

ITALVA MIRANDA DA SILVA

TERREIROS DE CANDOMBLÉ NA AMAZÔNIA ACREANA:
Lutas e solidariedades na construção de territórios e identidades.

Rio Branco, Acre.

2009

Livros Grátis

<http://www.livrosgratis.com.br>

Milhares de livros grátis para download.

ITALVA MIRANDA DA SILVA

TERREIROS DE CANDOMBLÉ NA AMAZÔNIA ACREANA:
Lutas e solidariedades na construção de territórios e identidades.

Dissertação apresentada ao Programa de Mestrado em Letras: *Linguagem e Identidade* da Universidade Federal do Acre – UFAC, como critério parcial para a obtenção do título de Mestre em Letras.

Orientador: Prof. Dr. Gerson Rodrigues de Albuquerque

Rio Branco - AC

2009

ITALVA MIRANDA DA SILVA

TERREIROS DE CANDOMBLÉ NA AMAZÔNIA ACREANA
Lutas e solidariedades na construção de territórios e identidades.

Banca Examinadora

Prof^o. Dr. Gerson Rodrigues de Albuquerque
Orientador – Universidade Federal do Acre

Prof^o. Dr. Agenor Sarraf Pacheco
Membro – Universidade da Amazônia

Prof^o. Dr. Vicente Cruz Cerqueira
Membro – Universidade Federal do Acre

Rio Branco – AC

2009

DEDICATÓRIA

Aos meus familiares e, principalmente, aqueles que, não possuindo laços de parentesco conosco, revelaram-se os melhores tios, tias, primos, primas e avós, *principalmente com palavras de incentivo, as quais permitiram o acontecer deste trabalho.*

Ao meu esposo que tanta compreensão teve para comigo no decorrer de minhas andanças pelos terreiros, pelo aconchego e pela atenção.

AGRADECIMENTO

Aos entrevistados e ao “povo-santo”, por abrirem caminhos para a minha circulação entre terreiros e territorialidades, convivendo com inúmeras pessoas que direto e indiretamente contribuíram para a realização deste estudo.

Aos professores doutores Agenor Sarraf Pacheco (Unama) e Vicente Cruz Cerqueira(Ufac) pelas valiosas contribuições ao Exame de Qualificação. Muitas de suas significativas observações foram incorporadas ao texto final. Outras, por razão de falta de tempo, ficaram para um outro momento.

Ao meu orientador, Professor Dr. Gerson Rodrigues de Albuquerque pela sua paciência para com minhas pesquisas, pelas indicações de leituras e apontamentos e, sobretudo, pela grande capacidade intelectual e metodológica.

Aos demais professores e colegas do Mestrado em Letras da UFAC. Aos meus pais, irmãos e irmãs, pela força, especialmente a minha sogra e avó sogra que seguraram a “barra” em casa nos momentos mais difíceis.

RESUMO

O objetivo desse trabalho é abordar o universo dos terreiros de candomblé na cidade de Rio Branco, destacando a construção de suas identidades. Para tal, utilizei diversas fontes (livros, textos adicionais, jornais e imagens), no entanto, priorizei os relatos e vivências de pais e mães-de-santo, além de iniciados, ogans, ekedes e visitantes desses terreiros. O diálogo com essas narrativas foi fundamental para a compreensão de como se opera nesta cidade as relações entre os praticantes de candomblé e sociedade de um modo geral, mostrando ainda as contradições dessas relações sociais.

Palavras- chave:

Candomblé, Territorialidades, Religiosidade, Terreiro, Identidades

ABSTRACT

The aim of this study is to address the universe terreiros of *candomblé* (*terreiros are space of sociability where religious ceremonies are performed*) in the city of Rio Branco, emphasizing the construction of identities. Thereby, I used various sources (books, additional texts, newspapers and pictures), however, I prioritized the stories and experiences of saint's fathers and saint's mothers, beyond *iniciados*, ogans, ekedes and visitors of *these spaces*. The dialogue with these stories is fundamental to understand the relations between the practitioners of *candomblé* and the society in general, still showing the contradictions of social relations.

Keywords: candomblé; territoriality; Religiosity, Terreiro, Identities.

FICHA CATALOGRÁFICA

© SILVA, I. M. DA, 2009.

SILVA, Italva Miranda da. **Terreiros de candomblé na Amazônia acriana:** Lutas e solidariedades na construção de territórios e identidades . Rio Branco: UFAC, 2009. 124f.

SUMÁRIO:

Considerações iniciais.....	10
Capítulo I - Terreiros de candomblé em Rio Branco: Moventes territorialidades sob a égide do “progresso”	26
Capítulo II – Terreiros de candomblé: lutas e sociabilidades recriando territórios	54
Capítulo III – O terreiro e a construção de identidades	83
Considerações Finais.....	115
Referências bibliográficas	119
Anexos.....	122

Considerações Iniciais

Há momentos em que somos tomados de assalto por inquietações, incertezas e desejos de adentrar em universos pouco visitados ou cujas visitas parecerem tomar outras direções. Essas direções ou caminhos são, por sua vez, resultado de escolhas políticas que diariamente estamos fazendo. Assim, as inquietações e opções que apresento neste estudo, resultam em parte de minha visão de mundo construída, desconstruída e em permanente reconstrução nas andanças e “estadas” que vivenciei como filha de retirante sertanejo nordestino em busca de um “porto mais ou menos seguro” para aportar com sua família. As maiores dificuldades foram as de “fincar raízes” posto que, desde a saída de nosso local de origem, a Bahia, em 1988, passando por Goiás, Mato Grosso, Rondônia até chegar ao Acre, minha família viveu constantes deslocamentos quase sempre tensos e dolorosos.

As diversas tentativas de recomeçar em cada novo lugar foram geralmente marcadas por rupturas culturais, afrouxamento de laços afetivos, perdas materiais e familiares, mas foram também marcadas por descobertas. Descobertas sentidas e percebidas pela própria experiência cotidiana do contato sistemático como novos falares, novos comeres, novos andares, novos vestires, ora assimilados, ora negados vividos em cada novo lugar por onde passávamos. Essa percepção de que é sempre possível nos fazer e refazer como sujeitos sociais, produzindo territorialidades em diferentes lugares, se juntou à minha formação acadêmica, forjada constantemente nas várias leituras, abordagens e debates experimentados no decorrer da graduação no Curso de Licenciatura em História.

A vivência diária com professores combatentes na luta pelo respeito às diferenças, pela liberdade de imprensa e pela autonomia universitária, o diálogo com as lutas e resistências, ora explícitas ora difusas me fizeram atentar com maior carinho para às “margens”, posto que a partir do “centro” “

*é impossível abarcar com o olhar uma sociedade inteira e escrever sua história sem deixar de cair em discursos unanímistas dos detentores do poder*¹.

Não poderia também deixar de registrar aqui os esforços feitos para adequar minha proposta de estudo as linhas de pesquisa do programa de mestrado em Letras: Linguagem e Identidade, já que o mesmo exige leituras, pesquisas e métodos compatíveis a sua estrutura. Por isso, ser graduada em História, exercer a docência cotidianamente, pensar a partir de perspectivas e categorias de análises próprias da história e, de repente, mergulhar nas profundas águas da lingüística, da literatura, da análise do discurso seria indiscutivelmente um enorme desafio. Por outro lado, esse diálogo me conduziu a problemáticas e possibilidades de pesquisa que provavelmente na história demorasse mais a chegar.

A partir disso não foi, para mim difícil perceber quão rico e gracioso o candomblé com suas múltiplas expressões de linguagens sorria para o programa. Seu poderoso e envolvente universo de cores, sons, signos, símbolos, movimentos musicais e corporais se apresentavam na quase totalidade. Em outras palavras, já tinha meu suporte e por sinal muito rico bastava apenas decidir como dialogar com ele/s.

No entanto, o momento que empurrou para a pesquisa foi a constatação, com base na experiência enquanto professora do ensino regular de que, parcela significativa do preconceito e racismo existente na escola, vinha principalmente, do conjunto dos professores, ante a resistência dos mesmos a inserção dos conteúdos de religiões afro-brasileiras na proposta pedagógica do ensino de religião. Essa resistência era e é compartilhada por muitos alunos que associam as religiões de matriz africanas aos estereótipos de “macumba” e “magia negra”.

Não obstante, compreendi as razões desse comportamento: a grande maioria dos professores, pais e alunos foram e ainda são formados no catecismo cristão, regem suas vidas por códigos de ética e moral assentados numa lógica disciplinadora e racista e, ainda, a maior parte dos currículos

¹ Jean-Claude Schmitt em A história dos marginais, 1990, in Le Goff A história nova, 1990.

escolares ainda estão alheios a esse debate, mesmo levando em consideração a Lei 10.639, de 09 de janeiro de 2003, *que altera a Lei no 9.394, de 20 de dezembro de 1996, ao estabelecer as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da Rede de Ensino a obrigatoriedade da temática "História e Cultura Afro-Brasileira"*².

Nessa trilha tem chamado minha atenção, uma espécie de inversão de condutas em alguns setores da sociedade riobranquense que, de “uma hora para outra” mudaram o conteúdo de seus discursos e como que num surto “descobriram” que a herança afro-descendente precisa ser valorizada. Essa mudança de postura é resultado da emergência de novos paradigmas que colocam a questão das “minorias” no centro do debate. Assim a problemática do ser negro, da negritude ganha força. Não é por acaso que a principal instituição ligada ao movimento negro no estado do Acre é chamada CERNEGRO³. Parece que a questão não está sendo bem interpretada, já que por trás dessas práticas panfletárias existe uma “exclusão subterrânea” que permeia a incompreensão dos significados históricos da luta pelo reconhecimento e respeito às diferenças.

Vale ressaltar que existe uma diferença muito grande em ser negro hoje no Acre e se assumir como tal na década de 1970. Ser negro tem adquirido nesses últimos tempos conotações positivas, embora na prática as coisas não tem sido bem assim. Aliás, utilizando alguns dos jargões do momento eu diria que “ser negro é está na moda”. Essas questões têm produzido em mim uma espécie de mal-estar, responsável em larga medida pelo desejo de melhor compreender as dimensões históricas da presença negra no Acre.

² "Art. 26-A. Nos estabelecimentos de ensino fundamental e médio, oficiais e particulares, torna-se obrigatório o ensino sobre História e Cultura Afro-Brasileira. § 1º O conteúdo programático a que se refere o caput deste artigo incluirá o estudo da História da África e dos Africanos, a luta dos negros no Brasil, a cultura negra brasileira e o negro na formação da sociedade nacional, resgatando a contribuição do povo negro nas áreas social, econômica e política pertinentes à História do Brasil. § 2º Os conteúdos referentes à História e Cultura Afro-Brasileira serão ministrados no âmbito de todo o currículo escolar, em especial nas áreas de Educação Artística e de Literatura e História Brasileiras”.

³ - CERNEGRO – Trata-se de uma Ong. Existente na cidade de Rio Branco, ligada aos movimentos de cultura afro-brasileira. (Centro de Estudos e Referência da Cultura Negra no Acre)

A convicção, porém, de que o universo afro na Amazônia acreana é amplo e complexo, onde não teria tempo nem meios para realizar um estudo mais amplo me conduziu ao recorte do presente trabalho. Embora não seja praticante, a escolha pelo candomblé se deu como parte de minhas escolhas e posturas enquanto professora na rede municipal de ensino e, mais recentemente, na própria Universidade Federal do Acre. Não posso negar que também tinha meus “ranços” e preconceitos com as religiosidades de terreiro, sendo que no início da pesquisa, o simples fato de ter que procurar os terreiros era algo que provocava incômodos. No entanto, a medida que fui me envolvendo com o tema, conhecendo pessoas praticantes do candomblé, muitas das quais tão perto de mim, tão ligadas afetivamente ou profissionalmente que só vir a saber do envolvimento com a religião mais tarde acabou se constituindo pra mim em algo motivador e entusiasmante. A cada novo encontro uma descoberta mais reveladora.

Minha perspectiva de pesquisa com terreiros de candomblé não assenta no aspecto religioso em si, mas na constituição dos próprios terreiros como territórios produzidos por enfrentamentos, tensões, trocas de experiências, espaços de práticas de sociabilidade, reconhecimento e afirmações identitárias. Os terreiros e todo o universo de questões a eles vinculadas são constituidores/instituidores de linguagens poderosas. Nessa direção ganham importância aqueles terreiros construídos, reconstruídos e reelaborados, pensados e sentidos como representação do vivido, nas ações do “povo-santo”.

Acredito que esse estudo traga particularidades próprias das problemáticas que pretendo abordar. Minha proposta de pesquisa se assenta numa estrutura em que não há propriamente objeto(s) a serem analisados, mas sujeitos a ser indagados e confrontados. O estudo acontece numa relação dialógica entre sujeito-sujeitos, ou seja, pesquisadora e seus múltiplos atores sociais ligados direta e indiretamente ao candomblé na cidade de Rio Branco. São, portanto, esses sujeitos que dão cor, voz, ritmo vida a esse trabalho.

Procuro, ainda, acompanhar os desafios das práticas de sociabilidade nos terreiros da cidade de Rio Branco que, em razão de intolerâncias de

agentes e órgãos oficiais e não-oficiais, tiveram suas casas e terreiros empurrados para as “zonas despovoadas” da cidade de Rio Branco, mostrando o lugar social ocupado pelas religiões consideradas marginais na reordenação do espaço urbano. Nesse movimento, busco verificar e entender de que maneira os espaços sociais e culturais foram “demarcados” a partir da lógica estatal que por meio da disciplina e coerção definiu onde, como e dentro de quais condições e exigências essas territorialidades poderiam ser produzidas.

Dentro dessa perspectiva, os territórios que mais fortemente me interessam aqui, são aqueles reconstruídos e reelaborados, pensados e sentidos como a representação do vivido e construído socialmente por ação da comunidade do povo-santo na cidade de Rio Branco quando, em razão das diversas práticas de intolerância instituídas por órgãos oficiais e não-oficiais tiveram suas casas ou terreiros empurrados para as zonas “despovoadas” da cidade. Nesse movimento, verificaremos que na cidade de Rio Branco os espaços sociais e culturais encontram-se demarcados a partir de uma lógica estatal que disciplina onde, como e dentro de quais exigências esses espaços podem constituir-se.

Antes de adentrar o universo dos terreiros de Candomblé, farei uma incursão por sobre parte da literatura que optou por trazer o negro e a África com suas incontáveis manifestações culturais para o centro do debate. A partida inicia com Joseph Ki-Zerbo em *História da África Negra – I*. A escolha dessa obra se dá dentre outras coisas, porque ela foi escrita num período em que as colônias africanas se levantam com toda fúria contra a civilização ocidental em seus movimentos de independência, na década de 1960, e também por ela ser escrita por um dos primeiros historiadores africanos titulados na Europa e redigida na mesma década. Este aspecto é por demais significativo, porque constitui-se no começo de uma trajetória que espero não findar de re-escrita e interpretação da história a partir de sujeitos que nasceram na própria África; que falam como africanos, pensam como africanos e vivem como africanos. Até então, quase tudo que chegava até nós era pré-selecionado pelo filtro eurocêntrico civilizador.

Nessa obra, Ki-Zerbo desmonta o mito de que a dificuldade em se escrever a história da África, tão enfatizada pelos sábios da erudição Ocidental, se dava pela escassez de documentos escritos. Para ele, bem como para os historiadores combatentes e sensíveis, a história não se faz apenas com fontes escritas. Pelo contrário, todo e qualquer vestígio da presença humana é para o historiador um achado singular e, portanto, um fato histórico. O autor aponta um conjunto de artefatos existentes na África, capazes de gerar histórias (relatos orais, arqueologia, quadros geográficos, antropologia física e cultural, linguística dentre outros (Ki-Zerbo, 1972). Dessa maneira, o autor demonstra que reescrever a história da África não é apenas possível, é urgente e necessário. Como afirmou Fernand Braudel no prefácio da citada obra: “ *para ter esperança, para prosseguir na caminhada, é necessário também saber de onde se vem*” e este é um recado a todos os povos do mundo.

A discussão em torno da questão do negro ainda está profundamente enraizada na ideia de *raça* e isso tem se constituído num problema que mesmo nos dias atuais dificulta o diálogo e entrava as ações ligadas aos estudos africanos. Iniciar um debate sobre isso aqui é imprescindível se quisermos compreender a profundidade da questão racial no mundo. Paul Gilroy em *Entre Campos* (2007), afirma que a ideia de “raça” está em crise, embora esta tenha sido ao longo dos tempos o suporte que fez o Ocidente se “erguer”, por cima dos outros é claro.

O conceito de “raça” tal como é empregado na linguagem cotidiana é uma invenção relativamente recente, cunhada na modernidade europeia, cujo ápice centrou-se no pensamento científico do século XIX. Mesmo que tenha sido situado aí seu primado, o discurso racial fundou o mundo moderno europeu do século XVI. Acompanhou todo o projeto colonialista desse período, sendo uma das principais justificativas ideológicas para a escravidão negra. Por meio dessa justificativa, os europeus moldaram valores, destruíram culturas e impuseram de forma extremamente violenta padrões de conduta e moral de acordo com suas conveniências. Mais uma vez aqui, o ideal de modernidade e civilização, promovido pelo ocidente, parece não combinar com as formas brutais e desumanas com as quais foram tratados os “marginais” no

mundo moderno. Em outras palavras, quero dizer que o discurso não condiz com os métodos e as práticas.

Gilroy considera que a crise da raciologia vivida hoje, é resultado de mudanças ocorridas no seio da política internacional que, por um lado, é pressionada a cumprir acordos e cláusulas referentes aos direitos humanos, mas que por outro teme sacrificar os privilégios das castas reinantes. O autor alerta para os mecanismos criados pelos Estados e agências públicas e privadas para desestabilizar a reconstrução da história africana. Segundo ele, a partir, principalmente da década de 1980, com a emergência do *Hip-Hop* e outras militâncias, uma grande parte do que há de valioso na cultura negra tem sido sacrificada a serviço dos interesses empresariais e de novas formas de expressão cultural ligadas às tecnologias visuais. Para o autor, o triunfo da imagem leva a morte da política e reduz as pessoas a meros símbolos. Discutir as linhas que separam esses *campos* constitui-se numa tarefa de suma importância para o aprofundamento do debate.

É merecedor de nota também, a abordagem feita por Paul Gilroy em *O atlântico negro: modernidade e dupla consciência*. Aqui o autor provoca e questiona o milagre da modernidade europeia. Modernidade esta que arrancou da selvageria os povos incaicos, astecas, tupis dentre outros. Para ele, o mesmo Atlântico que trouxe as caravelas dos “heróis descobridores”, que fincou a “civilização” na América, trouxe também os incontáveis carregamentos de seres humanos-mercadorias para serem comercializados e explorados no Novo Mundo.

O Atlântico inaugurou a era dos *tumbeiros* que foi como ficou conhecido os navios que transportavam os escravos (nesse caso a morte) da África para a América. Mas o autor também afirma que esses mesmos negros oprimidos pela violência do tráfico, do chicote do feitor e da insalubridade da senzala, recriaram e re-significaram na América inúmeras práticas culturais vividas na África. Os navios negreiros ao longo da diáspora levavam cultura, faziam intercâmbios entre as cidades europeias e africanas, foram mecanismos de interlocução, comunicação e informação entre esses vastos territórios. Neles teriam vindo para o Novo Mundo mais que corpos e músculos. Para esse autor,

os navios “precisam ser pensados como unidades culturais e políticas em lugar de incorporações abstratas do comércio triangular” (GILROY, 2001).

Ainda nessa perspectiva, Stuart Hall, (2003) em *Da Diáspora: Identidade e Mediações Culturais*, compreende que a diáspora reinventa as tradições africanas, reconhecendo as rupturas e trocas culturais ocorridas entre negros e brancos. Foi na diáspora ou por meio dela que se constituíram os terreiros de candomblé e mais um vasto e incontável universo de manifestações e práticas sociais e simbólicas que fizeram brotar aqui na América novas Áfricas. Pensar a diáspora por essa perspectiva é se dar conta que ela subverte a lógica da existência de cultura paralisada, isenta de interferência externa.

Sobre a diáspora, Linda M. Heywood, em *Diáspora negra no Brasil*, traz ao debate uma contribuição muito importante, na medida em que propõe analisar os condicionantes históricos oriundos do tráfico de escravos para a América. Tratar esses sujeitos arrancados do continente negro de “ancestrais esquecidos”, seria na visão de Jan Vansina, prefaciador da obra, um título tão significativo quanto o proposto por Linda Heywood. Para Vansina, os negros em diásporas para a América foram de fato esquecidos, para não dizermos omitidos na genealogia da cultura do Novo Mundo, uma vez que a magnitude e grandeza de suas contribuições não foram ainda reparadas, tornando-se, portanto, quase invisíveis aos olhos da maioria.

Por essa razão, discutir a permanência de elementos identitários da cultura africana no Brasil se torna um exercício obrigatório. Compreender que a violência do tráfico destruiu parte considerável dessa cultura é um fato, mas constatar que esses atores sociais mesmo limitados, vigiados e cerceados de muitas de suas faculdades, puderam por meio da memória recriar outras fantásticas redes de solidariedades é também um fato e de relevância talvez maior ainda, principalmente se levarmos em conta as perseguições e imposições do colonizador num território tão vasto e hostil.

Nesse enfrentamento desproporcional e desleal uniram-se e forjaram juntamente com índios, mestiços e brancos “refugados”⁴ sistemas religiosos, reinventaram culinárias e vocabulários novos. Embora os negros tenham partido para a travessia de regiões diversas da África, há elementos comuns que ligam suas histórias, uma herança cultural que permaneceu em praticamente toda a América, base essa que garantiu certa similaridade entre os africanos, tanto no que se refere as variantes linguísticas quanto aos aspectos religiosos.

