado como primeiro, o primeiro de verdade já está velho. Desse modo, não pontuarei o primeiro sujeito ou primeiro culto e nem me porei a cabo de nomear as comunidades. Me proponho, no entanto, a tratar de como as subjetividades são instrumentos da memória.

A memória é patrimônio, na medida em que engloba tudo aquilo que herdamos nos campos culturais e sociais em contextos específicos que nos impregnam de sentidos. É a herança do passado para o presente e o futuro que contribuem com a permanência e a identidade da cultura a que se pertence, é um bem imaterial. Na medida em que traz em si as várias camadas que se articulam na constituição de uma parcela da população, a memória deve ser encarada como patrimônio cultural do nosso povo. (CALDAS E GASPAR NETO, 2022)

Em consonância com Isabel Cristina Oliveira Caldas e Francisco Gaspar Neto, para falar da cultura de terreiro e dos sujeitos de àşe na região de encontro dos rios Iguaçu e Paraná, trarei alguns deles, que direta ou indiretamente tive contato. Acredito na pertinência de levantamentos dessa ordem, quantos, de que tipo, e quiçá qual é o primeiro, não são meu objeto, pois espero que este estudo inspire modelos mais condizentes com as realidades dessa cultura para assim tratá-la de modo coerente.

A questão é que o impacto de uma pessoa de àşe (não um recém iniciado, ou um cientista que se inicia depois) adotar recortes de pesquisa não é bem visto por minha comunidade. A verdade é que, na impossibilidade de tratar de todos, não tratarei. À

medida que a argumentação perpassar a existência performática de algum agente, este será mencionado e em certa medida performado.

São diversos os terreiros que não existem mais, ao menos não hoje, mas que amanhã podem estar ativos. Como uma planta em um vaso, que para de dar frutos, mas sua raiz viva depois de um tempo volta a brotar. Existem sujeitos que passaram pela região e deixaram efeitos, mas seus nomes flutuam sobre a realidade. Ora, tratamos de uma cultura sobre a pressão do apagamento, as sombras geradas precisam ser consideradas e não somente postas a luz.

Em uma brincadeira de bar diria com facilidade: Vó Benedita, Pai Kafu, Pai Gerson, Mikele, Neno de Afonja, Vô Francisco, Dona Edna, Mãe Tercilia, Tio João Carlos, Tia Amanda, Tia Cida, Dona Joaninha, Mãe Carmem, Mãe Marina, Mãe Marina Areial, Mãe Beth, Mãe Jo, Mãe Leydi, Mãe Thalita, Mãe Vera, Mãe Geni, Mãe Narcisa, Mãe Raquel, Pai Jorginho, Mãe Paola, Pai Gilberto, Pai Amilton, Mãe Roberta, Pai Jova, Pai Nathan, Pai Gilson, Mãe Gina, Seu Valter, Mãe Enir, Mãe Anabel, Mãe Maria Helena, Mãe Jurasema, Pai Ademir, Tio Lufanha, Tio Jarbas... e ainda após uma pausa para uma hidratação diria mais o dobro de nomes, e ainda teriam os mais novos, ou os mais velhos, os que eu apenas ouvi falar, terreiros mais embranquecidos, quartos de rezas, os milhares de filhos de santo que conduzem algum tipo de prática desde Cascavel até Buenos Aires ou Assunção.

Tratar da subjetividade é pensar o sujeito como um devir, e não como um instante, e é exatamente assim que funciona no àçê, eu não poderia trazer para a luz (negra) da verdade sob qualquer crivo algo diferente da totalidade, e esta não pode mais ser nomeada. A subjetividade de àçê dessa região atravessou árduas fases de apagamento, entre outras violências, e tratar de sua existência sobre a égide da resistência de alguns seria mais uma!

Digo também que a inclinação a mapeamentos me parece um protocolo bastante eugenista, se toda política pública for pensada apenas para as urgências que se pode mapear (e a partir de parâmetros brancos) quando começaremos a tratar de uma cultura historicamente apagada cujo uma imensidão de urgências permanece as escuras?

Dona Marina Tunire, foi iniciada pela mãe Sikonse na cidade de Londrina no PR, pouco tempo depois da Tia Katule. Tia Katule é possivelmente uma das primeiras mulheres iniciadas no estado, mãe do Tio Paulo (Paulo Bobage) que também era filho do Vô Francisco. Não dá para falar de Mãe Marina Tunire sem lembrar de algumas figuras que conheci na casa dela. Primeiro o Seu Boiadeiro Sete Laços, figura tão simbólica quanto a do patronômico do Asé Ogum Fun Mi Layo e um outro boiadeiro chamado seu Laço de ouro.

A festa anual do Seu Sete laços reunia muita gente, um pessoal de São Paulo, de Londrina, além da comunidade da fronteira. Uma dessas pessoas era um rapaz, chamado Silvio, uma figurinha sem graça, ao menos pra mim. Um rapaz branquinho, meio magricela, sempre de roupas muito coloridas, com uma voz aguda.

Mas quando a macumba chamava os espíritos dos caboclos esse homem era veículo de uma benção coletiva chamada Seu Laço de Ouro. A entidade era incrível, primeiro pela mudança absurda no corpo do sujeito, era chocante o quanto não era mais o mesmo indivíduo, não era mais o mesmo corpo. O Caboclo exibia uma figura poderosa, dessas que você sente que vai ter uma ótima semana apenas por ter estado na presença. Seu Laço de Ouro era uma figura que eu via com alguma frequência nas festas do Seu Sete Laços e com certeza uma das minhas memórias mais queridas. Outra figura que me rememora os tempos da minha infância através da casa de Dona Tunire é o Tio Nela, (Pai Kambalame) lembro dele me contando que era filho de santo do "negão" uma vez que perguntei pra ele ousadamente de quem ele era filho. " O Negão" era como nós filhos do Pai Kafu nos referíamos a ele quando ele não estava perto.

II.1 RACISMO, PERFORMATIVIDADE E PERFORMANCE

É provável que todo estudo que aborde sistemicamente a cultura tradicional brasileira de matriz africana, ou seja, a cultura de terreiro - tratando das comunidades, dos sujeitos, das ações, dos eventos, das potencialidades, das tensões e de tudo mais que possa configurar este sistema no imenso rol de sua complexidade - faticamente se defrontará com o racismo.

A categoria raça foi usada pelo Estado moderno, objetivando instaurar tecnologias de poder para a administração de populações, com vistas à constituição do corpo saudável da nação e à maximização das forças produtivas. O discurso racista foi elaborado junto à política de biopoder, ambos dispositivos disciplinares efetuados por meio do controle dos corpos da população (Anjos, 2004). Foucault (1997) afirmou que a hierarquização das raças é usada pelo Estado para fazer a distinção entre aqueles que devem viver e aqueles que devem morrer. (...)

Compreendemos o racismo como uma ideologia que utiliza a noção de raça para segregar e oprimir, enquanto a discriminação racial constitui a atitude ou ação de distinguir, separar ou discriminar os grupos humanos (as raças), tendo por base ideias preconcebidas (Silva, 2001). (OLIVEIRA ET AL, 2009, p. 267)

O racismo é multifacetado e altamente adaptável, ele parece mudar constantemente atualizando-se nas lógicas e nas ações, as suas formas de ocorrer. Nas instituições, nas estruturas, na estética, na visão de mundo... o racismo se reinventa e se reconfigura em diversas frentes da sociedade contemporânea.

Adotando a cultura de terreiro como matriz fundamental das urgências performativas do povo preto brasileiro, isto é, aqueles que descendem(ascendem) de alguma forma dos sujeitos escravizados podemos vislumbrar que sejam diversas as formas de racismo que esta cultura enfrenta. Justamente por tratar-se de um conglomerado cultural, onde não somente a religiosidade e a percepção de realidade, no entanto as ações culturais, estéticas, o corpo, podem defrontar com alguma (re)configuração do racismo.

Se os estudos de Silvio Almeida propõem que o racismo é um aspecto percebido na estrutura da sociedade brasileira (2018)⁷, e Sodré sugira que seja o racismo institucional

⁷ O autor discute esta proposição em seu livro *Racismo Estrutural pela Polém Livros* (2019). No link <https://www.youtube.com/watch?v=PD4Ew5DIGrU> Silvio responde o que é racismo estrutural para a Tv Boitempo.

(2023)⁸, enquanto pessoa preta de àçê afirmo que o racismo é parte do que ambienta as relações sociopolíticas na sociedade brasileira. O ambiente é um sistema que envolve sistemas, e, portanto, ele possui uma estrutura e se organiza de modo a instituir tensões configurantes para si mesmo e para os envolvidos.

A sugestão de que o racismo ambiente todas as relações sociopolíticas brasileiras nos ajuda a percebê-lo quanto sua performatividade e por conseguinte nos explica a diferença que proponho do termo performance. Quando entendemos a performatividade enquanto o potencial sígnico das ações feitas-ditas, podemos refletir o racismo a luz da performatividade, para posteriormente entender como podemos pensar a performance.

Quando eu tinha 7 anos, poucos meses após minha iniciação ao Candomblé, estava brincando com alguns colegas da vizinhança, morávamos na casa azul, que ficava na última quadra da rua Itararé no Jardim Petrópolis em Foz. Quando em algum momento alguém propôs a seguinte traquinagem: colar o botão do interfone de uma das casas da vizinhança com chiclete e um pedaço de madeira para que ele não parasse de tocar. Quando o colega engenhoso realizou o feito, todos nós atores e espectadores saímos correndo. Foi neste momento que minha mãe viu a correria e me chamou. Eu consciente que estava isento de culpa, contei o que havia acontecido e levei uma surra.

Minha mãe fez questão de me explicar que no mundo que vivíamos, mesmo eu não “fazendo nada de errado” eu seria culpado. Algum momento entre a surra ela procurava explicar: não interessa se você apertou ou não o botão, se você correr junto o culpado vai ser você, pois você é preto, pobre e macumbeiro. Segundo ela por conta do que eu sou, o normal⁹ seria sempre que a culpa de alguma forma recaísse sobre mim. Neste caso não se tratava, de ser pego ou não, ou de ter apertado ou não, o potencial sígnico pelo qual o racismo opera (ou seja, a performatividade do racismo) sempre coloca no sujeito negro (de àçê) o mau, o erro, o crime.

Não é pouco frequente alguma pessoa preta de terreiro (ainda mais no sul) comentar: “nunca sofri racismo”. Em participação no programa Papo Educativa sobre o Dia Nacional das Tradições das Raízes de Matrizes Africanas e Nações do Candomblé¹⁰, Pai Jorge Kibanazambi conta:

⁸ Em recente entrevista do autor a Folha de São Paulo sobre o lançamento do seu novo livro *O Fascismo da Cor* pela Editora Vozes. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/ilustrissima/2023/03/aceito-a-expressao-mas-racismo-nao-e-estrutural-no-brasil-diz-muniz-sodre.shtml>

⁹ Normal como o que é norma. Em uma rápida busca no Google encontramos definições como a do Oxford Languages: 1. que é usual, comum; natural. 2. conforme a norma, a regra; regular. E do Dicionário informal: O que não é diferente. O que é igual à maioria que está ao seu redor, não se destaca. Algo comum.

¹⁰ Programa da Rádio Educativa que foi ao ar em 21 de março de 2023 e pode ser acessado no link: https://open.spotify.com/episode/01NQptQf9WgbUPJ6mWJNsB?si=8-uiuPpRSzC_W2ig2oh2og

Eu nunca tinha vivido uma questão de racismo, então eu fui em uma reunião em Brasília, voltando de Brasília, eu sentei no avião ai tinha uma senhora branca de um lado, no meio estava vazio, eu sentei aqui na ponta... então eu sentado no canto, quando foi anunciado que já tinha fechada as portas, essa senhora levantou e disse assim:

- Por favor me tira daqui.

Mas com certo pavor, todo mundo estranhou, eu também olhei pra ela e disse:

- Tá tudo bem?

Ela disse:

- Não, eu não posso, me desculpe eu tenho pavor de gente negra. Não vou conseguir, tá me dando fobia.

Então a comissária de bordo perguntou:

- Senhor Jorge, o senhor quer mudar de lugar?

Naquele momento que eu levantei que eu consegui entender o que era o racismo, eu nunca tinha vivido uma pessoa falar abertamente - eu não gosto de gente preta. E naquele momento parece que o chão saiu de baixo, eu me senti só.

E a partir daqui podemos pensar o racismo quanto suas performances. Se a performatividade do racismo estabelece um potencial, a performance fala exatamente de ações respectivamente significadas. Uma pessoa preta de terreiro no Brasil, vive sobre a performatividade do racismo, pois este configura o ambiente que a abarca mesmo quando esta não tenha vivido (que saiba ou entenda) nenhum evento de racismo (discriminação, preconceito), ou seja, o racismo em performance, o racismo em ação. Trago o termo performance, bastante usado por meus colegas artistas, e bem conhecido nas ciências sociais para tratar da ação. Não somente do aspecto qualitativo da ação, mas suas tensões e seus efeitos.

¿Qué es una performance? - Diana Taylor



Vídeo 3 La performance como elemento rupturista - Diana Taylor

Por ejemplo, em un juego de futbol, bueno tiene su marco es un acto convencional, es decir hay convenciones dentro de las cuales un juego de futbol tiene su lojica, hay un tiempo, ciertos números de jugadores, hay reglas, hay conveciones de cómo se juega eso. Lo mismo en una misa, o em un funeral, o em una clase, no? Comenzamos a esta hora, terminamos a esta hora, la gente se sienta aquí, el profesor aquí, etcétera, hay convenciones. Entonces, em essa forma formal se podría decir esto es un performance. Pero se puede pensar em cualquier cosa como un performance. (...) O algo que no tienem un marco em sí, entonces, la convención republicana tiene un marco: dura estos días, es en esta ciudad, etcétera. (...) Pero, tambien el universo se podría pensar como performance, si uno le puede poner el marco, que es lo que estamos mirando como performance. (Transcrição de trecho do video pelo autor)¹¹

Estando o racismo estrutural e/ou instituído no ambiente das relações dos sujeitos pretos (e de terreiro) sua performatividade cria um potencial por conta da raça, enquanto que ao falar de performance tratamos dos eventos no corpo que cria e destroem corpos. Portanto neste estudo me refiro a performance enquanto a ação propriamente dita e composta de seus efeitos, pois estes são corporificantes. É fato que a relação sistema ambiente, pressupõe que a performatividade do racismo seja igualmente corporificante, de modo que me parece bastante inexecuível tratá-las de modo desassociado, mas para fins de definição, ajuda a pensar a performance como a ação, e ação como o movimento (Esu), portanto, muito anterior e para além do verbo.

O racismo religioso por exemplo, é o entendimento das performances racistas quando diretamente relacionadas aos signos, cerimônias ritualísticas da cultura de terreiro, por vezes até vitimando pessoas de pele branca que adotaram para si a cultura de àṣẹ como modo de vida. Uma performance de racismo religioso pode se dar de diversas formas, das mais dissimuladas as performadas nos canais de TV relacionados a outras denominações lito-religiosas. Não existe, meio racismo ou racismo moderado. Racismo é sempre racismo, as denominações são apenas partes do método de enfrentamento.

As subjetividades de àṣẹ, são devires que se configuram a partir de suas questões biológicas, políticas, sociais, culturais, do axé e das tensões oferecidas pelo ambiente (como o racismo). Os desvelamentos de cada instante de existência destes sujeitos são performances específicas retroalimentadas pelo àṣẹ e pela experiência ancestral. Em ação o fazer/dizer dos sujeitos de àṣẹ é performance desenvolvida no corpo em movimento, e para o movimento dos corpos (negros ou enegrecidos de àṣẹ) em movimento.

¹¹ Diana Taylor, professora de Estudos da Performance e Espanhol na Universidade de Nova York e diretora fundadora do Instituto Hemisférico de Performance e Política, em entrevista ao programa El Interruptor com apresentação de José Miguel Villout no canal chileno de televisão por assinatura ViaX.

E tinha a galera do Show. Com o turismo algumas casas de show nasceram como oferta de entretenimento para o turista que passava o dia na cidade. Um roteiro que envolvia Cataratas, Itaipu, Paraguay, Parque das Aves, Macuco Safári, e geralmente terminava em um show interativo com bailarinas negras de biquíni, samba e capoeira. No processo de criação destes espetáculos muita gente que tinha alguma conexão com a cultura de terreiro veio parar em Foz. Paola, Graça, Alexandre, até o Cotoquinho esteve na época do Explode Coração, que abriu rapidamente na Costa e Silva, próximo a Rodoviária, onde depois virou sede da Guarda Municipal.

Teve um período que a galera do show estava sempre nas macumbas, casa de um, casa de outro, tinha muita gente por lá. Mesmo quem não era muito do asê ia por conta do samba que acontecia depois. Eu já conhecia a galera do show da antiga, a piada entre eles era que todos já tinham me pegado no colo. Minha mãe era companheira de ferver dessa galera, quem vê a distinta Mãe Edna agora não imagina o quanto de rolê no escadão ela já preconizou. (desculpe mamãe).

Pizza'doro, Rafain da Av. JK, foi lá com a galera do Oba Oba (Castelinho) que comi x-salada pela primeira vez. Quando comecei a fazer aula de dança a galera da antiga já era adulta, eu conhecia o pessoal mais antigo por conta da minha mãe e a galera dessa geração eu conheci por conta da dança, mas eles são mais velhos

II.II O TERREIRO: UMA DEMANDA DE SENSIBILIDADE.

Alguém que venha ler este trabalho daqui a uns sessenta anos, precisará saber que agora vivemos uma época em que as narrativas aparentemente ocupam grande espaço no imaginário social. O que se fala, por diversas vezes, tem grande efeito sobre o que se faz(diz)¹² e por vezes até mais efeito que os saberes tácitos, ancestrais e científicos. Ora, estamos na época da terraplana e de outras revizionices sem sentido. E é por este motivo que me ateno no que se faz(diz) da e na cultura de terreiro, ou seja, o que acontece na prática, em meio aos ritos e ao convívio comunitário, para falar sobre a iconicidade da cultura de terreiro em cada ambiente que ela se desenvolve. Assim, me sinto podendo tratar de modo específico da cultura de terreiro que se desenvolve ambientada na região do encontro dos rios Iguaçu e Paraná.

O trabalho de não se permitir distrair pelos “ditos” exige uma atenção constante, membros de terreiro, pesquisadores, pessoas de fora da comunidade de terreiro..., todos vivemos em certa medida em risco de cair em alguma das mal-dições que a cultura de terreiro recebe. Para pensar nisso, gosto de falar justamente de Deus. Quem tiver a oportunidade de acompanhar um terreiro de Candomblé, durante um ano, (ou dois, ou três...) vai com efeito testemunhar cerimônias a Ogun, festividades a Sango, festa das divindades femininas - Iyabas, iniciações (as chamadas saídas de iyawos)... Mas não haverá nenhuma cerimônia dedicada a Deus, ao Espírito Santo, a Jesus. O que me permitiria dizer tranquilamente que o Candomblé não cultua Deus, uma narrativa embasada na performance, mas com um potencial perigoso, aliás quem em 2022 se permitiria dizer de si em desalinho a Deus? E em 1903? Tensões como a imposição da cultura eurocêntrica que ocorrem por meio de dispositivos como a demonização das outras culturas parecem solucionar os motivos reais para a retórica “de Deus” na argumentação de vários agentes de terreiro, de modo perceber essas performances é um ao sensível que exige ter à se pra entender, como dito na cultura, ouvidos doces e línguas macias.

Outra pergunta que me faço a todo tempo é o quanto os ditos de si dos agentes de terreiro também podem ser considerados como parte de sua performance? Estar nos terreiros com este trabalho em meio a estas questões me traz como tangente a hipótese de que o parâmetro sistêmico fundamental na teoria geral dos sistemas de Jorge

¹² Em referência a performatividade conforme Jussara Setenta (2008). O fazer-dizer será comentado a frente no texto.

Albuquerque Vieira chamado de Permanência ajude a caminhar nestes espinhosos liames.

Como entendo que o Candomblé na prática é uma cultura que se desenvolve e permanece por meio do corpo em movimento tratá-lo sob um paradigma sistêmico me parece um caminho profícuo. A Teoria Geral dos Sistemas (TGS) que se revela através dos estudos de Jorge Vieira considera que sistema é “[...] um conjunto ou agregado de elementos relacionados o suficiente para que haja a partilha de propriedades” (UYEMOV, 1975 apud VIEIRA, 2008, p.41). Neste caso, tudo que apresentar essas características, de acordo com a Teoria Geral dos Sistemas, estará contemplado por uma visão sistêmica. Sistema é um conglomerado de componentes que se relacionam permanentemente de modo a se configurarem do e através de seu ambiente, a fim de atingirem e ou desempenharem uma função ou propósito específico¹³.

Volvemos pois hasta la question: Em que medida as narrativas de agentes de terreiro constituem a performatividade destes sistemas? Essa questão ressurgue toda vez que me deparo com alguma fala de um agente de terreiro que me parece contradizer em princípios lógicos sua própria ação em sua própria comunidade. O ponto é que para tratar do patrimônio cultural que são os sujeitos de terreiro, não podemos considerá-los como os pedregulhos que formam as paredes do GRESFI¹⁴, ou da Praça do Mitre¹⁵, falamos de indivíduos e do vasto rol de sua complexidade sistêmica, e por isso o parâmetro fundamental chamado de permanência. Este parâmetro advém da constatação de que as coisas (sistemas) são em determinado tempo-espço. Toda vez que algum dito me parece destoante, aumento o tempo de observação e vejo se este dito se revela de fato no antes e no depois.

Assim, ditos são com toda certeza parte da performance, mas entre ditos, bem ditos e mal ditos vamos entendendo o que é a cultura de terreiro na região do encontro dos rios Iguaçu e Paraná através de sua performatividade neste mesmo ambiente.

¹³ Por meio destes estudos é possível também perceber características comuns de todos os sistemas, ou seja, princípios que serão encontrados nos mais diversos sistemas das mais diversas ordens, são os chamados Parâmetros sistêmicos. Conforme Jorge Albuquerque Vieira parâmetros sistêmicos são “[...]aquelas características que ocorrem em todos os sistemas, independentemente da natureza particular de cada um, ou seja, traços que encontraríamos tanto em uma galáxia como em uma sinfonia, por exemplo” (VIEIRA, 2008, p.31). Os parâmetros sistêmicos são permanência, autonomia, ambiente, (os chamados fundamentais) composição, conectividade, estrutura, integralidade, funcionalidade, organização e complexidade (evolutivos).

¹⁴ Grêmio esportivo e social de Foz de Iguaçu. O GRESFI foi fundado no final da década de 60, por sargentos e suboficiais das Forças Armadas, no prédio que abrigou o primeiro aeroporto de Foz do Iguaçu.

¹⁵ Praça Bartolomeu Mitre. Conhecida como Praça do Mitre por ser o acesso ao Colégio Estadual Bartolomeu Mitre, fundado em 1927. Em 1º de janeiro de 2020 foi transformando no 5º Colégio da Polícia Militar do Paraná.

Um exemplo de narrativa mal dita que já tivemos em Foz é a que sugere um número muito específico de casas, entrelinhando algum tipo de maior importância de umas pelas outras. Lembro que eu mesmo quando pequeno já disse por diversas vezes “existe a gente, o pessoal da Dona Tunire, o João Carlos e a Vó”. Onde ‘a gente’, era o Ilê Baru, casa de minha mãe biológica, o Ilê Ogún Fúnmilaiyó da Mãe Marina Tunirê, o Ilê Àşę Iga Ọđę do Pai João Carlos e a Tenda Espírita Joana D’Arc da Vó Benedita. Mal dito este que era bem comum mesmo por agentes de terreiros, de outros terreiros externos a esta lista. Uma situação marcante corroborou para o tensionamento rumo a superação deste mal dito, durante um evento muito pontual que foi a candidatura a deputada estadual em 2002 de uma mulher que se colocou como potencial representante do povo de terreiro do Paraná (aliás, vale lembrar que todos sabíamos da existência de diversos outros terreiros de Candomblé e Umbanda na região, mas a narrativa mal dita persistia).

A Léo¹⁶ era uma seguidora da Mãe Gina, uma Mãe de Santo argentina que tinha seu terreiro na cidade de Cascavel. Mãe Gina era filha de Santo de nosso Pai Kafu Milodé, e foi ele quem apresentou a candidata a minha mãe, Edna de Baru, na época. Leo convidou minha mãe a ser cabo eleitoral dela na cidade, onde ela iria atuar fazendo uma espécie de catálogo dos terreiros de Foz do Iguaçu até São Miguel.