Trilhar os caminhos percorridos pelos negros das Áfricas para as Américas foi crucial para chegarmos ao centro da abordagem aqui proposta. Discutir os terreiros de candomblé na Amazônia acreana nos remete a discussão ligada à herança cultural trazida pelos negros por meio da diáspora nessa parte do Brasil. Implica antes de tudo, enxergar a África na Amazônia e esse esforço envolve uma compreensão mais ampla de como se processou a escravidão na Amazônia, as fugas, os deslocamentos, principalmente aqueles ligados aos movimentos insurgentes da Balaiada no Maranhão no século XVII e da Cabanagem no Pará no século XIX. Precisamos ampliar a leitura de movimento, para não cairmos somente aos consagrados pela historiografia mais clássica e esquecermos as insurreições cotidianas, muitas vezes imperceptíveis a uma escrita da história nacional/regional e de grande valor na leitura de realidades sociais. Esse não porém o objetivo dessa pesquisa e por essa razão não aprofundarei essa discussão, no entanto fazer menção a isso se torna imprescindível se quisermos ao menos situar a presença negra na região⁵.

Embora no Acre os estudos relacionados a presença negra na região Amazônica sejam escassos, já é possível identificar alguns ensaios. Nesse mesmo mestrado há o estudo em andamento da professora Flávia Rodrigues

⁴ Refúgio humano ou seres humanos refugados é uma terminologia utilizada por Zygmunt Bauman para se referir aqueles sujeitos sociais que não se enquadram no ordenamento capitalista. Para melhor compreensão ler *Vidas Desperdiçadas* de Zygmunt Bauman

⁵ A região amazônica é aqui compreendida em sua dimensão múltipla. Trata-se de muitas Amazônia, inventadas e reinventadas por inúmeros discursos, lugares de práticas culturais, misturas e produção cotidiana de culturas, linguagens e identidades.

da Rocha intitulado - *Inaudíveis e invisíveis: representações de negros na historiografia acreana* que se propõem a desvendar a presença de comunidades negras no Acre e, ao mesmo tempo, dar visibilidade as manifestações desses sujeitos sociais. Há ainda nessa linha, a dissertação de mestrado de Nayra Claudine Guedes Menezes: *Corpos negros X falas brancas: representações de negro na literatura de expressão amazônica*(2008). Com outro enfoque, mas não menos importante está a pesquisa de mestrado do professor Sérgio Roberto Gomes de Souza sobre o reordenamento da cidade de Rio Branco a partir das reformas de modernização iniciadas no governo de Hugo Carneiro, cujo título expressa muito bem o ideal de modernidade implantado na cidade – *Fábulas da modernidade*.

A referência a esse trabalho que não está ligado a questão negra se deu em razão de que, esse autor discute numa perspectiva de exclusão o ordenamento urbano da cidade de Rio Branco a partir das referidas reformas. Mostra que foi pautado num discurso de ascepsia e modernização que muitos espaços de vivências e sociabilidades foram postos abaixo. Numa outra perspectiva há a dissertação de mestrado da professora Rosana de Oliveira Martins do Centro de Filosofia e Ciências Humanas da UFAC que desenvolve um estudo interessante sobre o Santo Daime, destacando as particularidades produzidas por essa religião, os espaços de experiência e seus atores sociais.

Vicente Salles em *O negro no Pará sob o regime da escravidão* (1971), afirma que a presença negra na região é mais densa e antiga do que normalmente se propaga. Aliás, para esse autor, a omissão ou negação desse aspecto é um meio utilizado pelo poder instituído para diminuir o papel exercido pela cultura negra na região.

Em *Negros do Trombetas: guardiões de matas e rios*. Rosa Acevedo e Edna Castro, abordam os enfrentamentos empreendidos por essas comunidades pelo reconhecimento e demarcação de áreas de remanescentes quilombolas, terras numa luta que leve em conta suas bases ancestrais, suas leituras e seus estatutos jurídicos. Esse aspecto é crucial na medida que coloca a questão da identidade ou de suas múltiplas identidades no centro do debate, uma vez que, os limites e fronteiras estabelecidas pelo Estado brasileiro

seguem a lógica que visa retalhar grupos sociais ligados historicamente por laços culturais e afetivos, silenciando suas memórias.

Segundo Leandro Tocantins, em *Amazônia: natureza, homem e terra* (1982), os primeiros negros chegaram à Amazônia por intermédio de ingleses, ainda no início do século XVII. Os ingleses, assim como franceses, holandeses e espanhóis, tentaram, por diversas vezes, apossar-se do extremo norte do Brasil. Os colonos portugueses apenas se fizeram mais presentes na região amazônica a partir do século XVII tendo como principal preocupação defender e ocupar o território de investidas estrangeiras. Embora essa ocupação também visasse com a exploração econômica da região.

Ainda para o mesmo autor, o fluxo de escravos negros aumentou consideravelmente a partir da segunda metade do século XVIII, quando se formou o Estado do Grão-Pará e Maranhão, vinculando a administração da região diretamente a Portugal. A compra de escravos negros foi subsidiada pela Companhia Geral de Comércio do Grão-Pará e Maranhão em troca do monopólio do comércio na região amazônica. No período que vigorou de 1755 a 1778, a companhia trouxe à região mais de 25 mil escravos. Desse total, aproximadamente 15 mil se estabeleceram onde hoje é o Estado do Pará. Numa tentativa de resolver esse impasse, a Coroa por intermédio do Marques de Pombal teria dado início aos trabalhos dessa companhia. É bom lembrar que as primeiras levas de negros como mão-de-obra na Amazônia nesse período, está diretamente ligada aos constantes conflitos entre jesuítas nas suas respectivas missões e colonos descontentes em ter limitado o uso do trabalho indígena.

Obviamente a utilização da mão-de-obra africana na região amazônica, foi bem menor se comparada seu uso no Nordeste e Sudeste do país. Isso porém, não a torna menos importante para a compreensão das relações econômicas, sociais, religiosas e culturais de um modo geral que se constituíram no norte do país. A partir da segunda metade do século XVIII, o comércio de escravos, sobretudo, para o Maranhão e Pará foi extremamente significativo. Com a extinção da companhia, o comércio de escravos continuou, porém em menor número. A partir desta época, os negros passaram a vir de

outras regiões do país ou através do contrabando, ultrapassando as estatísticas oficiais, já que por meio desse tráfico romperam e recriaram fronteiras, lembrando que, o tráfico permaneceu ativo até as primeiras décadas do século XIX.

Sobre essa questão, o mesmo autor afirma que essa movimentação demográfica entre Estados africanos, principalmente, Bissau e Angola com a província paraense, por sua vez, não implicou mudanças fundamentais na sociedade regional. Ao contrário do que ocorreu no Nordeste, na Amazônia, pelo menos nesse período, o negro não seria aquele poderoso agente do processo de interação entre os grupos humanos e a natureza. Aliás, tanto a catequização quanto a escravidão negra na teria adquirido rumos e características distintas daquela imposta aos indígenas. Sei a perspectiva apresentada por este autor é bastante limitada, na medida que não explica esses deslocamentos na sua forma conjunta e, sobretudo, que as abordagens recentes apontam outras direções. No entanto, trata-se de uma obra que repercutiu de maneira significativa na historiografia amazônica, principalmente por tratar das relações econômicas entre o homem e o meio amazônico.

Contudo, a simples constatação da presença do negro na região desde o início do século XVIII, já é por demais significativo, uma vez que demonstra a incrível capacidade que esses negros tiveram de constantemente estarem se refazendo enquanto sujeitos sociais. Os escravos trazidos da África trabalharam em atividades agrícolas (nas fazendas de cana-de-açúcar, de algodão, de cacau e de tabaco), no extrativismo das chamadas "drogas do sertão" (como a canela, a baunilha, o cravo, as raízes aromáticas, a salsaparrilha, o urucum e as sementes oleaginosas), além de servirem em trabalhos domésticos e em construções urbanas públicas e privadas e, nesse processo reinventaram-se e re-significaram suas experiências.

Torna-se evidente a impossibilidade de pensar o regime escravocrata fora das diversas espacialidades presentes no território luso-brasileiro, bem como a articulação de mercadorias, capitais e mão-de-obra nesse processo. Em outras palavras, mesmo tardiamente, a escravidão negra na Amazônia, transformou suas relações sociais e culturais. Negligenciar esse aspecto é

perder de vista a dinâmica sócio-espacial, é não conceber as movências produzidas pela presença humana na paisagem natural nos mais diversos lugares. Embora a contribuição do negro tenha sido sistematicamente ignorada, ainda que hibridizada nas trocas com índios, ribeirinhos, colonos portugueses e outros imigrantes, a influência e presença de suas culturas é um fato inegável.

Para o historiador Marcos Vinícios Neves, em artigo publicado *A cor do invisível*, a presença no Acre é bastante antiga e aponta a chegada do caboclo negro Manoel Urbano da Encarnação na região do Purus ainda no século XIX, como um dos momentos cruciais para entender como sistematicamente o Acre foi sendo ocupado por negros das mais diversas partes do país. Motivados pelos mais variados sonhos e interesses numa diáspora que teve seu auge no início do século XX com a construção da Ferrovia Madeira Mamoré. Sobre Manoel Urbano da Encarnação com uma visão um tanto quanto romântica afirma no referido artigo:

Manoel Urbano percorreu essa região durante décadas. Guiou o inglês William Chandless que se encantou com sua “grande inteligência natural”, plantou as sementes de futuras cidades do Purus, espalhou seus filhos por esses barrancos e estabeleceu boas relações com os diversos povos indígenas do Aquiri, Purus e Iaco. Enfim, Manoel Urbano não só descobriu o Acre como foi seu primeiro civilizador, criando as bases de uma sociedade multirracial que estava reservada a um futuro ainda distante, apesar de seus mais de cento e vinte anos de idade. (Marcos V. Neves)

Por meio de pesquisas realizadas no Centro de Documentação e Informação Histórica (CDIH) da Universidade Federal do Acre em jornais antigos é possível observar nas fotografias dos pioneiros nordestinos que ao contrário do que propaga os meios oficiais, a comunidade negra teve aqui importante participação na formação étnica da população.

O mesmo jornal relata:

“Depois dos negros nordestinos, aportou no Acre uma massa de barbadianos que fugia da difícil vida na construção da Estrada de Ferro Madeira-Mamoré, que ligava Porto Velho a Guajará-Mirim, na fronteira entre Rondônia e a Bolívia. A ferrovia escoaria a produção da borracha do Acre, Rondônia e região Sul do Amazonas, mas nunca operou com essa finalidade. Barbados é uma ilha caribenha colonizada por escravos. Os espanhóis descobriram a ilha em 1518, mas não a colonizaram. Apenas a utilizaram como fonte de aprovisionamento de escravos indígenas (aruaques) para o trabalho nas grandes Antilhas.

Hoje, centenas de anos depois, descendentes desses escravos barbadianos vivem no Acre mas nada se sabe sobre eles. Não há nenhum registro histórico sobre o grupo pioneiro e muito menos sobre a geração atual. Sabe-se apenas que se instalaram em uma pequena nas proximidades do Calçadão da Gameleira, no Segundo Distrito de Rio Branco. Devido à presença dos negros, deram àquela rua o nome de Rua da África. “Na década de 1920, algum tempo depois da chegada dos primeiros barbadianos, os portugueses povoaram a rua e alteraram o nome da via para Rua Portugal e mais recentemente para 1º de Maio”.

Não podemos esquecer que tanto no final do século XIX como em parte do século XX, devido a atividade de extração da borracha nas terras acreanas, levadas e mais levadas de nordestinos mestiços e também negros aportaram nestas terras. E mais, as constantes tensões geradas na capital da república e fora dela, mas que diretamente atingiram no último quartel do XIX e primeiro do XX acabaram por refletir no Acre. A Guerra de Canudos, a Revolta da Vacina e da Chibata por exemplo, desterraram diversos homens para cá. Sobre isso, o mesmo artigo diz: “Para essas comunidades, muitas das quais certamente negras, a nova sociedade da borracha que se formava por aqui deveria aparecer, pelo menos, como a possibilidade de uma vida um pouco mais digna”.

Esses são, portanto, alguns elementos que comprovam muitas das marcas deixadas pelos negros que “fizeram” o Acre e, na própria cidade de Rio Branco há um espaço dedicado a um daqueles ditos heróis criado pela história oficial, que contrariando a regra era negro. Trata-se do Capitão Ciríaco, um

caboclo escuro do sertão maranhense que obteve a patente de capitão, durante os combates da Revolução Acreana. Seguindo a lógica do discurso oficial que convenientemente cria novos ícones, o mesmo artigo faz a seguinte consideração a Ciríaco:

“Como se não bastasse sua luta em prol da causa acreana, que lhe custou traumas e tristezas carregados até o fim da vida, Capitão Ciríaco ainda plantou um verdadeiro seringal dentro de Rio Branco e que até hoje permanece como uma importante área verde da cidade por ter se tornado um parque histórico e ambiental”.

É necessário pensarmos a modernidade a partir de outros enfoques, levando em consideração as muitas misturas que, historicamente, marcaram o processo de colonização européia nas Américas. Os deslocamentos de negros, “mestiços”, “caboclos”, “pardos” ou outros são referenciais para pensarmos a diáspora africana nesse continente. No caso do Acre, talvez o maior exemplo disso seja a presença de Irineu Serra, um negro maranhense criador de uma religião que congrega tradições indígenas, afrobrasileiras, esotéricas e cristãs: o Santo Daime, compreendido, não apenas como um chá feito a partir da composição de plantas da floresta, mas como uma religião com um corpo doutrinário próprio.

A partir dessas considerações este estudo está estruturado da seguinte maneira: No Capítulo I - **Terreiros de candomblé em Rio Branco: *Moventes territorialidades sob a égide do “progresso”***, pretendo fazer primeiro, uma abordagem acerca de como algumas áreas do conhecimento concebem a ideia de territorialidade, elemento central nesse trabalho. Em seguida farei uma discussão em torno do impacto causado pelos processos de modernização na reorganização dos espaços funcionais e simbólicos da cidade.

No Capítulo II - **Terreiros de candomblé: *espaço de lutas e sociabilidades recriando territórios***, procuro mostrar como as territorialidades dos terreiros são construídas de diferentes relações, pontuando as que são constituídas tanto de enfrentamentos, de conflitos interpessoais dentre outros, como também as de solidariedades por meio das diversas experiências sociais.

No Capítulo III – ***O terreiro e a construção de identidades*** analiso o processo de construção de uma identidade ou de identidades no interior dos terreiros e como os terreiros contribuem para fortalecer o sentimento de pertencimento ao universo religioso africano.

CAPÍTULO I:

Terreiros de candomblé em Rio Branco: Moventes territorialidades sob a égide do “progresso”.

“A produção de “refugo humano”, ou mais precisamente de seres humanos refugados (os “excessivos” e “redundantes”, ou seja, os que não puderam ou não quiseram ser reconhecidos ou obter permissão para ficar), é um produto inevitável da modernização, e um acompanhante inseparável da modernidade. É um inescapável efeito colateral da construção da ordem e do progresso”.

(Zygmunt Bauman)

A idéia central desse capítulo é mostrar como a cidade de Rio Branco desde sua fundação e, sobretudo, depois da implantação dos projetos de modernização pelo governador Hugo Carneiro na década de 1920 e mais recentemente pelo “Governo da Floresta”⁶, tem produzido movências⁷ as mais diversas em seu traçado original. Essas movências por sua vez são resultado quase sempre de projetos políticos de exclusão, de medidas autoritárias e repressivas que visam esconder por trás da fachada um tenso universo de valores, crenças, formas de sobrevivências as mais diversas, experimentadas por sujeitos sociais das múltiplas territorialidades⁸ existentes na cidade.

A modernidade tem se especializado em excluir, desterrar ou simplesmente promover o desaparecimento de seres humanos considerados improdutivos e indesejáveis. É tentando dar visibilidade a alguns desses sujeitos e suas ainda existentes territorialidades⁹ na cidade de Rio Branco que essa pesquisa se apresenta.

Pensar os terreiros de candomblé nos coloca a pensar em espaços, campo, fronteiras, limites geográficos, dentre outros conceitos ou categorias criados para designar o recinto de sujeitos sociais ou sua coletividade. Impõe-nos por outro lado, a necessidade de olhar esses espaços como instâncias que embora autônomas, obedecem a lógica imposta pela engenharia urbanística do Poder público que determina, na reorganização dos espaços urbanos, quais devem permanecer e quais devem sair ou desaparecer. Trata-se de um processo de urbanização intenso, desigual, injusto e insustentável ocorrido ao longo dos últimos anos e ainda em curso. Essa urbanização serviu e ainda

⁶ “Governo da Floresta” é uma logomarca criada no Acre para designar o mandato de Jorge Viana á frente do Poder Executivo acreano, no período de 1999 a 2007.

⁷ Movências termo usado para designar os constantes deslocamentos promovidos pelos diversos sujeitos nos espaços sociais.

⁸ Deleuze e Guattari. *Mil Platôs: Capitalismo e Esquizofrenia* (vol 1), São Paulo, ed. 34, 1995.

⁹ As territorialidades enfatizadas aqui se referem aos terreiros de candomblé da cidade de Rio Branco com suas múltiplas dinâmicas.

serve às necessidades de uma minoria, enquanto a cidadania é negada à maioria da população, prevalecendo a segregação urbana e a exclusão sócio-econômica, que atinge principalmente as mulheres, os negros, as crianças e os idosos.

Quando afirmo que essas territorialidades seguem o curso de uma imposição feita pelo poder público, não pretendo com isso dizer que os sujeitos sociais desses diversos espaços, não tenham reagido a isso, que os mesmos aceitaram passivamente os mais variados processos de demolição ou “higienização” de seus espaços de vivência social e identitária. Pelo contrário, a luta pelo direito à cidade tem propiciado o constituir de significativas formas de lutas e organizações sociais.

Dessa forma, se o poder público manda fechar ou limita o funcionamento de espaços de construção de territorialidades e afirmação identitária, como é o caso dos terreiros de candomblé, seus atores recriam ou então ressignificam esses terreiros em outros espaços. Na cidade de Rio Branco em razão dessas intervenções uma parcela significativa dos pais e mães – de – santo não tem outra alternativa senão comprar terrenos distantes da cidade, principalmente, chácaras para desenvolver seus ritos. Esse compra em alguns casos, só é possível com a cooperação da comunidade santa do terreiro. Cabe ressaltar que apenas aqueles mais afortunados conseguem essa saída, os demais acabam fazendo de suas casas o lócus de suas práticas religiosas, mesmo que para isso sejam obrigados a conviver com os estigmas, tão característicos de sociedades excludentes.

Compreender o espaço numa dimensão que abarque pelo menos parte do universo cultural do candomblé implica por outro lado debruçarmos sobre outra concepção de tempo, já que o tempo vivido nos terreiros de candomblé obedece uma lógica distinta daquela ditada pelo mercado. Se *tempo e espaço* constituem categorias chaves para a compreensão da História, a discussão de uma passa fundamentalmente pela relação que se estabelece com a outra, principalmente no candomblé, onde o tempo é que imprime o ritmo e o curso de todos os acontecimentos. Nesse sentido, compreender as espacialidades do candomblé passa pela compreensão de outras temporalidades.

O tempo no candomblé

“No candomblé o tempo parece que não passa, o ritmo das coisas é outro. Ninguém tem pressa para nada. Nem é preciso relógio, porque tudo acontece na hora que tem que acontecer”, afirmou uma filha-de-santo em entrevista dada a Reginaldo Prandi na obra - *Segredos Guardados: orixás na alma brasileira* (2005). A concepção de tempo, no candomblé é de fato diferente da noção ocidental que estamos habituados. A compreensão do tempo assume uma dimensão chave nas culturas de herança africana, que remete a outros elementos fundamentais, como o pensamento mítico e as noções de aprendizado, saber, poder e organização hierárquica da religião.

Todas as sociedades e culturas têm concepções próprias do tempo, do transcurso da vida, dos fatos acontecidos e da história. As religiões afro-brasileiras, constituídas a partir de tradições africanas trazidas pelos escravos, cultivam até hoje uma noção de tempo que é muito diferente do “nosso” tempo, o tempo ocidental do capitalismo. Naturalmente essa afirmação decorre do fato de que, nos últimos tempos a contagem temporal que impõe as regras na maior parte das sociedades no mundo tem sido aquela construída pelo projeto burguês de que “ tempo é dinheiro”.

No entanto, muitos dos conceitos básicos que dão suporte à organização da religião dos orixás, em termos de autoridade religiosa e hierarquia sacerdotal, dependem da noção de experiência de vida, aprendizado e saber, intimamente ligados a ideia de tempo ou a ela associada. Essas noções que são as bases do poder sacerdotal no candomblé, principalmente no que concerne ao caráter iniciático¹⁰ podem ser lidas em uma mesma chave, capaz de dar conta das contradições de uma religião cuja essência é mítica.

É por meio do diálogo com esses aspectos, das sutilezas que carrega esta religião, que o candomblé pôde se recriar a partir de novas reelaborações numa sociedade de cultura predominantemente ocidental, onde tempo e saber

¹⁰ Iniciático, saber produzido na experiência religiosa e social do dia-a-dia dentro dos terreiros de candomblé.

tem outros significados, quase sempre associados as idéias de lucro, status e poder. Nos processos sociais de movências, a capacidade desenvolvida pelos sujeitos sociais de reinventar, recriar e reelaborar suas praticas políticas, sociais e religiosas são cruciais para garantir a continuidade da tradição.

Quando se vai ao terreiro é aconselhável não marcar nenhum outro compromisso fora dali para o mesmo dia, pois não se sabe ao certo quando se pode ir embora, não se sabe quanto tempo vai durar a visita, a obrigação ou a festa. Aliás, o candomblé também não tem hora para começar. Começa quando tudo estiver “pronto”. Os convidados e simpatizantes vão chegando no horário mais ou menos previsto, mas podem esperar horas e não adianta reclamar, pois com certeza logo alguém dirá que o “candomblé não tem hora”.

Pensar o tempo nessa perspectiva é fundamental para compreendermos as diferenças ou pelo menos, parte das diferenças existentes nas culturas dos mais diversos povos, principalmente daqueles cuja a espiritualidade depende da relação que se estabelecem com a natureza, aspecto típico da religião dos orixás. Com os olhos e a mente de inquisidor cristão da Idade Média jamais conseguiremos enxergar e entender o funcionamento de um terreiro de candomblé, a dinâmica da chegada e saída dos orixás, os transes e todo um conjunto de simbologias presentes na religião que, como já foi enfatizado depende da forma como se pensa e se sente o tempo.

Essa ideia de que o tempo está sujeito ao acontecer dos eventos e ao sabor da realização de tarefas necessárias pode ser observado no cotidiano dos terreiros e também fora das festas. Quando marcamos entrevistas com pais –de-santo e mães-de-santo, encontramos muitas dificuldades em sermos atendidos nos horários combinados. Numa de minhas entrevistas por exemplo, só conseguir realizá-la depois da quinta vez que combinamos. Clientes que vão ao terreiro para o jogo de búzios ou outros “serviços mágicos” também podem sentir-se incomodados pelo modo como o povo-de-santo¹¹ lida com o tempo.

¹¹ O termo Povo-de-santo refere-se às pessoas que freqüentam e compõem os cultos afro-brasileiros

Para o pensador africano John Mbiti, enquanto nas sociedades ocidentais o tempo pode ser concebido como algo a ser consumido, que pode ser vendido ou comprado como se fosse mercadoria ou serviços potenciais – tempo é dinheiro, nas sociedades africanas tradicionais o tempo tem que ser criado ou produzido. Mbiti (1990, p.19), afirma que “o homem africano não é escravo do tempo, mas em vez disso, ele faz tanto tempo quanto queira”. É exatamente por não conhecer essa concepção de tempo ou simplesmente por ignorá-la, que muitos estrangeiros ocidentais julgam os africanos sempre atrasados naquilo que fazem. É preciso se levar em conta que hoje, mais do que algumas décadas atrás, de vez em quando se encontra no candomblé aqueles que atrasam as cerimônias e fazem as pessoas esperarem, motivados pelo desejo único de se mostrarem importantes, numa inovação a deturpar o verdadeiro sentido africano de tempo.

Antes da imposição do calendário europeu, os iorubas, fonte principal da matriz cultural do candomblé brasileiro, organizavam o presente numa semana de quatro dias. O ano era demarcado pela repartição das estações e eles não conheciam sua divisão em meses. A duração de cada período era marcado por eventos experimentados e reconhecidos por toda a comunidade. Assim, o dia começava com o nascer do sol, não importando se às cinco ou às sete horas, em nossa contagem ocidental, e terminava quando as pessoas se recolhiam para dormir (Mbiti, 1990) o que poderia ser às oito da noite ou a meia-noite em nosso horário, ou seja, trata-se de um tempo regido pela natureza. Essas variações importantes para nós, como o relógio que controlam nosso dia, nossas vidas, nossas vontades, não o eram para eles.

Os afro-descendentes assimilaram o calendário e a contagem do tempo usados na sociedade brasileira, mas muitas reminiscências da concepção africana podem ser encontradas no cotidiano dos candomblés como pude constatar nas visitas aos terreiros. Embora o candomblé e outras religiões de origem africana sejam de formações recentes, reelaboradas de acordo com as condições materiais e as possibilidades de representação de cada lugar social. Na África onde os cultos aos orixás são realizados é comum nos rituais ter os

nomes dos fundadores lembrados, seus feitos cantados e festejados nas cerimônias que louvam os antigos fundadores, mas nada de datas.

Para os africanos tradicionais, o tempo é uma composição dos eventos que já aconteceram ou que estão para acontecer imediatamente. É a reunião daquilo que já experimentamos como realizado, sendo que o passado imediato está intimamente ligado ao presente, do qual é parte, enquanto o futuro nada mais é do que a continuação daquilo que já começou a acontecer no presente. Dessa forma, não faz nenhum sentido, a ideia de futuro como acontecimento remoto desligado da realidade imediata (Mbiti, 1990). O futuro que se expressa na repetição cíclica dos fatos da natureza como as estações, as colheitas vindouras, o envelhecer de cada um é a repetição do que já se conheceu, viveu e experimentou, ou seja, o futuro é simplesmente o retorno do passado ao presente, logo o futuro não existe.

Em nossa sociedade a velhice é concebida como a idade da estagnação, do atraso, da aposentadoria, que significa literalmente recolhimento aos aposentos e, conseqüentemente, abandono da vida produtiva pública. Sobre isso, Ecléa Bosi no livro *Memória e sociedade: lembrança de velhos* (1987), desenvolve uma ampla reflexão sobre o papel desempenhado pelos mais velhos dentro da comunidade. Segundo ela, por meio da memória dos mais velhos é possível a reconstrução de uma gama de saberes em vias de desaparecimento no presente. Memória é, em suas palavras “*uma narrativa de homens e mulheres que já não são mais membros ativos da sociedade, mas que já foram*” . O que equivale dizer sobre os velhos é que, apesar de não serem mais propulsores da vida presente de seu grupo social, têm uma nova função social: lembrar e contar para os mais jovens a sua história, de onde eles

vieram, o que fizeram e aprenderam. “Na velhice¹², as pessoas tornam-se a memória da família, do grupo, da sociedade¹³.”

O jovem não aprende mais convivendo com os mais velhos, aprende com a leitura e as instituições da palavra escrita e não há professor sem livro. Etapas da aprendizagem podem ser queimadas, nada parece deter a vontade de saber. Ao contrário dessa lógica, nos diversos candomblés praticados no Brasil, procura-se ensinar que a experiência é a chave do conhecimento, que tudo se aprende fazendo, vendo e participando. Cada coisa no seu devido tempo. Nessa mesma perspectiva o poeta *Hampaté Bâ, do Mali*, diria que: “Quando morre um africano idoso, é como que se queimasse uma biblioteca”. Assim, o conhecimento dos mais velhos é o conhecimento legítimo, ao qual se chega ao longo de toda uma vida de aprendizado real. Roger Bastide, que estudou o candomblé na década de 1950 no Brasil, escreveu que:

“são os sacerdotes que tem a noção do valor do tempo. É esse mesmo tempo que amadurece o conhecimento das coisas; o ocidental tudo quer saber desde o primeiro instante, eis porque no fundo nada compreende” (Bastide, 1978, p.12).

Toda a hierarquia religiosa do candomblé é montada sobre o tempo da aprendizagem iniciática, numa lógica segundo a qual quem é mais velho viveu mais e, por conseguinte, sabe mais. No entanto, para nossos jovens cuja mentalidade está fortemente ancorada no pensamento ocidental, o tempo urge, o tempo deve ser vencido. Apenas a palavra escrita garante o saber e a oralidade não faz nenhum sentido se pensado sob esse olhar. Numa sociedade como a nossa, em que a ciência julga-se ter todos os segredos, é difícil acreditar que tudo tem seu tempo, e que é preciso esperar a hora certa, pois a

¹² Velhice apresenta-se aqui como o sentido de sabedoria adquirida cotidianamente dentro do grupo e nas diversas situações do cotidiano.

¹³ Para melhor compreensão ler: Bosi, Ecléa. *Memória e sociedade, lembranças de velhos*. São Paulo: T. A. Queiroz, 1987.

vida diária e a luta pela sobrevivência se encarregam de mostrar o contrário. Como diria Prandi, “em nossa cultura, é premiado quem chega primeiro” (Prandi, 2005 p. 45).

A idéia aqui não é fazer um aprofundado estudo sobre as diversas temporalidades, mas mostrar como o elemento tempo tem no candomblé uma dimensão toda especial e que, desconhecer esse fato implica no não entendimento de como essas identidades se processam e se (re)constroem. Implica por exemplo, não compreender porque quando um terreiro de candomblé muda de lugar se perde grande parte do axé ali plantado, isto é, da energia cósmica que rege o grupo.

A dimensão temporal dos fenômenos tem se constituído em preocupação para diversas áreas do conhecimento, tanto no campo da filosofia, letras e artes, como no campo das ciências biológicas e exatas. No âmbito desse trabalho porém, me proponho a discorrer embora de forma tímida apenas naquilo proposto por parte da história. Esta dimensão temporal pode ser analisada sob os mais variados pontos de vista de sua generalidade, enquanto dimensão da natureza e através de questões de ordem filosófica sobre a essência do tempo.

Por essa razão é que trouxe para esse debate, alguns dos diferentes modos de apropriações do tempo realizado pelos homens nos mais diversos espaços e tempos. Diferentes culturas podem ter concepções distintas do tempo, como, por exemplo, as lineares e cíclicas de diferentes culturas. Por exemplo, para os iorubas, o tempo é cíclico, tudo que aconteceu é a repetição, nada é novidade. Aquilo que nos acontece hoje e que estar para acontecer no futuro imediato já foi experimentado antes por outro ser humano, por um antepassado ou pelos próprios orixás. Dessa forma, parece plausível supor que essas diferentes concepções se expressem em formas distintas de apropriação social e cultural do tempo nas artes, na ciência e, sobretudo, na história.

A idéia de territorialidade

Apresentar aqui uma abordagem por mais restrita que seja sobre a maneira como a geografia, a antropologia, a sociologia e outras áreas do conhecimento concebem a ideia de territorialidade é por demais salutar, já que nos últimos anos os estudos, etnográficos, antropológico, linguísticos e o próprio método de estudo da História, têm dado uma ênfase significativa as pesquisas nesse campo. Essa análise é ainda importante porque as referidas áreas do conhecimento trazem explicações próprias para o problema das territorialidades ou espacialidades sociais e, ao mesmo tempo, demonstram a complexidade e profundidade da questão, principalmente quando as mesmas estão situadas em ambientes urbanos.

Em outras palavras, essas pesquisas comprovam que explicar a formação ou estruturação das várias territorialidades requer uma metodologia capaz de enxergar mais que limites jurídicos. Consiste em perceber que essas territorialidades ou espacialidades não são um mero meio de reprodução da vida material e sim recursos socioculturais, estando conectada com um sistema de crenças mitológicas e conhecimentos tradicionais.

E mais, há infinitas territorialidades e quase todas geradas pela interação entre as pessoas, as situações, as trocas de mensagens e representações. Os diversos homens e mulheres vivem constantemente recriando, produzindo, reproduzindo, transformando e administrando os espaços que se criam e entrelaçam. Essas espacialidades são, portanto, estruturadas pelas pessoas, pelas palavras, imagens e conceitos, de acordo com a intensidade afetiva e simbólica que as ligam. A concepção de territorialidade que trago nesse trabalho é exatamente essa, que pensa os espaços como praticados e reelaborados pela cultura vivida, experienciada.

Segundo Rodrigo Vidal em *A cidade e seu território através do ordenamento urbano de Santiago do Chile, 1981*), o território é um espaço construído por um ator individual ou coletivo em função de certos objetivos e a partir de uma representação do espaço terrestre. Esta construção, para ele,

pode traduzir-se numa ação concreta sobre o espaço, numa ação abstrata, como pode também tratar-se de uma construção mental. Por outro lado,

“a representação coletiva do território não é a soma de representações individuais, nem tão pouco a expressão de uma unanimidade, mas o resultado de uma seleção-exclusão de interesses dominantes ou majoritários, a partir de uma diversidade de interesses. Existe pois, tantas representações quanto são os atores: o espaço terrestre constitui-se um objeto de cobiça, o território é assunto de poder. O ordenamento do território traduz os ideais das classes dominantes. Esta representação está em conflito permanente com as representações das classes dominadas”. (Vidal, 1981, p. 185)

De acordo com o senso comum, "território" se refere a um espaço qualquer, geralmente marcado e defendido; espaço de sobrevivência de um grupo ou pessoa. O termo, originário do latim "*territorium*" (termo derivado de terra) figurava nos tratados de agrimensura, significando "pedaço de terra apropriada". Os conceitos de território e territorialidade interessam a muitas disciplinas do conhecimento e nos últimos anos especialmente à Geografia. Discuti-los e empregá-los não é tarefa simples, pois os inúmeros tratamentos que estes conceitos recebem, oferece a possibilidade de conceituá-los com numerosos significados. Nos últimos anos vem ganhando importância a construção e desconstrução de territórios a partir dos movimentos reivindicatórios que se mobilizam para exigir direitos.

Em Brasília no ano de 2007, por exemplo, o INCRA organizou uma oficina para antropólogos que trabalham com a regulamentação dos territórios quilombolas. O seminário tinha o objetivo de capacitar os profissionais nos procedimentos de regularização de terras de comunidades remanescentes de quilombos no país. O encontro também pretendia apontar formas de padronizar os relatórios antropológicos, essenciais no processo de regularização dos territórios quilombolas e os limites dos territórios, levando em conta os elementos históricos e socioculturais das comunidades.

Naturalmente essa medida não dá conta de responder a questões mais profundas que é a do reconhecimento efetivo do negro como ator indispensável

à formação da sociedade brasileira. No entanto, o seminário já entende a necessidade de fazer uso da antropologia no processo de demarcação. Isso implica dentre outras coisas, a certeza de que os limites de uma determinada territorialidade passa por aspectos de natureza simbólica e cultural e não apenas fronteiras jurídicas cartográficas.

Entender o território como delimitado fisicamente com fronteiras precisamente bem definidas, nos impossibilitaria de enxergá-lo como constituído por relações de poder e solidariedade, além de estarmos desconsiderando formas diversificadas de enfocar o seu uso e o papel exercido por muitos atores sociais. Ao contrário, o território, ou melhor, as territorialidades aqui abordadas levarão em conta as construções e desconstruções simbólicas criadas-reatadas e atravessadas por relações de poder a envolver uma gama infindável de atores que vão territorializando as suas ações.

O território delimitado enquanto locus social e espaço depositário de cultura servem para confortar pelo sentimento de pertencimento. Ele ajuda na reafirmação das representações coletivas e simbólicas, aspectos facilmente verificados nos terreiros de candomblé, responsáveis pela materialização e ressignificação de valores ligados a herança religiosa africana.

Ainda dentro de um viés geográfico, para Milton Santos, geógrafo brasileiro, a noção de território implica os objetos e ações e é sinônimo de espaço humano, habitado.

Mesmo a análise da fluidez posta ao serviço da competitividade, que hoje rege as relações econômicas, passa por aí. De um lado, temos uma fluidez virtual, oferecida por objetos criados para facilitar essa fluidez e que são, cada vez mais, objetos técnicos. Mas os objetos não nos dão senão uma fluidez virtual, porque a real vem das ações humanas, que são cada vez mais ações informadas, ações normatizadas. [...] É a partir dessa realidade que encontramos no território, hoje, novos recortes além da velha categoria região; e isso é um resultado da nova construção do espaço e do novo funcionamento do território, através daquilo que estou chamando de horizontalidades e verticalidades. As horizontalidades [são...] os domínios da contiguidade,

daqueles lugares vizinhos reunidos por uma continuidade territorial, enquanto as verticalidades [são...] formadas por pontos distantes uns dos outros, ligados por todas as formas e processos sociais. (Santos, 1994: p.16).

Assim, o território¹⁴ está sempre presente, abarcando simultaneamente vários elementos temporais, inclusive - e principalmente - os do passado, de distintos momentos; e cada lugar é dotado de certa autonomia, diferenciada de acordo com seu exterior. Pensamento também partilhado pela antropologia urbana que concebe a cidade como território que impõe-se, tanto na sua vertente ecológica como etnográfica, fragmentada em mundos sociais que se tocam, mas nem sempre se interpenetram e que existem em torno de formas de sociabilidades e convivência diferentes.

Entre nós a ideia de espaço ainda está em larga medida vinculada ao projeto de modernização e desenvolvimento regional e nacional impostos pelas elites que governam este país. Esses projetos modernizantes tem se notabilizado por impor um modelo formal e universal de desenvolvimento e progresso pautado em padrões de valores e condutas ocidentais de assepsia. Ao propagar e impor quase sempre de forma violenta esses valores, o poder constituído objetiva formar uma sociedade regida por princípios homogeneizantes, ignorando por sua vez as diferenças, étnicas, sociais e culturais. Mais que isso, tem promovido por meio dos veículos de comunicações, pagos com o dinheiro público, campanhas de ocultação e negação das múltiplas identidades que “desviam” dos caminhos da modernização.

¹⁴ Território entendido como espaço histórico e socialmente construído. (SANTOS, Milton: Espaço e Sociedade. Petrópolis: Vozes, 1979).

A característica desses espaços não está na solidez ou precisão de seus limites, mas nas fronteiras móveis entre o permitido e o proibido, o velado e o explícito, o sagrado e o profano, num movimento inseparável, num continuum, marcado por forte simbolismo. A concepção de territorialidade que permeia a pesquisa é, portanto, a de conceber o espaço como representação do vivido, construído socialmente.

Na Amazônia acreana o protótipo de modernização e progresso chegou um pouco depois que em outras regiões do país, mas nem por isso menos violento e repressor. Aqui a modernidade se projetou a partir do discurso num primeiro momento de modernização e higienização e, mais recentemente, sustentado no ambientalismo e sustentabilidade, onde sua efetivação implicou mudanças drásticas nos modos de vidas de todos aqueles que representavam entraves para o progresso.

Segundo Mônica Pimenta Velloso em *As tias baianas tomam conta do pedaço: Espaço e identidade cultural no Rio de Janeiro (1989)* foi alegando garantir melhores condições de vida à população pobre que o governo da cidade do Rio de Janeiro no início do século XX, promoveu uma verdadeira varredura nos principais pontos da cidade. Em Rio Branco esse processo iniciou bem mais tarde, no entanto, suas práticas foram bastante parecidas. Desabrigando e pondo abaixo barracos e estabelecimento de comércio dos grupos populares, principalmente aqueles do barranco do rio que ficam na parte central da cidade, naturalmente aqueles de pequenos proprietários que, aos olhos de turistas e investidores causavam mal-estar à administração.

Dessa forma, qualquer projeto de modernização que viesse a ser implantado deveria atentar para essa questão, isto é, produzir uma imagem altamente positiva dessa nova fase de desenvolvimento. Assim, os últimos anos, nesta região, foram marcados por um violento processo de desestabilização das formas de vida e de organizações sociais historicamente constituídas. Objetivando transformar a cidade em “*Porta de entrada*” para o

Pacífico e Cartão Postal do Meio Ambiente,¹⁵ foi necessário esconder ou mesmo destruir o que significava atraso ou motivo de vergonha para as elites. Becos e ruelas escuras, pobreza, destoavam visivelmente do sonhado modelo civilizador.

Nesse processo, assiste-se à expulsão de milhares (indivíduos) moradores de seus espaços de vivência, seja nas antigas moradias e florestas, sejam nos pontos de labuta pela sobrevivência. Expulsão quase sempre acompanhada de protestos de diversas naturezas: velada, explícita, difusa ou silenciosa, mas sempre omitidos pelos canais formais de comunicação.

A lógica estatal criara uma “geografia médica” destinada a codificar o espaço da família e o da intimidade em oposição ao território mundano e contaminado. Um dos objetivos dessa geografia médica é o de delimitar o espaço da mulher, das crianças, do negro, do índio e de outros sujeitos sociais, passando a haver agora lugares permitidos e proibidos. Enfim, há um código de postura regulando cuidadosamente esses espaços. (Velloso, 1989). Dessa forma, o processo de modernização das cidades brasileiras de um modo geral, se deu de forma limitada e segregadora, visto que boa parcela da sociedade estava excluída do “processo” (direito à vida urbana e seus aparatos sociais), representando, muitas vezes, um entrave e a cidade de Rio Branco não foge a este quadro

Em nome do progresso e da higienização, a gestão pública decretou a exclusão dos grupos populares. Uma exclusão que tem arrancado de homens e mulheres, fundamentos basilares da Constituição, como o direito a vida, a cidadania e a liberdade de ir e vir, ou seja, o direito de ter direitos (Arendt, 2000),¹⁶ o direito de ser ele(a) mesmo(a), sujeito autônomo que infere no mundo, mesmo que seja no seu próprio mundo. Esse projeto modernizador e disciplinador que já estar em curso a quase dois séculos no planeta, tem se especializado em produzir refugio humano (Bauman, 2005), que não tendo mais para onde ser lançado, já que o progresso ocupou todas as áreas até então

¹⁵ Propaganda oficial veiculando as maravilhas que a monumental obra pode trazer para os povos dessa fronteira trinacional (Brasil, Peru e Bolívia).

¹⁶ Para uma melhor compreensão ler: ARENDT, Hannah. *A Condição Humana*. RJ, Forense Universitária, 1989.

“vazias”, esta fadado a desaparecer. Para esse “lixo humano” (Bauman, 2005), não resta outra saída senão seu desaparecimento efetivo da face da terra.

Segundo Sérgio Roberto Gomes de Souza, em: *Fábulas da modernidade*, mostra que as reformas urbanas realizadas na capital do Estado, principalmente aquelas destinada nos últimos anos a “tirar Rio Branco do atraso” implicaram, no conteúdo, e, sobretudo, na forma, procedimentos políticos autoritários, típicos de processos de modernização conservadora, empreendidas por um Estado autoritário e excludente, cujos efeitos de segregação do espaço urbano fazem-se presentes. Demolições, desmontes e remoções (tudo em nome do progresso e do traçado tecnicamente definido) têm sido as estratégias destes reformadores, sem qualquer preocupação com a preservação dos espaços de construção das identidades da cidade. A perda de referências identitárias propiciada pelo processo de expulsão/remoção e de segregação social produz, evidentemente, efeitos de distanciamento social e revolta dos grupos colocados à margem do direito à cidade.

Em um artigo publicado pela professora Gizlene Neder, intitulado “*Controle Social e Cidadania*”¹⁷ a autora traz à tona um problema que tem afetado profundamente a essência de muitos movimentos contestatórios do universo urbano. O que Gizlene Neder coloca é a dificuldade de definir em que medida a defesa da preservação dos espaços urbanos como lugares de memória (coletiva) constitui, de fato, a materialidade um processo identitário, e mais, que implicações isso pode trazer à essência desses movimentos já que, na maioria das vezes, o discurso de preservação vem encoberto pelo véu da valorização do passado pautado quase sempre nas tradições convenientes ao poder instituído. A autora denomina esse processo de *utopias urbanas retrógradas*, frequentemente consubstanciadas em lamentações repetitivas de um passado urbano edênico idealizado, que retornam nas falas dos contemporâneos sobre a cidade, como se estivessem permanentemente a negar-lhe o próprio presente.