Imagem 1 Destaque do resultado das eleições para deputado estadual no Paraná em 2002

Eleições 2002 - Resultados Deputados estaduais/distritais

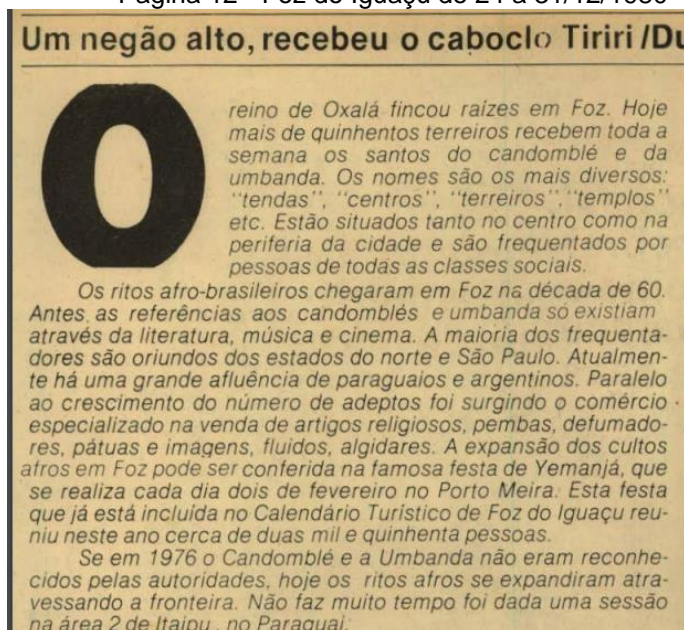
2002 - Deputado Estadual - Paraná - 100% apurado							
28 reeleitos / 26 novos							
votação de todos os candidatos em 6.out.2002							
resultado:		*	eleito				
		**	eleito pela média do partido ou coligação				
colocação	Eleito (*)	Reeleito?	Número eleitoral	Nome	Partido	Total	% sobre os votos válidos
180			11613	Leo	PPB	4.494	-0,09%

Fonte: Blog do Fernando Rodrigues - Política - UOL

A candidata não se elegeu na ocasião, mas dentre terreiros, quartos de rezas, benzedeiras, rezadeiras, consultórios, entre outras configurações, Dona Edna realizou visitas em mais de 200 endereços em Foz e região. Lembro que depois de 2002 mudamos muito essa narrativa de que Foz tinha pouco mais de cinco casas, principalmente por conta deste evento.

¹⁶ A lista completa com o resultado da eleição para deputado estadual em 2002 pode ser acessada no link: <https://www1.uol.com.br/fernandorodrigues/arquivos/eleicoes02/resultados/depest/pr.shl>

Imagem 2 Trecho da matéria Sarava Foz do Iguaçu do Jornal Nosso Tempo
- Pagina 12 - Foz do Iguaçu de 24 a 31/12/1980



Fonte: Acervo digital Jornal Nosso Tempo

Um negão alto, recebeu o caboclo Tiriri

O reino de Oxalá fincou raízes em Foz. Hoje mais de quinhentos terreiros recebem toda a semana os santos do candomblé e da umbanda. Os nomes são os mais diversos: "tendas", "centros", "terreiros", "templos", etc. Estão situados tanto no centro como na periferia da cidade e são frequentados por pessoas de todas as classes sociais.

Os ritos afro-brasileiros chegaram em Foz na década de 60. Antes as referências aos candomblés e umbanda só existiam através da literatura, música e cinema. A maioria dos frequentadores são oriundos dos estados do norte e São Paulo. Atualmente há uma grande afluência de paraguaios e argentinos. Paralelo ao crescimento do número de adeptos foi surgindo o comércio especializado na venda de artigos religiosos, pombas, defumadores, pátuas e imagens, fluidos, algidares. A expansão dos cultos afros em Foz pode ser conferida na famosa festa de Yemanjá, que se realiza cada dia dois de fevereiro no Porto Meira. Esta festa que já está incluída no Calendário Turístico de Foz do Iguaçu reuniu neste ano cerca de duas mil e quinhentas pessoas.

Se em 1976 o Candomblé e a Umbanda não eram reconhecidos pelas autoridades, hoje os ritos afros se expandiram atravessando a fronteira. Não faz muito tempo foi dada uma sessão na área 2 de Itaipu, no Paraguai. (Transcrição do trecho da matéria Sarava Foz do Iguaçu do Jornal Nosso Tempo, 1980, p.12)

Conforme este recorte¹⁷ da matéria Saravá Foz do Iguaçu do jornal Nosso tempo, desde 1980 já se reconhecia um número bastante discrepante da sugestão reducionista de que éramos poucos espaços de terreiro. O ponto é que a narrativa mal dita coexiste com a realidade atravessando os indivíduos agentes da cultura e de fora dos terreiros. Essas narrativas corroboram com a sugestão de que Foz seja uma cidade de maioria cristã e que convive harmonicamente com as diversas etnias que constituem a cidade. A

¹⁷ Matéria completa em anexo

verdade é que este apagamento revela ampla necessidade de medidas de políticas públicas que se instaurem com intuito de manter e proteger essa cultura e os agentes.

Preciso dizer que não existe nenhum senso devidamente realizado na região, que trate sobre as comunidades de terreiro. Há de se considerar também a ocorrência de terreiros que já não existem mais, mas que deixaram de alguma forma agentes descendentes e algum tipo de legado no imaginário local. Da mesma forma que a narrativa de que existem poucos espaços de terreiro nesta região não permanece diante uma abordagem espaço-temporal mais abrangente. O que reafirma a necessidade de políticas públicas de cultura na região no que tange este grupo.

Ser de terreiro em cidade pequena é um rolê. Se por um lado a cidade às vezes ficava parada sem nenhum Candomblé pra ir, por outro lado a gente se divertia sabendo que tinha muita gente "de bem" que ia buscar um patuá nas escondidas. Não era só em casa não. A gente sempre ficava sabendo de uns figurões que frequentavam a macumba furtivamente. O bom vodunsi não fala, a gente é ensinado a não colocar essas coisas na praça... mas a gente sabe. Crente, evangélico, muçulmano. Era menino atrás de menina, de menino... Era menina atrás de marido da amiga. Gente querendo se curar da doença adquirida do vizinho sem poder ir no médico pra família não descobrir. Tinha de um tudo. Cidade pequena é um espetáculo.

Várias vezes eu me dividia entre um evento de terreiro ou um evento da dança. Campeonato, apresentação, show. Quantas vezes fui no Iguassu Boulevard antes de ir pra um Candomblé. A gente não perdia macumba não. Como não tinha todo dia a gente fazia o máximo pra estar.

II.III O FAZER-DIZER DOS TERREIROS DA FRONTEIRA

Homens passam, mas o tempo fica. Os que lutam e trabalham por sua terra e por seu ideal, deixam a marca de sua passagem por este mundo. Suas obras e todas suas realizações a história contará. Estamos felizes por fazer parte desta história, de ter nossos ideais e tradições, caminhando lado a lado por um progresso que será o futuro de nosso Brasil.

Vó Benedita.

Imagem 3 Vó Benedita em anúncio no Jornal Nosso Tempo –
Pagina 22 - Foz do Iguaçu de 5 a 11/06/1987

"Homens passam, mas o tempo fica.
Os que lutam e trabalham por sua terra e por seu ideal,
deixam a marca de sua passagem por este mundo. Suas obras
e todas suas realizações a HISTORIA contará.
Estamos felizes por fazer parte desta história, de ter
nossos ideais e tradições, caminhando lado a lado por um
progresso que será o futuro de nosso Brasil.

PARABÉNS FOZ DO IGUAÇU!



VOVÓ BENEDITA
REINO DE OXALÁ
CASA DE UMBANDA JOANA D'ARC
Travessa B, 1118 (ao lado da rodoviária)
Foz do Iguaçu - Pr

Fonte: Acervo Digital Jornal Nosso Tempo

Se pensarmos em como o àṣẹ se organiza entenderemos uma espécie de reverberação de seus efeitos: um sujeito logo se torna um ambiente e deste criam-se territórios.

O tún runrun o
 O tun renren
 Ina ko ma jo ni ipa odo
 omo ko ma ku o nile àṣẹ wa
 owó kò ni wón¹⁸

Esta cantiga sugere que o àṣẹ gerado na realização do ritual se espalha como um espirro (renren). Sob a ação de um evento de destruição, antepassados usaram do àṣẹ e o àṣẹ se espalhou até nós, e, portanto, as proteções dos reveses físicos que atentam a vida e as oportunidades de prosperidade se espalham igualmente. Sempre que frente a uma adversidade o àṣẹ será invocado para que se espalhe as vias de superação e de sucesso.

Conforme os saberes ancestrais contidos nessa cantiga, o àṣẹ se espalha de modo a afetar os indivíduos, estes tendem a empoderarem-se cada vez mais, incorporando para si o àṣẹ propriamente dito. O àṣẹ se espalha de modo a corroborar na constituição de novas subjetividades. Os sujeitos de àṣẹ se desenvolvem na mesma medida que desenvolvem pra si territórios, que não necessariamente se alinham as preposições geopolíticas, no entanto, são totalmente perceptíveis pela lente das performatividades dos sistemas (terreiros e sujeitos). Por meio de uma abordagem quanto a performatividade percebemos que existe um território onde os modos de operação e organização do àṣẹ se replicam por conta do efeito reverberador de performances de outros momentos históricos. Isto é, uma comunidade de cultura de matriz africana acaba por transcender suas ações e perspectivas desobedecendo territorialismos políticos (cidades, estados, países) e (re)configurando o território sobre outras lógicas. Como uma árvore plantada nos centímetros finais de uma fronteira, mas suas raízes, suas folhas, seus frutos, sua sombra se espalham criando dela um território novo, produto de seu eco na realidade que ela passa a ocupar e redesenhar. Ao olhar para performatividade dos terreiros inicialmente da cidade de Foz do Iguaçu, perceberemos que essa árvore acaba por criar uma outra territorialidade, que não pode

¹⁸ Mesmo se a destruição retornar
 Retorna o que se espalha
 O fogo está sob controle, não queimará
 Os filhos desta casa terão vida longa
 O dinheiro não precisará ser contado
 (Tradução livre)

ser inteligida apenas sob a ótica da cartografia geopolítica, pois o àṣẹ não se alinha aos limites fronteiriços das cidades e estados.

Percebo então que os Candomblés, as comunidades de terreiro de modo amplo, de Foz do Iguaçu compõem um espaço supra cartográfico que emerge através da reverberação dos àṣẹ iniciados aqui, no que chamo de região do encontro dos rios Iguaçu e Paraná. Nesta territorialidade perceberemos que o àṣẹ se espalhou para Argentina, Paraguay e além de outras cidades do Estado do Paraná. Essa sugestão se reafirma quando reconhecemos que os dois primeiros iniciados do Ilé Àṣẹ Ìgbà Afauman, Terreiro fundado por meu saudoso Bàbálórìṣà Kafu Milodé, foram feitos no santo em Foz do Iguaçu no final da década de 70, e que destes dois o segundo era um indivíduo de origem paraguaia. A performatividade dos sujeitos de àṣẹ transduz o espaço-tempo para algo sobre outras lógicas de organização, o àṣẹ em performance (re)inventa as fronteiras.

Oie Pedro Boa tarde, Osun lhe abençoe, tudo bem? Ele teve sim, dois iyawos, teve o Saul do Omolu, e teve o Julio Paraguaio, que ele fez santo lá na época. Tava o Mario, o Alcionei e o Rodney, que foram tocar o Candomblé, inclusive nessa época eu já morava lá na Vila Paraguaia na casa lá.

(...)

E o do Joao Carlos foi lá no Porto Meira mesmo, que ele recolheu... ai não me lembro, era um barco de sete ou dez, foi eu até que criei. Foi o primeiro barco dele, num tinha o barracão, num tinha nada, era só a varanda assim. Inclusive não sei se você conhece o Arnaldo de Sango, que mora acho que no Xaxim ainda (...) é filho de santo do primeiro barco do João Carlos que eu criei, a Ana irmã da Amanda... (Mãe Vera em entrevista)

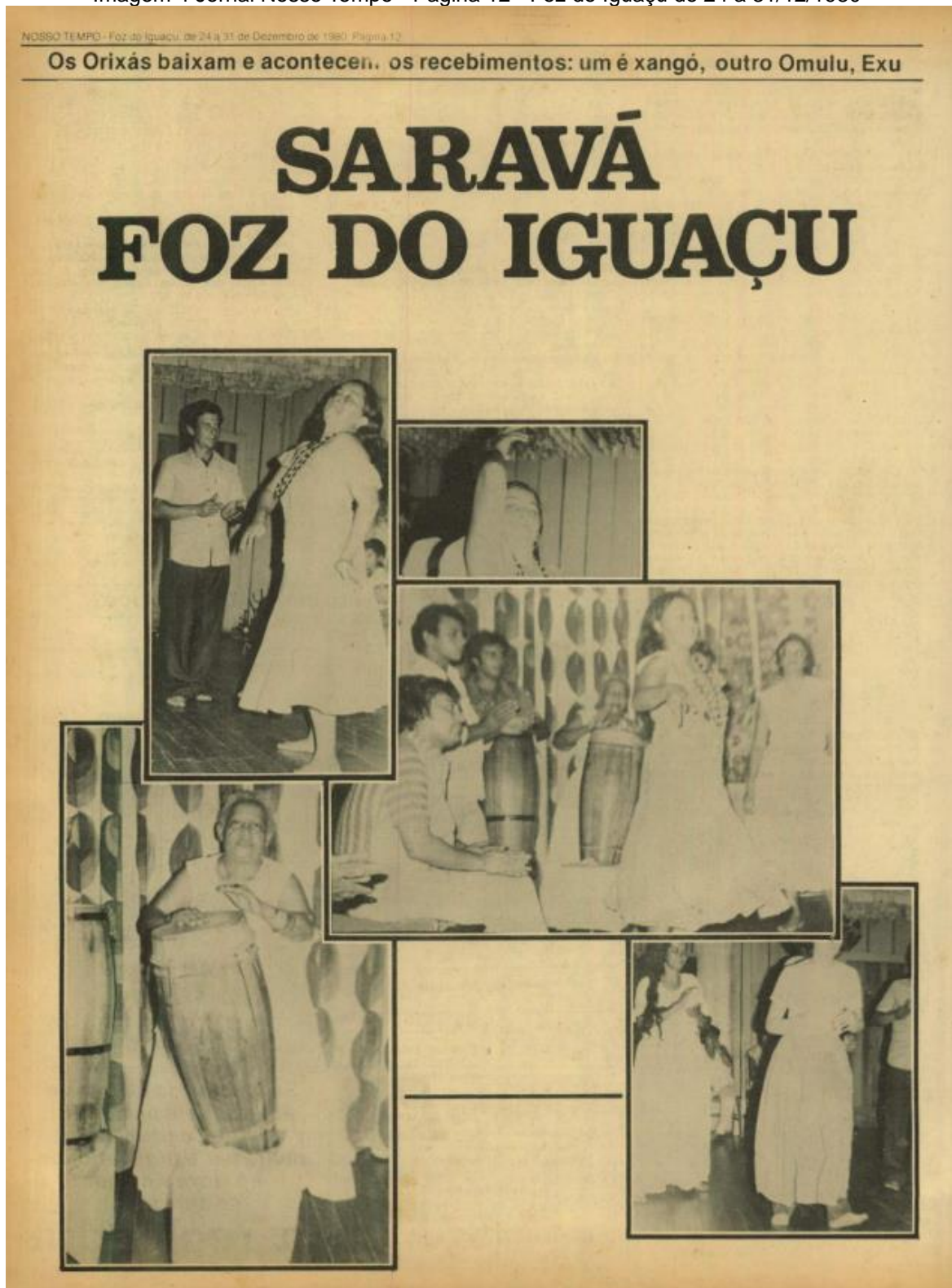
Jussara Setenta defende o fazer-dizer do corpo, onde performatividade pode ser entendida como uma situação na qual o seu fazer seja simultaneamente o seu dizer.

Instigada pela teoria dos atos de fala do filósofo J.L.Austin (1911-1960), que apresenta a linguagem como uma forma de ação, estende para fora do domínio do verbal a possibilidade de se tratar a linguagem fora da tirania do entendimento dela ser um processo de transmissão e veiculação de informações.

O texto parte da proposta de não pensar a linguagem somente como aquilo que descreve o que está fora dela. Quando se compreende que a linguagem pode se constituir como um fazer-dizer, ou seja, como uma situação na qual o seu fazer seja simultaneamente o seu dizer, abandona-se a fala da dança como a arte do indizível. Ela não somente se torna dizível, como passa a ser vista como dizendo-se no seu fazer. Ao atar o fazer ao dizer, coloca o fazer ligado às informações que estão no mundo e, assim, ao vincular dança e mundo, politiza o seu discurso. (KATZ apud SETENTA, 2008, p.8)

Assim, os terreiros se configuram através de bem ditos: os atos de fala sobre si e em relação a realidade que permanecem coerentemente com as práticas culturais, com suas performances, suas ações, em meio a seus ritos; e de alguma forma das tensões externas que com efeito constituem os mal ditos de e sobre os terreiros.

Imagem 4 Jornal Nosso Tempo - Pagina 12 - Foz do Iguaçu de 24 a 31/12/1980



Fonte: Acervo Digital Jornal Nosso Tempo

Não tive oportunidade de conhecer nenhum terreiro desta região que desempenhe em sua organização ritualística exclusivamente cerimônias do Candomblé de culto a Òrìṣà, ousou em dizer até que seja possível que nem exista, ainda. Os diversos terreiros

que tive contato possui de alguma forma relação com ao menos uma entidade da Umbanda. Mas são diversos os terreiros que não desempenham práticas Candomblecistas (de culto a Òrìṣà) e se atém somente aos ritos da Umbanda.

De modo geral também não existe por aqui, aparentemente, uma tendência pró matriarcalidade em nenhum dos terreiros, como ocorre em algumas das consideradas casas matrizes do Candomblé no Brasil, visto que existem terreiros fundados e liderados por mulheres, bem como por homens nesta região, cuja raízes não permitem manter a sugestão de uma inclinação para a matriarcalidade. O terreiro fundado por Mãe Marina, por exemplo, hoje tem em sua filha mais nova Mãe Roberta Aureo como a figura responsável pela condução do terreiro, este caso até poderia passar a impressão de matriarcal (fundado por mulher e sucedido por mulher), mas como o terreiro em questão descende do Bàbálórìṣà Carlinhos de Oya, àgbà do Candomblé, não é perfeitamente possível afirmar que a matriarcalidade se aplique.

Todos os terreiros da região tem alguma conexão com membros dos países vizinhos, quer seja por ascendência, por integrantes, ou por clientes que por vezes procuram as práticas ritualísticas tradicionais como meio de enfrentamento às questões da vida. No cotidiano mesmo das comunidades de terreiro encontramos indícios das culturas vizinhas, como um tererê ou uma sopa paraguaia.

De modo geral, a cultura de matriz africana coexiste com elementos das culturas fronteiriças da mesma forma que com a cultura cristã, não existindo intersecções entre as culturas nas performances das práticas fundamentais (ritos de iniciação, bori, cultos aos diversos Òrìṣàs), mas eles tendem a aparecer em todo o resto.

Esta es la historia de una cigana que andava sola por el mundo.
Caminé sola solo. Buscando un amor.
Caminó junto al río
Caminó junto al mar.
Esta es la historia de una cigana que vino aquí a trabajar

Esse é um cântico que presenciei algumas vezes na voz de um filho de santo argentino da casa de Mãe Jô de Oxum, no Bairro Jardim Panorama em Foz do Iguaçu. E explicita que por vezes até o idioma transita como um elemento diferencial na configuração da cultura de terreiro da região de encontro dos rios Iguaçu e Paraná. O que tende a iniciar amplos debates sobre a espiritualidade e muito mais... mas não trataremos destes pontos nesta pesquisa.

Constata-se que os terreiros são responsáveis por grande parte do estímulo da capricultura e da avicultura, haja vista nosso consumo regular de cabritos e galinhas

d'angola, por exemplo. Nessa questão existe possivelmente uma inversão da lógica que também ajuda entender o fenômeno que tratamos. Para isso voltaremos ao ìtàn de Ogun anteriormente apresentado para pensar sob dois aspectos:

Ogun alara ni gbaja
 Ogun onire gbagbo
 Ogun ikola gba gbin
 Ogun elemona ni gbeesun su
 Ogun akiru a gba wo agbo
 Ogun gbenagbena eran ahun nii jé
 Ogun Matinde ti d'Ogun lehin odi
 Bi o ba gba tapaa gbaboki

A partir de um olhar para este oríkì é possível atestar que o culto a Òrìṣà se constitui através de urgências naturais. Numa África ancestral uma região rica em peixes possivelmente cultuaria suas divindades com peixes, assim como uma região onde houvesse atividade de caça usaria das melhores caças para seus entes ancestrais. Quando o oríkì comenta que os adoradores de Ogun lhes presenteiam com a carne de cães selvagem, assim como os Ikolos lhe ofertam caracóis, e os Elemonas carne de ovelha, nos convida por meio de uma analogia a pensar na vastidão do culto desta divindade. Este oríkì nos convida a pensar que em um período sem mídias de comunicação mundial Ogun já ampliava os limites de sua presença. Olhares tradicionais entendem por meio desta analogia que alguém nascido na terra da laranja se alimentará de laranja, pois esta é sua realidade, mas não Ogun, este transcendeu, mesmo tendo nascido na região de consumo de cães do mato, suas ações chegam a outros mundos, a ponto de se estabelecerem a ele cultos de outras ordens da natureza. É o jeito ancestral de dizer da importância desta divindade.

Se por um lado este oríkì se organiza para elevar a figura de Ogun, ele ajuda a entender que a lógica de culto esteja atrelada em alguma força com o desvelamento da natureza naquele determinado espaço-tempo. O Candomblé nesta região acaba por inverter essa lógica, pois é o culto a Òrìṣà e divindades ancestrais que passa a estimular o mercado local de cabritos, angolas e galinhas caipiras. Este mercado é amplamente explorado por pessoas de fora do terreiro e que geralmente tem posturas racistas e religiosamente intolerantes, mas que fazem vistas grossas quando o assunto é o bem financeiro próprio.

Lembro que fui convidado a ajudar uma saída de Iyawo na casa da Mãe Jo, nesta oportunidade comemorava-se a iniciação de sua filha Talita e sua nora Márcia, além de outros recém iniciados. Este Candomblé aconteceu na mesma data que a primeira Conferência de Cultura de Foz do Iguaçu, em 2011, aquela que lançou em Foz o Sistema Municipal de Cultura. Eu participei ativamente das pré-conferências e da conferência de cultura por conta de gostar do assunto e atuar profissionalmente com arte e dança na cidade desde de 2000.

II. IV AO CAMINHO DAS ÁGUAS – FLUXO DIASPÓRICO RUMO A REGIÃO DO ENCONTRO DOS RIOS IGUAÇU E PARANÁ

A família de minha mãe esteve em Foz do Iguaçu pela primeira vez no início dos anos 70, meu avô trabalhou na obra de Itaipu¹⁹. E nesta ocasião já havia terreiros na região. Sem falar que além da família de meu avô, possivelmente outras famílias que tinha por práticas familiares a cultura de terreiro perpassaram a região neste mesmo período ou ainda antes. Pelo carácter de passagem que a região possuía até o início dos anos 70, conforme informado no site da Itaipu:

“Até o início da construção da usina, Foz do Iguaçu vivia do comércio e do turismo no Parque Nacional, criado em 1939. A Ponte da Amizade, inaugurada em 1965, facilitou as relações com o Paraguai. E foi disso que muitos ex-barrageiros passaram a viver depois do fim das obras: abriram pequenos negócios, buscaram formação em outras áreas, importavam e exportavam”(ITAIPU BINACIONAL, 2014).

Dados que mitigam a possibilidade de afirmar do primeiro terreiro e também do sujeito de àçê mais antigo. A região acabou por produzir um Candomblé com especificidades e portanto com demandas políticas totalmente diferente das que se percebe em Salvador ou no Rio de Janeiro, justamente pelas questões específicas da região e do histórico de seu desenvolvimento.

As fronteiras, enquanto espaço de integração, criam em si regiões de características muito particulares que ajudam a diminuir a distância criada pelos limites. As regiões de fronteiras ajudam a conectar os territórios, ampliando os fluxos entre eles, formando uma nova espacialidade, mais fluída, integrativa e comunicativa, que pode ser entendida também como área transfronteiriça (TAGARRO, 2021, p. 48).

Atualmente a liderança de terreiro com maior idade de santo em Foz é possivelmente minha mãe biológica, Edna de Baru, com quase quarenta anos de iniciada, mas este dado é totalmente flutuante, pois, existem algumas pessoas que ‘não são lideranças de terreiro’, mas são iniciadas a mais tempo que minha mãe. O movimento que os cursos de medicina no Paraguai e a própria UNILA produziram, por exemplo, podem acarretar na presença de sujeitos de terreiro com ainda mais tempo de culto a Òrìṣà na região. Isso sem falar que a considerar o recorte espaço-temporal desta

¹⁹ Entidade Binacional (Brasil-Paraguay) da Usina Hidrelétrica localizada no Rio Paraná, na fronteira entre os dois países. O processo para instalação da Usina começou na década de 60, e após a inundação do Salto das Setes Quedas na década de 80 as obras em Foz do Iguaçu iniciaram.

pesquisa, na região do encontro dos rios Iguaçu e Paraná existem prováveis outros agentes que possam ter uma idade de santo mais avançada.

O que percebemos é que nesta região os mecanismos de manutenção e salvaguarda dessa cultura não podem se dar pelo tempo registrado de suas ações ou de seus agentes, muito menos do endereço de seus espaços de culto.

Se em outras localidades do país pode-se pensar ou entender a consolidação de um determinado terreiro enquanto matriz também em relação a uma territorialidade “pós escravatura” de negros em processo de libertação, como o Engenho Velho²⁰ e o Obitedó²¹ na Bahia, em nossa região a cultura de terreiro chega especificamente nos corpos dos sujeitos vindos pra cá e coube a eles, em boa parte pioneiros sem registros, iniciar o processo de abertura de espaços, físicos e semânticos, para o desenvolvimento desta cultura.

O canteiro de obras de Itaipu era comparado ao complexo industrial dos maiores do mundo. Para instalação do complexo foi necessário um planejamento minucioso. A construção de Itaipu mobilizou engenheiros, dezenas de milhares de operários e técnicos, brasileiros e paraguaios, “num esforço gigantesco” que “revolucionou” a geografia de toda uma região. Ergueram um colosso de aço, ferro e de concreto, trabalho realizado em 24 horas interruptas, mantido por revezamento de turnos de 12 horas.

No recrutamento de pessoal, a preferência era dada ao barrageiro, homem que trazia a experiência de trabalho de outras barragens. Havia gente que tinha trabalhado nas usinas de Ilha Solteira, Furnas, Jaguará, Itumbiara, Capivara, Boa Esperança, Acaraí, São Simão. Outros vieram de barragens de outros países, como a de Cabora Bassa, em Moçambique, na África. (RIBEIRO, 2006, p. 158-159)

Houve uma espécie de rota de trabalho dos barrageiros, profissionais que trabalharam em construções das diversas hidrelétricas realizadas entre os anos 70 e 90. O período era de construção de barragens, e havia empresas, empreiteiras que adquiriam frentes do serviço, como a construção civil por exemplo. Empresas como a Tenenge (incorporada pelo antigo Grupo Odebrecht, atual Novonor) tinha em sua folha de pagamento milhares de funcionários que saíam de usina em usina com contratos temporários de serviço. De modo que famílias migraram juntas entre os processos de edificação das usinas de Ilha Solteira, Foz do Areia, São Simão, Ituiutaba e Foz do

²⁰ Engenho Velho da Federação, Salvador, BA. Populoso bairro onde está localizado o terreiro da Casa Branca do Engenho Velho - Ilê Axé Iyá Nassô Oká. Fundado por volta de 1830, foi reconhecido pela Prefeitura de Salvador como Patrimônio da Cidade em 1982 e em 1984 tombando Patrimônio Cultural Brasileiro pelo IPHAN.

²¹ Calundú do Obitedó, Cachoeira, BA. Também conhecida como Bitedó, região... Entre eles os terreiros Roça do Ventura - Zòògodô Bogun Malê Seja Hùnde e Kwé Seja Hùnde', reconhecido como Patrimônio Cultural Brasileiro em 2014, e a Casa do Oxumare - Ilê Ôsumàrê Aràkà Àse Ôgòdó, foi reconhecido como Patrimônio material e imaterial do Estado da Bahia em 2004, e em 2014 como Patrimônio Cultural Brasileiro.

Iguaçu. A construção da usina binacional de Itaipu, assim como o trabalho de importação e exportação geraram um movimento concêntrico na região.

Os jornais de circulação interna na Itaipu destacavam a procedência dos trabalhadores brasileiros. Eles transformaram Itaipu em “fenômeno racial”. Amazonenses, paraenses, acreanos, maranhenses, piauienses, cearenses, potiguares, paraibanos, pernambucanos, alagoanos, sergipanos, baianos, brasilienses, capixabas, goianos, mato-grossenses, mineiros, cariocas, paulistas, catarinenses, paranaenses e gaúchos trabalharam na implantação da hidrelétrica. (RIBEIRO, 2006, p. 160)

Estes fenômenos oportunizaram um êxodo de sujeitos de àçê que aos poucos foram se instalando e corroborando para constituição da cultura de terreiro nesta referida região.

Como visto anteriormente, durante o período de construção da Itaipu o bairro mais movimentado da cidade era, sem dúvida, o de Três Lagoas, frequentado principalmente naquele tempo pelos funcionários de Itaipu. O número de mulheres também aumentou, pois chegavam cada vez mais meninas em busca de “fortuna”. Assim, como os barrageiros vinham do país inteiro, de outros Estados, elas chegavam à rodoviária e pegavam táxi em direção às casas de “prostituição”. (...) A segunda-feira era o dia de folga. O dia da entrega das costuras, da visita obrigatória ao médico, pois, para frequentarem o salão, deveriam estar com a carteira de saúde em dia. Era também o dia de pagamento, de mandar dinheiro para as famílias, da visita da cartomante Dinorá:

Elas frequentavam muito, cartomantes, centro espírita, umbanda para descarregar o corpo, porque se elas não ganhavam em um dia, dois, elas já iam mandar benzer, já iam botar cartas pra ver, jogar búzios se alguém estava fazendo alguma coisa para elas (Entrevista, junho de 1997). (RIBEIRO, 2003, p. 96-97)

Narcisa Dias Benevides²², conhecida como Dona Narcisa Índia, mudou-se pra Foz do Iguaçu em 1967 na época da construção de Itaipu. Seu marido José Esperidião de Souza Benevides trabalhou na usina de Ilha Solteira como cozinheiro, e depois foi transferido para Foz com o mesmo cargo. Nascida em 10 de julho de 1934 em Coremas na Paraíba, mudou-se com a família, marido e filhos, para a cidade de Itapura há cerca de trinta quilômetros de Ilha Solteira, de onde se mudou com toda família por conta da transferência de seu marido. Dona Narcisa segundo minha mãe, já era benzedeira conhecida na Ilha Solteira, cidade do interior de São Paulo, tendo realizado trabalhos de benzimento até mesmo na própria Mãe Edna de Barú. Dona Narcisa é uma das lideranças que constituíram espaços sagrados e sobretudo práticas lito-culturais de matriz africana na região no início dos anos setenta.

²² As informações apresentadas sobre Mãe Narcisa foram obtidas em entrevista com sua filha biológica Fátima.

Eu conheci Dona Narcisa muito depois de conhecer seus netos e alguns de seus filhos, na casa da Mãe Jô de Oxum, tive oportunidade de a ver algumas vezes em algumas cerimônias festivas que estive presente. Mãe Narcisa hoje com quase noventa anos e uma condição bastante delicada de saúde vive em Foz sobre os cuidados de sua filha Fátima, quem gentilmente se dispôs a prestar algumas informações sobre a história de sua mãe.

Pensar que poderíamos dispor de muito mais da experiência lito-cultural de pessoas como Dona Narcisa caso não fossem os estigmas do racismo estrutural, o quanto de riquezas culturais contidas neste sujeito a região acaba por perder por não haver ainda dispositivos que corroborem com processos coerentes e eficazes de mediação destes saberes e garantia da manutenção destes sujeitos.

Os elementos da cultura de terreiro sempre estiveram presentes nos espetáculos residentes das casas de shows que abriram na região. Quer fosse pela "dança afro", pela capoeira ou o próprio corpo negro, alguns faziam apresentações alusivas aos orisas como parte da apresentação. Talvez o pessoal que trabalhava na noite tenham sido os primeiros a explorar de maneira aberta a cultura de terreiro comercialmente na região.

Uma vez o Terreiro da Mãe Edna foi chamado para compor um *mise en cene* de uma oferenda a Yemanjá. Um produtor artístico local bastante conhecido teve a ideia de fazer um espetáculo interativo onde os espectadores participariam de uma oferenda a Yemanjá. Este show aconteceu no Hotel Cassino, os filhos de santo trajados como no terreiro compunham uma representação lúdica e um pouco fantasiosa e interpretavam suas respectivas funções do terreiro ali na apresentação. A apresentação foi realizada em um circuito fechado, apenas para os hóspedes.

Houve também um período que alguns hotéis de Foz realizavam uma Feira mística, neste evento lideranças de terreiro, cartomancistas, exotéricos, entre outras figuras (místicas), se dispunham a atividades oraculares e divinatórias.

II. V SUJEITOS DE ÀŞE E O DESENVOLVIMENTO DE UM SISTEMA DE CULTURA TRADICIONAL BRASILEIRA DE MATRIZ AFRICANA NA REGIÃO DE ENCONTRO DOS RIOS IGUAÇU E PARANÁ.

Diferentes povos de diferentes regiões da África constituem o imaginário do Candomblé. Trazidos pra cá, na condição de escravizados, cultuadores de Òrìṣà, de Inkisses e de Voduns se organizaram sobre diversas lógicas e sobre diversas tensões no processo de configuração desta cultura. De um modo mais abrangente essa região tem uma predominância em rituais públicos de culto a Òrìṣà, ainda que algumas casas têm em seus calendários rituais de culto a Inkisses e Voduns, por exemplo, é notório que a influência Yoruba é mais salutar. É também perfeitamente possível afirmar que são mais recorrentes cerimônias de Umbanda, podendo também perceber que existem mais espaços que se dedicam exclusivamente a Umbanda do que terreiros que praticam Candomblé de culto a Òrìṣà.

Desde o final dos anos 80 já existem terreiros cujo as fundadoras/lideranças são membros de terreiros daqui desta mesma região. Nos três países nesta região é possível encontrar terreiros que seguem casas desta mesma região, e não somente de outros estados, uma vez que havendo terreiros de mais de 40 anos é perfeitamente possível que haja lideranças formadas e constituintes de novos espaços de culto as práticas ancestrais de matriz africana nascendo recentemente. Pai Carlinhos de Sango, Ogan da casa da Vó Benedita, me relatou em entrevista que ainda antes de sua mãe de criação, Dona Emilia - mãe de santo de Umbanda nos anos 80, ser filha de santo da Vó Benedita, ela era filha de santo da Mãe Gerusa Lojesi.

A figura de Mãe Gerusa me é bastante familiar, mesmo eu não a tendo conhecido, lembro que várias vezes ouvi histórias sobre seu terreiro. Certa vez, eu devia ter uns 9 anos de idade, Pai Carlinhos me ensinou o seguinte ponto:

Lelelelelele
lelelelelea
O coco é bom de rachar
No terreiro da dona sinhá
Preto velho baixa a terra
Faz coisas de admirar
Planta um pé de Banana
E na mesma hora ele dá
O tronco solta do Galho
Você vê madurecer
Preto velho tira banana
E dá pra todos comer

O curioso é que vários relatos sobre o terreiro da Mãe Gerusa Logesi contam que fenômenos semelhantes ao narrado no ponto acontecia na casa dela.

La que plantavam uma muda de bananeira na porta do barracão, do lado de fora, hora que começava a gira, no outro dia de manhã seis horas da manhã, pé tava grande, o cacho tava grande, umas bananona madura e a gente comia daquela banana. Negócio era forte lá. (Asogba Jair em Entrevista)

Além de pai Carlinhos de Sango e Mãe Emilia, sua mãe de criação, Mãe Joaquina e Mãe Edite também foram filhas de santo de Mãe Gerusa nos anos 70 e 80. Conforme Pai Carlinho de Sango:

Nós tinha o terreiro, (...) sei que o nome da casa era Ile de Iansã, era o nome aqui na Canindé, atrás de onde eu moro aqui. Nos mora numa rua de trás aqui na Barão da Serra Negra e minha mãe na avenida de baixo era. Que agora onde era o terreiro mora minha irmã. (...) A Mãe Gina de Cascavel ela me deu obrigação (...) na umbanda. Por que eu e minha mãe, no começo nós era irmão de santo, sabe? Que na época aqui tinha uma mãe de santo chamava-se Logesi. É Logesi porque ela era de Angola, mas ela trabalhava com Umbanda também, ela só fez o santo no Angola, pra te explicar melhor, sabe? (...) O nome dela assim era Gerusa, até o apelido dela assim entre os... aquele tempo as irmandade de santo que tinha aqui de Umbanda chamava ela de Gerusa Caveira (...) Eu acho que você deve ter conhecido, que morava aqui em cima perto do mercado, aquela mãe de santo (...) Dona Edite, não sei se você lembra da Dona Edite. Também era daquela época, minha mãe e ela eram irmã de santo, elas iam no terreiro junto, a dona Edite depois montou o terreiro dela(...). E por aí que eu comecei a tocar desde novo, aí tive lá pro lado do Rio de Janeiro também, que deu mais uma aperfeiçoada,...) Então de lá que fui trazendo os toques, aqui, aí no começo ia eu e o... não sei se você chegou a conhecer o Mestre... O Mestre, aí nós tocava junto nós ensaiava junto, o Mestre também já faleceu... (Pai Carlinhos de Sango em entrevista).

Mestre era outra figura bastante conhecida dentre os sujeitos de terreiro da região, era um dos filhos biológicos da Dona Narcisa, e filho de santo do Pai Kafu. Sobre o falecimento do Mestre, Pai Carlinhos comenta que:

Voltando ao Mestre, eu fiquei muito triste quando Mestre faleceu, kufou eles fala (...) por que eu tive lá rapaz, só se foi gente depois porque na época eu tava fichado em uma firma e eles me liberaram por duas horas (...) eu fui naquelas duas hora eu só vi a mãe dele, os sobrinhos dele sabe? Poucas pessoas assim, eu não sei porque eu fiquei duas horas, como eu te falei, pode ser que depois disso foi mais gente, mas eu fiquei até meio assim, sabe porque eu digo poxa... (Pai Carlinhos de Sango em entrevista)

A tristeza de Pai Carlinhos não parece estar relacionada pontualmente ao falecimento do companheiro Mestre, antes na impossibilidade que socialmente acabamos por ter em desempenhar os ritos fúnebres e póstumos relacionados a nossa cultura. Considerando toda a marginalização que as culturas de terreiro sofrem, por vezes rituais

como os que ocorrem na decorrência do falecimento de um sujeito de àçê acabam por não se realizar nos pilares da tradicionalidade de terreiro. Aquele sujeito de terreiro icônico, que hora mediara oportunidades de transmissão de saberes que corroboram com a perpetuação da cultura, acaba não devidamente reverenciado, quando não valoradas sua subjetividade e sua cultura. O que se agrava a julgar que neste universo, o de terreiro, a significância deste momento é gigantesca. O falecimento de uma liderança de terreiro deveria no mínimo oportunizar luto institucional ou a dispensa dos agentes de seus ofícios para a condução dos ritos. Isso é uma questão de política pública e o entendimento dessa cultura como patrimônio abre estes e outros debates.

Tive a oportunidade de conhecer Pai Carlinhos na casa da Vó Benedita já nos anos 90. Ele nos ensinava toques de umbanda e algumas outras regras da gira. Aprendi com ele alguns pontos que entoo até hoje. Agora aos 64 anos de idade, Pai Carlinhos conta com bom humor que, mesmo não tendo a mesma disposição física para tocar uma gira inteira, ele ainda toca e canta um pouco. Perguntado sobre como conheceu a cultura de terreiro Pai Carlinhos conta que:

Eu sou nascido bem dizer em Foz, eu fui registrado aqui, que o finado meu pai era marinheiro. Ele casou com a minha mãe, eu não sei bem a história como é que é mesmo sabe? Que na verdade minha mãe biológica mesmo eu tive contato com ela duas vezes depois que eu já tô com a idade avançada. Mas eu fui criado por uma mãe de santo sabe? Na época ela não era feita assim como diz ne? Ela só frequentava e eu desde criança eu frequento né? E na época eu comecei a tocar eu tinha base de uns 5 anos de idade mais ou menos isso, eu lembro mais ou menos, que eu me lembro que dali a um tempo comecei a estudar. E eu sempre toquei coro ne? Num toco tudo aquilo, mas foi o que eu aprendi (risos) só isso né? Que hoje tem mais possibilidade, hoje... sabe as pessoas tem mais saber assim por que entra já é mais rápido pra se comunicar com os guias né?, por que na minha época eu fui tocar pra exu eu já tinha 8 anos de idade ainda por que o exu me chamava mas eu era proibido naquele tempo menor não podia tocar pra exu, nem entrar na gira de exu. E foi o senhor Sete Catatumba que falou 'não, ele pode tocar sim' e eu comecei a tocar, eu comecei com uns 8 anos de idade. E o Kafu eu conheci ele em Curitiba que eu tive um tempo pra lá, eu conheci ele lá, nós tocava coro junto, ele jogava Capoeira. Eu também (risos) era metido mas agora já tô com barrigão que num tem jeito mais sabe? E toquei vários anos com ele, aí quando eu vim de novo pra Foz do Iguaçu a minha mãe já tocava um terreirinho pequeno né? Tinha um altar assim ne? E nós tocávamos ali. Aí a minha mãe daí se preparou melhor... Aí que eu fui conhecer a Vó Benedita, que quando ela... bem dizer ela já tava em Foz fazia já uns 3 anos eu acho na época... (Pai Carlinhos de Sango em Entrevista).

Desde o final dos anos 60 aparecem relatos sobre sujeito de terreiro na região de encontro dos rios Iguaçu e Paraná, ainda que os terreiros sejam organizações que demoraram um pouco mais, aparecem relatos que mostram a ação dos agentes e a existência da cultura enviesadas no histórico da região. Ribeiro, em seu livro Memórias

do concreto: vozes na construção de Itaipu (2003), transcreve trechos de entrevista com Maria Romana, Dona de uma boate à época da construção de Itaipu:

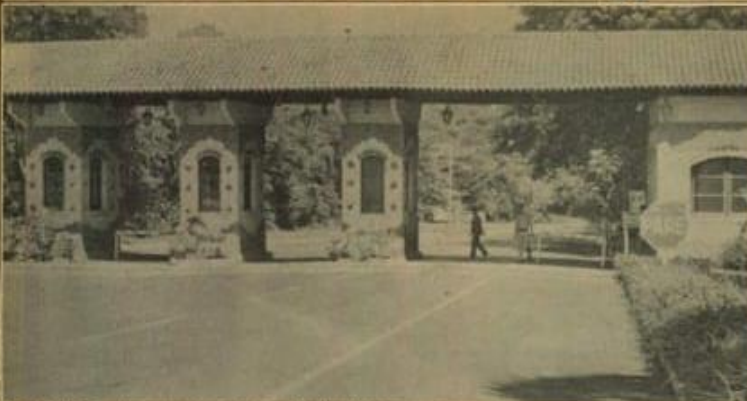
Elas faziam simpatias, trabalhos nos quartos. Às vezes eu andava brigando para não me queimarem os tacos. Era vela vermelha, vela preta, vela azul, faziam os trabalhos delas com a tal da pomba gira.

E mesmo as donas das casas, tem aqui onde é a Chanel, eles tinham até uma capela, que eles tinham todos os santos da religião deles, lá da Umbanda (Entrevista, maio de 1997). (RIBEIRO, 2003, p. 99)

Há de se pensar que o processo da colonização no Brasil decorre em um tempo e em um espaço, e se reelabora conforme seus avanços linearmente históricos, ou seja, a colônia no Brasil começa pouco antes das capitânicas e persiste para muito tempo depois, se reconfigurando em cada espaço, tendo o passado como mola propulsora desta reorganização. Tais constatações nos convidam a pensar que se a região tratada neste trabalho tem um processo específico de colonização é prudente que consideremos medidas específicas para as específicas chagas que se constituíram. Tomamos pois o município de Foz do Iguaçu como a capital desta que chamo de região do encontro dos Rios Iguaçu e Paraná. Minha proposta é uma “geografia poética” baseada nos Candomblés e suas configurações regionais.

Pessoas de terreiro conseguem perceber especificidades advindas da região de cada Candomblé. Uma vez Pai Kafu me disse ao questionar certa prática litúrgica: “quanto sal pode colocar em Ogun se o ritual for em Pontal do Paraná”. Explicava-me ele que não era possível copiar uma ação litúrgica sem problematizá-la em consideração do desvelamento da natureza local. Ora, se em uma região mais distante do litoral pode-se ofertar uma quantidade bastante robusta de sal a Òrìṣà Ogun, cujo o núcleo do templo sagrado, o igbá Òrìṣà, é constituído em quase totalidade de ferro, em Pontal do Paraná isso já deveria ser repensado em consideração a quantidade de sal já presente no ar e a conseqüente reação do minério que simboliza esta divindade com a maresia.

Aprendemos ritualisticamente que os Candomblés podem se caracterizar por influência da família de àṣẹ, ou seja, a casa anterior ou as casas anteriores, e também por questões de ordem geográfica e política. Uma norma local, que restrinja ou que proteja, tende obviamente a limitar (ou maximizar) o potencial gerando efeitos na configuração do próprio efeito da cultura e de seus agentes, da mesma forma que uma característica natural local: a existência de um rio, de uma árvore de Ìròkò, de uma montanha, e do mar.



Motocicletas não passam pelo portão do Parque.

Motoqueiros também querem entrar no Parque

Os motoqueiros de Foz do Iguaçu querem derrubar uma portaria do IBDF-Instituto de Desenvolvimento Florestal que proíbe a entrada de motocicletas e ciclomotores no Parque Nacional, depois do portão de entrada para as Cataratas.

Para isso os motoqueiros já pediram auxílio ao vereador Alberto Koelbl, ex-motoqueiro e defensor do livre trânsito de veículos desta natureza na estrada das Cataratas.

Koelbl já fez incisivos pronunciamentos na Câmara de Vereadores condenando a proibição. A primeira vez que o vereador reclamou lhe disseram que a proibição se devia pelo fato do perigo de acidentes e, conseqüentemente, incêndio na floresta. "Essa desculpa não me convenceu — diz Beto — porque o perigo de acidente com carros é o mesmo e estes são permitidos transitar."

Em outra ocasião disseram que era proibido entrar no Parque de moto porque lá existem muitas picadas e trilhos o que tornaria fácil para adentrar na floresta. Koelbl achou essa informação absurda "pois se o carro quiser, estaciona o carro e entra no mato da mesma forma".

A terceira e última informação que o vereador recebeu veio do próprio IBDF. Esta oficial, é proibido porque esse tipo de locomoção causa muita poluição sonora e atrapalha os animais.

Alberto Koelbl acredita que isso não seja motivo suficiente para proibir a entrada de motocicletas naquele local. "Eles dizem que faz muito barulho e que isso iria espantar os bichos. Ora, os aviões que passam por lá não fazem muito mais barulho? Mais: se os guardas podem transitar de moto porque o pessoal da cidade e os turistas não podem?"

Ewerton Schimmidel, gerente da Motec, a revendedora Honda da cidade, acha que deveriam deixar os motociclistas transitar pela estrada das Cataratas.

"Não vejo nada de mais a gente transitar por lá. Dizem que o pessoal vai fazer bagunça, mas sei que a grande maioria dos motociclistas são pessoas de bem que utilizam-se de suas motos para economizar combustível e não para fazer bagunça. Não tem graça o cara chegar lá no portão do parque e ser barrado, o sujeito tem que deixar a moto e tomar um ônibus", argumenta Ewerton.



Ewerton: deveriam abrir o portão para os motociclistas.