¹⁷ Revista Tempo, Rio de Janeiro, Vol. 2, nº 23, 1997.

Assim, se a diversidade cultural constitui ameaça aos projetos de modernização, a geografia e a natureza transformam-se em tábua de salvação e os verdadeiros parâmetro para a ação política e o desenvolvimento (Velloso, 1989). O desenvolvimento e modernização verificados na Amazônia acreana nos últimos anos seguiram a mesma lógica dos projetos modernizantes de outros tempos e espaços no país. No entanto, mais do que em qualquer outro momento da história, a natureza foi o grande tema. Em nome da defesa do Meio Ambiente a orquestra do progresso tocou sua sinfonia. O Acre deveria ser o cartão postal desse projeto.

Essa reflexão é importante porque remete a políticas de desenvolvimento para a Amazônia e principalmente porque interroga sobre a questão dos espaços sociais e suas mais variadas formas de recriação e ressignificação, seja física ou cultural. Aspecto que não foi levado em conta na dinâmica desse progresso e, no que tange ao elemento negro, o problema é ainda maior, já que este sequer consta na maior parte da historiografia acreana.

Dessa forma, a tentativa de construir uma cidade ideal, em que a elite possa transitar “sossegada” tem esbarrado na existência da cidade real, onde o trânsito é conflitante e interminável. O que se vê na realidade é uma cidade bem diferente daquela proposta pelos canais formais de comunicação. Quem já teve a oportunidade, o interesse e a curiosidade de adentrar o submundo da miséria, de trafegar pelos bairros “malditos”, habitados por espectros humanos, de conhecer espaços subterrâneos, onde a pobreza e a total ausência do poder público são fatos reais, pode constatar que a tentativa de construção de um tipo de cidade, esconde outra que precisa ser velada ou que apesar das tentativas de higienização os tipos indesejados continuam a existir e mais, Rio Branco é uma cidade habitada por cidadãos, cujos valores e práticas cotidianas nos são completamente desconhecidos.

A engenharia, arquitetura e o planejamento têm criado um mundo espacialmente segmentado, onde cada coisa tem, ou melhor, se propõe a ter

seu lugar delimitado: pessoas, trânsito, função, moradia entre outras¹⁸. Quando opto por romper os muros que separam a fachada do quintal em busca da cidade real, ofuscada pelos códigos sociais das elites, pretendo acenar para outra possibilidade de pensar as relações sociais vivenciadas por grande parte dos grupos populares de nossa região.

Os primeiros terreiros em Rio Branco: organização e estrutura social

A presença negra no Acre remonta ao final do século XIX e início do XX, por essa razão se torna desnecessário retomar essa questão aqui. Mesmo que a formação dos primeiros terreiros ou casas de santo tenha suas origens naqueles eventos, partiremos direto para o foco da questão que são os terreiros.

Em Rio Branco, as manifestações religiosas de matrizes africanas, somente em tempos recente vêm ganhando certa projeção, em razão de todo um discurso promovido por algumas agências de propaganda disfarçadas de movimentos sociais que tentam desviar o foco do debate, tratando questões de ordem sócio-econômica como se fossem apenas cultural, restringindo a questão do elemento negro a simples cor de pele, aspecto que merece ser melhor analisado, o que não é objeto desse trabalho. Por meio de entrevistas e depoimentos de pessoas ligadas aos cultos de matrizes africanas e pesquisas em jornais, foi possível constatar que os primeiros terreiros foram fundados na década de 1970.

Obviamente foi por meio do diálogo, do confronto entre os vários depoimentos e análise de jornais do período que isso se confirmou. Todos os entrevistados e nesse aspecto, priorizei os relatos e falas dos mais velhos dentre os pais –de- santo e mães – de – santo da cidade em exercício na cidade: Mãe- Laura, Pai – Adélio, Pai- Manoel, Mãe- Cláudia e Mãe – Gesilda. Todos são unânimes em afirmar que os primeiros terreiros abertos aqui foram por João de Ogum e a Dra. Maria Eliza num período de forte repressão. Chama

¹⁸ Suas espacialidades e modos de intervenção na vida social, na vida urbana, na ideia de cidade e de campo são lógicas de poder, expressam relações de poder, de ordem e de controle social.

atenção em suas falas que praticamente todos os pais e mães – de – santo que atuam hoje em Rio Branco vieram da Umbanda ou tiveram grande parte de sua trajetória ligado ao culto dos pretos –velhos como chamam a religião, aliás praticamente todos tocam em suas casas umbanda e candomblé. Sobre isso, um iniciado da Casa Ilê Axé de Iemanjá Sobá, localizada no Bairro da Conquista fez a seguinte observação:

“Em Rio Branco não há candomblé “puro”. Todos os terreiros tocam umbanda e candomblé. Assim: um período é só trabalhos com a incorporação dos médiuns agrupados por linhas como caboclos, erês (espíritos infantis) pombas giras etc e outros em que são louvados os orixás. Assim, se tem alguém recolhido na casa para o cumprimento de obrigações, se faz outra coisa.”(Entrevista com Marcondes em 16 /05/09)

Quanto ao funcionamento desses terreiros, e não apenas dos terreiros, mas de todas as práticas que contrariavam a ordem estabelecida, nos primeiros tempos havia muita perseguição e segundo Mãe – Cláudia, isso ocorria e ainda ocorre em razão da não-aceitação das pessoas quanto a religião, ela relata que:

“Muitas casas foram incendiadas, alguns pais e mães – de –santo foram expulsos de seus locais ou tiveram suas casas fechadas por ordem judicial. Hoje já tá bem melhor, eu mesma tenho 23 anos de casa, mas tive que mudar de lugar várias vezes até encontrar esse lugar. Aqui os vizinhos não incomodam, muitos até gostam e quando tem festas vem comer e dançar. Só um vizinho que um dia quis “frescar” e chamou o IMAC¹⁹, eles vieram aí, mas num deu em nada.” (Entrevista em 17/04/09)

Mãe – Cláudia afirma ainda que hoje muita coisa mudou, mas há uma grande quantidade de “terreiros de fundo de quintal”²⁰ que funciona às escondidas e diz:

“Não é só devido às denúncias dos moradores, mas principalmente, porque muitos dos filhos e filhas –de – santo que tiveram suas feituradas nas casas mais antigas, estão mais ou menos ligados. Oh, aqui todo mundo é

¹⁹ IMAC- Instituto do Meio Ambiente do Acre

²⁰ “Fundo de quintal”: expressão estereotipada visando desmerecer as práticas produzidas naqueles espaços

meio parente um do outro pois foram iniciados quase sempre nas mesmas casas de santo e agora depois de feitos querem abrir suas próprias casas. Mais elas não tem estrutura e ficam funcionando meio na clandestinidade. A verdade é que eles ainda não tem muita autoridade.” (Entrevista em 17/04/09)

Observa-se na fala de Mãe – Cláudia que existe um ar de quem já exerce uma relação de poder dentro da comunidade do santo, poder aliás, conquistado na experiência do dia –a –dia, das curas, dos trabalhos sociais com a comunidade, do envolvimento político com as questões ligada a religião e que por isso sente-se a vontade para falar, ou seja, encontra-se ancorada em relações de poder. Por outro lado, em sua fala é possível perceber os silêncios, ora se existe, terreiros escondidos, é porque, algo impede seu aparecimento ou sua visibilidade.

Naturalmente não pesquisei o suficiente até porque esse não era o objetivo principal, para constatar se isso de fato é verdade ou se é apenas mais uma maneira de negar a existência dos cultos afro-descentes, mas é também surpreendente, que o número de pessoas que vem aderindo a essas novas religiões tenha crescido bastante e a prova disso é a enorme quantidade de terreiros e casas de candomblé abertas hoje na cidade. Os barracões com seus respectivos terreiros têm se constituído no principal refúgio para aqueles que não encontraram na sociedade branca, sua fortaleza, cujo paradigma de conduta e moralidade são impostos pela religião dominante, que contrasta com a vida real dessa comunidade.

Ainda sobre os primeiros terreiros, Mãe Laura, uma das mais respeitadas mães – de – santo da região acreana, afirma que o primeiro terreiro fundado aqui se deu por volta de 1972. Para Mãe Laura, guardiã da comunidade “*Casa do ninho do pombo*” no Ramal Santa Luzia da Transacreana, onde fica localizado o terreiro por ela comandado,

“desde o final dos anos 1960 era possível verificar a presença de cultos de Umbanda e Candomblé na cidade, porém em razão das perseguições, tanto das Igrejas cristãs como de autoridades políticas e policiais, as pessoas que praticavam tais cultos eram obrigadas fazê-los às escondidas. A primeira pessoa que vi se manifestar publicamente aqui foi uma médica chamada Maria

Eliza de uma personalidade forte e corajosa que abriu seu terreiro no Bairro 06 de Agosto.” (Entrevista em 08/05/2009)

Segundo mãe-Laura, o fato de ser médica conferia-lhe prestígio e certa liberdade para praticar a religião, embora “aqui-acolá” fosse denunciada por vizinhos. O fato é que independente de ser médica, Maria Eliza assumiu postura extremamente corajosa em tempos de ditadura, de repressão, em tempos que ser negro ainda era caso de polícia.

Numa conversa demorada com Mãe-Laura, ela disse que foi a Dra Maria Eliza que a iniciou no candomblé, antes era de umbanda e como já foi apontado acima, como a grande maioria dos que hoje na cidade são da religião dos orixás. A umbanda assim como o candomblé também sofreu perseguições desde o início de sua formação. Muitos terreiros foram invadidos pela polícia e seus rituais foram expressamente proibidos. Para os umbandistas, o universo é povoado de entidades espirituais que se comunicam através do médium. Para Vagner Gonçalves da Silva em: *Candomblé e Umbanda: caminhos da devoção brasileira (2005)*, a umbanda tem alguns fundamentos básicos que podem variar dependendo da vertente que pratica, já que a umbanda não segue uma regra.

No entanto, há elementos que não mudam: a existência de um deus supremo, a obediência aos valores humanos como a fraternidade, caridade, respeito ao próximo e o mediunismo como forma de contato entre o mundo físico e o mundo espiritual. Na umbanda ainda se matem o sincretismo religioso com o catolicismo e seus santos, por isso ela é muito mais mestiça, enquanto o candomblé é mais ligado aos orixás africanos. Dentre outras definições para umbanda, o professor Reginaldo Prandi assinala que:

“A umbanda é a religião dos caboclos, boiadeiros, pretos-velhos, ciganas, exus, pombagiras, crianças. Perdidos e abandonados na vida, marginais no Além, mas todos eles com a mesma tarefa religiosa e mágica que lhes foi dada pela religião fundada na máxima heterogeneidade social: trabalhar pela felicidade do homem sofredor. É para praticar a caridade que as entidades da umbanda vêm nas sessões dos cultos.” (Prandi, 1991, p. 56)

Embora não esteja ainda muito clara para a maioria das pessoas a diferença entre candomblé e umbanda, alguns elementos ilustram melhor essas singularidades. São eles: No candomblé a iniciação é condição básica para o ingresso legítimo no culto, segregação do fiel por um longo período e raspagem geral da cabeça. Na umbanda essas obrigações são bastante reduzidas. Do ponto de vista hierárquico, no candomblé é estabelecida a partir do tempo de iniciação e da indicação dos adeptos, já na umbanda essa hierarquia é contada ou estabelecida a partir da capacidade de liderança religiosa dos médiuns e seus guias. Esses são em linhas gerais alguns aspectos que diferem uma crença da outra. Esse parêntese visa apenas mostrar que candomblé e umbanda não é a mesma coisa.

Ao discutir as territorialidades produzidas pelo candomblé na cidade de Rio Branco percebe-se que elas estão carregadas de condicionantes tanto de natureza histórica e cultural já que não é possível para esses praticantes romper inteiramente com as raízes iniciais, ou seja, nem o candomblé eliminou totalmente os traços umbandistas como a umbanda até por uma questão de prestígio tem galgado como posto maior ser autoridade no candomblé. Do ponto de vista do poder público, essas especialidades precisam se mover para superar o incômodo produzido pela presença desses grupos nas áreas nobres da cidade.

A modernização da cidade de Rio Branco tem como marco a década de 1920, quando, o então governador do Território do Acre, Hugo Carneiro, imprimiu um modelo de civilidade e progresso que visava por fim a então estrutura “arcaica e mórbida”, característica segundo o mesmo, das cidades amazônicas. Nesta fase como hoje, dentre outros fatores, a ordem urbana não estava dissociada da ordem social e a perspectiva de projetar uma cidade ideal não se concretizava frente às peculiaridades locais e as limitações financeiras e técnicas.

A cidade de Rio Branco, nessa época Capital do Território do Acre, deveria ser o espaço da ordem e a exemplo de outros governantes em nível internacional e nacional e, em julho de 1973 foi elaborado o Código de Posturas da cidade de Rio Branco. Esse documento extenso e detalhado era

composto de 319 artigos, os quais se propunham a regular toda a vida econômica, social, política e cultural da cidade de Rio Branco. Autoritário e coercitivo, a legislação impunha multas e prisões aos que ousassem não cumpri-la.

Diário Oficial²¹



Veja o que rege o referido código de posturas logo no Art. 1º:

“ Este Código contém as medidas de competência do Município no exercício de seu poder de polícia, regulando a prática do ato ou abstenção de fato, em razão do interesse público concernente à higiene e saúde, abastecimento, ordenamento das atividades urbanas, usos locais e tranquilidade de segurança pública e fixa as normas que disciplinam as relações entre a administração Municipal e os munícipes.” (Diário Oficial, Rio Branco, Segunda – feira, 23 de Julho de 1973)

²¹ Foto extraída do V.15 dos Diários oficiais nos arquivos do CDIH (Centro de Documentação e Informação Histórica) em Agosto de 2009.

Os grifos no texto acima são para confirmar o controle exercido pelo poder público junto ao comportamento dos indivíduos. Mais adiante o Código de Posturas é enfático quanto as normas disciplinadoras no que se refere ao funcionamento de determinadas atividades urbanas, observe:

“ Artigo 99- A licença de localização e funcionamento de atividades comerciais, profissionais, religiosas e similares será cassada pelo Prefeito nos seguintes casos: II – de representação de autoridade policial, quando se tratar de desvirtuamento da finalidade, com a ofensa à moral e aos bons costumes; III- ultrapassar o horário estabelecido para o funcionamento que até no máximo às 22 horas. Art. 100- Será fechado o estabelecimento que for encontrado funcionando sem alvará.” (Diário Oficial, Rio Branco, Segunda – feira, 23 de Julho de 1973)

Essas determinações comprometiam inteiramente as atividades religiosas do candomblé, uma vez que nessa religião o transe e demais rituais não tem “hora” para começar nem para terminar. Como diz Pai – Célio:

“ só sei dizer por exemplo, que está marcado para começar às sete horas e as pessoas começam chegar, só não posso dizer que hora tudo vai acabar. Pode ser dez horas, mais pode ser também quatro horas da manhã. Quem determina não sou, é as entidades.” (Entrevista em, 22/06/09)

A fala de Pai – Célio vai de encontro com a interpretação do referido código, mostrando que a lógica estatal de estabelecer normas afronta diretamente os fundamentos da religião. A vida social, política, conjugal e espiritual dos indivíduos, nesta cidade, nas décadas de 1970 e 1980, eram reguladas por este Código de Posturas. Qualquer sinal de “desvio de conduta” era punido com crime previsto no referido Código. Praticar outros credos que não os permitido pelo Código de Posturas, implicava crime contra a moral e os bons costumes. Em relação às perseguições sofridas pelos adeptos desses cultos africanos, vale à pena salientar que essas práticas eram tratadas como casos de polícias. Inúmeras foram as pessoas presas e denunciadas acusadas de “práticas suspeitas”, “macumbaria”²² e magia negra.

²² “Macumbaria” – termo pejorativo usado para desconstruir a lógica religiosa do candomblé, tratando a religião como obra do demônio.

É, portanto, nesse contexto, que os adeptos e simpatizantes do Candomblé ousam desafiar a ordem. Afirmo desafiar porque, no auge da repressão militar, abre-se a primeira casa de Candomblé na vigiada cidade de Rio Branco. O primeiro terreiro de Candomblé fundado formalmente na cidade estava localizado no Bairro 06 de Agosto, próximo ao local onde morava a médica Maria Eliza. No final de década de 1980 esta praticante mudou-se para o Rio de Janeiro e a partir daí a pequena comunidade passou novamente por árduo período de discriminação e perseguição. Obviamente os mecanismos de controle sempre atuaram intensamente, mas no caso específico da referida médica, o poder de polícia disfarçou um pouco.

Nas falas dos entrevistados pude captar pelo menos duas posições extremamente distintas, quanto ao aspecto da permissão para o funcionamento do terreiro na cidade. Com orgulho Mãe – Laura diz:

“ Meu terreiro funciona direitinho, como manda a lei. Tirei alvará de licença, reconheci firma, mudei de local, agora funciona na Estrada da Transacreana e por isso não tenho nenhum problema. Nem com vizinho, nem com a justiça.” (Entrevista em Maio de 2009).

Com certo ressentimento Mãe – Cláudia afirma: “ Só tem um terreiro aqui legalizado que é o de Mãe- Laura. É muito caro e a burocracia muito grande para conseguir autorização, por isso o meu funciona assim mesmo.” (Entrevista em 17 /09/09). Essas vozes sugerem conflitos, enfrentamentos, adesões e outras manifestações dentro da comunidade do povo – santo. Essas questões porém serão tratadas no capítulo II.

Ainda sobre os terreiros na cidade, bem como sua localização hoje, é possível fazer algumas leituras. Primeiro, como era esperado não há uma uniformidade nem nos ritos, nem tampouco na filosofia adotada por essas casas. Segundo e é o que mais me interessa é compreender que, as movências produzidas na cidade de Rio Branco, têm na localização dos terreiros um dado revelador, trata-se da confirmação de que a maioria dos terreiros de candomblé da cidade, estão situados numa zona considerada marginal.

Se observarmos atentamente o mapa abaixo, notaremos que não apenas os terreiros, mas também os espaços de culto do Santo Daime foram empurrados para longe da zona central de Rio Branco. Naturalmente isso não é por acaso. Os praticantes dessas religiões foram historicamente estigmatizados pela ordem social. A cidade se apresenta com as territorialidades segmentadas, com seus espaços étnicos e sociais bem definidos. A parte do mapa que vai do São Francisco para cima, cobrindo os bairros Adalberto Sena, Tancredo Neves, Defesa Civil, Irineu Serra e voltando para o Mocinha Magalhães, abriga exatamente a maioria dos grupos sociais considerados marginais (pretos, pobres, índios, seguidores das mais variadas “seitas”. Leia-se terreiros de candomblé, umbanda e casas de Daime. Todos principalmente nas décadas de 1970 e 1980 combatidas pelas autoridades e hoje em função da modernização, já que tais práticas contrastam com os padrões de religiosidade ditados pelo progresso e pela civilização.

MAPA DA CIDADE DE RIO BRANCO E A LOCALIZAÇÃO DOS TERREIROS DE CANDOMBLÉ 1²³

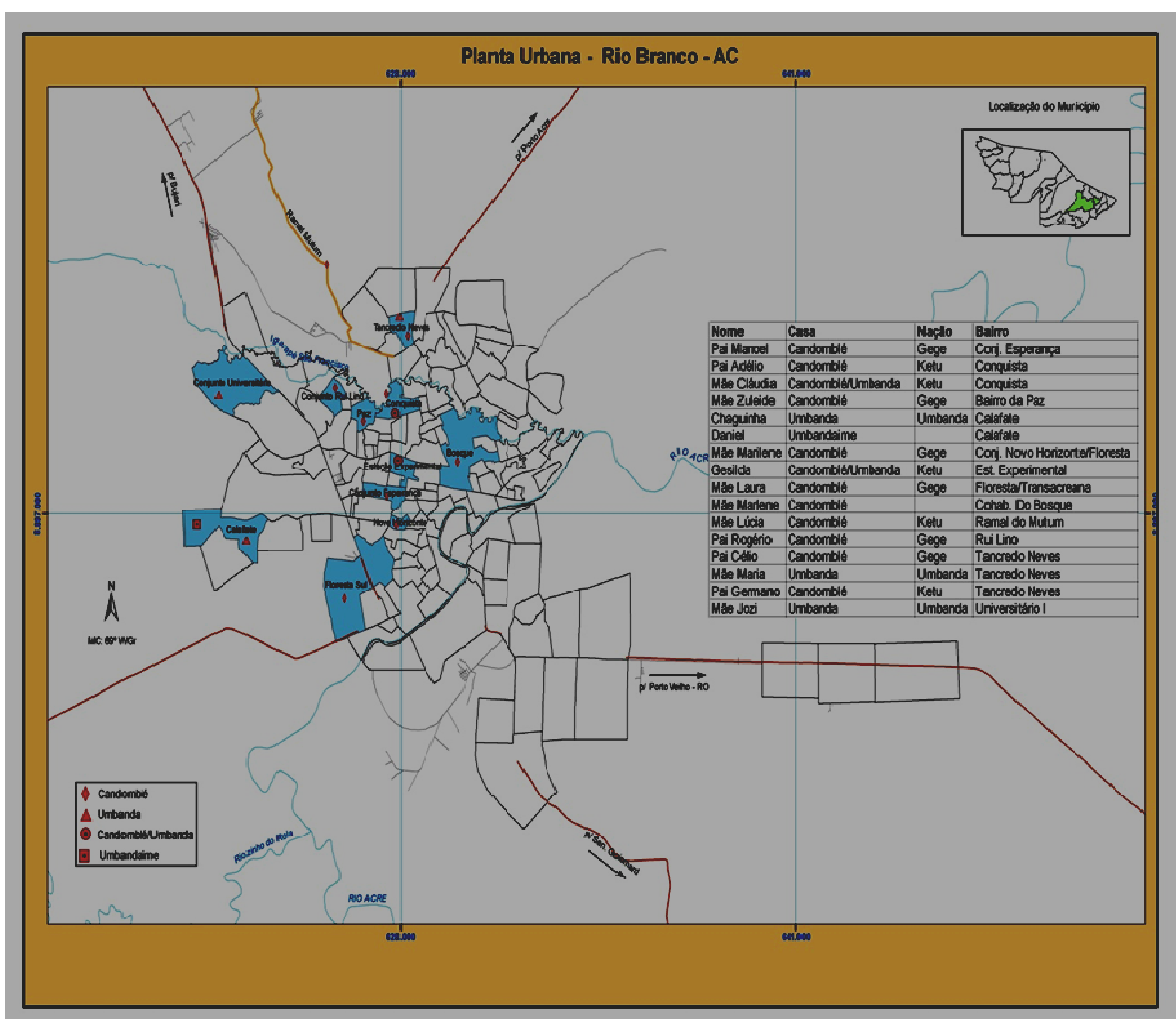


Imagem produzida e cedida pela técnica Joventina Nakamura da FUNTACRE, em junho de 2009.