CASA DE UMBANDA Ogum Guerreiro

Artigos religiosos em geral Consultas com a Professora DENAIDE

R. Alfredo Chaves, Sala 13 Prédio da Rodoviária São Miguel do Iguaçu — Pr.



Alberto Koelbl: é um absurdo.

Festa de Iemanjá: uma atração turística.

Quem esteve na segunda-feira no Porto Meira assistindo a Festa de Yemanjá terá notado que há algumas diferenças entre os Umbandistas de Foz. Apesar de existir um grupo que se proclama sub-seção da Federação Paranaense de Umbanda todos os atos levados a efeito em homenagem a "mãe-das-águas" esteve sob a direção de Yaiorixá Vó Benedita e da Casa de Umbanda Joana D'Arc. São representantes da União Espírita Reino de Oxalá de Culto Afro-Brasileiro e desde 1976 eles tem comandados os festejos. A primeira festa foi realizada dentro de um contexto de perseguição aos umbandistas, que encontraram grandes resistências. Até pedras jogaram nos adeptos do culto afro-brasileiro durante a procissão. Mas apesar das resistências Vó Benedita levou a frente seu ideal com todo o apoio da Casa de Umbanda Joana D'Arc. Para a realização da procissão fluvial os umbandistas tiveram o apoio da Agência de Turismo Ortega e dos barqueiros do Porto Meira.

Apesar das resistências oferecidas, a Festa de Yemanjá deslançou conquistando um espaço, sendo hoje uma atração dentro da programação turística da cidade.

Na medida em que foi ampliando o número de adeptos e simpatizantes da Umbanda em Foz e periferia apareceu um representante da Federação Paranaense de Umbanda que entrou

em contacto com um grupo e os nomeou como sub-seção em Foz. Esta apesar de ter sido sempre convidada para participar dos festejos em homenagem a Yemanjá nunca compareceu. Mas apesar da Federação não prestigiar a homenagem que se faz cada dia dois de fevereiro a protetora dos pescadores e navegantes a Festa não deixou de ser realizada em todos estes cinco anos.

EM ABRIL A FESTE DE OGUM

No dia dois de fevereiro de 1976 foi fundada a União Espírita de Culto Afro-Brasileiro e em 1977 a Agência Ortega de Turismo construiu uma capela no Porto Meira. A Festa de Yemanjá ganhou terreno e em seguida foi realizado o grande sonho de Vó Benedita, a Casa de Umbanda Joana D'Arc, a Prefeitura incluiu a Festa de Yemanjá no Calendário Turístico de Foz do Iguaçu. Agora a Paranatur já confirmou que no calendário que será elaborado em julho a festa estará incluída como uma atração a nível estadual.

O mérito de tudo isto se deve ao trabalho realizado com ardor e fé da Casa de Umbanda Joana D'Arc, da Agência de Turismo Ortega, e dos barqueiros do Porto Meira e do Paraguai. Mas também ao apoio que tem sido dado pelos comandantes locais das marinhas do Brasil, Argentina e Paraguai e este ano da Itália que forneceu ônibus para transportar as pessoas que foram até o Porto Meira.

O sucesso da Festa de Yemanjá representa para a cidade muito mais do que muita gente pensa. Ela está dando um

aspecto humanístico a Foz do Iguaçu, é a primeira iniciativa de cultivar em nosso meio a cultura popular. Além da procissão e dos pontos de Candômbi no tablado armado no Porto, um dos momentos mais importantes foi o oferecimento de uma cruz de flores a "mãe-das-águas" pelas marinhas do Brasil, Argentina e Paraguai. A coroa foi doada pela Casa de Umbanda Joana D'Arc como uma homenagem a todos os marinheiros falecidos em serviço.

A confluência dos rios Paraná e Iguaçu ficou coberta de flores, bairrinhos com velas e mais uma grande variedade de oferendas. A Agência de Turismo Ortega e os barqueiros ofereceram uma âncora que colocada nas águas.

Prestigiando a Festa estiveram presentes os Pais-de-Santos Gerson de Inhas Oideá (São Paulo), José Francisco Odé Otaioci (Curitiba), Neno de Afonjá e Ceria de Cascavel, além de Pais de Santos de Foz do Iguaçu.

Dentro de sua programação anual a Casa de Umbanda Joana D'Arc já está preparando para do dia 23 de abril a Festa de Ogum (São Jorge). Sairá uma procissão da Tenda Espírita Reino de Oxalá que irá até o Grestí ou a Ponte da Amizade, onde fará um ato central.

Para a Festa de Yemanjá do ano que vem a Casa de Umbanda Joana D'Arc, promete uma novidade de grande impacto. Será colocada em cima das pedras que estão próximas ao Marco das Três Fronteiras uma imagem de Yemanjá medindo 1,70 metros e possivelmente virá a Foz para animar a festa a bandeira dos fuzileiros navais.



Marinha homenageou Yemanjá.



Vó Benedita da Casa de Umbanda Joana D'Arc.

escritório jurídico

Dr. Álvaro W. Albuquerque
 Dr. Agenor de Paula Marins
 Dr. José Claudio Rorato
 Dr. Antonio Vanderli Moreira
 Dr. Ademir Flor
 Dr. Santo Rafagnin

R. Benjamim Constant, 45 Foz do Iguaçu

CASA DE UMBANDA Ogum Guerreiro

Artigos religiosos em geral Consultas com a Professora DENAIDE

R. Alfredo Chaves, Sala 13 Prédio da Rodoviária São Miguel do Iguaçu — Pr.

Lavagens de carros em geral.

lava jato lopes

Agradecemos a preferência

J. K. 529.

Lavagens de carros em geral.

Escritório ter boy

Contabilidade, abertura e encerramento de firmas, contratos declarações de bens, etc.

Travessa Cristiano Weirich, 91 Ed. Metrópole, 1º andar - Sala 108. Fone: 74-1611.

Ainda, para que entendamos o Candomblé da região de encontro dos rios Iguaçu e Paraná enquanto um sistema complexo e específico, dotado de potencialidades singulares e problemáticas próprias, observadas desvelações nativas do racismo que ainda se apresenta estrutural em todo o país, proporei a seguinte síntese: Algumas partes do continente africano vivenciaram um processo diaspórico que se deu por fenômenos como nomadismo, conflitos e afins, ocasionando associações e assimilações entre os grupos e suas práticas e formando as grandes localidades (Ọyọ, Ketu, Ilé-Ife...). Importante destacar que o entendimento destas localidades é alinhado com a constatação que elas se configuraram das aproximações entre diferentes grupos, quanto suas práticas, suas percepções e origens. Assim, quando o processo escravagista se estabeleceu já encontrou estas localidades nestas configurações. No Brasil estes sujeitos vão experimentar além das violências das mais diversas formas (a ponto de suplantarem sua própria identidade) outras tensões organizativas, considerando que todo o sistema se configurará a partir de momento de ordem e desordem rumo a um nível de organização evolutivamente superior, primeiro os quilombos depois os terreiros.

Imagem 6 Festa de Iyemanjá no início da década de 80
Da esquerda para a direita estão Pai Neno de Afonja, Mãe Maria Helena de Iansã, Vó Benedita, Vô Macedo, senhor não identificado, e Pai Francisco Ode Otaíoci



Fonte: Acervo Pessoal Mãe Maria Helena de Iansã

Sujeitos de terreiro passaram a ocupar a região dos encontros dos rios Iguaçu e Paraná, principalmente no período da construção da Ponte da Amizade que conecta Foz do Iguaçu e Ciudad del'Est e da usina de Itaipu e passaram a configurar a região e suas práticas deste conglomerado cultural de modo retroalimentativo. Houve momentos na história que o Candomblé ambientou a recriação de identidades e subjetividades, mas nesta região as subjetividades desenvolveram os Candomblés, observadas os desvelamentos da natureza e da região, complexamente falando. Nem todos os sujeitos tiveram oportunidade de estabelecer espaços que perduram até hoje, mas os efeitos de sua presença (mesmo que a posteriori desta mesma presença) são permanentes, de modo que mensurar a presença da cultura de terreiro a partir apenas da quantidade de espaços que sejam percebidos desta forma e ainda que tiveram a oportunidade de continuar, considerando a complexidade que é estabelecer-se no sul do país sendo nativo de cultura de terreiro, pode se revelar em outras potentes violências sob essa respectiva cultura. Falamos de uma região feita de àçê.

A considerar que a cultura se desenvolveu por meio destes sujeitos podemos entender que os espaços para as práticas culturais passam a ser também reconfigurados, as grandes roças passam a dar lugar para terrenos mais urbanos, garagens de casas locadas, os quartos de rezas. A realidade financeira dos sujeitos de àçê é preposta historicamente: povo preto, povo pobre.

Nesta região é também possível concluir que as questões financeiras corroboraram amplamente para a constituição do perfil deste Candomblé. Os primeiros espaços de cultura tradicional brasileira de matriz africana ocupados na região de encontro dos rios Iguaçu e Paraná se organizaram exclusivamente para atendimentos. As comunidades de terreiro de modo geral já são conhecidas no imaginário popular como último recurso a ser buscado: “Levei no médico, levei no padre, não funcionou só sobrou a macumba”.

Geralmente os atendimentos que se ancoram nos saberes ancestrais dos sujeitos de terreiro, para enfrentamentos diversos da vida cotidiana são desempenhados em troca de valores em dinheiro e ou de outras trocas. Estes atendimentos (consultas oraculares, rituais de encantamento de elementos da natureza que despertam seus poderes mágicos.) constituem boa parte da manutenção da vida dos sujeitos de terreiro, desde a alimentação até a realização de outras cerimônias litúrgicas no terreiro. Aqui na referida região, os espaços se organizavam a partir da condição de moradia que o sujeito conseguisse adquirir e esta por sua vez seria de alguma forma adaptada para as

atividades de atendimento. Se as questões financeiras tencionavam que os sujeitos dessem maior enfoque para os atendimentos, a própria sociedade também se ocupava de suprimir práticas que fossem mais coletivas, e, portanto, mais eloquentes, como festividades e outras atividades de cultura tradicional de matriz africana não necessariamente religiosas. Esta tensão criava uma espécie de movimento concêntrico onde qualquer sujeito de àṣẹ que fosse para região acabava por visitar as mesmas casas, nestas Vó Benedita e Mãe Narcisa por exemplo, são sempre mencionadas por esses sujeitos pioneiros e seus descendentes. Mas na memória dos sujeitos de àṣẹ, mas antigos da região, figuras como Seu Paulo, Seu Gil da Dona Ana, Dona Joaninha, Mãe Baiana, também aparecem.

É perfeitamente possível que tenham ocorrido ritos iniciáticos, como saídas de iyawo, na primeira fase dos terreiros da região, ou seja, ainda na época da obra da usina, uma vez que são diversos os relatos de sujeitos de àṣẹ que não permaneceram na cidade ou faleceram, de modo que não pontuarei um suposto primeiro iyawo, à convite de Esu lembremos que a vida começa antes da concepção.

Em conversa telefônica com Tio Rodney, (Rodney Mellor) primeiro Ogan da casa do Vô Francisco, que esteve presente na iniciação dos dois primeiros filhos de santo de meu Pai Kafu, sendo um deles Julio um cidadão do Paraguai. Segundo Tio Rodney, Pai Kafu conheceu a Vó Benedita por intermédio do Vô Francisco, e passou a trabalhar com ela, ainda antes de seu primeiro barracão na Vila Paraguaia. Tio Rodney é figura icônica no Candomblé do estado, tendo vindo para o Paraná ainda criança, com dez anos, poucos dias após sua iniciação em São Paulo pelo Vô Francisco. Sua mãe biológica, Ekeji Marília Mellor, é principal responsável pela vinda de Pai Francisco Odé Otaoci para o Paraná, ainda na década de 70. Tio Rodney afirma ser impossível dizer se já não haviam iyawos sendo iniciados na região neste período, ou de alguma forma algum culto diretamente a Òrìṣà, mas que pode afirmar sobre a realização e períodos dos iyawos de Pai Kafu, Tio João Carlos, e alguns eventos na casa de Pai Gerson.

No entanto, parece ser possível mapear os iniciados na região apenas a partir do início da década de 80, já sobre a condução de meu Pai Kafu Milodé e sob a tutela de seu Bàbálórìṣà Pai Francisco. Sobre sua infância na região, Baba Gilson Ifakolade, Bàbálórìṣà e Bàbálówo conta:

Eu nasci em 1963, fui pra Foz ainda pequeno na época da construção da hidroelétrica, aí moramos lá um bom tempo... Eu morei na Vila Paraguaia com Pai Kafu por um tempo, tinha dezesseis anos se não me engano, morou eu, Pai Kafu, Pai Gerson morou com a gente no começo, antes de ele construir a casa de Òrìṣà,

antes de ele construir o barracão. Pai Gerson fez uma filha de Iansã, foi um dos primeiros Candomblés feito por lá. Conheci Vó Benedita, tudo quanto era macumbeiro da época a gente conhecia, seu Paulo da Vila São Paulo conheci ele demais, eu era bem jovem, mas ele era incrível, ele tocava Umbanda. Tinha uma Guilhermina Mora, no Porto Meira, perto da casa do João Carlos bem antes dele abrir casa, ele abriu casa bem depois. Foz do Iguaçu eu sou da década de 70, sou um dos mais antigos de lá. Eu conheci o Kafu eu era bem criança, bem novinho, a gente ficou bem amigo, ele trabalhava na Dona Benedita, depois eu fui morar com ele lá na Vila Paraguaia, é bem isso mesmo, a história de Foz do Iguaçu é essa, eu estava presente, pelo menos nesse começo. A gente fazia a festa de Iyemanjá lá no Porto Meira, eu devo ter alguma fotografia por aí, aí vou ver direitinho e passo pra você, acho que fotografia da festa de Iyemanjá mesmo. (Baba Gilson em Entrevista)

Mesmo que possamos reconhecer que a partir de uma segunda fase, esta entre o final dos anos 80 e 2000, já com a presença de boa parte das lideranças que hoje constituem o cenário cultural na região, os ritos (celebrações, iniciações, festividades, festivais...) passaram a estar mais frequentes, e o perfil de práticas de atendimento a partir dos saberes tradicionais ancestrais persistem até os dias atuais. Ou seja, nesta segunda fase os terreiros estavam em performances não somente a seus clientes simpatizantes contudo aos novos adeptos, filhos de santo que agora passavam a também se desenvolverem enquanto sujeitos de àçê.

Eu moro aqui em Foz do Iguaçu há 40 anos, vai fazer 41 mudei pra cá em 82, eu vim acompanhar meu pai, meu pai era barrageiro. E a última cidade que agente morou antes daqui foi na Usina de Itumbiara, de lá ele veio pra trabalhar na Itaipu, eu ainda adolescente vim pra cá. A minha primeira experiência de terreiro foi quando meu pai, meu pai era do Rio de Janeiro entendeu? E há muitos anos, assim, eu lembro que ele levou a gente, levou minha mãe, e eu fui também, foi a primeira vez que eu vi, eu nunca tinha visto, levou a gente num terreiro numa cidade de fronteira, se eu não me engano que era outra usina que é (...) divisa de Minas com São Paulo, fronteira. E agora assim eu indo mesmo, acho que foi lá em 89 / 90 por aí, eu conheci dois rapazes, eu fiquei amigo deles, um deles tinha frequentado mas nunca mais foi, e o outro tava afastado né e voltou, e eu comecei a assistir e tal, num sei o quê... e... na assistência né e acabei entrando. Talvez o motivo principal que eu tenha ido, é em razão de eu querer voltar mesmo minhas raízes afros né? Ainda não era tão forte quanto hoje assim essa questão da negritude no país né? Mas eu quis mesmo pra poder voltar pras minhas raízes. Foi isso. (Nelson Figueira em Entrevista)

Ainda teríamos uma terceira fase, onde os espaços de terreiro passam a propor além de suas práticas usuais, outras produções artísticas culturais com maior proeminência, novamente não sugerirei nenhum marco inicial pois são óbvias as ações artístico-culturais relativas aos períodos anteriores, a carreata da festa de Iyemanjá por exemplo, ou seja, não afirmarei o primeiro evento artístico-cultural proposto por sujeitos de terreiro na região no entanto, é notório que estas práticas tomam maior espaço nesta que chamo de terceira fase. Meu convite se refere a reconhecer que a partir da segunda

metade da primeira década do segundo milênio passaram a ser muito mais frequentes intervenções artísticas baseadas na expressividade da cultura de terreiro na região dos encontros do rio Iguaçu e Paraná.

Imagem 7 Feira das Nações, Artesanato, Turismo e Cultura de Foz do Iguaçu (FENARTEC)
Representando a cultura afro Mãe Edna de Baru e Nego Bento



Fonte: Acervo pessoal

Imagem 8 Afoxé Ogun Funmilaiyo em apresentação durante Carnafalls



Fonte: Facebook da Prefeitura Municipal de Foz do Iguaçu

Imagem 9 Maracatu Alvorada Nova durante apresentação



Fonte: Acervo Maracatu Alvorada Nova

Imagem 10 Kaburé Maracatu



Fonte: Acervo Kaburé Maracatu

Assim, analisando a performance dos sujeitos de àçê na região ao longo dos anos podemos entender que o processo de desenvolvimento dos terreiros pode ser analisado em três fases, onde a primeira, entre os anos iniciais da obra da Ponte da Amizade e da

usina de Itaipu (aproximadamente de 1965 a 1990), marcada pela presença de figuras que prestavam atendimento e sujeitos que transitaram pela região sem estabelecimento de terreiros permanentes. Me ateno com maior rigor de detalhes justamente na tentativa de superação de um senso comum de que os terreiros sejam um fenômeno novo e de poucas incidências. Uma segunda fase entre os anos finais da década de 80 e 2010, onde percebemos mais frequentemente eventos de celebrações religiosas e estabelecimento de vários terreiros. E uma outra fase em que as atividades culturais tomam um papel de maior destaque em eventos públicos na região, nas escolas e em espaços artísticos. Esta terceira fase está em desenvolvimento nos dias atuais, onde os sujeitos e as comunidades, tem se organizado frente ao desenvolvimento de debates sobre sua respectiva realidade política, econômica e social. Não é possível afirmar se esse desenvolvimento das comunidades para fora dos muros dos terreiros tem de fato surtido efeito na diminuição dos casos de racismo, mas a tomada de outros espaços se configura como posicionamento justo e coerente com a importância e pertinência dessa cultura. Da mesma forma que podemos correlacionar as políticas afirmativas aos povos de terreiro pois constituem fundamentais mecanismos de desenvolvimento social destes grupos, é coerente que entendamos as políticas públicas de cultura como potenciais catalisadoras de avanços ainda mais significativos.

O falecimento do meu pai me abalou muito, e acredito que eu chamava muito ele, não foi muito, e o resultado, não foi nada bom. Quando eu conversei com uma pessoa, amiga, eu não sabia que ela se cuidava com a Vovó. Ela disse pra mim: “eu acho que você está com encosto”. Eu falei: credo o que é isso? “Pois é, então você tem, precisa dela, e tal”. E nunca me chamou, nem quando ela ia pra Assunção eu também não sabia disso depois com tempo, passei um dia pra cá, e olhei no lado da rodoviária vi uma imagem enorme, não sabia quem era, depois quando eu consegui voltar e procurar a Casa vi que era Joana D'arc e a partir daquele dia 12 de novembro de 1981 eu conheci a Vovó, conheci o Vô Macedo né? E conheci o que era uma bela Umbanda, eu não tinha noção das coisas, isso é a maior sinceridade né? Depois fui tendo algum conhecimento sobre a Jurema, muito bonito por causa da qualidade de ervas, da quantidade de ervas que a gente conhece né? E que traen curas né? Bem misturadas, bem piladas, bem rezadas não é? Então, eu fiquei apaixonada, vinha quase toda semana, o no máximo a cada quinze dias, conheci nesse primeiro dia, de 12 de novembro de 1981 Pai João Carlos que trabalhava com a Vovó junto com Ogan Natal né? (...)

Primeiro eu conheci, donde que eu fiquei nos primeiros dias, na casa da Mãe Geni de Iansã pessoa boa maravilhosa, generosa né? Ekeji Lindomar de Iyemanjá filha de Kafu Milodé também. Então são pessoas que eu conheci no início, aqui nessa cidade, e até que a gente conseguiu abrir a Casa já em terreno próprio que donde estamos, que residência até hoje, o Candomblé mudou pra frente é na mesma rua, mas nessa casa começou as coisas de àçê em 1989 foi o primeiro barco, onde tinham dois ogans, Asogun Atila, Pejigan Carlinhos de Iyemanjá. Um barco de nove, eu brincava que era um trans atlântico. Mas foi muito bom, muito bom. É Pai Francisco Ode Otaioci né? Estava junto. Tio Toya né? Baba Kumbela, todo esse povo, todos novinhos, né? (...)

Então teve ali o barco de ekeji, 1989 mesmo, dofono de Sango Arnaldo que mora em Curitiba deve conhecer ele. A menina de, Edna de Ode, que mora no Mato Grosso. Omolusi, que mora ela é gaúcha mesmo mora no Rio Grande do Sul né? Ekeji Cenira de Iyemanja, Ekeji Nanci de Osun, é fomo de Osun Alice, fomotinha Ana de Osogiyán, creio que chamei todos. E esse é o barco 1989 que foi o primeiro barco. Em 1992 foi dofono Alisson de Omolu, filho carnal de Pai João Carlos, dofonitinho Saimon, segundo filho de Pai João Carlos também, filho carnal, filho de sangue. E quem tomou obrigação neste mesmo barco foi Giovanne de Logun Ede que veio pra esta casa, e Jovane neste mesmo ano nasceu Eperin Ode.

Em 1991 eu conheci Doté Olupojina que seria meu pai, seria não, continua sendo, ele no esta mas em matéria, mas está em espírito, Omolu é vida e ele continua sendo com certeza meu pai e eu a filha dele (risos). Como ele me chamava, a minha Osun Paraguaia (risos). A emoção até hoje é muito forte pra mim. Eu renasci para a vida, isso não tem, isso não tem preço, nada de alguma passagem na nossa vida, dificuldade nesta terra, nada atrapalha, nada diminui o brilho a luz que Òrìṣà trouxe pra minha vida pra vida do Pai João Carlos pra vida dos meus filhos de sangue naquela época. (...)

Esqueci de falar que dofonetinha, que nasceu dofonetinha de Osogiyán Ana Estela. Mãe Ana. Ela tem uma casa de àṣẹ, esplendida com muito àṣẹ, com muitos filhos. Essa caminhada dela é um grande exemplo. Ilé Àṣẹ Iga Osogiyán uma extensão da casa de Ọḍẹ. Tem a casa de Baba Pablo meu sobrinho ele tem a casa Ilé Àṣẹ Iga Osolufon en otra ciudad, pertinho de Asunción quince, vinte minutos de Asunción, também é uma casa de muito àṣẹ. (...)

E tem o Átila o Asogun e a mulher dele Salomé de Osun, também eles cuidan lá. Tem algumas coisas que João Carlos plantou arrumou tudo pra ele lá e ele segue lá fiel e firme como Ana, Mãe de Osogiyán e Pablo de Osala, Baba Pablo de Osolufon, eles seguem. São pessoas respeitadas na religión, isso é muito bom saber que a gente tá aqui, e pode ir lá e a gente tá em casa (...)

Foi muito bom eu falar sobre tudo isso me emocione asi pelo que somos hoje, que lo temos hoje en conhecimento que no é fácil é muito importante me lembra de muitas coisas. Kolofé tudo de bom. (Mãe Amanda de Osun em Entrevista)

Eu já tive oportunidade de estar em terreiros em várias cidades: Foz, Cascavel, Curitiba e região metropolitana, São Paulo, Osasco, Florianópolis, Itajaí, Navegantes, Balneário Camboriú, Penha, Ituiutaba. Não houve nenhum lugar que eu não tenha, ou vivido ou escutado, alguma situação de racismo religioso. Boa parte dos lugares já tem cotidianamente várias práticas relacionadas a problemas com vizinhos, com o pastor da igreja crente da região, com as crianças na escola, com a polícia..

Foram muitos trabalhos em cachoeira e estrada interpelados pela polícia ou cidadãos armados. Já tínhamos até uma estratégia, quando aparecia algum brabão a gente dizia: olha isso é macumba e se você chegar perto pode pegar em você. Deu certo quase sempre. Houve vezes que a interferência vinha de alguma polícia: PM, Florestal, GM. Lembro que quando pequeno o pessoal dizia que a polícia respeitava bastante o asé. Eu até tinha essa impressão, pois o pessoal da Marinha era super legal conosco durante a festa de Iyemanjá, lá no Porto Meira, mas quando comecei a ter idade pra conduzir rituais fora do barracão passei por algumas cenas...

Nem sempre tudo se resolveu na estratégia ou no barraco, houve vezes que a gente teve que cair na mão com a galera (ó as ideia). Uma vez um pessoal que estudava a tarde na mesma escola que eu tentou bater no Negão por que ele estava de ikan, eu e Tom fomos de bicicleta atrás dos moleques pra conferir a bronca. Deu boa pra gente. Tínhamos entre 10 e 13 anos nessa época, eles eram quatro, mas a gente era ruim.

CAPÍTULO III. ABORDAGENS POLÍTICAS PARA POVOS DE TERREIRO – PISTAS PARA UM DEBATE NO CORPO E O PATRIMÔNIO A SER ASSEGURADO.

Constituem o Patrimônio Cultural, Histórico, Artístico e Ambiental do Município de Foz do Iguaçu os bens de natureza material e imaterial, tomados individualmente ou em conjunto, relacionados à identidade, à memória, ao acervo de reminiscências e à atuação humana formadora da sociedade iguaçuense, dentre os quais se incluem:

- I - as formas de expressão;
 - II - os modos de criar, fazer e viver, os ofícios, os saberes e as celebrações;
 - III - as criações artísticas, científicas e tecnológicas;
 - IV - as obras, objetos, documentos, edificações e demais espaços destinados às manifestações artístico-culturais;
 - V - os conjuntos urbanos e sítios de valor histórico, artístico, arquitetônico, paisagístico, arqueológico, paleontológico, ecológico, científico, folclórico, etnográfico, turístico ou documental.
- Parágrafo único. Para os efeitos desta Lei, na forma da legislação federal e estadual, a expressão patrimônio cultural abrange os bens e as manifestações históricas, artísticas, ambientais e culturais.

Lei municipal Nº 4470, de 5 de agosto de 2016. Foz do Iguaçu

Um breve Google responde à pergunta quanto ao que seja patrimônio cultural como “o conjunto de todos os bens, manifestações populares, cultos, tradições tanto materiais quanto imateriais (intangíveis), que reconhecidos de acordo com sua ancestralidade, importância histórica e cultural de uma região (país, localidade ou comunidade) adquirem um valor único e de durabilidade representativa simbólica/material.” (AROEIRA, 2022).

Patrimônio Cultural



Vídeo 4 Memória e Patrimônio Cultural

Pensar as políticas de patrimônio como ferramentas de proteção dos bens e da comunidade encampa o entendimento sobre patrimônio como espaço de disputa. O que deve ser protegido, deve ser protegido de quem, e para quem? O desempenho prático das medidas de patrimônio por diversas vezes foi observado sobre a égide de um elitismo, estético e econômico. No vídeo acima²³ a pesquisadora Sylvia Couceiro discorre sobre o conceito de patrimônio cultural a partir de um olhar para seu processo de desenvolvimento ao longo dos tempos. E explica que o conceito hoje parte do entendimento de patrimônio cultural enquanto algo elaborado no modo cognitivo ou material que corresponda a uma significação na identidade de um grupo. Um conceito que se amplia com base nas mudanças da sociedade. Ao pensarmos as vias pelas quais se deram os processos de tombamento das comunidades de terreiro já reconhecidas é de se pensar que as comunidades de terreiro da região que tratamos jamais terão acesso a este dispositivo, e se alcançável por algumas, atualizará relações de excludências e elitismo.

é sintomático que a atenção observada na regulamentação ao texto constitucional dos artigos 215 e 216, através da elaboração do decreto 3.551, tenha concentrado seus esforços na concepção de processos técnicos-administrativos a serem observados para a instrução e para a apreciação dos pedidos de registro. Tal orientação parece trazer uma série de questões restritivas ao acautelamento dos bens culturais, uma vez que estabelece critérios generalizantes de seleção ao lado de procedimentos especializados de estudo e de valoração do bem que em grande medida limitam o acesso ao direito e a prerrogativa do grupo de definir, a partir de seus próprios critérios, que são notadamente locais, o que deve ou não ser acautelado. No entendimento aqui expresso, a criação do decreto 3.551, ao estabelecer instrumentos e procedimentos e solicitar critérios de significância e representação, a serem elaborados separadamente e referendados por instância externa (o Conselho Consultivo), distancia-se das dinâmicas locais dos bens culturais operando uma sacralização do bem acautelado que, ao objetificá-lo está, de fato, instrumentalizando formas de vida. Se antes, segundo o texto constitucional do artigo 216, o patrimônio era constituído pelos "bens de natureza material e imaterial, tomados individualmente ou em conjunto, portadores de referência à identidade, à ação, à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira", agora, com o decreto 3551, tornam-se patrimônio apenas aqueles cujo rito do registro tenha sido efetivado. (GOMES, 2015, p.129)

Nos cabe enquanto sociedade a adoção do posicionamento político que desloque o debate do patrimônio de uma esfera meritocrática, que considera estéticas prepostas por referenciais feitos de europeísmos para os bens culturais em situações de risco. Não há como não propor a seguinte metáfora, por mais tosca que ela se revele: Imaginemos que as araras azuis não pudessem dispor de medidas protetivas ante sua extinção porque historicamente tivessem sido associadas a mazelas da sociedade, tendo sido enten-

²³ Vídeo didático do módulo "Memória e patrimônio" do curso de Gestão de Acervos Bibliográficos, Arquivísticos e Museológicos, promovido pela Fundação Joaquim Nabuco em parceria com o Grupo SABER Tecnologias Educacionais e Sociais da Universidade Federal de Pernambuco.

didadas como animais feiticeiros ou algo do tipo. A alusão que faço é que a mesma lógica que corrobora com as violências que as comunidades de terreiro e seus agentes atravessam cotidianamente se revelam como os mais fundamentais empecilhos para sua proteção e segurança.

Parte do debate sobre o desenvolvimento dos mecanismos públicos de cultura perpassam as questões de orçamento. Tenho visto pelo estado e em outras partes do país frequentemente o debate esbarrar em questões orçamentárias, e pseudotécnicas (como a falta de levantamentos e outros indicadores sobre a cultura e seus agentes). Sinto que estes percalços surgem como maquiagem das mesmas lógicas que historicamente se organizam para desapropriar o povo de àçê dos espaços de representatividade.. Não menosprezando a importância deste aspecto no que tange a exequibilidade das ações de fomento, promoção e proteção, é importante frisar que nosso debate sobre políticas públicas de cultura se nucleariza no aspecto ideológico.

No campo do patrimônio cultural, contudo, não há falar-se em efetivação de direitos culturais somente pela adoção de medidas que envolvam “gastos”, “orçamento”. A efetivação se inicia desde o próprio reconhecimento conferido aos bens culturais pelos instrumentos protetivos, segue pela adoção de políticas públicas de valorização e se estende ao pós reconhecimento no sentido de que o órgão de preservação deve salvaguardar os bens registrados e apoiar as comunidades, suscitando os debates em torno do bem cultural objeto de ameaça ou violação através da mediação de eventuais conflitos, observando-se, sempre, a sua competência legal e regimental, sua autonomia e capacidade técnica. (QUEIROZ, 2014, p. 274)

Trazer à tona a questão do entendimento da cultura de terreiro como patrimônio durante estes anos de pesquisa, sempre pareceu motivo de estranhamento, colegas, professores, pesquisadores de um modo geral, quase sempre apresentavam reações semelhantes, que pareciam me dizer: “Você tá certo! Mas...”. De alguma forma está constituído no nosso aparelho ideológico que lugar de terreiro é lá na Bahia, onde tudo é axé e carnaval.

A sociedade cria espaços de tolerância para aqueles que não se apresentam alinhados a norma (cor, crença...) e ainda que seja justo o movimento de ocupar novos espaços, é normal, isto é, é da norma, que evitemos bagunçar as coisas. Uma mudança ideológica inaugurada pelo entendimento público e institucional da cultura de terreiro é um bagunçar dos pilares da normalidade, que por vezes mesmo os colegas desconstruídos não se permitem. A normalidade é duramente confortável, de um modo vil ela instiga que a mantenhamos e que mesmo com todo o desconforto tentemos nos aproximar dela, vivendo uma constância da insignificância em meio a tentativa de ser algo que não somos por essência.

Ser de asé, preto, pobre... é como um amigo de faculdade dizia um pack de bulling, não tem como não passar por situações de racismo. Uma das mais pontuais de minha infância (sei lá se sei a primeira delas) foi na inauguração de uma loja que ficou muito famosa em Foz. Eu tinha entre 11 e 12 anos, naquele sábado a galera da dança havia realizado uma apresentação (fizemos centenas de apresentações na cidade nesta época), minha mãe havia combinado de nos encontrarmos no evento de inauguração da loja famosona. A inauguração havia sido noticiada durante dias em todos os meios possíveis de comunicação da época, ia ter de tudo, preços imbatíveis, etc, pra celebrar o evento. Nem foi tanta surpresa em saber que várias colegas também iriam para inauguração após a apresentação de dança.

Dançávamos costumeiramente de roupas pretas, tênis, naquele estilo hip hop anos 90, bem arrumadinhos. Saímos do antigo Arandu, em frente ao McDonald's, e fomos até a loja a pé que ficava a algumas quadras. A loja (que não direi o nome) ficava na Av. JK, próximo a sorveteria de sorvete italiano.

Eis que quando eu cheguei todas as colegas entraram e o guarda me impediu de entrar, ele disse, "tá querendo o que?", ele não gritou, nem me pareceu rude, eu respondi que iria encontrar minha mãe. Então ele disse com a mesma educação que eu teria que encontrá-la em 1 minuto se não ele iria atrás de mim. Como estávamos em algumas pessoas achamos a Dona Edna bem rápido, ela estava perto da entrada, e uma das colegas contou o ocorrido, que eu lesado ainda não tinha entendido. Adivinhem SHOW de Dona Edna, quando falaram pra ela, ela me catou pelo braço (eu já achando que eu tinha feito algo de errado) foi até o guarda, e disse:- Você tava me procurando?

O cara com olhar de desespero, respondeu "me desculpe pelo amor de Deus" (eu ainda sem entender) e daí pra frente foi só pra trás. Resumo da história: chamaram um encarregado que se desculpou e ainda tentou nos convencer a fazer o cartão da loja, essa loja tinha cartões pra adolescentes, compramos lá muitas outras vezes... Só fui entender o que estava ocorrendo quando em casa as pessoas me viam parado e diziam: hei, circulando, circulando, vai procurar sua mãe...

III.I RESPEITO INSTITUCIONAL E A IMPORTÂNCIA DE MARCOS SIMBÓLICOS NO ENFRENTAMENTO DAS VIOLÊNCIAS.

Um paradigma não se cria instantaneamente, o possível reconhecimento institucional dos saberes de terreiro sozinho não resultará no fim das violências, mas com efeito maximizará as possibilidades de enfrentá-las. A cultura de terreiro existe desde que o Brasil é Brasil, todo mundo sabe onde fica aquele lugar que faz aquelas coisas de saravá. A verdade é que não se trata de dificuldade de levantamentos, mapeamentos... o que congestiona é a demonização e é o desentendimento sistêmico e opressor desse grupo enquanto cultura, enquanto saberes, mas este desentendimento não se constitui da ignorância ou do “pré-conceito”, pois os terreiros e seus saberes são usualmente acessados em momentos de necessidade pelos mesmos indivíduos que normalmente preconizam narrativas desvalorantes e demonizantes.

Na condição de liderança de terreiro me permito dizer que a cultura de terreiro é tratada como a prostituição: toda sociedade sabe onde fica, sabe o que fazem e, observada necessidade, buscam – na sem hesitação, no entanto, não é normal que estejam na mesa na ceia de domingo. Por outro lado, os terreiros ainda estão mais vulneráveis, pois por conta da demonização são culpabilizados pelos males do mundo, desde a associação da figura bíblica que olhou o pai nu e carregado de maldade povoou um continente²⁴.

Comprovo que não exagero ao lembrarmos que:

No Brasil, por muito tempo, os templos de matriz africana ou afro-brasileiros foram considerados como caso de polícia. Desse modo, até a década de 1930 não existiam políticas públicas voltadas para a proteção e preservação desses espaços sagrados com base no poder discricionário da administração pública. (ARAUJO, 2021, p.204).

Vejo que toda dificuldade a respeito da institucionalização do reconhecimento dos saberes, dos fazes e agentes, aliás, de toda cultura em todo seu vasto rol de complexida-

²⁴ Por séculos o mito bíblico da maldição de Cam até seus descendentes, por Noé seu pai, tem justificado e legitimado o racismo e seus produtos, como a escravidão. Seguindo este mito os africanos seriam descendentes de Cam. Em um dos tantos episódios racistas na história recente brasileira, o Pastor e então deputado federal Marco Feliciano afirmou “Africanos descendem de ancestral amaldiçoado por Noé (...) sobre o continente africano repousa a maldição do paganismo, ocultismo, misérias, doenças oriundas de lá: ebola, Aids. Fome...” Como apresenta a matéria:

<https://noticias.uol.com.br/politica/ultimas-noticias/2011/03/31/deputado-federal-diz-no-twitter-que-africanos-descendem-de-ancestral-amaldicoado.htm?cmpid=copiaecola>

Este assunto é discutido mais detalhadamente no artigo ‘Do mito de Cam ao Racismo Estrutural: Uma Pequena Contribuição ao Debate’ de Hiran Roedel, que pode ser acessado no link <https://cesa.rc.iseg.ulisboa.pt/afroport/wp-content/uploads/2020/07/ROEDEL-H-Do-Mito-de-Cam-ao-Racismo.pdf>

de, como um descompromisso funcional e mantenedor das mesmas lógicas racistas, performatadas por quem não sofre ou tenta sozinho, sem nenhum sucesso, parar de sofrer com tais violências.

Comentando sobre o processo de desenvolvimento das políticas de patrimônio no Brasil em sua dissertação João Amaral propõe:

(...) o tombamento do Terreiro de Casa Branca e da Serra da Barriga também merecem cuidado ao compor a história do campo da preservação dos patrimônios culturais no Brasil. Sem embargo, dadas as bases históricas da colonialidade do patrimônio cultural no país, uma transição para um conjunto de patrimônios proporcionalmente representativo da diversidade cultural brasileira certamente seria (e tem sido) longa e aqueles Tombamentos podem sinalizar pontos de inflexão emblemáticos.

Ao descrever a reunião que deliberou sobre aqueles Tombamentos, diz o antropólogo Gilberto Velho:

A histórica sessão do Conselho realizou-se nos imponentes salões da Santa Casa da Misericórdia, em Salvador, com a presença de um público altamente mobilizado e emocionado. Na abertura da reunião estava presente o próprio Cardeal Primaz do Brasil, Dom Avelar Brandão. A votação final foi muito disputada, com três votos a favor do tombamento, um pelo adiamento, duas abstenções e um voto contra, expressando o grau de dificuldade encontrado para implementar a medida. [...] Independentemente de aspectos técnicos e legais, o que estava em jogo era, de fato, a simbologia associada ao Estado em suas relações com a sociedade civil. Tratava-se de decidir o que poderia ser valorizado e consagrado através da política de tombamento. [...] hoje é impossível negar que, com maior ou menor consciência, estava em discussão a própria identidade da nação brasileira. A rápida passagem do Cardeal Primaz na histórica reunião não disfarçava que os setores mais conservadores do catolicismo baiano e, mesmo nacional, viam com maus olhos a valorização dos cultos afro-brasileiros (VELHO, 2006, p. 238-239). (AMARAL, 2015, p.41-42)

Nota-se que as abordagens que romantizam o processo de reconhecimento da Casa Branca, sugerindo-o como uma situação meritocrática e socialmente automático, não condiz com a realidade. Mesmo a Casa Branca em seu processo de tombamento atravessou situações de conflito, ainda que reconhecida sua importância na constituição da identidade baiana (e nacional), os conflitos se davam exclusivamente por conta do racismo, que por vezes se apresenta com o pseudônimo de conservadorismo.

A este respeito, Fonseca (1996) considera que o tombamento de Casa Branca, assim como o da Serra da Barriga, do mesmo período, “não tinham como alvo principal a proteção desses bens em si mesmos, mas sobretudo a repercussão simbólica e política da sua inclusão no patrimônio cultural nacional” (FONSECA, 1996, p. 160). (AMARAL, 2015, p.42)

Ao pensarmos na potência simbólica que a institucionalização do reconhecimento da cultura de terreiro em esfera municipal pode oferecer, vislumbramos um cenário socio-cultural onde a cultura de terreiro e seus agentes possam usufruir dos direitos civis com,

no mínimo, maiores garantias. Me pego pensando como seria a abordagem da guarda municipal em um terreiro ou durante a realização de algum rito, em um município onde a cultura de terreiro tivesse seu devido valor reconhecido e salvaguardado. Por essas e outras que não considero simples o movimento deste reconhecimento institucional.

Ainda sobre o processo na Casa Branca Gilberto Velho comenta que:

um número considerável de conselheiros não compareceu à reunião [...] não posso evitar mencionar que em alguns casos poderia haver um certo desprezo pelo que considerávamos importantes manifestações culturais da nação brasileira [...] É inegável que para a vitória do tombamento foi fundamental a atuação de um verdadeiro movimento social com base em Salvador, reunindo artistas, intelectuais, jornalistas, políticos e lideranças religiosas que se empenharam a fundo na campanha pelo reconhecimento do patrimônio afro-baiano. Havia um verdadeiro choque de opiniões que não se limitava internamente ao Conselho da SPHAN [...] É importante lembrar esses fatos, pois a vitória foi muito difícil e encontrou fortíssima resistência. Foi necessário um esforço muito grande de um grupo de conselheiros, do próprio secretário de cultura do MEC e de setores da sociedade civil para que afinal fosse obtido sucesso. (Velho, 2006, p.238 apud AMARAL, 2015, p.42)

Conforme Amaral, fenômenos como o tombamento de terreiros, tal qual o ocorrido na Casa Branca, atuam no sentido de tencionar os modos coloniais de organização e entendimento da sociedade. Taís processos iconizam avanços positivos no avanço do desenvolvimento da renovação e ampliação do entendimento e desempenho das políticas públicas de patrimônio e seus dispositivos.

O Candomblé da região (e de nenhum outro lugar) não vai se extinguir, enquanto houver um corpo enegrecido pelo àçê e a natureza. O àçê se espalha em um fluxo mais contínuo e mais célere do que pode as interrupções violentas que o racismo promove. A cultura de terreiro se revela como modos de (re)criar os entendimentos de si e da realidade e, portanto, como um fazer e viver. É feito de seus saberes expressos em suas diversas celebrações. A cultura de terreiro é um patrimônio, isto é fato, o que nos cabe é assumir a pertinência e a necessidade deste reconhecimento do ponto de vista institucional, e das potenciais atividades de salvaguarda consequentes. Visto que ao se tratar da cultura de terreiro, a política pública de cultura evolui de vias de fruição e fomento para se tornar potencialmente medida de proteção a vida, pois pessoas ainda morrem por serem de terreiro no Brasil.

deixar de conferir a necessária proteção legal ao patrimônio cultural imaterial - saberes, formas de expressão, celebrações e lugares, cujo suporte físico, por vezes, é material, alegando-se ausência de lei apta a criar direitos e obrigações, é deixar de reconhecer a força normativa da Constituição, norma maior do Estado, e renunciar à garantia de efetividade de um direito fundamental, irrenunciável. (QUEIROZ, 2014, p.100)

E a quem cabe o reconhecimento de que o Candomblé que se desenvolveu na região de encontro dos rios Iguaçu e Paraná está (assim como toda a cultura de terreiro no país), sobre risco, e que, portanto, demanda de políticas públicas de culturas que versem sobre sua salvaguarda, sua valoração e seu reconhecimento como patrimônio cultural?

o ente federativo possui poder de polícia na expedição de normas administrativas que visem à preservação da ordem ambiental e da política de defesa do patrimônio público.

Nas palavras do Ministro Relator, essa atribuição regulamentar ao Poder Executivo pela Constituição é possível:

O patrimônio cultural é elevado pela ordem constitucional ao patamar dos valores fundamentais a serem protegidos, resguardados e preservados, e que impõe sejam promovidos pelos órgãos do Estado. Nos três estágios dos Poderes Públicos, tanto o municipal, o estadual, como o federal, atribui-se-lhe as competências para a expedição de normas reguladoras para a garantia da intangibilidade desses bens públicos. (QUEIROZ, 2014, p. 95)

Como teria a sociedade aproveitado a experiência de tantas Narcisas, Beneditas, Manoelas que estiveram constituindo a cultura de terreiro da região, se estas não vivessem sobre a constante disputa necessária a quem escolhe ser quem é, sendo do àçê. Ao lembrar da oportunidade passada que tive de estar com Dona Narcisa, que graças a Òrìṣà e ancestrais permanece entre nós nesta condição de vida, onde ela carregada pelos filhos foi acompanhar uma cerimônia festiva na casa da Mãe Jô, me pergunto: alguém imaginária um Papa na fila do SUS? Algum cidadão de bem me interpelaria perguntando o porquê de o Estado ter de ofertar qualquer tipo de garantia para um sujeito de àçê, como Dona Narcisa Índia, e sem esforço eu responderia que, primeiro, porque a sociedade ganha podendo dispor dos saberes que ela carrega em si e, segundo, porque o Estado não pode se eximir da responsabilidade de historicamente constituir o cenário de vida crítica que ela teve de atravessar. Se eu, que supostamente vivo um momento mais suave, sou visitado constantemente pelo racismo, imagine como deve ter sido a vida de uma senhora de terreiro no Paraná desde a década de 60.

Não somente uma casa, nem somente uma cerimônia, não somente alguém, nem a mais antiga, nem a mais nova. É justo e fundamental que a política pública de cultura se debruce sobre os terreiros em sua complexidade, de maneira holística e sistêmica, gerando ações que tensionem para o redesenvolvimento da comunidade para algo melhor. Há com efeito, outras frentes políticas que devem este mesmo compromisso, saúde e cidadania por exemplo. As mazelas do racismo são tantas e de tanto tempo que o combate precisa ser em várias frentes.

Sempre foi bastante complicado dizer que era do asé, de alguma forma as pessoas da vizinhança, da escola, sempre sabiam. Era bem comum de repente ter alguém de lá atrás de uma consulta...

Mas no outro dia, fora do contexto do asé, era como se não houvesse ocorrido. Várias vezes víamos a mesma pessoa que hora estava no terreiro atrás de uma benção, fazendo chacotas ou agredindo a gente por conta de alguma coisa do asé.

Uma vez na escola, houve aquelas feiras pedagógicas onde cada turma tem que fazer uma coisa. E nossa turma, havia ficado com a região nordeste. Eu levei acarajés pra escola e uma colega emprestou saias pras meninas da turma. Quando eu cheguei e vi as saias, reconheci logo de cara. Perguntei pra colega: e essas saias aí? E dei uma risadinha. Ela (bem branquinha) ficou vermelha e me disse: e esse acarajé, você comprou no mercado? Soube depois que o pai dessa colega de classe tinha um terreiro na frente da escola, que funcionava junto a uma floricultura.

Nessa época, na sétima série, parecia que dizer-se de asé era como confessar um crime e ser automaticamente condenado.

Ninguém nunca me disse que ser de terreiro era segredo, ou que era errado, ao menos não diretamente, mas tava tudo lá, de alguma forma. Matheus, meu filho mais velho, uma vez pareceu ter a mesma atitude, me pareceu que ele teve receio de dizer sobre o asé, e tenho certeza que nunca censuramos isso, pelo contrário, mas mesmo assim ele sentiu a pressão. Ainda que estejam diferentes as coisas hoje, parece que está longe de acabar.

III.II CIDADE DO RIO DE JANEIRO E A VALORAÇÃO DA CULTURA DE MATRIZ AFRICANA.

Nasci na cidade de Niterói, como diziam meus tios: ao outro lado da ponte. Fui registrado no cartório do Fonseca e ainda pequeno fui com minha avó para Foz do Iguaçu. Durante minha infância eu ouvia diariamente as histórias sobre a macumba do Rio de Janeiro, o preceito de minha mãe, de minha tia Cida de Obaluae, meu primo Tom. Passagens quase que fantásticas que narravam eres pelas feiras, iyawos virando de santo durante o trajeto Rio x Niterói, festas, carreatas, presentes a Òrìṣà na praia. Aos três ou quatro anos o Rio de Janeiro era uma versão mais tangível de Aruanda.