A tabela abaixo também evidencia a questão dessas territorialidades e da pluralidade de manifestações religiosas presentes na cidade de Rio Branco.

²³ Anexado ao trabalho é possível visualizar melhor essas informações contidas no mapa.

**CASAS DE CANDOMBLÉ, UMBANDA E DAIME NA CIDADE DE RIO
BRANCO²⁴**

Nome	Casa	Nação	Bairro
Pai Manoel	Candomblé	Jege	Conj. Esperança
Pai Adelio	Candomblé	Ketu	Conquista
Mãe Zuleide	Candomblé	Jege	Bairro da Paz
Chaguinha	Umbanda	Umbanda	Calafate
Daniel	Umbandaime		Calafate
Mãe Marilene	Candomblé	Jege	Conj. Novo Horizonte/ Floresta
Mãe Claudia	Candomblé/Umbanda	Ketu	Conquista
Gesilda	Candomblé/umbanda	Ketu	Estação Experimental
Mãe Laura	Candomblé	Jege	Floresta/Transacreana
Mãe-Marlene	Candomblé		Coab. Do Bosque
Mae Lucia	Candomblé	Ketu	Ramal do Mutum
Pai Rogério	Candomblé	Jege	Rui Lino
Pai Célio	Candomblé	Jege	Tancredo Neves
Mãe Maria	Umbanda	Umbanda	Tancredo Neves
Pai Germano	Candomblé	Ketu	Tancredo Neves
Mãe Jozi	Umbanda	Umbanda	Universitário I

Observa-se que esses terreiros estão dispostos em pontos mais ou menos em comum da cidade, ou seja, as periferias e que seguem também uma lógica comum. Aquela imposta pelos órgãos oficiais de poder e pela própria dinâmica da cidade que se move, inventa e reinventa a todo tempo. Nessa perspectiva, os terreiros de candomblé acabam por integrar-se coercitivamente a nova ordem estatal, porém recriam-se no contato com novos espaços e novas crenças²⁵. E mais, no quadro não estão colocados apenas os terreiros de candomblé, mas também casas de umbanda e manifestações daimistas²⁶ numa demonstração da diversidade cultural e religiosa experimentada por esta cidade.

²⁴ Dados cedidos por Eudmar Bastos, do Cernegro/Acre - Centro de Estudos e Referência da Cultura Afro-Brasileira do Acre.

²⁵ Nos conflitos tensões e disputas pelo direito à cidade essas comunidades de terreiros vão constituindo suas sociabilidades e suas referências identitárias.

²⁶ Daimistas: denominação daqueles praticantes da religião do Santo Daime, crença originária dessa região amazônica.

CAPÍTULO II:

Terreiros de candomblé: Lutas e solidariedades recriando territórios



“ O candomblé sobrevive até hoje porque não quer convencer as pessoas sobre uma verdade absoluta, ao contrário da maioria das religiões.”

(Pierre Verger)

O objetivo desse capítulo é entender como se constituem as relações sociais entre os praticantes do candomblé na cidade de Rio Branco, destacando suas vivências, as recriações simbólicas produzidas pela religião num solo marcado por influências e imposições diversas. A cooperação da comunidade nas cerimônias mais importantes como os preparativos de festas em especial o toque²⁷, a feitura e demais rituais, mostrarei que essas trocas também são caracterizadas por enfrentamentos constantes dentro e fora dos terreiros, mas que também se produz ali solidariedade, amor, união e respeito. Por meio dessas diversas práticas sociais esses sujeitos criaram e continuam recriando seus espaços, forjando seus territórios e neles fincando suas regras, seus valores e suas simbologias.

Territórios de candomblé: espaços de múltiplas experiências

Os seguidores do candomblé na dolorosa missão de, constantemente, ter que se reinventar para não perder a ancestralidade africana forjaram conceitos, representações e ideias. Trouxeram para o âmbito da religião elementos de seu cotidiano. O terreiro ou casa configura no templo, as denominações pais, mães, e filhos – de- santo, o aprendizado por meio da oralidade e, conseqüentemente, da memória, constituem –se na base da organização social do grupo.

Esses elementos traduzem a essência familiar tão perseguida pelos africanos, observa-se que base dessa religião é a estrutura familiar, veja por exemplo, os termos mais usados nos ambientes de candomblé: pai, mãe, filho, filha, madrinha, padrinho, afilhado, afilhada, casa, mutirões, trabalho comunitário. São, portanto, conceitos e termos que cabem exatamente no universo familiar. Por essa razão esses atores sociais recriaram um sistema religioso muito particular, cuja doutrina se assenta no respeito a sabedoria

²⁷ Toque – refere-se a percussão dos tambores ou atabaques que varia de acordo com a nação do candomblé e ainda pode se referir as festas públicas, ou toque de orixá.

ancestral e na obediência a hierarquia do grupo, projetando a constituição de territorialidades mais fortes e consistentes.

No âmbito dessa pesquisa debruçei-me sobre as espacialidades produzidas pelos povos de candomblé, atentando para suas dinâmicas, seus deslocamentos e desdobramentos, embora compreenda a inquestionável importância de outros espaços, físicos ou simbólicos.

As territorialidades tecidas pelos praticantes do candomblé se constituem a partir tanto de elementos de ordem temporal, já que o tempo no candomblé é a chave para a compreensão do mundo, dos seres e todas as manifestações deles decorrentes. Ao trazer a memória negra para o centro do debate, contrastando-a com determinados padrões de pensamento e desenvolvimento, minha intenção é mostrar que a cultura negra por meio do candomblé deve ser concebida como parte detentora de uma lógica, capaz de influir no conjunto, ou seja, na cultura. Essa influência, não importa se subterrânea, construiu e constrói uma lógica de sociabilidade própria.

Na Amazônia acreana e mais especificamente, na cidade de Rio Branco, as disputas espaciais (terreiros) estão também, como em outras partes do país, vinculadas à preservação da cultura africana, mas diferentemente de outras regiões concorre com a questão indígena que tem ganhado projeção internacional, via discurso ambientalista e de florestania²⁸. Não quero dizer com isso, que no restante do país a comunidade do povo santo não encontre obstáculos, reitero apenas que este aspecto tem dificultado aqui ainda mais a materialização desse propósito. Principalmente porque em termos religiosos o Santo Daime tem se afirmado cada vez mais o que não significa que este negue a Umbanda. Pelo contrário, é preciso pensar que o Santo Daime pode ser outra possibilidade de desmontar a religião oficial.

Na verdade coloco essa questão no bojo de um discurso de sustentabilidade projetado pelos meios de comunicação oficial, para dizer que, a partir do momento que alguns membros das elites, acompanhados de

²⁸ Florestania é a “cidadania da floresta” – Um termo inventado para propagandear ideias e perspectivas governamentais no Acre- para “viver” na Amazônia acreana.

“gringos” ligados a Ongs começaram a se interessar pela Ayuasca, o Santo Daime se tornou fenômeno internacional, o que naturalmente não elimina o preconceito anterior, visto que a maioria das pessoas que praticam a religião ainda são pobres e mestiças, embora muitos outros rostos possam ser vistos. No entanto, desvia o foco do debate invertendo toda uma lógica disciplinadora imposta pelo Estado.

A formação dos territórios de candomblé carrega em si uma dinâmica própria, isto é, na medida em que cada filho –de- santo cumpre todas as obrigações, que passa por todas as etapas de aprendizagem definidas pela autoridade do terreiro onde ele foi iniciado, pode se dizer que, usando as palavras de Mãe – Lúcia: “ele está pronto”. A partir daí a com o ritual da feitura o novo “diplomado”, isto é, o filho-de-santo iniciado já pode abrir seu próprio terreiro, embora no conjunto das relações hierárquicas deva reverências aos pais e mãe-de-santo mais antigos. Estabelece-se laços de respeito, obediência, assim como afetividade.

Estatuto da comunidade do povo –de -santo

A religião tem uma hierarquia que rege sua organização ritualística. O pai – de-santo ou mãe – de- santo é autoridade máxima dentro do terreiro de candomblé e segundo a crença eles são escolhidos pelos próprios Orixás para que os cultue na terra. Essas entidades fazem com que as pessoas eleitas por eles sejam naturalmente levadas à religião, até que assumam a missão para a qual estão destinadas. Segundo essa lógica Mãe- Lúcia afirma que:

“uma pessoa não pode optar ou escolher se quer ou não ser pai –de- santo ou mãe- de- santo. Acontecimentos em suas vidas como visões, passamentos, aparições, sonhos e outras coisas acabam levando a pessoa a procurar um terreiro. Na maioria das vezes só procuram ajuda quando as coisas saem totalmente do controle delas. Por isso é comum dizer que elas estão com demônios”. (Entrevista em 27/04/08)

Para ela, são pessoas iluminadas pelos orixás para que cumpram seu destino, pessoas “eleitas”. É por isso que para realizar sua missão eles têm que abrir seus barracões ou terreiros, já que são nesses espaços que suas

obras acontecem. São nesses espaços que praticam seus rituais de cura, jogam búzios e fazem consultas aos clientes. É também ali que recebem seus orixás por meio do transe espiritual e a chegada destes exige um conjunto de procedimentos que jamais seriam realizados apenas por uma única pessoa e de um dia para outro. Aqui talvez resida a base existencial dos terreiros, isto é, eles só fazem sentido quando pensados a partir de toda uma dinâmica histórico social, de um conjunto de práticas que, articuladas, dão vida ao terreiro.

Se por um lado há aquelas pessoas que recebem luz para desempenhar sua missão como os pais –de – santo e mães – de- santo não podendo estes decidir sobre isso, como a própria entrevistada acima reafirma, existem aqueles filhos da casa que jamais poderão ter autoridade para abrir um terreiro, são os ogans²⁹ e as ekedes³⁰ como será visto mais adiante. Nesse processo de constituição do aprendizado e da posição ocupada por cada membro da casa é significativa a fala de Leandro Luis da Silva, ogan do terreiro no Bairro Tancredo Neves em entrevista.

“ Já fui seminarista, kardecista, daimista, mas foi no santo que me encontrei. Eu sei que nunca vou ser pai –de- santo, mas gosto tanto do que faço e de minha função de ogan que sinto muito orgulho. O ogan não incorpora e nunca vai raspar a cabeça de ninguém, mas ele é o braço direito da mãe –de – santo e nas festas e outros rituais tem muita importância, pois a mãe confia nele.” (Entrevista em 07/06/09/

A constatação dessa dinâmica, dessa relação que o filho estabelece com a mãe e com a casa, só de fato veio à tona quando da minha pesquisa, naquele momento, visitei o terreiro de Mãe – Cláudia. Lá num dia relativamente normal pude me dar conta de como as relações sociais flui naquele espaço, onde a vida se passa como em qualquer outro lugar. Todos os membros da casa estavam envolvidos em tarefas as mais diversas: uns cozinhavam, lavavam, outros costuravam, limpavam a casa, recebiam convidados, serviam

²⁹ “Ogans”- é o nome dado aqueles que exercem funções masculinas dentro de uma casa ou terreiro de candomblé. É uma espécie de sacerdote escolhido pelo(s) orixás para estar lúcido durante todos os trabalhos.

³⁰ “Ekedes” é o nome dado aqueles que exercem funções femininas, escolhida e confirmada pelo orixá do terreiro de candomblé. Tanto os ogans quanto as ekedes não entram em transe.

água, café, em resumo, a rotina diária daquela comunidade não traduz nenhuma situação especial. A vida acontecia normalmente e cada indivíduo desenvolve ali em meio ao trabalho seus sonhos, desejos, frustrações, problemas, alegrias e esperanças, apenas diferenciando-se em motivações espirituais.

Naturalmente há momentos que a comunidade precisa se organizar de forma mais disciplinada na realização de algumas tarefas, normalmente às vésperas de algum ritual ou festa. Devem preparar as comidas escolhidas pelo orixá, bebidas, decoração do terreiro, as roupas usadas no dia da festa, os atabaques e demais instrumentos musicais, atividades que exige a participação de um grande número de pessoas. Nesse processo a hierarquia estabelecida pela matriarca ou pelo patriarca é fundamental, pois são eles que define o que cada membro da casa deve fazer.

Hierarquicamente existe, ainda, no barracão um pai pequeno ou mãe pequena, que é o braço direito do pai de santo e é normalmente um filho ou filha da casa. Depois vem as Ekedes, são mulheres também escolhidas pelos orixás para cuidar deles e ajudá-los. Embora seja considerada importante dentro da casa uma Ekede não pode ser mãe de santo, ou Yalorixá, visto que sua função já foi determinada e não há como mudar; A seguir vem os Ogans, que tocam os atabaques e ajudam o pai de santo, ou Babalorixá, nos fundamentos da casa. A ya bace, que toma conta da cozinha, isto é, de todas as comidas dos santos, a ya efun (pemba), e que esta encarregada de pintar os yaôs (iniciantes que estão recolhidos para fazerem os Orixás) e, finalmente os filhos de santo, que são as pessoas que "rasparam o santo" ou melhor, raspam a cabeça para um santo a pedido deste.

Às vezes o Santo, ou Orixá, incorpora em determinadas pessoas, mas não há necessidades que haja esta "incorporação" para que uma pessoa raspe o santo. Se a pessoa deve ou não raspar o santo só pode ser sabido com certeza através do jogo de búzios do pai ou mãe de santo, que são os únicos que podem jogar búzios. Observa-se, portanto, que há um estatuto jurídico fundado na oralidade, criado a partir de um longo processo de aprendizagem dentro do "santo" e que é respeitado por todos os membros da comunidade,

num claro reconhecimento da experiência e sabedoria acumuladas pelos mais velhos.

Neles (terreiros) é possível reconstituir parte da memória da herança africana por meio da religiosidade. Neles é possível também observar a constituição de uma outra lógica de sociabilidade baseada nas trocas de experiência e de saberes diversos, obtidas através das lutas cotidianas e dos enfrentamentos com os regimes de poder e de verdade (Villela, 2005). Ao brigar por esses espaços, esses grupos estão brigando pela própria existência e é dentro desse contexto que vai vivificar a ideia de pertencimento ao *pedaço*, onde é clara para o grupo marginalizado a noção do “nós” e “eles”. (Velloso, 1989). O fato de pertencer a este espaço, não traduz vínculos de propriedade (fundiária) mas sim uma rede de relações. Esta rede é de tal forma interiorizada que acaba fazendo parte da própria identidade do indivíduo.

A ideia de que os praticantes de candomblé são na maioria negros, contrasta com os resultados desta pesquisa. Em primeiro lugar, se a cor da pele fosse critério para confirmar a presença negra aqui por meio da religião, teríamos muitos problemas. Pois encontrei apenas dois entre os mais de dez pais –de- santo e mães –de- santo de pele escura no trabalho com as entrevistas e grande parte dos demais entrevistados entre iniciados, filhos das casas e visitantes são de pele clara. Em segundo lugar, na cidade de Rio Branco e, acredito, em muitas outras, os terreiros são freqüentados por sujeitos sociais de todos os extratos: pobres, mestiços, membros das elites, embora quase nenhum tenha assumido o fato, funcionários públicos, intelectuais, homossexuais, aliás, esses em número significativo. Por fim, uma parcela muito grande de pessoas que frequentam os terreiros nessa cidade, dizem pertencer a outras religiões.

Embora já se discuta abertamente questões ligadas as religiões de matriz africana aqui, ainda encontramos fortes indícios de manifestações de intolerância e preconceito, principalmente quando o assunto são as visitas a um pai ou mãe – de- santo. Primeiro no geral há uma ideia de que quem vai ao terreiro está sempre em busca de “ajuda” financeira ou realização amorosa, aspecto considerado imoral pela lógica oficial. Segundo, que os pais e mães –

de- santo são movidos pelo dinheiro que arrancam dos clientes e também que todos os terreiros são a mesma coisa, isto é, fazem suas “macumbas”, perturbam a vizinhança e atentam contra a moral e os bons costumes.

É interessante notar que é essa a visão da maioria da população não ligada as crenças afro-descendentes e essa constatação veio também a partir de entrevistas, embora nenhum desses entrevistados tenham permitido a divulgação de seus nomes no trabalho. Naturalmente para a comunidade do povo – santo a leitura que fazem desse aspecto é outra. Para os iniciados e praticantes não são as consultas aos búzios que mais lhe interessam, mas a questão espiritual, ou seja, a busca pelo equilíbrio, que não tem sido levado em consideração ou talvez não esteja muito clara para a sociedade em geral.

A maioria das pessoas que entrevistei, afirmaram ser, a inquietação de espíritos que sistematicamente apropriavam de seus corpos, vozes e pensamentos, a principal razão para buscar um terreiro e mais, segundo esses entrevistados desde muito crianças já apresentavam tais sinais e quase sempre ignorados, muitas vezes por faltar aos familiares a compreensão desse aspecto. Por essa razão é que a maioria das pessoas só “descobrem” os motivos dessa “doença” depois de adultos quando decidem buscar ajuda por conta própria.

Por outro lado, nenhuma mãe – de- santo ou pai – de- santo entrevistado, negou que tenha sido procurada(o) por clientes em busca de algum trabalho da “amarração”, nem tampouco negaram que cobram por isso. Afinal, os banhos de “descarrego”³¹ exigem a aquisição de uma variedade de produtos como ervas, óleos, velas, alimentos, além das constantes visitas que o pai ou mãe – de- santo faz a pessoa sobre seus cuidados.

³¹ Banhos de descarrego- Um dos fundamentos importantes, dentro da Umbanda, é a manipulação de energias através dos elementos da natureza, visando o equilíbrio de seus praticantes. Nesse conjunto entra os “banhos de descarrego”, banhos servem para livrar o indivíduo de cargas energéticas negativas. www.simpatias.org.

Sobre isso, Mãe – Gesilda, do terreiro situado na Nova Estação fez o seguinte comentário:

“ Não tomamos dinheiro de ninguém para fazer os trabalhos, não vamos atrás de ninguém. Quem vem até nós é por intermédio de outras pessoas. Nenhum pai ou mãe – de – santo aqui na cidade vive exclusivamente disso, todos nós temos nossos empregos, eu por exemplo sou técnica em enfermagem. Nós somos chamados pelos orixás para ajudar quem está precisando de ajuda e as pessoas não fazem idéia do quanto isso nos cansa. Os espíritos me desgastam, me consomem, tenho que mudar minha voz quando incorporo entidades masculinas e, principalmente nestes casos, minhas cordas vocais ficam fragilizadas. No entanto, tenho consciência de minha missão e se eu mudar o curso de minha vida eu sei que vou pagar por isso. (Entrevista em 08/04/09).

É significativa essa fala por ela traduzir todo um envolvimento, um compromisso e uma busca disciplinada que acompanha a vida dos pais e mãe – de- santo em servir aos deuses. Há aqui uma entrega total. Essas pessoas emprestam seus corpos, suas vozes, seu tempo para o cumprimento desse dever. A lógica cristã assentada numa posição unilateral exercida pelo padre ou pastor que trás historicamente uma posição social devidamente marcada, que ocupam os altares enquanto os fiéis ficam na parte inferior dos templos desconhece esse rito. Nessa perspectiva Mãe – Lúcia faz a seguinte consideração:

“ O culto ou a missa são eventos cronometrados, pois tem-se precisamente marcado a hora de começar e a hora de terminar. Por exemplo, a missa começa às sete horas e termina às oito. Todo mundo que vai a missa já sabe exatamente a hora de voltar e cada aspecto é desde muito tempo atrás repetido, não há imprevisibilidade e todos já sabem o que vai acontecer ao termino de cada etapa dessa missa”. (Entrevista em maio de 2008).

As festas do catolicismo popular se aproximam dessa lógica, embora a filosofia cristã de um modo geral não compreende o universo espiritual dos povos de candomblé, onde todos os atores: entidades, pais –de – santo, mãe – de- santo, aprendizes, iniciados e demais visitantes se misturam num

verdadeiro espetáculo coreógrafo de cores, ritmos e sons. Onde corpos e espíritos se misturam num ritual colorido que não tem hora para começar nem tampouco para terminar.

O terreiro funciona como espaço delimitado das lutas sociais e da cultura negra capaz de garantir através dos rituais, a solidariedade comunitária, o respeito a auto-confiança, aspectos não encontrados nos espaços disciplinadores da ordem formal. Quando falamos em respeito pelas diferenças, notamos que nesses espaços não são apenas os negros que constroem suas estratégias de sobrevivência social e cultural já que como foi afirmado acima, eles não são maioria. Isso pode ser confirmado na existência de grande número de homossexuais, por exemplo, que têm procurado nos terreiros seu refúgio. Banidos e discriminados pelas igrejas cristãs, buscam acolhida e conforto espiritual no candomblé.

Nas palavras de Lúcia iniciada do terreiro no Mutum³² (Entrevista em 15/04/09), *“entrar para o candomblé exige duas coisas: ter coragem de assumir frente a sociedade essa escolha e, principalmente ter amor pela religião dos orixás”*. Em sua fala, carregada de emoção é possível recuperar parte do conflito que se instaura na mente e nas ações dos iniciados do candomblé. Conflito entre o desejo de ser ele mesmo, de se encontrar espiritualmente e as reações que vem de fora (família, cônjuge, amigos), caracterizando um permanente campo de tensão e desejo.