Essa imagem acabaria por se reconfigurar na medida que fui entendendo que o racismo é sistêmico, que ele se organiza de forças específicas para lugares específicos. Se por um lado o Rio de Janeiro se apresentava como um grande referencial da relação desejável da comunidade de terreiro com a sociedade em geral, por outro eu passava a tomar fato que a violência aos povos de terreiro também se revelava pesada por lá.

Um destaque dentre as várias formas de violência, é o fenômeno recente dos “traficantes de Jesus”.

Os primeiros registros de crime de intolerância religiosa praticados pelo TCP aconteceram no Morro do Dendê, sob a ordem de Fernandinho Guarabu. O "Rei da Ilha", morto numa ação da Tropa de Choque em 2019, junto de outros quatro traficantes, foi um dos criminosos mais procurados do Rio de Janeiro. O disque-denúncia oferecia recompensa de R\$ 30 mil por sua captura.

Em 2006, Guarabu passou a frequentar a Assembleia de Deus Ministério Monte Sinai, e tatuou o nome "Jesus Cristo" no antebraço. Em 2013, o uso de roupas brancas e guias foi proibido na comunidade, dez terreiros foram atacados e fechados e seus sacerdotes acabaram expulsos do lugar. (TAB, 2020, p.6)

A matéria do Tab Uol aborda a ascendência dos ataques as comunidades tradicionais brasileiras de matriz africana e seus agentes desempenhados por institutos do crime organizado alinhados a uma perspectiva neopentecostal. Essa perspectiva acabou por se organizar de modo a ocupar diversas ordens da sociedade, desde o poder executivo até o crime organizado. Não por acaso Marcelo Crivella, que teve sua ascensão a vida pública por ser bispo da Igreja Universal do Reino de Deus, foi o candidato mais votado para prefeito do Rio de Janeiro no primeiro turno da eleição em 2016, disputou o segundo turno com o candidato Marcelo Freixo do PSOL, e saiu vencedor. As ações de racismo religioso performado pelos indivíduos do tráfico de Jesus não são inaugurais, no entanto representam bem a capacidade de reinvenção do racismo nas suas várias ordens.

É neste contexto que o projeto de lei que iria culminar no reconhecimento da cultura de àçê enquanto patrimônio imaterial do povo carioca é desenvolvido. De autoria dos vereadores Atila Nunes PSD, que também é criador do Disque Preconceito e Márcio Ribeiro do AVANTE, o projeto de lei nº 332 de 2021 apresentou os seguintes aspectos em sua justificativa:

O patrimônio imaterial é transmitido de geração a geração, constantemente recriado pelas comunidades e grupos em função de seu ambiente, de sua interação com a natureza e de sua história, gerando um sentimento de identidade e continuidade, contribuindo para promover o respeito à diversidade cultural e à criatividade humana.

É imprescindível a transformação em patrimônio cultural imaterial do Rio de Janeiro, todas as religiões de matriz africana, de modo a proporcionar maior exposição e importância as mesmas, gerando maior conhecimento e maior respeito pela população.

Mediante este ponto, o do potencial gerador de respeito para a comunidade, é presumível que, a julgar pela capacidade do município de Foz do Iguaçu de nuclearizar a região de encontro dos rios Iguaçu e Paraná, é possível vislumbrar que os efeitos tendam a se espalhar para diversas outras cidades do estado e para as cidades dos países fronteiriços. Em bom português: se essa moda pega...

A justificava do projeto que reconheceu o àçê enquanto patrimônio também se ancorou em princípios constitucionais como:

O artigo 216 da Constituição Federal constituem essas Tradições como patrimônio pelas suas características e história; também no Decreto Federal 6.040 é detalhada a relevância das práticas e costumes desses segmentos de nossa sociedade, que teve contribuição significativa na formação de nossa identidade.

O projeto de Lei 332/21 passou pelas comissões de Justiça e Redação, de Administração e Assuntos Ligados ao Servidor Público, de Cultura, e de Defesa dos Direitos Humanos. Um movimento semelhante já desempenhado em minha cidade natal, a lei nº3080 de 2014 declara o Candomblé como patrimônio imaterial da cidade de Niterói, um movimento reverberador para capital carioca. Cuja parte da justificativa se apresenta pelo seguinte:

O Candomblé exprime, em sua constituição, a rica relação constituída a partir da africanidade e da formação das identidades e culturas brasileiras em sua densa diversidade. Trata-se, pois, de um movimento de inclusão e afirmação de povos e culturas historicamente excluídas em parte da construção histórica do Brasil.

A Cidade de Foz do Iguaçu, dispõe de um sistema municipal de cultura, previsto em lei municipal, a Lei Nº 3645, de 10 de dezembro de 2009. que organiza e gerencia a política de cultura. O aparelho municipal para políticas públicas de cultura ainda conta com o Conselho Municipal de Cultura de Foz do Iguaçu (CMCFI) e com o recém-criado Conselho Municipal de Patrimônio Cultural (CEPAC). Além do COMPHAC - Conselho de patrimônio histórico ambiental e cultural. Aparelhos que podem seguramente oportunizar o fomento e a valoração dessa cultura por meio de dispositivos políticos públicos de salvaguarda. Institucionalmente é reconhecida a existência da cultura de terreiro a criação do Conselho Municipal de Igualdade Racial (COMPIR) parece servir de atesto da presença negra (e de terreiro) na cidade. Essa presença que (re)existe na coexistência com outras culturas, mas que ocupa historicamente lugares menos abonados nessa relação que é historicamente verticalizada. O aparelho público, a presença e o racismo, demonstram uma tríade que pode ser traduzida por condição, meio e necessidade. Possuímos a condição para estabelecer protocolos fortes de salvaguarda junto ao reconhecimento institucional da cultura de terreiro como um todo como patrimônio (i)material do município. A Articulação entre os conselhos e os agentes de comunidade se apresentam como o meio perfeito para isso, e o racismo sistematicamente presente se configura como principal motivo. Só falta fazer.

A experiência carioca nos elucida que o pensamento que reconhece a importância das políticas culturais de patrimônio e salvaguarda ainda que carentes de desenvolvimentos que as configurem coerentemente para realidade respectiva de cada cidade, não são invencionistas tampouco inaugurais e que o único motivo para que esse debate não esteja a pleno vapor em toda cidade que tenha ao menos um sujeito de àçê são as mesmas tensões que a justificam a urgência das medidas de salvaguarda. Destaca-se também a importância dos mecanismos de salvaguarda na esfera municipal ao reconhecer que no estado do Rio de Janeiro o Candomblé já havia sido reconhecido institucionalmente enquanto patrimônio imaterial desde o ano de 2009 por meio da lei nº 5506 de 2009.

Hoje em dia ser de terreiro me parece uma espécie de síndrome do impostor fixa. Atendo pessoas todos os dias e com frequência semelhante tenho testemunhos dos resultados da ação do asé e dos saberes tradicionais que aprendi com meus agbas. Pessoas mais felizes, com mais saúde, se sentindo bem cuidadas. E mesmo assim, parece que nada disso é suficiente. Existe uma pressão em ser do asé, temos que saber, temos que conseguir e não podemos falhar. Tem gente que vem no asé quando a corda aperta, mas tá lá na igreja dizendo amém no domingo. Quando tá tudo certo o pessoal vira a cara, quanto tá ruim vem procurar. Se funciona eles somem, se acham que não funciona dizem que nada disso existe e que é coisa do diabo. Somos como uma camisa que as pessoas vestem quando o frio vem, mas usam de pano de chão na primeira oportunidade. Isso meio que imputa uma pressão para não falhar, mesmo com todo o esmero a pressão é nociva.

III.III FOZ DO IGUAÇU DESFRONTEIRIZADA.

Vista pelos olhos do àçê que a região desenvolveu, a cidade de Foz pode ser entendida como o núcleo que dissipa essa cultura que se espalha. Isso revela um potencial transformador de paradigmas tratando-se de cultura. Foz do Iguaçu poderia ser a capital cultural do sul do país, a considerar as diversas etnias, o fluxo e contato com o mundo. Mas não o fará sem o àçê.

A cultura de terreiro que já é há muito tempo praticada nos países vizinhos, se valorizada intensificaria o turismo, a economia e a boa imagem da cidade. O exercício visionário de propor uma imagem onde a cultura de terreiro tenha devida valoração nesta região revela, sem muito esforço, ganhos em diversas esferas, mas a verdade é que dificilmente isso se concretizará, mesmo as comunidades da região já se entendendo como carentes e merecedoras destes reconhecimentos, mesmo sendo comprovavelmente interessante e pertinente para região, mesmo sendo do ponto de vista legal, exequível a julgar pela experiência da cidade do Rio de Janeiro que tem os cultos de matriz africanas reconhecidos como patrimônio imaterial da cidade.

Talvez porque a cidade ainda não se perceba com mesmo potencial que o àçê a vê, a se considerar pela quantidade de personalidades que passaram por aqui ao longo da história, talvez a cidade ainda não entenda sua transcendência e ainda se acovarde frente ao potencial que lhe é reservada, mesmo com a maior usina, mesmo com a tríplice fronteira, mesmo com a maravilha natural, mesmo com todo esse àçê. Não existem garantias que o poder público sequer visitará a possibilidade de valorar devidamente essa cultura, se atendo as contrapartidas sociais que parecem resolver a cota de culpa que acabam por tanger a sociedade.

A sociedade por meio de seu poder público parece se aliviar com o a sensação de cumpridora de seu papel ao viabilizar algumas ações no dia 20 de novembro, abrir alguns espaços nos mecanismos de fomento para uma ou outra iniciativa da capoeira ou do maracatu, aliás é possível até que haja sujeitos residentes de alguma vila “a” ou “b” que se quer intendam que existem situações de racismo na cidade.

As tangentes que podemos usufruir para o desenvolvimento dos trabalhos acerca da valoração da cultura tradicional brasileira de matriz africana que se desenvolve na região de encontro dos rios Iguaçu e Paraná perpassam por nossa extrema fé nos poucos sujeitos que de alguma forma acabaram por ocupar espaços de representatividade. Em conversa com o Juca Rodrigues gestor de cultura, profissional das artes da cena e com-

panheiro de Arte de longa data, ele respondeu minha pergunta direta sobre patrimonializar a cultura de terreiro enquanto patrimônio imaterial da seguinte forma:

Pedro esse é um tema novo, assim eu vou falar minha opinião tá? Assim, o que eu acho, o Pedro que é teu xará aí, Lovan, eu acho que ele tá muito mais habilitado a responder que eu (...) Eu penso que pra ser transformado em patrimônio imaterial você tem que fazer toda uma construção de justificativa, destes territórios, o que deles assim de fato é considerado patrimônio. Essa é a questão patrimônio. Vou dar um exemplo assim, você falou de imaterial né? Então nós temos como patrimônio material as Cataratas, o Parque Nacional do Iguaçu e as Cataratas, eu toco e vejo né? Assim, as árvores que estão lá e tal. E como patrimônio imaterial, a lenda das Cataratas, então são coisas distintas, mas ela já é reconhecida no imaginário popular, a lenda das Cataratas, existe uma identidade com o povo né? E até um reconhecimento internacional, então na minha opinião, vou voltar a dizer eu não sou a pessoa mais aconselhada pra falar sobre isso, mas na minha opinião você precisa ter a comprovação dessa identidade, sabe? Isso é importante que haja essa identidade e reconhecimento e comprovação histórica do que é imaterial. (Juca Rodrigues em Entrevista)

Estimo humildemente que este trabalho sirva de convite para repensar as lógicas pelas quais se organizam as políticas de patrimônio no município e que esta corrente desencadeie um movimento para o estado. O fato do risco cotidiano que a criança iniciada corre em ir a aula, ou ainda as inacessibilidades que os agentes dessa cultura tem da fruição dela própria, feitos pelo racismo nas suas mais diversas faces (lei da perturbação do sossego, exigências de alvarás, ou o bom e velho não tenho nada contra sua religião, mas não use seu fio de conta aqui) somados a necessidade de reparação por si só já se consolidariam como argumentos que justificariam estes movimento de repensar as lógicas da políticas públicas.

No comentário do companheiro acima, a lenda das cataratas aparece como exemplo de patrimônio cultural imaterial reconhecido (ainda que não o seja institucionalmente). Entre o primeiro e o quinto ano do ensino fundamental foram incontáveis as vezes que esta lenda fora proposta, fora as centenas de representações cênicas já elaboradas sobre a mesma lenda (eu mesmo já dancei mais de uma), a infinidade de painéis pela cidade, nomes de ruas, nomes de emissoras locais de TV e bairros com a mesma alusão temática. Se não houvessem riscos a vida, se não fossem corriqueiros as visitas de agressores a essa cultura, seus agentes e seus espaços, se eles não ocorressem na mídia, nos bairros, nos espaços de ensino formais e informais, poderíamos esperar que o desempenho descomprometido da lei 10.639 (na fé de que não haja nenhuma outra sequência de desmonte na área da educação) possa no tempo dar cabo de oferecer para cultura de terreiro de Foz um reconhecimento semelhante ao que a lenda das cataratas hoje ostenta.

Passamos por muitas cenas de racismo religioso na casa de Baru, uma vez ainda na casa amarela, um vizinho baixou lá armado, a pomba gira de nossa casa colocou o cara pra correr depois de fazer umas revelações da vida dele. Ele voltou dias depois pra consultar com ela. De alguma forma sinto que isso do povo chamar a polícia, ou ir armado na frente do asé, veio aumentando, é quase um contra senso. Na casa amarela ali, por 1995, tocávamos com muita frequência, não lembro de problema com polícia por conta do barulho. Na casa amarela, durante a feitura da Lia de Oya e do Gian de Ogum e do Marlon de Logun, uma vizinha tentou organizar um tipo de abaixo assinado, até chegou a ir pra prefeitura. Pai Kafu foi lá com Dona Edna, e tudo ficou tranquilo. Essa vizinha tinha um ramo profissional pouco ortodoxo e ela mesmo preferiu manter as coisas numa boa.

III.IV A UNIÃO DOS TERREIROS.

Nos terreiros contamos as crianças que os africanos trazidos escravizados para o Brasil eram comprados de acordo com suas cidades de origem, pois parte da estratégia dos senhores escravistas era colocar indivíduos de lugares (idiomas) diferentes para dificultar sua organização coletiva, assim evitando motins. Uma outra parte desta estratégia era premiar um indivíduo, gerando uma expectativa de que o bom comportamento (o desempenho do trabalho escravo, a adesão total as regras e a não revolta) lhes oportunizaria algum tipo de situação satisfatória. Somadas as chibatadas e outros castigos que eram ministrados para punir desalinhos ou para demonstrações de poder, essa estratégia buscava gerar naqueles corpos fortes e em grande número, indivíduos doces para o manejo do açúcar. Esses ensinamentos são ofertados em meio a explicação de um ritual interno específico que nos ensina sobre a importância do segredo.

Penso que os terreiros evoluíram para como se organizam hoje a partir destas e de diversas outras tensões, e que de alguma forma manifestarão em suas estruturas comportamentais aspectos hereditários da escravização. A sociedade externa que permanece organizada por princípios coloniais, em várias das suas frentes acaba por reproduzir ações que fortalece comportamentos que vem se estabelecendo desde a época da escravização.

É importante pontuar que algumas medidas sociopolíticas que exaltam um ou outro indivíduo esporadicamente, descompromissadas do reconhecimento das problemáticas coletivas, como por exemplo, uma menção honrosa a alguma mãe de santo concomitante a total omissão frente a alguma situação de racismo ocorrente, ofertam para a sociedade o senso de dever cumprido e tendem a corroborar com as mesmas estruturas mantenedoras das opressões. Vejo, portanto, com grande receio que as políticas públicas de cultura acabem por se desenvolver de modo a abonar alguns espaços ou alguns poucos indivíduos e não atendam os terreiros de modo geral, exatamente como ocorre em outras localidades do país. O exemplo da capital carioca que se organizou a reconhecer enquanto patrimônio do município as religiões de matriz africana, serve de referencial para ações do poder público realmente efetivas as reduções das violências e para o desenvolvimento das comunidades de terreiro.

O argumento da desunião dos terreiros é bastante popular entre os agentes da cultura tradicional brasileira de matriz africana, de todo o Brasil, é muito comum alguém (mesmo de terreiro) justificar determinado problema sistêmico atravessado por alguma

comunidade de àçê por essa suposta falta de união, a sugestão que paira no imaginário desta sociedade sugere que se os povos de àçê fossem unidos, o racismo já teria acabado.

O estabelecimento de uma relação triádica entre agentes de terreiro / fazedores de cultura, gestores e governo, imbuídos de oportunizar garantias de salvaguarda para a cultura de àçê em sua totalidade é a forma mais coerente e coesa de enfrentamento das violências. A exemplo da lei 5.209/2023 sancionada pelo Prefeito Chico Brasileiro²⁵ que instituí um marco anual e coloca no calendário municipal o dia de Iyemanjá “de autoria das vereadoras Yasmin Hachem e Anice Gazzaoui e do vereador Alex Meyer, foi proposto pela Secretaria de Direitos Humanos e Relações com a Comunidade e pelos povos de terreiro, com objetivo de valorizar e reconhecer a divindade no contexto das religiões de matrizes africanas.” (PREFEITURA MUNICIPAL DE FOZ DO IGUAÇU, 2023)

O Dia de Iemanjá é celebrado em Foz do Iguaçu desde 1975, fazendo parte da história religiosa e cultural da cidade, por isso ficamos felizes com a inclusão desta festividade no calendário de eventos do município, atendendo a um anseio dos povos de terreiro”, disse a secretária de Direitos Humanos, Kelyn Trento.

A primeira festa de Iemanjá ocorreu há 48 anos e foi organizada por Benedita de Souza Macedo, a Vó Benedita, mãe de santo do Templo do Reino de Oxalá, uma das grandes precursoras dos cultos afro-brasileiros na região da fronteira. A festa chegou a receber 4 mil pessoas em 1992, em procissões pelos rios que margeiam a cidade, com participação de embarcações do Paraguai e da Argentina. (PREFEITURA MUNICIPAL DE FOZ DO IGUAÇU, 2023)

As políticas municipais são oportunidades potentes pela proximidade dos sujeitos, recurso que tende a oferecer dados sensíveis aos desvelamentos das especificidades de cada realidade sociopolítica. Nesse sentido a cidade de Foz do Iguaçu por conta de sua configuração, de sua iconicidade deveria adotar como princípio a vanguarda deste debate no estado, alinhando-se devidamente com o tamanho social e histórico que ela possuiu, status também construído por muita gente de àçê que ajudou a configurar a cidade em como ela é hoje.

Além destes emblemáticos tombamentos, um conjunto de iniciativas empreendidas ao longo das décadas de 1970 e 80 configurou o cenário que resultou na presença do Patrimônio Cultural na Constituição de 1988 de forma ampliada em relação às

²⁵ Atual prefeito de Foz do Iguaçu, começou a vida legislativa na cidade em 2000 elegendo-se vereador, foi reeleito em 2004, em 2005 foi nomeado secretário municipal de Saúde e de Administração. Em 2008 foi eleito vice-prefeito de Foz em chapa com Paulo Mac Donald. Em 2014 foi eleito deputado estadual. Foi candidato a prefeitura de Foz em 2016, ficando em segundo lugar, atrás de Paulo Mac Donald. Antes de assumir Mac Donald teve a candidatura impugnada. O TSE convocou novas eleições em 2 abril de 2017, quando Chico Brasileiro e o vice Gessani da Silva venceram o pleito. Em 2020 Chico se reelegeu em chapa com Delegado Francisco Sampaio.

décadas anteriores, sendo apresentado em suas dimensões material e imaterial. Segundo Luciano Lima Rodrigues:

a instalação da Constituinte Brasileira no final dos anos 80 foi também um marco considerável na construção do atual conceito de patrimônio cultural, uma vez que as forças dos partidos de esquerda, dos grupos intelectuais e dos órgãos de cultura juntaram-se para construir um conceito de patrimônio cultural de conteúdo mais dinâmico, mais vivo, mais popular e, acima de tudo, que favorecesse o exercício da cidadania, processo que vinha sendo construído desde os anos 70 (RODRIGUES, 2006, p.11 apud TELLES, 2007, p. 44).

Atuações já no seio do Estado, somadas a uma efetiva articulação dos movimentos sociais ao longo do processo de redemocratização do país contribuíram para que, na Constituição Federal promulgada em 1988, na seção destinada à Cultura, o artigo 215 estabelecesse que “o Estado protegerá as manifestações das culturas populares, indígenas e afro-brasileiras, e das de outros grupos participantes do processo civilizatório nacional”. Já no artigo 216 lemos que:

Constituem patrimônio cultural brasileiro os bens de natureza material e imaterial, tomados individualmente ou em conjunto, portadores de referência à identidade, à ação, à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira, nos quais se incluem:

I – as formas de expressão;

II – os modos de criar, fazer e viver;

III – as criações científicas, artísticas e tecnológicas;

IV – as obras, objetos, documentos, edificações e demais espaços destinados às manifestações artístico-culturais;

V - os conjuntos urbanos e sítios de valor histórico, paisagístico, artístico, arqueológico, paleontológico, ecológico e científico. (AMARAL, 2015, p.43)

Exemplo ímpar, o movimento pioneiro que culminou no reconhecimento da Casa Branca foi atravessado por diversas tensões, mas acabou por colocar a importância da cultura de terreiro na própria constituição de 1988. Assim, não se trata da suposta falta de união dos terreiros, que já historicamente desempenham notável ação de (re)existência. São questões de política pública.

Quando começamos a tocar na Vila A, durante a primeira parte da construção do Ile (onde fica hoje), houve muitos problemas, pessoal não chamava a polícia, mas reclamava na Itaipu...

O endereço atual do asé Baru foi palco de muitas cenas de racismo, já teve de tudo, invasões, roubos com mensagens de cristo, já quebraram imagens, roubaram um atabaque. Uma vez entraram e colocaram fogo em um jogo de atabaque novinho, nem tinha sido pago, havíamos pegado com o Hamilton Ifakolade. Nem sei dizer quantas vezes tacaram pedras nos telhados. Fora as músicas gospels quando estávamos realizando algum ritual. Carros depredados. Ali já teve de um tudo.

Uma vez tacaram uma pedra e quase pegou em uma criança de casa, eu mesmo fiz uma carta aos vizinhos e fui de porta em porta dizendo que eu ia chamar a rua toda na justiça caso ocorresse novamente, e cada um que se defendesse do jeito que conseguisse. Isso ajudou a diminuir os ataques, ficaram basicamente por conta de um vizinho em exclusivo. Vire e meche se muda algum crente reaçã que vem fazer pregação na porta e tudo mais, galera aproveita que Dona Edna já esta de idade e geralmente apronta quando a gente não está.

III.V NA ENCRUZILHADA ENTRE POLÍTICAS MUNICIPAIS E CULTURA DE TERREIRO.

o direito ao desenvolvimento cultural é tão importante quanto a saúde, a moradia, o trabalho. O florescimento da cultura é condição necessária ao bem-estar social. (ARANTES, 1987, p. 279, ANC, ATA DE COMISSÕES apud QUEIROZ, 2014, p. 105).

Reconhecidas as necessidades, observadas as possibilidades percebemos novas problemáticas. Chegamos em uma encruzilhada, o caminho a seguir rumo a situações mais justas e democráticas que legitimam a liberdade do exercício da identidade cultural parece ao mesmo tempo perto e longe. Se por um momento penso que este trabalho possa tocar na sensibilidade social, quem sabe um gestor, um prefeito, como um passe de mágica passe a ter pra si a necessidade de valoração de minha cultura como um compromisso de vida e de gestão, a todo tempo sinto que a caminhada esta ainda no começo, direita, esquerda, seguir ou parar, essa é a encruzilhada, e ela tem dono, e é nele que podemos buscar pistas para soluções práticas ao desenvolvimento dos mecanismos rumo a proteção e valoração de cultura tradicional brasileira de matriz africana, a cultura de terreiro, os Candomblés, as Umbandas, as crenças pretices e saravás. É em Esu, Òrìṣà fundamental, princípio do dinamismo, das relações, da complexidade, da comunicação, dono das encruzilhadas e conhecedor dos melhores caminhos a serem tomados que encontro pistas, pois Esu também é representado pelo corpo.