Nos terreiros, como será visto adiante no trabalho, cria-se uma ideia de pertencimento à comunidade, a qual se deve obrigações e respeito. No entanto, a conquista desse espaço é objeto de luta, adesão, rompimento e enfrentamentos permanentes resultantes da construção e desconstrução de identidades. O terreiro de candomblé é assim apenas um desses espaços que tem ampliado as lutas por igualdade, respeito e solidariedade.

O candomblé, como realidade brasileira, redefine a presença negra e africana, num movimento de passagem da organização étnica para uma

³² Mutum é uma ave regional cujo nome foi dado a uma determinada área (Ramal ou Estrada situada na parte norte) da cidade de Rio Branco

dimensão grupal, mais ampla e definida em termos raciais. Isso permite que o culto aos orixás seja realizado num mesmo lugar, resguardadas as diferenças de cada nação e terreiro. Há um panteão de divindades e práticas ritualísticas razoavelmente bem-definidas e unificadas em todos os terreiros. Bastide (2000) considera que essa religião não é só de negros. O autor aponta que é preciso separar religião e cor da pele. Essa posição é semelhante à dos entrevistados que reconhecem a origem negra do candomblé e consideram que ela é para todos.

O Mestre e Pai Irineu Serra, fundador da religião do Santo Daime, era maranhense, ou seja, oriundo de um dos locais onde a presença negra segundo Bastide, fez a diferença e nem por isso praticou apenas cultos de origem africana. Provavelmente existam relações mais acentuadas entre esses aspectos. Basta verificar, por exemplo, o transe ocorrido depois da beberagem para a incorporação das entidades ou dos caboclos no Santo Daime. É muito semelhante ao que ocorre no candomblé. Observa-se que embora a prática do candomblé traga em si elementos ancestrais africanos, na Amazônia e também em outros lugares acaba que incorporando aspectos locais o que não supõe nenhuma surpresa, já que todos os povos e culturas inevitavelmente estabelecem trocas, recriam símbolos e reelaboram ritos de passagem.

Quanto aos negros, há lacunas que ainda precisam ser preenchidas. Entre elas verificar se houve a presença de quilombolas nessas terras, o que pode ser perfeitamente possível. Para Marcos Vinícius Neves, em artigo publicado na Biblioteca da Floresta 2008 – *A cor invisível*,³³ “parece que não podemos desprezar a vinda de fugitivos de Canudos para o Acre como sinal evidente que essa região se tornou área de refúgio para muitos dos deserdados e perseguidos da República brasileira”. E mais, para essas comunidades, muitas das quais certamente negras, a nova sociedade da borracha que se formava por aqui deveria aparecer, pelo menos, como a possibilidade de uma vida um pouco mais digna.

³³ Ver *A cor do invisível* www.bibliotecadafloresta.ac.gov.br/index

Ainda sobre a chegada dos primeiros agrupamentos de negros na região, Marcos Vinícius afirma que:

“já no princípio do século XX um dos primeiros bairros da Vila Rio Branco se chamava África. Uma surpreendente pequena África acreana que os relatórios oficiais registraram apenas superficialmente, mas que a memória dos antigos moradores do bairro Seis de Agosto manteve viva até os dias de hoje”. (Neves, 2008, p. 2)

Sobre essa questão, Mãe Laura de Oxalá, militante assídua do Movimento Negro na região e uma das mais ardentes defensoras pelo fortalecimento da cultura africana, afirma que:

“ a mudança de nome da Rua África pelas autoridades políticas para 1º de Maio foi um desrespeito não apenas com os negros que ali moravam, mas, sobretudo, com toda a comunidade africana da Amazônia e sua memória.” (Entrevista em junho de 2008).

Essa leitura feita por ela demonstra uma capacidade espetacular de avaliar de forma crítica e argumentada os projetos e os interesses dos regimes de poder. Com sua pouca “sabedoria letrada”, ela consegue enxergar, por trás da fachada, percebe que a substituição de um nome por outro vai além de uma aparente simples medida, visa, principalmente, silenciar e ocultar a existência de seguimentos ou grupos sociais considerados indesejáveis. A falta de registros escritos sobre o candomblé demonstra o desinteresse pela prática religiosa de uma parte considerável da população da cidade de Rio Branco, muito semelhante ao que ocorre com a história do negro em nosso país de um modo geral. Como já foi ressaltado nesse trabalho, tentou-se a todo custo eliminar, apagar e branquear a presença negra na sociedade. O candomblé também foi alvo dessa política exterminadora/genocida.

É seguindo a trilha de Mãe Laura que busco dar visibilidade a esta pequena África encravada na Amazônia acreana, a partir dos terreiros de candomblé, territórios pensados e olhados enquanto espaço de vivências e sociabilidade da comunidade do povo santo. Ao longo desse trabalho, visitando terreiros e dialogando com o povo santo fui-me familiarizando com os falares, os códigos, rituais e a comunidade como um todo, e assim pude compreender alguns dos mecanismos sociais que produzem a vida naqueles ambientes.

TERREIROS DE CANDOMBLÉ: NOVOS FALARES E FILOSOFIAS PRÓPRIAS DE CONVIVENCIA

A expressão "fazer o santo" por exemplo, é carregada de sentidos. Um santo "é feito" na medida em que seu iniciado reúne uma série de recursos, ao mesmo tempo em que se cumprem um conjunto de rituais que são presididos pelo pai de santo. O santo está sempre "sendo feito", não é algo pronto depois da iniciação, na medida em que há um conjunto de obrigações que são feitas ao longo do tempo de iniciação, cumprindo um ciclo permanente que renova a relação a cada ato. O cumprimento de uma etapa abre caminho para uma outra, formando um ciclo constante, que só se fecha com os ritos mortuários.

Costuma-se dizer de alguém que foi iniciado há muito tempo, que "seu santo é velho". Um dos valores primordiais do candomblé é o respeito à senioridade, pois a hierarquia religiosa se organiza através do tempo de iniciação. Um "santo velho" é sempre respeitado e reverenciado como alguém que vem ao longo dos anos "acumulando axé. Nascer no santo ou para o santo é como se a vida da pessoa só começasse de fato no ato da iniciação.

É comum também ouvir de membros do candomblé expressões como *estar no axé*, como que significando estar dentro de um espaço sagrado específico, *ser do axé*, indicando que alguém é membro de um determinado terreiro, ou ainda, ao desejar sucesso em um empreendimento pronunciar seguidas vezes a expressão dita em voz alta: *axé!*

Somado a alguns desses falares, me chamou a atenção em praticamente todos os terreiros que pesquisei algumas simbologias como a existência de uma folha que cobria muitas das imagens nos assentamentos desses terreiros, chamada de *mariô*³⁴ como pode ser visto nesta imagem. Nos anexos é possível visualizar a mesma imagem sem a cobertura do *mariô*.

³⁴ *Mariô* – termo usado para designar uma palheira extraída da árvore de dendê, com a qual se cobre algumas imagens de orixás.

Exu Onã (guardião da casa)



Foto: Arquivo Pessoal. Prof^a. Itálva Miranda da Silva.

Indaguei sobre a razão desse rito, já que apenas algumas imagens eram cobertas, enquanto outras na mesma direção ficavam desprovidas dessa palheira e obtive de Brenda filha do terreiro a seguinte resposta:

“ Exu onã é um dos guardiões da casa, protegendo tudo aqui e está coberto para que não saia nunca da casa, porque se sair a casa fica desprotegida. Essa folhas que tá cobrindo ela é da palheira de dendê e se chama mariô. Se você observar vai ver que o outro orixá (oritá), não tá coberto porque é ele que traz os clientes para esse terreiro e se cobrir ele fica preso, daí não tem como sair e os clientes não tem como vim.” (Entrevista em 24/07/09)

Veja a figura

Oritá (Guardião e responsável pela chegada dos clientes)



Foto: Arquivo Pessoal. Profª. Itálva Miranda da Silva

Ao observar as duas imagens é possível se dar conta do universo simbólico que permeia as territorialidades do candomblé, inclusive as marcas da cultura negra. Nessa imagem, o orixá apresenta traços nitidamente africanos. Cada espaço do terreiro, cada imagem, cor e forma traduzem um conjunto particular de sentidos. Em entrevista realizada em 24/07/09, com a jovem Brenda, é possível apreender uma enorme satisfação e singular firmeza ao relatar a importância dessas entidades para a prosperidade da casa, ressaltando que o axé, ou seja, a energia que move a casa precisa ser cultivado todo dia e que uma das formas de garantir isso é plantando árvores, pois segundo ela os orixás necessitam de folhas.

As inúmeras visitas aos terreiros e a convivência com diversas pessoas ligadas a essa cultura, levou-me a compreender a complexidade do modo como se realiza a vida nesses espaços que, por sinal não está isolado desse dito mundo moderno. E mais, o terreiro não é apenas um local marcado por solidariedade e harmonia, mas somados a esses fatores têm-se crises,

incidentes e conflitos por poder que a todo o momento provocam sérias rupturas. Por outro lado, nos terreiros as pessoas se reencontram, renovam seus laços e desenvolvem valores ligados ao respeito, a obediência e a união, aspectos fundamentais para o fortalecimento de suas identidades.

Recorrer aos fundamentos de natureza familiar por exemplo, é sempre uma convincente maneira de legitimar e fortalecer os laços solidariedade entre os membros de um terreiro. A *ajuda* é uma das formas mais efetivas de participação econômica no acúmulo, na gestão e na distribuição dos recursos. Os terreiros são comunidades de vida em que a visão do mundo Africana se mantém presente e viva, em que a reconstrução Familiar – Clã continua a subsistir e em que a vida comunitária revela os traços culturais dos Africanos. Todos os membros se encontram unidos na mesma fé, protegidos pelos Orixás, submissos a uma autoridade política e espiritual, na qual uma solidariedade econômico-religiosa fundamenta a co-responsabilidade do trabalho.

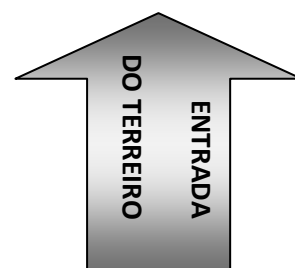
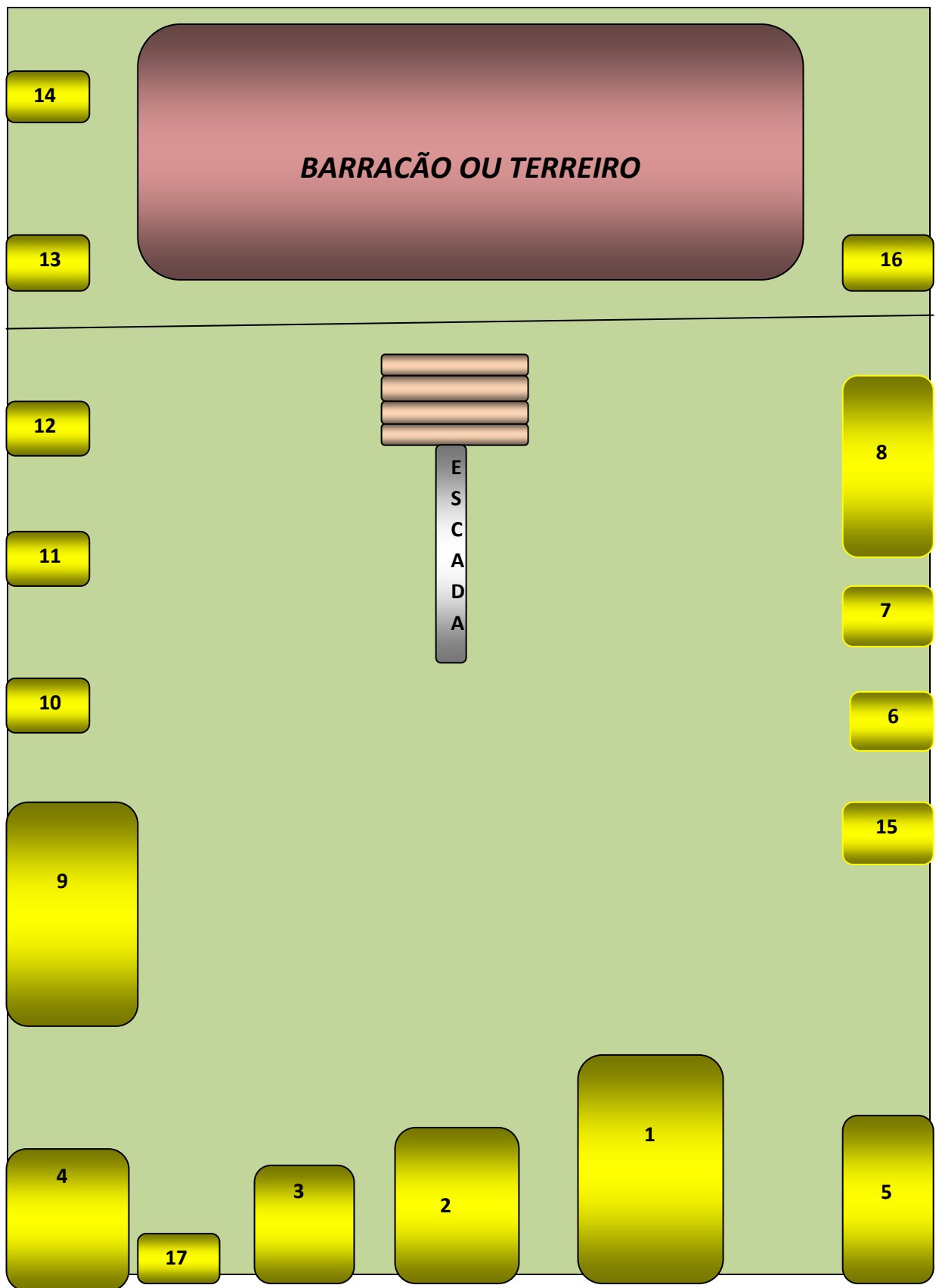
A estrutura física dos terreiros carrega especificidades que vão desde o poder aquisitivo do dono ou dona até o assentamento do axé que é sem dúvida o aspecto mais importante quando se abre um terreiro. Cada espaço da casa agrega valores simbólicos e traduz determinadas finalidades práticas. As imagens que seguem abaixo são do terreiro de Mãe- Cláudia. A escolha deste terreiro para ilustrar a divisão espacial interna, não revela nenhuma situação especial, apenas me chamou a atenção o fato do mesmo parecer uma grande fortaleza, diante da altura de seus muros e da forma como estão distribuídos seus cômodos.

A primeira imagem representa **lemanjá** – uma espécie de padroeira da casa. Com seu manto azul, representa as águas dos mares e enquanto mãe, se desdobra de amores e compreensão na criação dos filhos. A segunda imagem se refere a **organização espacial** desse terreiro. Veja:

Iemanjá – Orixá da casa



Foto: Arquivo Pessoal. Profª. Itálva Miranda da Silva



Os números apresentados acima serão explicados em seguida³⁵:

- 1- Portão de entrada na casa.
- 2- Local onde está assentada uma entidade (Onã) que os frequentadores da religião fazem reverências e representa um dos guardiães da casa.
- 3- Cruzeiro das almas – local onde os fiéis acendem velas e fazem orações. (Imagem em anexo).
- 4- Cáfua – lugar onde estão guardadas as imagens dos exus (não foi permitido eu entrar)
- 5- Imagens de dois outros guardiães da casa: Oritá (aquele que traz os clientes para a casa). No seu assento não se coloca o Mariô e Ogum (orixá do ferro). Em anexo há uma imagem do terreiro de Mãe – Cláudia e outra do terreiro de Pai – Célio. Por serem de nações distintas apresentam algumas variações em seus assentamentos.
- 6- Casa de Oxalá – espaço exclusivamente de candomblé.
- 7- Casa do Exu de Iemanjá- Para se jogar os búzios é preciso acordar o exu que está simbolicamente dormindo neste quarto.
- 8- Cozinha.
- 9- Casa onde mora Mãe – Cláudia e sua família de sangue.
- 10- Banheiro
- 11- “ Roncó dos filhos – de – santo” – vestuário de entidades.
- 12- Dispensa
- 13- Roncó de Iemanjá – lugar aonde mora a santa. Onde Mãe – Cláudia faz algumas de suas obrigações.
- 14- Seara – oratório da Mãe de santo- onde além de fazer orações e acender velas, cultua um altar menor.
- 15- Lugar de orações na chegada da casa com as imagens dos orixás Tempo (protetor) e Ossaim (orixá das folhas), sem as folhas o axé da casa fica comprometido.
- 16- Mesa onde Mãe – Cláudia joga búzios para os filhos e clientes.
- 17- Imagem Oxumaré (orixá da prosperidade e da riqueza).

³⁵ Essa numeração representa a distribuição dos espaços físicos em um dos terreiros pesquisados.

A ideia de uma "família de santo" é invocada e reafirmada em todos os momentos, criando o pressuposto de um contexto de intimidade e cumplicidade entre os membros de um terreiro. O fato de haver uma "família" não redundaria necessariamente em um tratamento igual a todos os filhos. A hierarquia por senioridade, que marca as relações do terreiro, implica um tratamento diferenciado aos filhos mais velhos, bem como aos recém-iniciados, que são cercados de vigilância e cuidados especiais, tal como as crianças mais novas em uma família.

O caminho de um aprendiz da religião dos orixás é frequentemente permeado por noções e experiências que visam a elevar o fiel a estados de compreensão mística da natureza, promovendo a comunhão com os seres visíveis e invisíveis que a habitam. Isso porque o candomblé é fortemente apoiado no uso de oráculos como forma de comunicação direta com as forças inteligentes da natureza (orixás) e com os demais espíritos que se manifestam por meio dos fenômenos naturais. (Ligiéro, 1993).

Os membros estão unidos como uma parte num todo, por laços consanguíneos de iniciação e por referências a um mundo acompanhado pelos ancestrais. A autoridade espiritual e moral é concentrada nas mãos dos "pais" ou "mães de santo", chamados também de "Babalorixás" ou "Yalorixás". O nome "mãe" e "pai" significa aqui que os adeptos aceitam uma segunda educação pelas mãos de pessoas significativas nas suas vidas. A educação numa nova vida, após serem iniciados no Candomblé. Cabe aos chefes do terreiro presidir às cerimônias religiosas, receber os convidados, raspar a cabeça dos iniciados, supervisionar os rituais e apontar os novos iniciados.

Os terreiros gozam de uma certa autonomia, mesmo que haja um relacionamento entre si. A autonomia é fonte de prestígio. A adesão ao candomblé é um processo complexo, paulatino e que envolve um aprendizado minucioso de códigos religiosos que, é possível dizer, começa na iniciação. Tal aprendizado dá-se no âmbito das relações do grupo do terreiro ou da comunidade do "povo-de-santo".

É também regulado pelo tempo de iniciação que, situando o iniciado dentro de uma estrutura hierárquica precisa, delimita posições e papéis. Assim, a inserção do indivíduo na comunidade vai sendo feita através da acumulação dos fundamentos religiosos que estabelecem o tipo de relação do indivíduo com seu Orixá e com os demais membros do culto. As relações internas nos terreiros apresentam uma relativa harmonia, embora vezes por vezes um e outro membro entra em atrito, quase sempre segundo Mãe – Lúcia “ por ciúme”. De qualquer forma há internamente um espírito de unidade que garante a continuidade do grupo.

O problema maior são as conflitantes relações estabelecidas entre terreiros diversos, já que o prestígio e o poder são metas perseguidas por praticamente todos os pais – de- santo e mães – de- santo. Assim as críticas, as acusações e os “bate-bocas” são frequentes entre as lideranças dos terreiros o que demonstra a existencia de fortes relações de poder. Esses aspectos me incomodaram bastante durante as entrevistas já que como Rio Branco é uma cidade pequena, onde quase todos se conhecem os nomes circulam de boca em boca. O interessante disso é que o prestígio e o reconhecimento de um terreiro é mensurado com base na clientela que frequenta, no nível sócio econômico que esta possui, dentre outros atributos.

Ouvir com um certo entusiasmo de uma Mãe – de santo entrevistada o seguinte comentário sobre essa questão:

“ A maioria das pessoas que frequentam o meu terreiro são de alto poder aquisitivo: médicos, empresárias, professores. São pessoas da sociedade que não querem se expor e sempre me pedem segredo absoluto. Algumas para não serem vistas me procuram normalmente dia que não tem trabalho no barracão e nos horários de almoço, você sabe como que é as pessoas, algumas não se seguram e acabam contando que viram fulano no terreiro e elas não querem ficar mal vistas na sociedade”. (Entrevista em junho de 2008)

Nessa fala é possível imaginar o instável e conflitante relacionamento entre as lideranças dos terreiros e obviamente também a persistência de preconceitos, embora a maioria desses pais e mães-de-santo não vejam isso

como problema. Ter mais cliente é ter poder, é ampliar territórios e, quanto mais rico e influente o cliente maior é o prestígio do pai –de- santo ou mãe – de- santo é, portanto, nessa perspectiva, que algumas Yalorixás da cidade tem levado suas casas para locais mais distantes, onde os olhares que vigiam não dêem conta de enxergar determinadas celebridades. Afinal, como disse uma certa mãe – de – santo: “ pega mal”.

Há na verdade uma disputa por espaço que se instaura entre a comunidade do candomblé e nem sempre o pai – de – santo ou a mãe – de – santo mais experiente é que tem maior fama. Muita coisa depende do lado de quem essa pessoa possa estar, da escolha política que esse ou aquele dono de terreiro venha a fazer. No candomblé as aspirações políticas não estão dissociadas da religiosa.

As sociabilidades das comunidades embora sejam marcadas por harmonia e conflito, normalmente encontram nas festas e mutirões formas para (re)unificam os grupo a partir da religiosidade. Quando falo de terreiro me refiro a toda extensão espacial do barracão - local onde está inserido o próprio terreiro. É no barracão que se reúne a comunidade santa para organizar as festas, cerimônias, preparar as comidas, enfeitar o local para o santo (orixá) e dividir outras tarefas. As relações que se estabelecem entre as famílias de santo podem ser vistas como muito semelhantes, em uma série de aspectos, àquelas que ocorrem nas diversas configurações familiares.



Na imagem acima³⁶ temos um desses momentos em que a comunidade do povo – de- santo se junta para reforçar os laços identitários. O momento que normalmente reúne todos os membros das comunidades de candomblé local, onde as possíveis divergências são deixadas de lado. A foto acima mostra duas grandes autoridades do santo sendo reverenciadas.

Essas cerimônias são precedidas de uma série de ritos preparatórios que envolvem sacrifícios de animais, preparo de carnes para o posterior banquete comunitário, elaboração das comidas oferecidas aos orixás em celebração, cuidado com os membros da comunidade recolhidos para o cumprimento de obrigações iniciáticas, preparação da festa pública e finalmente a realização da festa propriamente dita, ou seja, o chamado toque um dentre os mais importantes ritos de passagem da religião.

Segundo Reginaldo Prandi, preparar o toque inclui:

“cuidar das roupas, algumas costuradas especialmente para a ocasião, que devem ser lavadas, engomadas e passadas a ferro (é sempre uma enormidade de roupas para engomar e passar), por ordem os adereços devem ser limpos e polidos, preparar as comidas que serão servidas a todos os presentes, providenciar as bebidas e decorar o barracão de acordo com as exigências dos orixás. Num terreiro de candomblé praticamente todos os membros participam dos preparativos. Todos comem no terreiro, se banham e se vestem e muitas vezes até dormem no terreiro. A chegada de dignitários de outros terreiros, com seus séquitos obriga a homenagens adicionais, somadas aquelas oferecidas aos orixás.” (Prandi, 2005, p. 24)

O trecho citado: *“todos comem no terreiro, se banham e se vestem e muitas vezes até dormem no terreiro”*, traduz a vida no terreiro, um espaço onde se realiza múltiplas e formidáveis trocas de experiências, onde acontece inúmeros exemplos de sociabilidades (solidariedade, coletividade, hierarquias, respeito), mostrando que, apesar das divergências entre os diversos membros do candomblé, há momentos de respeito, entrega, reconhecimento de feitos

³⁶ Foto extraída carnegroacre.blogspot.com/.../semana-da-conscincia-negra-carnegroacre.html

relevantes de determinados membro da comunidade frente aos projetos sociais e aos compromissos com a família – de – santo. O toque é sem dúvida o momento de consagração da comunidade de candomblé.

Na imagem temos a tradicional dança dos orixás, evento realizado pela comunidade em ocasiões especiais. O grupo abaixo³⁷ pertence a Casa de Iemanjá Sobá que se apresentou no dia da *Consciência Negra* em 2008 na cidade de Rio Branco.



Ainda para ilustrar isso, Leandro Luís da Silva, membro do terreiro localizado no Bairro Tancredo Neves faz a seguinte consideração:

“ Quando em algum terreiro daqui, o orixá da casa vai ser homenageado ou que algum filho que esta recolhido cumprindo obrigação vai mudar de fase, se convida os membros dos outros terreiro para participar da festa, até porque todos são da mesma família.” (Entrevista em 07/06/09)

Durante esses mutirões se fala de tudo: casamento, trabalho, família, religião. Nele também se coloca as fofocas em dias. É o momento de

³⁷ Foto extraída do site da cernegroacre.blogspot.com/.../semana-da-consciencia-negra-cernegroacre.html

testemunhar, congregar, publicizar a pessoa no seu meio sócio-religioso. É o momento de celebrar a conquista, o ritual de passagem. Observa-se que o aprendizado se passa de “boca a boca” e ser praticante é condição essencial para ingressar nessa rede de intercâmbios, onde o saber está sempre em circulação. Merece destaque a afirmação de Mãe-Laura de que: “o candomblé é uma escola e seu aprendizado não está nos livros, mas na sabedoria dos mais velhos que vão passando dosadamente aos novos iniciados”.

Tal como propõem Carneiro (1967) e Costa Lima (2003), os compromissos dos filhos-de-santo em relação à sua família de santo são, no limite, os mesmos encontrados em muitas famílias extensas, nas quais os filhos devem auxiliar na subsistência e na reprodução da família, muito semelhante ao que ocorre também na família biológica de um modo geral. Os laços estabelecidos entre o filho-de-santo e a casa de candomblé não estão referidos apenas à filiação religiosa, mas, sobretudo, ao campo das obrigações recíprocas, ao terreno profundo das emoções e dos sentimentos.

Esses momentos de interação e fraternidade contrasta com o cotidiano de grande parte dos pais – de – santo e mães – de – santo da cidade de Rio Branco. O funcionamento legal de boa parte desses terreiros depende de autorização do poder público. Em outras palavras, a constituição dos territórios de candomblé é também marcada por esses obstáculos, por enfrentamentos com a ordem legal e com outros terreiros.

A adesão a um terreiro de candomblé sugere a entrada em um círculo de intimidade e o cumprimento de uma rigorosa agenda relacionada à família de santo e ao seu dirigente. A criação de um terreiro implica também o assentamento do Axé, é no falar do povo santo plantar o Axé – energia geradora da força para a comunidade. Essa é uma tarefa longa que inclui uma complexidade de etapas e rituais como: a preparação das pedras sagradas, o plantio de árvores sagradas e o assentamento dos axés específicos de cada orixá. Na imagem abaixo temos alguns desses orixás plantados.

Nessa imagem é possível visualizar pelo menos três orixás assentados.



Foto: Arquivo Pessoal. Profª. Italva Miranda da Silva

Numa das primeiras entrevistas com Mãe -Laura em 2008, sentir externar nela um sentimento de revolta, quando afirmava ser o candomblé em Rio Branco vítima de preconceito e intolerância. Mãe- Laura deixava claro que assumir publicamente o candomblé como religião era estar preparado para receber ofensas e piadas de mau gosto. No entanto, um ano depois, esse sentimento parecia ganhar outros contornos, outras cores e outros tons. É que Mãe- Laura agora era representante na *Câmara Temática de Cultura Afro-brasileira*³⁸ das religiões de matrizes africanas no Acre e isso fazia nesse momento muita diferença. Ela já não expressa mais indignação, mas satisfação. Naturalmente tenho claro que todos os seres humanos em todos os espaços traçam seus destinos a partir de escolhas políticas e quando percebi esse novo direcionamento nas respostas de Mãe – Laura, entendi essa escolha.

³⁸ Câmara Temática – trata-se de um órgão técnico vinculado à Secretaria Municipal de Cultura, com o objetivo de divulgar e discutir a cultura afro-brasileira no Acre.

Mas voltando ao assunto das dificuldades encontradas pela comunidade de candomblé em se estabelecerem num determinado “pedaço”- leia-se território, achei extraordinária a leitura feita por Mãe – Laura naquele momento, ou seja, na primeira entrevista.

“ A justificativa de que a cidade não dispõe de espaço é uma inverdade. Trata-se apenas de uma “desculpa” para empurrar as comunidades de candomblé para fora do perímetro urbano, principalmente quando alegam o barulho dos terreiros. Se isso fosse verdade não haveria tantas igrejas cristãs, principalmente evangélicas nas cidades e localizadas em pontos bem movimentados e perto dos órgãos da administração, como a Catedral, por exemplo, e o Templo da Igreja Batista do Bosque. Fazendo tanto ou maior barulho que as casas de candomblé”. (Entrevista em 15/05/08).

Neste sentido, o discurso oficial de que é livre a liberdade de expressão e culto religioso se sustenta, pois, enquanto um terreiro para funcionar legalmente necessita de alvará, licença e permissão dos moradores vizinhos, inúmeras “células”²⁰ atuam diariamente pelas cidades e bairros, provocando incômodo sem nenhuma permissão, e muito provavelmente nunca foram penalizadas por isso. Tentando seguir a risca as determinações oficiais para não serem penalizados, o povo – de - santo ver comprometida suas raízes historicamente plantadas, já que são constantemente convidados a se retirarem de seus locais de origem.

Nessa diáspora é sabido que muita coisa se perde, e a primeira delas é o Axé que um dia fora plantado por orientação dos búzios e consentimento dos orixás, sendo necessário recorrerem de novo ao rastro/resíduo Glissant, (2005). Só neste aspecto tem-se um corte extremamente violento na relação indivíduo-entidade podendo comprometer para sempre a ligação.

Certamente a lógica branca e cristã não entende ou finge não entender, aliás, para ela isso pouco interessa. Afora isso, a angústia e dificuldade em procurar um novo lugar e começar tudo outra vez, o que naturalmente dispersa a comunidade, e que naturalmente é bem visto pelo poder instituído que segue a máxima: *“dividir para melhor dominar”*. Observa-se que a questão do espaço

e seus desdobramentos constituem apenas um aspecto no interior de um projeto maior de extermínio das diferenças.

Ainda sobre as relações internas e externas dos terreiros compreendi, em diálogo com Mãe Laura, que sua função e posição (a mais antiga mãe – de- santo da cidade) exige o conhecimento de certos saberes inexistentes em outros iniciados, e isso faz dela merecedora de respeito de toda a comunidade do terreiro ao qual pertence e também de outros terreiros. Nesses espaços, ela é a autoridade máxima, detentora de uma força conquistada durante longos anos de experiência, de vida no santo como diz. A ela todos os filhos, sejam de casa, seja de outras casas lhe pedem a benção, lhe rendem homenagens e reverências numa clara demonstração de poder que esta exerce sobre toda a comunidade.



Mãe – Laura: A mais antiga sacerdotisa da comunidade do povo- de- santo da cidade de Rio Branco.

Esses gestos e atitudes simbolizam o respeito e o reconhecimento de toda a comunidade pela sua sabedoria, legitimada em seus atos e na maneira como conduz a casa. No entanto, como ela própria afirma não realiza tudo sozinha, pelo contrário, é auxiliada por vários filhos, tendo cada um deles função específica de acordo com o conhecimento adquirido no santo, das experiências adquiridas em outros espaços religiosos e não-religiosos e toda uma hierarquia respeitada dentro da casa. Como se pode ver é um espaço marcadamente caracterizado por trocas e saberes múltiplos carregados de intencionalidade, motivações, enfrentamentos esperança e alegria.

CAPÍTULO III:

O terreiro e a construção de identidades



Foto: Arquivo Pessoal. Profª. Italva Miranda da Silva

“Os africanos, vítimas do tráfico para as Américas, transportaram consigo para além da Imensidão das Águas o rastro/resíduo de seus deuses, de seus costumes, de suas linguagens. Confrontados a implacável desordem do colono, eles conheceram essa genialidade, atada aos sofrimentos que suportaram, de fertilizar esses rastros/resíduos, criando melhor do que sínteses, resultantes das quais adquiriram o segredo”.

(Édouard Glissant)

A proposta desse capítulo é mostrar o terreiro de candomblé como espaço de produção de identidades. Mostrar que não apenas religião se faz ali, mas um conjunto de práticas sociais que envolvem tratos específicos com a natureza, com as divindades cultuadas e, sobretudo, com os sujeitos sociais que compõem essas territorialidades. Nessa tarefa vale a pena atentar para os modos como os adeptos de candomblé na cidade de Rio Branco forjam suas experiências, como circula os saberes nesses espaços e, principalmente, como reelaboram seus símbolos por meio dessa incrível simbiose que articula elementos do universo africano, indígena e europeu.

A epígrafe acima nos convida a refletir sobre a fantástica capacidade psicossocial dos negros africanos recriarem nas Américas manifestações culturais as mais diversas, recorrendo quase que exclusivamente, a força da memória. Foi como afirma Glissant por meio do rastro/resíduo³⁹ que esses negros, um dentre tantos outros grupos marginalizados que cruzaram o Atlântico, mantiveram viva sua cultura. Cultura essa que foi modificada, reelaborada e ressignificada ao longo do tempo por razões diversas.

Pode se dizer que muitas de suas práticas foram incorporadas às outras tradições, dando origem a novos costumes culturais ou religiosos (ou ambos) e podem ser facilmente identificados como elementos oriundos de uma matriz africana, mas que em nenhum momento deverão ser vistos como desassociados da vida cotidiana em que negros africanos (ou os filhos destes), em contato com os índios e brasileiros em geral, trocaram informações diversas, teceram redes de contato de natureza variadas ou, até mesmo, estabeleceram uniões de solidariedade para as mais diferentes ocasiões da vida.

Afirmo com isso que os escravos africanos trouxeram consigo as suas vivências, práticas, costumes e conceitos próprios de suas sociedades, e que

³⁹ *Rastro/resíduo*: expressão usada na obra de Glissant para se referir ao extraordinário poder desempenhado pela memória. Ler: Édouard Glissant. *Introdução a uma poética da diversidade*. Trad. Enilce do Carmo Albergaria Rocha – Juiz de Fora: Editora UFJF, 2005. (Coleção Cultura.v.1)

estes foram absorvidos e reelaborados por eles próprios, por outros indivíduos não-escravos que viviam na mesma época ou, pelos descendentes dos africanos que no cotidiano foram dando origem a novos costumes, ideias e práticas. E foi driblando a vigilância imposta pelos mecanismos de controle e vigilância estatal, que a comunidade negra recriou seus espaços.

Esse aspecto é importante porque nos leva a atentar para os mais variados tipos e formas de resistência desenvolvidas por esses grupos ao longo da história e de suas vidas nas Américas e que foi por meio destas, consciente ou inconsciente que se reinventaram nessas novas terras. Talvez ainda não se tenha dado a devida importância aos nefastos efeitos que a modernidade com seus respectivos projetos modernizadores causou às vidas daqueles que estão na contramão dessa ordem, e, fundamentalmente, talvez não se tenha parado para analisar e refletir sobre as fantásticas estratégias de burlar essa ordem e garantir a sobrevivência física e cultural promovidas pelos grupos populares em todos os cantos por onde o progresso e a civilização passaram.

Discutir esses aspectos exige um esforço no sentido de entender como a identidade, ou melhor, as identidades são produzidas, ampliadas, reduzidas e adaptadas nos diversos tempos e espaços. Por essa razão recorrer a entendidos desse terreno como Stuart Hall, Zygmund Bauman e o próprio Edouard Glissant, dentre outros é crucial para que em seguida possamos situar as identidades dos terreiros de candomblé de Rio Branco num conjunto maior de práticas sociais, culturais e simbólicas.

A identidade produzida pelo Candomblé deve ser pensada a partir de uma lógica que conceba a mesma como um processo de construção, desconstrução e reconstrução de valores, concepções de mundo, leitura de tempos e espaços diferenciados, ou seja, pensada como algo que se move, se metamorfoseia dependendo do lugar e das circunstâncias em que este está inserido. Deve também ser analisada levando em conta seu hibridismo, suas misturas e nuances, visto ser inconcebível pensar uma cultura ou mesmo uma identidade como “pura”. Dentro dessa perspectiva, o Candomblé não é apenas uma identidade, é também a transmissão de um sistema de identidades.

Dessa forma, pensar o candomblé, discutir elementos a ele ligados por mais restrito que seja, nos impõe a obrigação de dialogar com categorias como cultura, história, escravidão, identidade e memória, pois assim podemos melhor compreender as manifestações culturais africanas enraizadas em nosso cotidiano.

Pude em certo sentido entender como se operam muitas dessas trocas culturais, como se produz algumas formas identitárias na fala de pai – Célio, líder de um dos terreiros de candomblé situado no Bairro Tancredo Neves em entrevista. Sem que ele usasse termos como cultura ou identidades ficou subentendido que falasse disso:

“ No Acre nenhuma manifestação religiosa é totalmente pura, principalmente aquelas ligadas aos cultos africanos. Tudo aqui é misturado. Primeiro que essas religiões tiveram que se adaptar por meio do sincretismo em todo lugar do Brasil, segundo, o candomblé por exemplo prefere ambientes mais naturais, onde tenha muito verde. Aqui no meu terreiro por exemplo se não fosse a força da “cabocla” e sua experiência com a religião dos caboclos eu não teria vindo pra cá. Quando nois aqui do Acre vamos pra conferência lá fora os outros pais –de – santo ficam impressionados quando dizemos que aqui pai – de – santo incorpora orixá, mas incorpora também caboclo e exu. Você entende? Aqui nem que num queira os rituais se misturam” (Entrevista em 24/04/09)

Muitos aspectos narrados por pai – Célio nos remete a idéia de cultura: religião e natureza por exemplo que aparecem na transcrição de sua fala, carregam marcas profundas dessa incrível capacidade que tem os sujeitos sociais e misturando seus códigos, crenças e costumes a todo tempo, de estarem se apropriando e reinventando novas expressões culturais. Por essa razão como diria Raymond Williams no livro *Palavras – Chave*:

“ Não se pode falar de Cultura, mas falar de “culturas” no plural: culturas específicas e variáveis dos grupos sociais e econômicos no interior de uma nação. Nada mais indeterminado que o uso da palavra “Cultura” e nada mais enganoso que sua aplicação a todas as nações e a todos os períodos.” (Williams, 2007, p. 120)

O debate sobre identidade passa por essa compreensão. A de que os seres humanos são plurais, instáveis, nômades por excelência, são também imprevisíveis a todo tempo fazendo novas escolhas de vida, descartando e recriando outras. São, portanto, resultado das várias dinâmicas culturais do mundo. Tal como foi colocado por pai – Célio logo acima, aqui em Rio Branco os espaços de candomblé se misturam a outros credos, se recriam a partir de novos fundamentos incorporando elementos os mais diversos, ampliando o universo de suas credices e fazendo sínteses.

Ao visitar o terreiro de Mãe- Cláudia foi possível constatar essa mistura de entidades, ritos e crenças da qual falava pai – Célio, presentes num mesmo espaço. Na Seara- oratório daquela que comanda o terreiro há um verdadeiro mosaico de cores, formas e tamanhos de imagens das diversas entidades e espíritos que compõe as crenças, dispostos segundo a hierarquia dos deuses e a preferência espiritual da dona da casa. Estão presentes as divindades da umbanda (pretos-velhos), do candomblé (orixás) e do catolicismo (São Jorge por exemplo) e do Daime. Veja as imagens abaixo.

Altar principal



Foto: Arquivo Pessoal. Profª. Italva Miranda da Silva

Seara da Casa de Ilê Axé Iemanjá Sobá- altar que reúne as múltiplas divindades cultuadas na casa. Na parte mais alta aparece o sincretismo, em seguida os orixás e logo mais abaixo entidades da umbanda.



Foto: Arquivo Pessoal. Profª. Italva Miranda da Silva

A imagem acima representa a ligação que Mãe – Cláudia a matriarca da casa tem com o candomblé. Merece destaque a figura da orixá Iansã – deusa dos ventos e tempestades. Sua cor principal é o vermelho e representa ainda o ativo universo feminino. A seu lado, Oxóssi- orixá protetor dos animais. Nessa casa foi possível constatar a força que a religião dos orixás exerce sobre a família do terreiro.

Na casa de Mãe – Cláudia é ainda possível constatar a força que o **Santo Daime** exerce sobre a comunidade desse terreiro, bem como a relação dessa religião com a de caboclos . Em destaque a “beberagem”⁴⁰ e o cipó –

⁴⁰ Beberagem – é uma bebida feita com folhas do cipó "Banisteriopsis Caapi", (Cipó Banisterina Caapi) rico no alcalóide "Harmina" misturado com as folhas da planta conhecida como Folha Rainha "Psicótria Vinilis". Entre os Incas a bebida era chamada de Hoasca, que é uma palavra que significa, "Vinho dos Deuses", "Vinho dos Espíritos". Entre os Índios brasileiros ela é conhecida como Caapi. Alguns índios conhecem a bebida com os nomes, Purgativo, Cipó, Hoasca. www.sobrenatural.org/materia/.../santo_daime

símbolos da religião fundada, segundo a maioria das pessoas pelo mestre Irineu Serra.



Foto: Arquivo Pessoal. Profª. Itálva Miranda da Silva

Acredito que essas ilustrações ajudam a compreender um pouco da complexidade e também da força que as diversas culturas exercem umas sobre as outras e, principalmente, corrobora para o debate que se tem colocado nos últimos tempos sobre a construção das identidades.

Sobre identidade

Na obra *Identidade*⁴¹ Zygmunt Bauman, discute elementos que nos coloca diante da impossibilidade de pensar identidade como algo acabado,

⁴¹ Ver: *Identidade: entrevista a Benedetto Vecchi/Zygmunt Bauman*; tradução, Carlos Alberto Medeiros. – Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005

mas ao contrário, Bauman fala sobre possíveis “identidades”, sentimentos de pertencimento a determinadas comunidades, círculos culturais, nação. O autor trabalha a ideia de que o pertencimento ou a identidade, nesses casos, não são definitivos nem tão sólidos assim, mas negociáveis e revogáveis; tudo depende das decisões que o indivíduo toma, do caminho que percorre e da maneira como age.

Dentro desse círculo de pertencimento que chamamos de identidade, poucos de nós, ou quase ninguém, está exposto a apenas uma comunidade de idéias e a princípios únicos, cada vez mais somos possuidores de várias identidades, como no exemplo citado pelo autor, de uma colega que é: mulher, húngara, judia, norte-americana e filósofa, ou seja, sobrecarregada de identidades para uma pessoa só.

“As identidades flutuam no ar, algumas de nossa própria escolha, mas outras infladas e lançadas pelas pessoas em nossa volta, e é preciso estar em alerta constante para defender as primeiras em relação às últimas.”
(BAUMAN, 2005, p. 19)

Em *A Identidade Cultural na Pós- Modernidade*,⁴² Stuart Hall afirma que estaria ocorrendo uma crise com a identidade cultural no mundo moderno. Tal crise seria resultado de um processo de fragmentação do indivíduo moderno, frente ao surgimento de novas identidades, sujeitas agora ao plano da história, da política, da representação e da diferença.