Aqui não trato das visões corriqueiras de corpo, que se separa da mente ou que se inferioriza ao espírito. Com alguns companheiros propus um estudo acerca do modelo de entendimento de corpo que o Candomblé prática (diz e faz) através de seus ritos²⁶. Uma abordagem de corpo tão complexa, porém, tão eficiente que é a principal responsável pela continuidade da permanência dessa cultura na contemporaneidade. Esse entendimento de corpo vai subsidiar as relações de ensino/aprendizagem que se pratica nos terreiros desde sempre, oportunizando um tipo específico de partilha de informações e a transmissão dos saberes.

²⁶ O CORPO COMO RECURSO/AGENTE/VEÍCULO DE MEMÓRIA, MANUTENÇÃO E PERMANÊNCIA DA CULTURA DE TERREIRO - Projeto que discutia as relações de transmissão de conhecimento via Oralidade/Corpo em movimento na cultura de terreiro, por meio do reconhecimento e valorização dos saberes e das formas de expressão da cultura de terreiro inscritas nos corpos de seus agentes. Contou também com a participação de Thais Serpa - produtora e artista, e Tatiana Berghauser - socióloga e artista. E com os consultores convidados Íyálasé Oyadeoressanda (Onilde Silva), Baba IfaKolade (Gilson Anjos), Íyálórìṣá Edna de Baru (Ednamar Almeida), Bàbálórìṣá Ọba Túndé (Willian Cesar Matos). Contemplado pela Fundação Cultural de Curitiba, foi realizado entre dez/18 a jun/19.

Ara²⁷, palavra nagô para corpo, exprime toda uma cosmopercepção específica. Tratando-se das culturas de terreiro, esse corpo, que é mais que um receptáculo temporário do indivíduo, materializa toda a cultura. Ara é produto da relação com o meio em meio as relações ancestrais, um dispositivo feito de àṣẹ que vive desde antes da concepção do embrião e muito para além da vivência nesta condição de realidade.

A crença que praticamos oferece caminhos para o entendimento que o Ara quando constituído do àṣẹ passa a dispor de um outro tipo de conexão com a natureza e esta é uma das bases do desempenho dos fazeres culturais, de cura, de cuidado, da magia. O produto da relação entre Ara e àṣẹ é o que chamo de sujeito de àṣẹ, pois refiro-me a um (sistema)corpo que se constitui de um modo específico no ambiente (a ancestralidade) produzindo um tipo diferente de corpo (o Ara) e este quando constituído de àṣẹ (iniciado no culto dos terreiros) se configura como um outro modelo de subjetividade.

Essa subjetividade se espalhou e se enraizou na região de fronteira desde os anos 60, e passa a reconfigurar a cada instante a própria realidade da região.

E como não haveria de ser diferente, em Esu, junto com as pistas reconhecemos uma outra problemática: a subjetividade de àṣẹ nucleariza todo processo de permanência da cultura, pois ela persiste dada sua capacidade de transmissão através de seus ritos corporificados (dança, gestos, cânticos, grafias, entre outras corpo-grafias...), o que seria mais comum dentre todos os agentes de cultura se não o risco e a potencialidade do corpo?

Ao pensar em Dona Narcisa, sujeito de àṣẹ, entendo que não somente algum espaço que ela tenha ocupado, não somente alguma ação que ela tenha desempenhado, não somente um conjunto imenso de saberes que ela possa ter reunido, no entanto ELA. Ela, essa aralidade, é um patrimônio a ser devidamente reconhecido, valorado e assegurado, em via contrária do que a sociedade provavelmente reservou a ela, mulher de àṣẹ, índia, pobre...

Essa corpo-oralidade é, a meu ver, a matriz de nossa cultura, pois nela se subsidia todas as nossas práticas culturais, e quando reconhecermos que a pedrada do racista

²⁷ “Outra aplicação sígnica do termo Ara (usualmente designado para a palavra corpo em alusão a uma ideia muito espírita, por sinal) estaria para os termos, indivíduo ou ser. As expressões Ara-Àiyé, Ara-Kétu, Ara-Àṣẹ, atestam uma ideia que ultrapassa os limites da visão de corpo enquanto algo “tátil” (relacionados às ideias modernas de matéria e físico), o que se pode perceber em seus usos. Ou seja, a visão popular de que a essência do ser está no espírito, e esse é algo imaterial e supranatural, legando ao corpo a condição de mero receptáculo imperfeito e temporário, quando relacionado ao potencial do espírito em níveis elevados de progresso. Estas constatações nos convidam a refletir que, tiradas as influências externas (dualismo cartesiano, por exemplo), a visão de corpo da religiosidade nagô aqui desenvolvida, contempla tudo que se pode perceber e dizer de um indivíduo. Se houvesse espírito, alma ou qualquer outra parte desta ordem, ainda sim seria uma componente de Ara” (ALMEIDA, 2019, p.76)

não é só nas paredes do terreiro, mas no corpo do agente, entenderemos onde os mecanismos de salvaguarda devem se ancorar. Os sujeitos de àṣẹ devem com efeito constituir o foco principal dos dispositivos políticos, pois são ao mesmo tempo a matriz da cultura e principal objeto de vilipêndio. Imaginemos, pois, uma sociedade onde um iyawo tivesse a mesma identificação semântica de uma freira, de um rabino... se em olhos nus ao deparar com um sujeito de terreiro devidamente trajado, nossa sensação fosse de respeito exclusivamente, como quando ocorre com o padre e outros agentes culturais de outras culturas que se estendem para religiosidades.

A Constituição Federal de 1988, ao introduzir uma listagem de categorias de patrimônio cultural, inclui o patrimônio intangível, caracterizado mais por processo do que por produtos, como formas de expressão, modos de criar, fazer viver, os quais, porém, se examinarmos mais de perto, pressupõem múltiplos suportes sensoriais, incluindo o corpo. Os constituintes talvez nem tivessem consciência de que, desse modo, estavam incluindo o corpo como partícipe do patrimônio cultural! O “saber-fazer”, por exemplo, não é um conhecimento abstrato, conceitual, imaterial, filosófico ou científico, mas um conhecimento corporificado” (MENESES, 2012, p.31)

O corpo é a direção, a corpo-oralidade é o objeto possível para estes trabalhos, no Candomblé o corpo recebe o àṣẹ, recebe o santo, recebe o ẹbọ e dá as bençãos. Os mecanismos podem e devem se adaptar para um olhar mais sensível ao corpo. CNPJs, alvarás, “atuações reconhecidas” ... partamos dos sujeitos, na impossibilidade de institucionalizar a valoração da cultura integralmente de maneira instantânea vamos ao sujeito de àṣẹ, ao corpo. Essa mudança de operação pode estar desde o modelo de estrutura dos editais de fomento e produção da cultura que podem ser organizados pensando nos sujeitos e não em suas organizações a priori.

Muitos dos Conselheiros do Iphan, que participaram do processo em 1984, afirmavam que não se podia “tombar uma religião”, entendiam que o reconhecimento de centenas de igrejas e monumentos católicos teria se dado apenas por razões artístico- -arquitetônicas. Até aquele momento, não havia uma ferramenta legal para a proteção do patrimônio imaterial – mecanismo criado apenas em 2000, com o decreto número 3.551, que institui o registro de bens culturais de natureza imaterial. Assim o tombamento era a única forma de proteção – garantida por decreto de 1937 - que organiza a proteção do patrimônio histórico e artístico. (DIAS, 2011)

Nota-se que o contra-argumento que deslegitimava o reconhecimento da cultura de terreiro se ancorava em uma lógica estética e de organização de institutos, julgar pelos entendimentos de “artístico” e “arquitetônica”. Desejar que um terreiro tenha gozado de oportunidades semelhantes à da igreja de aparecida ou de qualquer outro “monumento” cristão é com toda certeza um movimento vil de manutenção do conservadorismo haja

vista que, tratando-se de cultura de terreiro os empecilhos para a organização social legal e arquitetônica são inúmeros e sistêmicos e várias vezes atravessados por questões econômicas e raciais. Não é todo sujeito de àçê que dispõe de um terreno ou de um barracão, como por exemplo minha mãe, ou a Mãe Marina, Mãe Leyde..., mas todos os agentes são cultura e são vilipendiados exatamente por isso.

Organizemo-nos de modo a pensar nuclearmente na subjetividade como caminho para ampliar os efeitos das ações culturais. Reitero com todas as letras: reconheçamos os sujeitos de àçê, bem como a cultura de terreiro da fronteira, como patrimônio imaterial do município de Foz do Iguaçu, e abramos este precedente vanguardista para o início da mudança do cenário sociocultural no que tange as comunidades tradicionais para todo o estado.

Uma vez eu fui até o Bobato e disse:

'Estão fazendo uma espécie de jihad em Foz com os terreiros.'
Nessa situação aconteceu que um vizinho nosso trabalhava em um estabelecimento com outras pessoas que também eram vizinhos de outras comunidades. Cidade pequena, ficamos sabendo por um outro funcionário de uma conversa entre essas pessoas, onde um deles falava que a orientação do pastor era que toda vez que percebessem o mínimo de movimento já chamassem a polícia, por que se todos fizessem isso em endereços diversos logo eles conseguiriam colocar uma lei proibindo de haver terreiros. Luiz estava junto neste dia, foi na época das primeiras pré-conferências municipais, o Luiz comentou que o direito era assegurado pela constituição, mas o Bobato lembrou que se isso de fato estivesse ocorrendo era importante tomar atitudes.

A cena mais icônica que vivi de racismo foi um dia que um vizinho alterado veio em frente da casa de Baru armado, ele, acompanhado de uma moça, parecia querer fazer um show. Fui eu quem foi atendê-lo, quando ele começou, eu disse que ainda eram 20:00 e que não havia barulho, e que ele morava bem longe. Ele respondeu com a mão na cintura fazendo gesto de arma, que não interessava, pois ele não queria mais saber desses diabos ali. Então peguei o celular de uma amiga de longas datas que estava presente no evento e liguei pra polícia. Disse olhando pra ele, que estava sendo ameaçado por um vizinho que estava aparentemente alterado e possivelmente armado, pro meu espanto e de todos ali, a atendente da instituição me disse ao perguntar o endereço: ah é porque ai é uma macumba, parem que ele vai embora. Pensamos em entrar com alguma medida frente a isso, mas como a ligação fora feita de um outro celular, as pessoas não quiseram se envolver, e o medo da retaliação também era grande.

III.VI A RECEITA DE UM OUTRO EBO

Por conta da introjeção forçosa dos ideais de outras cores, aprendemos a menosprezar o corpo, a atacar indivíduos para manter institutos, e a santificar entidades alheias como verticalmente superiores as nossas. Aprendemos que a progressão normal e desejável é se aproximar da casa grande e afastarmo-nos da senzala. Há pouco tempo, o recém iniciado era levado à missa logo após a sua iniciação. Fomos alocados no interior de uma caverna e o irradiar de luz durante a tentativa de sair, por vezes nos volta à prática reprodutiva do padrão anterior. Estamos sempre em risco de incorrer nas mesmas lógicas que nos foram impostas, e ainda com a visão abalada as defenderemos com veemência e a força que nos restar. Precisamos defender a visão de mundo que nos pertence, somos detentores e pertencentes a uma cultura que já atestou sua eficiência em permanecer. O status qualis de nossas lógicas de ensino e aprendizagem é atestado por nossa história. Transformemos a senzala no palácio do Aláàfin, mas a edifiquemos com o nosso jeito, de cultuadores da natureza; fundamentados na deferência a alteridade (própria à natureza); como agentes ativos da realidade, mas nunca donos dela; embasados na sugestão de que a natureza é um bem comum e não um território exclusivo do mais forte. A de se entender também que o mal existe, o racismo é um ajogun, que quando constatado nos exige um ebo de acessibilidade semântica, pois não evoluiremos por exclusão. Devemos proceder com insistência, persistência, por vezes resistência além de benevolência, e nosso preceito para o bom desempenho deste ebo é ter como proibição a subserviência. O processo de valoração de nossa cultura como bem nacional, a ser mantido e assegurado, está para dentro e fora dos terreiros, perpassa o povo de Candomblé e todas as outras faces étnicas que constituem nossa identidade cultural. Aos candomblecistas cabe o orgulho do legado que perpetuam, e aos outros cabe o orgulho do legado cultural que lhes é também direito. (ALMEIDA, 2019, p.174-175)

Aos povos de terreiro digo novamente e diretamente, entendamos que o àșe é pedra e culto e que as violências atingem da luz ao beco. Enquanto a lei da farinha pouca meu pirão primeiro governar nossas ações sempre estaremos à mercê da nossa própria sorte, expondo nossos semelhantes as diversas desventuras, que convenhamos, todos já sofremos em alguma medida. Aprendemos em Ogun, em Sango e em Odé sobre a importância da política. Os poucos de nós afortunados a ocupar alguns espaços de representatividade, precisam se inclinar a condição de asiwaju, mas direcionados ao mesmo caminho. Caminhemos todos rumo ao reconhecimento, não de um àșe ou de outro, não de uma família ou outra, passemos a partir de agora a buscar o reconhecimento de toda a cultura tradicional brasileira de matriz africana, dos mais diversos Candomblés e de todas as Umbandas que existem na cidade, enquanto patrimônio (i)material do município de Foz do Iguaçu.

Que cada terreiro nomine uma rua. Que haja placas de trânsito que sinalizem os espaços interessados. Que na rede pública ensine sobre a história de Vó Benedita, de Mãe Narcisa e de tantas outras. Que “alvarás” ou outras burocracias inacessíveis não mais se constituam como empecilhos de vivenciarmos nossa própria cultura. Entendamos que o candomblé é uma cultura feita de ritos corporificantes que configuram um sujeito

ímpar, que percebe/age a natureza de uma maneira específica e através de dispositivos que só são desenvolvidos através destas práticas rito-culturais.

O rito se organiza para transmitir uma experiência atravessada pelos antepassados. Ao tratarmos de vivências na e da natureza concebemos que sejam múltiplas as formas e narrativas expressas ritualisticamente. Diferentes vivências tendem a configurar diferentes performances ritualísticas, uma espécie de equação, “mais gesto, menos cântico, adornos x, indumentária y” (re)constitui a representação da experiência.

Lembremos que o modelo de religiosidade pontifical que observamos em outras comunidades, ainda que por vezes propagados, não se sustenta ao analisarmos a comunidade de terreiro a partir de sua performatividade. Em seu fazer-rito a comunidade de terreiro apresenta outro modelo de sociedade, cuja imagem é frequentemente borrada por reflexos de organizações europeias e cristãs impostas aos terreiros por conta dos processos coloniais. No rito a realidade se amplia, cada elemento é potencialmente muito mais aos participantes do que olhos de fora do àçê podem presumir, estas lógicas são fluentes aos sujeitos do àçê, ao olhar externo se faz necessário um cuidado além. Análises das práticas nos terreiros precisam estar baseadas nas lógicas de organização de terreiro, o contrário consolida equívocos semânticos. Um sistema que ambienta relações corporizadoras na mesma medida que é ambientado por um sistema político-social e cultural que o coisifica, o gourmetiza e/ou o demoniza.

Cabe mencionar que uma abordagem sistêmica desta cultura nos imputa a perceber que o ambiente que envolve o candomblé é formado também de mecanismos opressores com os quais o candomblé é atacado permanentemente. Chauí, teórica e gestora de cultura aponta que vivemos um país dotado de mecanismos que sustentam as relações de poder e opressão.

Os traços que esboçamos acima são determinados na estrutura econômica e social do Brasil. Todavia, para além (ou, talvez, aquém) dessas condições materiais, dando-lhes sustentação imaginária, encontra-se algo próximo e remoto, permanentemente reatualizado sob a variação contínua da mitologia da não-violência e da ideologia autoritária. Trata-se do mito fundador.

Fundador, no sentido da antiga ideia romana da fundatio, ou seja, da construção da origem e de sua ligação perpétua com o presente, dando-lhe forma e sentido. Mito em duas acepções: na antropológica (solução imaginária de tensões e conflitos que não podem ser resolvidos no real) e na psicanalítica (construção imaginária que recalca os conflitos para poder repeti-los incessantemente sob a forma de sintomas). (CHAUÍ, 1995, p. 78)

Marilena segue explicando que o mito fundador está enraizado nos primeiros textos dos evangelizadores e que este dispositivo evoluiu de modo a configurar a maquiagem da representação imagética do país.

Eis porque violência e autoritarismo não encontram meios para serem percebidos e superados: não existem porque não podem existir. Eis também porque a política se realiza sob o signo da teofania e da teologia política, uma vez que o tempo nacional é epifânico e milenarista. Do lado dos dominantes, a teologia política manifesta-se numa visão populista-teocrática do poder - o governante representa a vontade divina e não os governados que são usados, através do voto, como instrumentos de Deus na escolha dos dirigentes. Do lado dos dominados, a religião torna-se o único meio de acesso ao político que, por isso, é interpretado sob a forma messiânica - sacralizando o poder - ou sob a forma do flagelo - satanizando o poder. (CHAUI, 1995, p. 80)

Por conseguinte, uma cultura que nasce em um ambiente opressor, atravessado por sujeitos coisificados ao longo de diversos processos de violências mitologicamente legitimadas, não poderia ter para si outra senão a função primordial de humanizar. O Candomblé acabou por evoluir de modo a oportunizar a emersão de uma subjetividade mitologicamente apagada, de modo que constituiu e legitima novas relações identitárias para estes corpos. Tratamos de uma cultura por onde coisas se tornaram sujeitos ocupantes e transformadores dos diversos ambientes que ocupam, quer seja o terreiro, a academia, ou quaisquer outras organizações da sociedade contemporânea.

O bem cultural de terreiro, está nas casas de àçê, nas práticas ritualísticas e nas subjetividades de àçê, desse modo nosso convívio com a sociedade como um todo demanda de uma mediação cultural que (re)organize as relações entre a cultura de terreiro e as demais. Essa reparação é uma necessidade política, pois na estrutura ou nas instituições o racismo agride desde a criança na escola até o idoso e a todos os elementos dessa cultura. Esse corpo constituído de àçê se arrisca a todo tempo apenas pelo exercício de ser quem é. E se por um lado o sujeito feito de àçê se arrisca as violências oportunas do racismo por outro a sociedade como um todo perde por conta da inacessibilidade desta cultura e de seus agentes visto que, quer seja nas cidades, nos estados ou para todo o País, a cultura de terreiro e seus agentes são nosso Patrimônio (i)material.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Pedro P C de A. **Corpo-oralidade: memória e permanência no Candomblé**. Curitiba: Poncã Produção e Arte, 2019.

AMARAL, João P P do. **Da colonialidade do patrimônio ao patrimônio decolonial**. Dissertação (Mestrado em Preservação do Patrimônio Cultural) - IPHAN, Rio de Janeiro, 2015.166f.

ARAÚJO, Jefferson D de. **A valorização de terreiros de matriz africana ou afro-brasileiro: um debate jurídico acerca dos instrumentos de proteção no Brasil**. Dissertação (Mestrado em Preservação do Patrimônio Cultural) - IPHAN, Rio de Janeiro, 2021. 300 fls.

AROEIRA. **Cultura e patrimônio**. Disponível em:

<http://www.aroeira.org.br/portal/projetos/cultura-patrimonio/#:~:text=Patrim%C3%B4nio%20cultural%20%C3%A9%20o%20conjunto,valor%20%C3%BAnico%20e%20de%20durabilidade> Último acesso em 7 de março de 2023.

BAPTISTA, William Jose. **O devir da verdade: fundações da filosofia**. Rio de Janeiro: Letra Capital, 2012.

BRITTO, Fabiana D. Processo como lógica de composição na dança e na história. **Revista Sala Preta** do PPGAC da USP, v.1, n15, p.185-189, 2010.

BUNGE, Mario. How does it work? The search for explanatory mechanisms. **Philosophy of the Social Sciences**, v.34, n.2, p.182- 210, 2004.

_____. **Dicionário de filosofia**. São Paulo: Perspectiva, 2006. 408p.

CALDAS, Isabel. C. O.; GASPARETO, Francisco A. **Memórias duma Baobá? uma experiência de afeto e mediação**. Revista Arte Contexto, v. 07, p. 1-15, 2022. Disponível em: <https://artcontexto.com.br/portfolio/isabel-cristina-oliveira/> Último acesso em: 22 de março de 2023.

CAMARGO, Marcos. **Semiótica da arte**. Apostila. Curitiba, 2009

CONCEIÇÃO, Joanice. **Irmandade da Boa Morte e culto de Babá Egum: masculinidades, feminilidades e performances negras**. Jundiaí: Paco Editorial, 2017.

DIAS, Cora. **Retratos - Saravá! Candomblé é patrimônio nacional**. Revista Desafios do Desenvolvimento. Ano 8. Edição 67. 20 de setembro 2011. Disponível em:

https://www.ipea.gov.br/desafios/index.php?option=com_content&view=article&id=2568:catid=28&Itemid=23#:~:text=O%20tombamento%20foi%20efetivado%20em,da%20cultura%20negra%20no%20pa%C3%ADs Último acesso em 7 de março de 2023.

EUCLIDES, Maria; SILVA, Joselina da. Dialogando autoetnografias negras: intersecções de vozes, saberes e práticas docentes. **Revista Práxis Educacional**, v. 15, n. 32, p. 33-52, 2019.

GOMES, Rafael B. **Minha fé não é cultura: a eficácia da magia e as amarras do estado**. Dissertação (Mestrado em Preservação do Patrimônio Cultural) - IPHAN, Rio de Janeiro, 2015. 180 fls

GONÇALVES, José Reginaldo S. Patrimônio, Cultura e Subjetividade. **Revista Taipa**. Curitiba: Fundação Cultural de Curitiba, v2, nº2, p. 06-15, dez. 2015

GREINER, Christine; KATZ, Helena T. Por uma teoria do corpomídia ou a questão epistemológica do corpo. **Arquivo Virtual de Artes Escénicas**. 2005. Disponível em <http://archivoarte.uclm.es/textos/por-uma-teoria-do-corpomidia-ou-a-questao-epistemologica-do-corpo/> Último acesso em 30 de fevereiro de 2022.

_____. Corpo e processos de comunicação. **Revista Fronteiras – estudos midiáticos**. São Leopoldo: Unisinos, v3, n2, p.65-74, dez. 2001

GREINER, Christine. **O corpo: pistas para estudos indisciplinados**. São Paulo: Annablume, 2005. p.125-133

_____. Articulações do corpomídia na dança. **Revista Ensaio Geral**. Escola de Teatro e Dança da UFPÁ, v2, n.3, p.22-29, 2010.

HAMPATÉ-BÂ, Amadou. A tradição viva. In: KI-ZERBO, Joseph (Ed.). **História geral da África, I: metodologia e pré-história da África**. Brasília: UNESCO, 2ª edição, 2010.

ITAIPU BINACIONAL. **40 anos: Itaipu transforma foz em um dos maiores municípios do Paraná**. 13 de maio de 2014. Disponível em: <https://www.itaipu.gov.br/sala-de-imprensa/noticia/40-anos-itaipu-transforma-foz-em-um-dos-maiores-municipios-do-parana> Último acesso em 27 de fevereiro de 2023.

MACHADO, Adriana B. **O papel das imagens nos processos de comunicação: ações do corpo, ações no corpo**. Tese (Doutorado). Programa de Estudos Pós-Graduados em Comunicação e Semiótica da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. São Paulo, 2007. 117p.

MENESES, Ulpiano T. B. de. O Campo do Patrimônio Cultural: uma revisão de premissas. In: IPHAN, **I Fórum Nacional do Patrimônio Cultural**. Ouro Preto, 2009, v.1. Brasília: IPHAN, 2012. p. 25-39.

OLIVEIRA, Eduardo David de. **Filosofia da ancestralidade: corpo e mito na filosofia da educação brasileira**. Tese (Doutorado). Programa de Pós-graduação em Educação Brasileira da Universidade Federal do Ceará. Fortaleza, 2005. 353p.

OLIVEIRA, Maria L. P.; MENEGHEL, Stela N.; BERNARDES, Jefferson S. Modos de subjetivação de mulheres negras: efeitos da discriminação racial. **Revista Psicologia & Sociedade**; 21 (2): p. 266-274, 2009.

PEIRCE, Charles S. **Semiótica e filosofia**. São Paulo: Cultrix, 1972. 164p.

_____. **Semiótica**. São Paulo: Perspectiva, 1995. 337p.

PREFEITURA MUNICIPAL DE FOZ DO IGUAÇU. **Sancionada a Lei que inclui o “Dia de Iemanjá” no Calendário Oficial de Eventos de Foz do Iguaçu.** 24 de fevereiro de 2023. Disponível em:

<https://www5.pmfi.pr.gov.br/noticia.php?id=51581#:~:text=O%20prefeito%20Chico%20Brasileiro%20sancionou,no%20dia%20de%20fevereiro> Último acesso em 10/03/2023.

QUEIROZ, Hermano Fabrício O. G. e. **O registro de bens culturais imateriais como instrumento constitucional garantidor de direitos culturais.** Dissertação (Mestrado em Preservação do Patrimônio Cultural) - IPHAN, Rio de Janeiro, 2014. 301 fls.

RIBEIRO, Maria de Fátima B. **Memórias do concreto: vozes na construção de Itaipu.** Cascavel: Edunioeste, 2003.

_____. **Itaipu, a dança das águas: histórias e memórias de 1966 a 1984.** Tese (Doutorado em História). UNICAMP, Campinas, 2006.

SANTAELLA, Lucia. **O que é semiótica.** São Paulo: Brasiliense, 1983. 114p.

_____. **A percepção: uma teoria semiótica.** São Paulo: Experimento, 2ª edição, 1998. 120p.

_____. **Matrizes da linguagem e do pensamento: sonora, visual, verbal.** São Paulo, Iluminuras, 2001

SANTOS, Maria Stella de A. **Meu tempo é agora.** Salvador: Assembleia Legislativa do Estado da Bahia, 2ª edição, 2010. 182p.

SERAFIM, Vanda F. “Os africanos no Brasil”: o discurso de Nina Rodrigues acerca das religiões africanas na Bahia do século XIX. **Revista Brasileira de História das Religiões**, vol. 3, n. 7, p. 73-111, mai. 2010.

SETENTA, Jussara S. **O fazer-dizer do corpo: dança e performatividade.** Salvador: EDUFBA, 2008.

SODRÉ, Muniz. Corporalidade e liturgia negra. SANTOS, Joel Rufino dos (org.). **Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional N. 25 – Negro Brasileiro Negro.** IPHAN, p. 29-33, 1997.

TAB UOL, **Nação de Jesus - Fuzis ungidos e grafite gospel em muros da comunidade: para facção do Rio, a lei do tráfico é a lei de Deus.** 27 de maio de 2020. Disponível em: <https://tab.uol.com.br/edicao/nacao-de-jesus/> Último acesso em 10 de março de 2022.

TAGARRO, Helena Amanda F. **A geopolítica do patrimônio de fronteira: o território transfronteiriço das missões Jesuíticas no Cone Sul-americano.** Dissertação (Mestrado em Preservação do Patrimônio Cultural) - IPHAN, Rio de Janeiro, 2021. 136 fls.

TAVARES, Julia; RIBEIRO, Marina dos S. (Org.) **Cartilha Terreiros em luta: caminhos para o enfrentamento ao racismo religioso.** Rio de Janeiro, 2022. 19p. Disponível em: <https://criola.org.br/wp->

content/uploads/2018/06/cartilha_racismo_religioso_online_distribuicao.pdf Último acesso em 01 de abril de 2023.

VERGER, Pierre F. **Orixás**. Salvador: Corrupio, 1985.

VIEIRA, Jorge A. **Formas de conhecimento: arte e ciência – uma visão a partir da complexidade**. Vol. III – Ontologia. Fortaleza: Expressão Gráfica e Ed, 2008.

_____. Organização e sistemas. **Revista Informática na educação: teoria & prática**, v.3, n.1, p.11-24, 2000.

VIEIRA, Euripedes F. **O tempo-espaço: ficção, teoria e sociedade**. Cadernos EBAPÉ.BR [online]. 2003, v. 1, n. 1, pp. 01-07 Disponível em: <https://www.scielo.br/j/cebape/a/ZWtXgf3cBtTbzJBRHFrX4BN/?lang=pt#:~:text=O%20esp%20a%C3%A7o%20%C3%A9%20um%20componente,suas%20transforma%C3%A7%C3%B5es%20movimentos%20e%20energia> Último acesso em 12 de abril de 2022

VIDEOS

Africana Digital Ethnography Project. **Oriki Ogun (Praise of the God of Iron) by Mayowa Adeyemo**. Youtube, 25 de março de 2018. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=-pvTKPRfbHk>

Pedro Almeida. **Trecho do filme Besouro** (00.17.30' – 00.18.28'). Youtube, 30 de março de 2023. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=ycJssr7p450>

VIA X. **La performance como elemento rupturista - Diana Taylor**. Youtube, 25 de julho de 2016. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=7eEpKCKhaFw>

SABER Tecnologias Educacionais e Sociais. **Patrimônio cultural: conceito (parte 1)**. Youtube, 18 de agosto de 2015. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=vGeXC_2nx9M

JORNAL

Jornal Nosso Tempo - Foz do Iguaçu de 24 a 31/12/1980 – Ano I N° 4. Disponível em: https://www.nossotempodigital.com.br/arquivo/nosso_tempo_4/nosso_tempo_4.pdf

Jornal Nosso Tempo - Foz do Iguaçu de 11 a 18/02/1981 – Ano I N° 10. Disponível em: https://www.nossotempodigital.com.br/arquivo/nosso_tempo_10/nosso_tempo_10.pdf

Jornal Nosso Tempo - Foz do Iguaçu de 05/06/1987 – Ano VII N° 263. Disponível em: https://www.nossotempodigital.com.br/arquivo/nosso_tempo_263/nosso_tempo_263.pdf

ENTREVISTAS

Asogba Jair, iniciado por Pai Kafu Milodé e filho de santo de Mãe Edna de Baru, morador de Foz do Iguaçu dos anos 70 aos anos 2020. Entrevista realizada por whatsapp.

Baba Gilson, filho de santo de Pai Kafu e Pai Francisco Odé Otaioci, morador de Foz do Iguaçu na década de 80. Entrevista realizada por whatsapp.

Fátima Verônica Sampaio, filha biológica de Mãe Narcisa. Entrevista realizada por whatsapp.

Juca Rodrigues, Diretor Presidente da Fundação Cultural de Curitiba (2017-Atual), morador de Foz do Iguaçu. Entrevista realizada por whatsapp.

Mãe Amanda de Osun, atual regente do Ilé Àṣẹ Iga Ọḍẹ, moradora de Foz do Iguaçu. Entrevista realizada por whatsapp.

Mãe Edna de Baru, fundadora do Ilè Baru, moradora de Foz do Iguaçu. Entrevista realizada presencialmente.

Mãe Maria Helena de Iansã, iniciada por Pai Neno de Afonjá e filha de santo de Pai Kafu Milodé, moradora de Ciudad del Leste. Entrevista realizada por whatsapp.

Mãe Vera de Osun, filha de santo de Pai Kafu Milodé e atual regente do Ilé Àṣẹ Ìgbà Afauman, moradora de Foz do Iguaçu na década de 80. Entrevista realizada por whatsapp.

Nelson Figueira, adepto da Umbanda, morador de Foz do Iguaçu. Entrevista realizada por whatsapp.

Pai Carlinhos de Sango, Ogan da casa da Vó Benedita, morador de Foz do Iguaçu. Entrevista realizada por whatsapp.

Pai Rodney Mellor, primeiro Ogan da casa do Pai Francisco Odé Otaioci. Entrevista realizada por conversa telefônica.

APÊNDICES

APÊNDICE A – ENTREVISTA MÃE AMANDA DE OSUN

Boa tarde tudo bem? Então vou tentar resumir, seria bom pra mim e bom também pra você, vamos ter a festa do Ogun no próximo sábado, os filhos estão ali né? Então tem que fazer listas e conversar e ver sobre umas coisas, então sempre estamos na função, né? Graças a Deus e os Òrìṣàs.

https://drive.google.com/file/d/1It53AtOKzC5dfZKcMVv_RtH61Jw2H1jP/view

link de acesso a parte do áudio da entrevista

(início do áudio)

Eu sou Amanda, é, nasci dofona de Osun, né? Hoje sou, me tornei Ìyá da Casa, e hoje, há alguns anos desde 2012, entrei é pra culto Yoruba, culto de Orunmila então sou Ìyánífá, meu nome é hoje dado pelo próprio Ifá Orunmila é Ifarunké E estou à frente da Casa, né? Junto com Baba Jova que também está no culto Yoruba, Ifatokode, que nasceu Eperin Ode né? Quando tinha cinco anos. E hoje depois que o Baba João Carlos foi, como dizem os Yorubas, mudou de cor, né? Então ele, agente procurou, vamo dizer ajuda né? Mas conhecimentos né? Apoio, e foi muito bom realmente, então a gente continua com nosso Candomblé onde a gente nasceu, e continuamos também cultuando né? O culto Yoruba, que por sinal é muito bom.

Então quando eu cheguei nesta cidade em Foz do Iguaçu, foi por até, por um acaso que conheci a Casa né? Vindo de uma viagem a São Paulo. E a verdade eu tinha um problema não sabia o quê que era, mas eu sabia que tinha alguma coisa errada comigo. O falecimento do meu pai me abalou muito, e acredito que eu chamava muito ele, não foi muito, e o resultado, não foi nada bom. Quando eu conversei com uma pessoa, amiga, eu não sabia que ela se cuidava com a Vovó. Ela disse pra mim: “eu acho que você está com encosto”. Eu falei: credo o que é isso? “Pois é, então você tem, precisa dela, e tal”. E nunca me chamou, nem quando ela ia pra Assunção eu também não sabia disso depois com tempo, passei um dia pra cá, e olhei no lado da rodoviária vi uma imagem enorme, não sabia quem era, depois quando eu consegui voltar e procurar a Casa vi que era Joana D'arc e a partir daquele dia 12 de novembro de 1981 eu conheci a Vovó, conheci o Vô Macedo né? E conheci o que era uma bela Umbanda, eu não tinha noção das coisas, isso é a maior sinceridade né? Depois fui tendo algum conhecimento sobre a Jurema, muito bonito por causa da qualidade de ervas, da quantidade de ervas que a gente conhece né? E que traen curas né? Bem misturadas, bem piladas, bem rezadas não é? Então, eu fiquei apaixonada, vinha quase toda semana, o no máximo a

cada quinze dias, conheci nesse primeiro dia, de 12 de novembro de 1981 Pai João Carlos que trabalhava com a Vovó junto com Ogan Natal né? É Ogan Natal de Iyemanja, de Ogunté, pessoa muito boa, também de muito saber, que ele tinha, então a partir daí eu vinha com mais frequência, a gente se conheceu melhor, foi pra minha casa, aquela coisa toda, e em janeiro de 1982 a gente tava se casando literalmente.

A gente foi morar em Belo Horizonte, minha filha Madain de Iyewa nasceu lá em né? Aí voltamos pra Foz, a segunda filha nossa nasceu aqui a Luana que é feita de Oya também. E tempos difíceis, com certeza acho que eram como provas né? E quer dizer que, Seu Tranca Ruas que era o Exu que trabalha na cabeça de João Carlos dizia que esta terra era pra ele, que ele precisava voltar que tinha pessoas que precisava dele aqui, que ele tinha que voltar. Acho que fomos posto à prova de algumas dificuldades bem pesadas, mas eu sempre falo e coloco exemplos pras pessoas. Que tudo que a gente passou tudo valeu a pena. Primeiro eu conheci, donde que eu fiquei nos primeiros dias, na casa da Mãe Geni de Iansã pessoa boa maravilhosa, generosa né? Ekeji Lindomar de Iyemanja filha de Kafu Milodé também. Então são pessoas que eu conheci no início, aqui nessa cidade, e até que a gente conseguiu abrir a Casa já em terreno próprio que donde estamos, que residência até hoje, o Candomblé mudou pra frente é na mesma rua, mas nessa casa começou as coisas de àṣe em 1989 foi o primeiro barco, onde tinham dois ogans, Asogun Atila, Pejigan Carlinhos de Iyemanja. Um barco de nove, eu brincava que era um trans atlântico. Mas foi muito bom, muito bom. É Pai Francisco Ode Otaíoci né? Estava junto. Tio Toya né? Baba Kumbela, todo esse povo, todos novinhos, né? Hoje san pessoas personalidades respeitadas no nosso culto na nossa religion no nosso Candomblé. Pessoas idôneas.

Então tivemos boas pessoas siempre dentro deste Ilé Àṣe né? Ogan Mario, Alagbe Mauricio de Ode da Casa de Pai Otaíoci, Todos eles fizeram parte dessa casa também, vamos dizer do sucesso, da forma que foi feito, era família mesmo. Siempre estavam juntos né? Então teve ali o barco de ekeji, 1989 mesmo, dofono de Sango Arnaldo que mora em Curitiba deve conhecer ele. A menina de, Edna de Ode, que mora no Mato Grosso. Omolusi, que mora ela é gaúcha mesmo mora no Rio Grande do Sul né? Ekeji Cenira de Iyemanja, Ekeji Nanci de Osun, é fomo de Osun Alice, fomotinha Ana de Osogiyan, creo que chamei todos. E esse é o barco 1989 que foi o primeiro barco. Em 1992 foi dofono Alisson de Omolu, filho carnal de Pai João Carlos, dofonitinho Saimon, segundo filho de Pai João Carlos também, filho carnal, filho de sangue. E quem tomou

obrigação neste mesmo barco foi Giovanne de Logun Ede que veio pra esta casa, e Jovane neste mesmo ano nasceu Eperin Ode.

Em 1991 eu conheci Doté Olupojina que seria meu pai, seria não, continua sendo, ele no esta mas em matéria, mas está em espírito, Omolu é vida e ele continua sendo com certeza meu pai e eu a filha dele (risos). Como ele me chamava, a minha Osun Paraguaia (risos). A emoção até hoje é muito forte pra mim. Eu renasci para a vida, isso não tem, isso não tem preço, nada de alguma passagem na nossa vida, dificuldade nesta terra, nada atrapalha, nada diminui o brilho a luz que Òrìṣà trouxe pra minha vida pra vida do Pai João Carlos pra vida dos meus filhos de sangue naquela época.

Aí logo depois foi dofona Analia de Osun, dofona Madain de Iyewa e dofonetinha Luana de Oya. Então todos meus filhos são arrumados, como dizia pai João Carlos: “ se é bom pra mim, é bom para você Amanda, é bom para nossos filhos” e foram todos arrumados, meus sobrinhos Pablo de Osala, Pablo Dario, Maria Eugenia dofona de Iyemanja, son meus parentes de sangue. E Ogan Bruno foi arrumado com meses (...) Ta hoje é um homem de responsabilidade, advogado, então maioria da minha família são arrumados, por que cada um que fazia eles viam a diferença o caminho, a caminhada espiritual deles, ajudava muito em todos os sentidos, eles cresceram no só espiritualmente e isso conta muito. Ogan Hugo meu irmão de sangue, é de Osala, de Osogiyán ele.

Então o que eu posso dizer que depois de Pai João Carlos, que tornou Baba João Carlos, Baba Olwo quando foi pra África... culto de Ifa Orunmila, e outros cultos também que são segredos vamos dizer, depois que ele mudou de cores e teve o tempo de, não chama luto não. Tempo de respeito né? Depois do início nós temos mais outros filhos, tive a sorte de o primeiro de Sango, Osala, Oya, Ogun, Iyemanja né? E a nossa casa continua firme. (...) Hoje eles falam pra mim: “A senhora é uma vitoriosa!” (...) Eu tive que aprender, ou talvez eu sabia. (...) Por mais que eu já tinha idade quando eu nasci em 91, briguei dez anos da minha vida, mas depois, quando eu conheci Olopojina meu Dote, não tinha outra pessoa pra arrumar meu Ori, e evidentemente foi muito bom.

O que eu posso dizer que Òrìṣà realmente muda pra melhor a vida da pessoa quando a gente quer mudar pra melhor. Não adianta ele dar uma bandeja com todos elementos, instrumentos vamos supor cuando va plantar. Que adianta eu ter as sementes pra plantar e no plantar elles? Nunca vo tener nada. E se yo plantar se no tiver cuidados, se no molhar cultivar, a palavra certa cultivar, cuidar né? Se o sol no tá muito forte pra essa sementinha pra esse broto de uma árvore de uma planta que um dia se tornaria com

os cuidados uma árvore com raiz bem profunda que não há (...) o que derrube, pode dobrar né? Por que é a natureza, dobra mas não quebra, pra mim Òrìṣà é isso.

(final do áudio)

Baba Pedro eu estou imensamente feliz por falar alguma coisa sobre Ilé Àṣẹ̀ Iga Ọ̀ḍẹ̀ (...) Esqueci de falar que dofonetinha, que nasceu dofonetinha de Osogiyán Ana Estela. Mãe Ana. Ela tem uma casa de àṣẹ̀, esplendida com muito àṣẹ̀, com muitos filhos. Essa caminhada dela é um grande exemplo. Ilé Àṣẹ̀ Iga Osogiyán uma extensão da casa de Ọ̀ḍẹ̀. Tem a casa de Baba Pablo meu sobrinho ele tem a casa Ilé Àṣẹ̀ Iga Osolufon em outra ciudad, pertinho de Asunción quince, vinte minutos de Asunción, também é uma casa de muito àṣẹ̀. Ele e a esposa dele Itana de Oya son duas pessoas incríveis estão juntos nessa caminhada, nesse propósito. Tem filhos também todos encaminhados todos muito bem cuidados. Eso é un orgulho. Um orgulho bom entendeu? De ver as pessoas que nasceram neste àṣẹ̀ como estan... Tenho certeza que o espírito de Baba Olwo João Carlos de estar em Paz com certeza, com certeza. E tem o Átila o Asogun e a mulher dele Salomé de Osun, também eles cuidan lá. Tem algumas coisas que João Carlos plantou arrumou tudo pra ele lá e ele segue lá fiel e firme como Ana, Mãe de Osogiyán e Pablo de Osala, Baba Pablo de Osolufon, eles seguem. São pessoas respeitadas na religion, isso é muito bom saber que a gente tá aqui, e pode ir lá e a gente tá em casa (...) Foi muito bom eu falar sobre tudo isso me emocione asi pelo que somos hoje, que lo temos hoje em conhecimento que no é fácil é muito importante me lembra de muitas coisas. Kolofé tudo de bom.

ANEXOS

ANEXO A – MATÉRIA SARAVA FOZ DO IGUAÇU

NOSSE TEMPO - Foz do Iguaçu, de 24 a 31 de Dezembro de 1980. Página 12

Os Orixás baixam e acontecem os recebimentos: um é xangô, outro Omulu, Exu

SARAVÁ FOZ DO IGUAÇU



Um negão alto, recebeu o caboclo Tiriri /Duas perdas: John Lennon e Cartola

O reino de Oxalá fincou raízes em Foz. Hoje mais de quinhentos terreiros recebem toda a semana os santos do candomblé e da umbanda. Os nomes são os mais diversos: "tendas", "centros", "terreiros", "templos" etc. Estão situados tanto no centro como na periferia da cidade e são frequentados por pessoas de todas as classes sociais.

Os ritos afro-brasileiros chegaram em Foz na década de 60. Antes, as referências aos candomblés e umbanda só existiam através da literatura, música e cinema. A maioria dos frequentadores são oriundos dos estados do norte e São Paulo. Atualmente há uma grande afluência de paraguaios e argentinos. Paralelo ao crescimento do número de adeptos foi surgindo o comércio especializado na venda de artigos religiosos, pombas, defumadores, pátuas e imagens, fluidos, algidares. A expansão dos cultos afros em Foz pode ser conferida na famosa festa de Yemanjá, que se realiza cada dia dois de fevereiro no Porto Meira. Esta festa que já está incluída no Calendário Turístico de Foz do Iguaçu reuniu neste ano cerca de duas mil e quinhenta pessoas.

Se em 1976 o Candomblé e a Umbanda não eram reconhecidos pelas autoridades, hoje os ritos afros se expandiram atravessando a fronteira. Não faz muito tempo foi dada uma sessão na área 2 de Itaipu, no Paraguai.

Candomblé significa amar a natureza viva e seu ritual é frenético e sensual. Uma sessão começa com a louvação aos Orixás. O ritmo dos Ogãs vai crescendo em intensidade e as filhas e filhos de santos dançam contorcendo o corpo "preparando o terreiro para a chegada dos Orixás". Continua com Louvor ao Lebara até os "passes". Em seguida e sempre no compasso dos Ogãs o "terreiro" faz a louvação a Oxóxi, o maior de todos os deuses.

Para uma maior compreensão ritual é preciso conhecer o significado de muitas palavras dos dialetos afros, principalmente o Nagô. Nagô originariamente se referia a um ramo de descendentes Yoruba, depois foi herdado por todos os Yorubas (tribo africana). Os escravos africanos que foram chegando ao Brasil trouxeram como bens as suas culturas. A nação brasileira, além de americana portuguesa, é africana não somente porque foi formada pelo trabalho dos negros escravos, mas também porque eles constituíram historicamente o elemento da população mais denso nas grandes e pequenas cidades, nas plantações e nos setores de extração mineral.

O Candomblé usa palavras africanas durante todo o ritual. Babalorixá (a grafia correta seria Bálalorisá) é a Mãe de Santo, a suprema autoridade dentro do "terreiro". Ylorixá é a zeladora de santo e geralmente a pessoa que tem este cargo é uma Tata (pessoa mais velha da nação). Geralmente são três representantes: Ogum, Boxolaketó e Gexo. São sete as linhas de adoração: Ogum; Oxoxi; Oxalá; Nano; Oxum; Yemanjá e as Beijadas (crianças).

Os "terreiros" originariamente eram os lugares de reunião no meio da selva, onde se asentava a sociedade global. Atualmente se conserva o nome para os locais de culto. Nele são feitas as sessões onde a música é um instrumento de grande importância porque cria a ambientação, o condicionamento para a entrada em transe. Os Orixás baixam no terreiro e algumas pessoas de maior sensibilidade se transfiguram. Então acontecem os recebimentos, um é Xangô, outro Ômulu, Exú, etc.

Na tenda Espirita a Reino Oxalá, que fica perto do Colégio Monsenhor Guilherme, onde a Babalorixá é a Vó Benedita, na última quarta-feira um negão alto, conhecido por Kafulinandé, recebeu o caboclo Tiriri. Vó Benedita, que além de Babalorixá e também Yalorixá (zeladora de santo), tem 58 anos de Candomblé. O seu terreiro começou a funcionar no dia 22 de setembro de 1922 em Santos. Ela está em Foz do Iguaçu desde 1976. O seu braço direito é Natal, que tem a função de Ogã de corte, responsável pelo ritmo e músicas do ritual. Kafulinandé é Gira recebedor das entidades.

A maioria dos frequentadores dos "terreiros" são brancos. No "Reino de Oxalá" há vários paraguaios e argentinos participando ativamente no ritual.



Foto: Abril

Struett



Cartola e John Lennon, dois compositores/cantores que faleceram neste mês, cantaram

em suas músicas um pouco de anseios de todo ser humano. Com eles, morre também um pouco de nós.

IMAGINE

Imagine que não há céu
E fácil, basta tentar
Nenhum inferno embaixo de nós
E, em cima, só firmamento
Imagine todo o mundo
Vivendo pro dia de hoje.

Imagine não haver países
Não é difícil imaginar
Nada por que matar ou morrer
Nem religião também
Imagine todo o mundo
Vivendo sua vida em paz.

Imagine não haver posses
Duvido que você possa
Sem lugar para a gula ou fome, uma fraternidade do homem

Imagine todo o mundo partilhando todo o mundo
Você pode dizer que estou sonhando
Mas não sou o único não
Espero que um dia você se junte a nós
E o mundo será uma coisa só.

JOHN LENNON

O MUNDO É UM MOINHO

Ainda é cedo, amor
Mal começaste a conhecer a vida
Já anunciais a hora de partida
Sem saber mesmo o rumo que irás tomar
Presta atenção, querida,
Embora saiba que está resolvida
E em cada esquina cai um pouco a tua vida
E em pouco tempo não serás mais o que és
Ouçame bem, amor,
Presta atenção, o mundo é um moinho
Vai triturar teus sonhos tão mesquinhos
Vai reduzir as ilusões a pó
Presta atenção, querida,
De cada morto herdarás só o cinismo
Podes notar que estás à beira do abismo
Abismo que cavaste com teus pés

CARTOLA