A preocupação do autor também se volta para o modo como haveria alterado a percepção dessas identidades. Segundo Hall, essas crises, novas percepções de mundo homem, cultura e sociedade, constituem-se como fases de um processo analítico de deslocamento das estruturas tradicionais ocorrido nas sociedades contemporâneas, assim como o descentramento dos quadros de referências que ligavam o indivíduo ao seu mundo social e cultural.

Tais mudanças teriam sido ocasionadas, na contemporaneidade, principalmente, pelo processo de globalização. A globalização alteraria as

⁴² <http://PT.shvoong.com/tags/identidades>

noções de tempo e de espaço, desalojaria o sistema social e as estruturas fixas e possibilitaria o surgimento de uma pluralização dos centros de exercício do poder.

Ainda sobre como se opera a questão das identidades, Édouard Glissant na obra *Introdução à poética da diversidade*, desenvolve algumas observações nos contextos caribenho e americano, sobre como teria se dado do ponto de vista cultural, a relação entre o colonizador e as demais populações na América no transcurso da modernidade. Esse autor trabalha com a ideia de criouliização e, mesmo segundo ele, na esteira da violenta história do colonialismo, foi possível detectar dinâmicas socioculturais oriunda das tradições africanas. O crítico trata da criouliização e aponta a imprevisibilidade do resultado, entre elementos culturais distantes como o principal aspecto, fazendo a seguinte afirmação:

“ O que acontece no Caribe durante três séculos é, literalmente, o seguinte: um encontro de elementos culturais vindos de horizontes absolutamente diversos e que realmente se crioulizam, ou seja, que realmente se imbricam e se confundem um no outro para resultar em algo absolutamente imprevisível, absolutamente novo, que é a realidade crioula, a mesma que opera no mundo inteiro” (GLISSANT, 2005, p. 17-8).

Observe que os três autores acima mencionados discutem o problema das identidades a partir da instituição da modernidade européia no mundo, iniciada mais ou menos no século XVI e que segue seu curso até os dias de hoje, produzindo efeitos os mais diversos. Esses autores partilham ainda da convicção de que as trocas culturais, independente do contexto elaboram novas representações culturais por meio de fragmentações, assimilações ou ampliações, criam novas sínteses e as multiplicam o tempo todo.

Para João José Reis em *Rebelião escrava no Brasil: a história do levante dos malês em 1835*, (2003), os africanos dificilmente poderiam, uma vez estabelecidos nesse lado do Atlântico, despojar-se completamente de suas raízes africanas. Eles eram muitos e vindos das mais diversas regiões da África e seu número seguidamente renovado pelo tráfico. Esse interrupto movimento

migratório, principalmente, para a América provou que, por mais segregador, repressor e violento que seja o processo de negação cultural de um povo, sua identidade nunca desaparecerá por completo. No caso dos negros, foi sem dúvida nenhuma por meio da memória que muitos dos seus valores religiosos, comunitários e familiares puderam sobreviver.

Apesar das adaptações e inovações culturais impostas pela condição de escravo e do tráfico, além do contato com diferentes grupos étnicos, num novo ambiente, os africanos retiveram ou pelo menos tentaram reter, laços fortes com seu passado. Naturalmente, isso não significa que tenha havido uma imutável transferência desses elementos culturais para essas novas terras. Pelo contrário, as transformações culturais, os rearranjos linguísticos e sociais seriam um imperativo da sobrevivência e indispensáveis para a resistência dos escravos e seus descendentes.

Nesse sentido, as comunidades escravas e afro-americanas reconstituíram sua vida cultural, a partir, sobretudo, de princípios cognitivos mais gerais, partilhados ou negociados entre africanos com experiências históricas diversas, além da decisiva e inevitável influência e do modo de vida e da visão de mundo dos colonizadores.

Nesse ponto é necessário salientar que nenhum processo de dominação por mais consistente e vigiado que seja, consegue se afirmar em cem por cento. Que por mais poderoso e articulado que seja o projeto de imposição de uma cultura sobre outra, sempre haverá por menor que seja, uma brecha por onde a vida ou os subprodutos dela derivado possam continuar existindo. A natureza humana criará sempre, consciente ou inconscientemente um ponto de estrangulamento, uma vez que, boa parte das ações dos homens fogem ao controle da consciência, sendo, portanto, resultantes da imprevisibilidade de seus sentimentos, interesses, escolhas e desejos.

Quero com isso afirmar que, com o tempo, os colonizadores foram igualmente envolvidos na dinâmica cultural africana. As “sobrevivências” comportamentais, ideológicas, religiosas e outras, não foram em geral, integrais, podendo ter muito de seus sentidos transformados ou enriquecidos e

resultaram muitas vezes de escolhas específicas dos africanos. Escolhas orientadas por critérios de importância ritual, simbólica, funcional dentre outras. Foi exatamente escolhas como a do candomblé por exemplo, que tem mantido viva a chama espiritual de muitas das antigas comunidades africanas do passado e que se projeta até nossos dias.

A violência do tráfico, o desenraizamento comunitário e a imposição cultural, foram responsáveis pela construção dos mais variados mecanismos de resistência da cultura africana. Os escravos fizeram também de muitos aspectos de seu passado um instrumento de identidade coletiva e transformação social. Essa identidade se constituía cotidianamente pela interação entre pessoas de uma mesma nação, que lançavam mão de um universo simbólico institucional comum.

A filiação étnica por exemplo, podia evidenciar-se no próprio corpo do indivíduo. Para João José Reis, em obra citada acima era comum dizer que ela “estava na cara” e literalmente. Faço referência ao formato do rosto, aos olhos ou mesmo as escarificações que na Bahia marcavam os rostos de muitos dos afiliados da nação nagô, diretamente ligados aos levantes de 1835. É, portanto, nesse movimento de adaptação, supressão ou ampliação que a religião dos orixás vai aos poucos se afirmando no Brasil como símbolo espiritual de muitos dos africanos, embora com o passar do tempo incorpore também o universo de muitos não-africanos.

A iniciação ritual no Candomblé é assim, um processo de construção de uma identidade ou de várias identidades, já que cada Nação constrói sua própria lógica espiritual e psicológica permanente entre os participantes e a entidade. Ao contrário do desenvolvimento mediúnico da concepção espírita - em que o médium renuncia a própria subjetividade em favor da subjetividade de um desencarnado - o transe de incorporação no Candomblé tem por objetivo principal o auto-reconhecimento recíproco entre o ‘santo’ e seu ‘filho’, o reatamento simbólico do mundo dos homens (Ayé) com o mundo dos deuses (Orum).

Este processo de identificação simbólica entre os participantes e os orixás não existe apenas no momento privilegiado do transe ritual; a identidade entre o iniciado e seu santo corresponde à incorporação psicológica permanente das características do orixá na personalidade de seus filhos. Esta identidade instaura-se não só através da iniciação e se desenvolve lenta e gradualmente nos trances, mas também é reforçado periodicamente nas obrigações sucessivas e renovada nas festas públicas dos santos, quando toda a comunidade presente se torna testemunha e fiadora desta aliança e dela se beneficia.

Os rituais do Candomblé consistem basicamente de um conjunto de temas arquetípicos - a representação\incorporação de forças naturais personificadas em comportamentos e histórias que se sucedem durante a cerimônia. Cada entidade se manifesta através de um transe característico, produzido por imagens, sons, cheiros, gostos, danças, ritmos, cores, trajes e adereços específicos. Invocados através de danças extáticas e de três tambores cerimoniais (rum, rumpi e ilê), os deuses africanos incorporam em seus 'filhos', fazendo-os re-dramatizar os grandes feitos míticos e lendas: a luta dos irmãos Ogum e Xangô pelo amor de Oxum, a viagem de Oxalufã ao encontro de seu filho Xangô, as aventuras amorosas de Yansã. As entidades são, ao mesmo tempo, fundamentos psíquicos de comportamentos humanos e forças místicas da Natureza; e são representadas nos rituais como identidades sagradas que se manifestam dentro de uma estrutura mítico-litúrgica de interpretação do mundo.

Não se trata, portanto, de uma encenação teatral: neste processo que alguns denominam psicodrama mítico, há uma 'economia energética', onde forças espirituais são manipuladas e manipulam os corpos dos participantes, em um espetáculo coreográfico que associa imagens-tema a ritmos determinados. Essas associações audiovisuais são produto e instrumento de um processo de construção de uma identidade simbólica, que varia de acordo com a tradição cultural de cada Nação do Candomblé e com a força-entidade invocada, como veremos.

Quadro das Entidades nas Nações do Candomblé

KETO-NAGÔ (ORIXÁ)	JEJE-FON (VOODUM)	ANGOLA-CONGO (INQUICE)
Olorum ou Olodumaré	Mavu Lissa	Zambi ou Zania pombo
<u>Oxalá</u>	Olissa	Lembá ou Lembarenganga
<u>Ogum</u>	Gú	Sumbo Mucumbe
<u>Oxossi</u>		Mutalambô ou Tauamim
<u>Omulú</u>	Sapatá	Burumgunço ou Cuquete
<u>Xangô</u>	Sobó	Cambaranguaje ou Zaze
<u>Yansã</u>	Oiá	Bamburucema ou Matamba
<u>Oxum</u>	Aziri Tobossi	Quicimbe ou Caiala
<u>Yemanjá</u>	Abé	Bandalunda
<u>Oxumaré</u>	Bessém e Dã	Angorô
<u>Ossaim</u>	Aguê	Catende (Caipora)
<u>Exú/Iroko</u>	Loko	Tempo
<u>Naná-Burukê</u>	Nanambiocô	Querê-querê

O que se pode perceber em uma rápida comparação das três nações é que nos Voduns e nos Inquices estão não apenas as mesmas forças místicas que formam os Orixás nagôs, mas também outras forças e outros conceitos. No caso dos Jeje, existentes no Haiti, em Cuba e no estado brasileiro do Maranhão, os Voduns cultuados são em número maior que os orixás mais conhecidos habitualmente no culto lorubá.

Os Voduns podem ser divididos em homens e mulher e, dentro destes, em moços e velhos, somando um total de quarenta entidades. Já no caso dos ritos bantos, há, devido à outra concepção acerca da ancestralidade, entidades provenientes da mitologia indígena e também a presença de diversos tipos de espíritos de mortos (caboclos, pretos velhos, crianças, índias). O candomblé praticado na cidade de Rio Branco, apresentam muitos dos traços de todas essas espiritualidades. Tal como foi abordado no cap. II, em Rio Branco “não há candomblé puro”.

Assim como na África onde as “nações” eram identidades étnicas de diferentes grupos geográficos, no Brasil, bem como em todas as suas diversas regiões o candomblé mistura as práticas e rituais já existentes nas localidades

por onde deseja plantar seu axé. O termo 'nação' no contexto do candomblé brasileiro significa um grupo cultural com tradições próprias intrínsecas de culto. Há, portanto, uma diferença acentuada entre a identidade étnica das 'nações africanas' e a identidade cultural das 'nações do candomblé' no Brasil. De uma forma geral, podemos dizer que o modelo Jeje-Nagô é predominante no Candomblé brasileiro. Ele é o mais tradicional, o menos permeável a mudanças e influências culturais, o mais próximo do modelo africano original ainda hoje existente na Nigéria. Sobre a questão do assentamento do axé, as imagens abaixo são ilustrativas, por mostram como as mesmas divindades em "nações" diferentes recebem tratamentos distintos, apresentam formatos diferentes e são plantadas também com ritos e materiais os mais variados.

Assentamento do Orixá Oxumaré (Bessém) no Terreiro de Pai – Célio no Bairro Tancredo Neves da Nação Jeje.



Foto: Arquivo Pessoal. Profª. Itálva Miranda da Silva

A maneira como foi assentado esse orixá, o status e tratamento que recebe nessa casa traduz um envolvimento e uma intensidade de energia específica entre o orixá e o patriarca do terreiro. Observe que na imagem seguinte o mesmo orixá ganha contornos diferentes.

Assentamento do orixá Oxumaré no Terreiro de Mãe – Cláudia no Bairro Conquista da Nação Ketu.



Foto: Arquivo Pessoal. Profª. Italva Miranda da Silva

A disposição do espaço, o formato da imagem deste orixá é bastante diferente, no entanto, do ponto de vista da interpretação quanto ao valor espiritual não diferem muito. Como um orixá da Terra, representa as riquezas escondidas no subsolo, mas também se encarrega de levar a água de volta para o palácio de Xangô, afim de garantir a perpetuação do ciclo das águas no planeta. Sua característica é a dualidade, e talvez por isso ele seja um orixá tão exigente e inconstante.

Cabe ressaltar que o termo “nação” é usado para designar as diferentes comunidades em que viviam os africanos. Nas palavras de Leandro, ogan da Casa Iemanjá Sobá, “nação” é:

“ o nome das tribos ancestrais da África em que eram cultuados esses deuses ou orixás africanos. Assim, os deuses eram os mesmo, mas cada um cultuava de sua maneira. Quando teve a escravidão, os negros que vieram para o Brasil tava misturado, mas na hora de fazer os cultos cada um lembrava de sua tribo. Aqui em Rio Branco os principal é jeje e ketu.” (Entrevista em 23/09/09)

Voltando as particularidades e semelhanças nas figuras dos orixás, em relação a Exu (senhor de todas as direções do Espaço e do Tempo) nas duas casas apresentadas eles são bastante parecidos. Veja:

Imagem de Exu no Terreiro de Pai – Célio (Jeje).



Foto: Arquivo Pessoal. Profª. Itálva Miranda da Silva

Imagem de Exu no Terreiro de Mãe - Cláudia (Ketu).



Foto: Arquivo Pessoal. Profª. Italva Miranda da Silva

Em oposição a esta tendência tradicionalista do modelo Jeje-Nagô, o grupo cultural dos Banto (nações de Ketu, Angola e Congo) foi o que mais se sincretizou. Os Banto, mesmo depois de um primeiro momento de autonomia religiosa e embora conservassem o nome original de certas entidades de origem congolezas, viram seus rituais progressivamente desagregarem, para dar lugar ao sincretismo afro-ameríndio (Catimbó, Candomblé de Caboclo, a pajelança e o culto a entidades indígenas) e ao afro-espírita (Jurema, Umbanda) ou se adaptaram as regras ditadas pelos candomblés nagôs. A imagem abaixo nos dá uma ideia desse sincretismo.



Foto: Arquivo Pessoal. Profª. Italva Miranda da Silva

Nessa imagem temos entidades do candomblé (Iansã – trajes vermelho) ao lado de quadro de São Sebastião (católico) que fica próximo a figura de Cosme (umbanda) na parte superior da imagem, ligado aos espíritos dos erês⁴³, Na parte inferior do altar encontram-se a beberagem do Santo Daime e os pretos –velhos e espíritos dos caboclos (afroindígena).

O Candomblé é uma manifestação da identidade cultural dos negros no Brasil, mas pode-se notar facilmente a existência de uma linha de desenvolvimento angolana em oposição a uma linha nagô. A primeira, incorporando a ancestralidade indígena e mestiça, é responsável por novas formas de identidade social dentro da realidade brasileira; e a segunda, ao contrário, procurando cada vez mais se africanizar, cultuando exclusivamente

⁴³ Erês- designa-se espíritos infantis. Nas festas de São Cosme e Damião as casas de candomblé fazem festas com muitos bolos, doces e balões para reverenciar os padroeiros das crianças.

os orixás e mantendo as cerimônias com os espíritos dos mortos (ou antepassados) restritas aos ritos mais secretos.

Além dessas variações culturais das referências simbólicas segundo as nações que, no Brasil, se diversificam em milhares de “seitas” e cultos multi-sincretizados sob a hegemonia Jeje-Nagô - há, ainda, uma variação simbólica referente a cada entidade dentro de um mesmo ritual, onde os referentes são organizados de modo a caracterizar a identidade de cada orixá.

Cada ‘Santo’ tem sua cor, suas músicas, sua dança, sua batida própria nos atabaques e, ao mesmo tempo, corresponde a um tipo de comportamento humano específico e a uma faixa vibratória da natureza. Cada entidade é um feixe de referentes simbólicos. De um modo geral, todos buscam como já foi dito, reunificar o Ayé (Mundo do preto e vermelho) ao Orum (universo luminoso do branco), passando por todo espectro de vibrações/entidade intermediárias. O modelo Jeje-Nagô ou baiano apresenta, geralmente, dezesseis orixás principais: Exú, Ogum, Oxossi, Ossaim, Xangô, Iansã, Oxum, Obá, Nanã Burukê, Omulú, Oxumaré, Iroko, Ibeji, Logunedé, Yemanjá e Oxalá.

Para Reginaldo Prandi, em *Segredos Guardados: orixás na alma brasileira* (2005), o candomblé que se formou no Brasil foi mais que a reconstituição da religião. Não sendo a religião africana uma esfera autônoma em relação às demais que formam a sociedade tradicional, para que ela fizesse sentido no Brasil, muitos outros aspectos da sociedade africana tiveram que ser aqui reconstituídos, pelo menos simbolicamente, uma vez que no Brasil as estruturas familiares e societárias africanas estavam completamente ausentes, substituídas, mesmo no caso do escravo, pelos padrões ibero-brasileiros. Com a destruição no Brasil da família africana, perdendo-se para sempre as linhagens e as estruturas de parentescos, a identidade sagrada não pôde mais ser baseada na idéia de que cada ser humano descende de uma divindade através de uma linhagem biológica.

Essa herança baseada na família de sangue foi substituída, por uma concepção de linhagens mítico-espirituais. Assim, continuou-se a crer que cada indivíduo descende de um orixá, que é considerado seu pai ancestral e a quem

deve culto, mas agora isso independe da família biológica, e o orixá de cada um só pode ser revelado através do oráculo do jogo de búzios, que no Brasil é prerrogativa dos chefes de culto, as mães e os pais- de- santo. Mas se manteve a idéia de um segundo orixá regendo o indivíduo, o adjunto ou junto, que na África era o da mãe biológica e que aqui também é identificado através do oráculo.

Através da religião, como mostrou Roger Bastide em *As religiões africanas no Brasil* (1971), recriou-se no Brasil, com as inevitáveis adaptações, uma África simbólica, que foi durante pelo menos um século, a mais completa referência cultural para o negro brasileiro. Agora uma instituição da sociedade brasileira, passou a funcionar como uma espécie de ilha à qual o negro podia recolher-se periodicamente, num refúgio idílico capaz de atenuar, quem sabe, as agruras da vida cotidiana na sociedade branca, ocidental, racista e cristã.

É interessante observar que, no começo do século XX, o corte feito dentro da religião dos orixás, já não era mais étnico e passa a constituir numa escolha pessoal, pesa na decisão, as simpatias pelo chefe do grupo, o conhecimento e a amizade dos adeptos, localização do terreiro e etc. Embora os cânticos e rezas tenham sido preservados nas línguas originais, modificadas e corrompidas, evidentemente, a cada geração, as diversas línguas do candomblé deixaram de ser línguas de comunicação para ser línguas rituais intraduzíveis na maioria das vezes como forma de manipular esses saberes.

A reconstituição da cultura religiosa africana no Brasil foi orientada como já afirmamos, não sem a ocorrência de mudanças, acréscimos e perdas, por um processo que vislumbrava dar sentido à memória e à identidade do negro na diáspora, num jogo que o povo- de- santo imagina como pleno de mistérios perdidos e segredos guardados. A ideia desses segredos liga-se a concepção de tempo desenvolvida por esse povo. Antes do contato com a cultura européia, os iorubas e outros povos africanos acreditavam que o tempo era cíclico, não linear, não histórico.

Nada na vida era novidade, tudo se repetia desde os tempos imemoriais. Acontecimentos do passado estariam vivos nos mitos que se refazem na vida

de cada uma de nós. E é no tempo mítico do passado remoto que se acredita estar à verdade do presente. O tempo do mito é o tempo das origens. O passado mítico, coletivo, compartilhado de geração a geração, fornece a sociedade o sentido geral da vida, orienta a conduta e fornece valores para nortear a vida. O tempo do mito é, portanto, o tempo da tradição, da permanência, da ancestralidade.

As danças do candomblé com os orixás manifestados nas filhas e filhos-de-santo em transe trazem para o presente da comunidade de culto por meio dos mitos representados nas coreografias, o passado remoto, imutável e verdadeiro das divindades. Que não é mais o passado real da comunidade do terreiro, hoje não mais formado exclusivamente por afro-descendente. O mito agora no Brasil, como elemento constitutivo da religião afro-brasileira, deve fazer sentido não mais exclusivamente para o negro e todo o afro-descendente, mas também para o branco que adere à religião dos orixás. Não está mais se referindo a um passado genealógico, consanguíneo, que identifica e legitima cada tronco familiar, como na África, mas liga espiritualmente cada membro da religião, independente de sua origem étnica, a um dos antepassados que formam o panteão das divindades cultuadas em solo brasileiro.

A condição de escravo impedia o negro na América de realizar todos esses deveres com suas deidades, não lhe dava tempo nem meios, nem sentia necessidade de ser protegido no trabalho, que lhe transformou a vida em inferno. Mas, as raízes profundas da alma, as crenças, as tendências, substrato inconsciente, não abandonam o homem, podem transformar-se, procurar desvios, recalcar-se, sem desaparecer jamais.

O negro na América tinha pouco tempo e muitas vezes nenhuma liberdade para cantar e dançar por isso devia valer-se de mil subterfúgios para garantir o mínimo de sua ancestralidade. O sincretismo religioso, não foi apenas oriundo de pontos de contato e semelhanças na invocação dos santos católicos e de todos seus deuses, mas, por igual, um instrumento claro de defesa, afetando uma conversão não raro inexistente.

Ultrapassada a primeira metade do século XX, a possibilidade de escolher o candomblé como religião deixou de ser prerrogativa do negro, abrindo-se a religião afro-brasileira para todos os brasileiros de todas as origens étnicas e raciais. Em levantamento recente, aproximadamente três milhões de brasileiros (1,5% da população total), declararam o Candomblé como sua religião. Tal fato, não está desvinculado dos crescentes movimentos de descolonização das décadas de 1960 e dos demais movimentos de afirmação das ditas “minorias” que emergiram nesse mesmo período (contracultura/hipie, feminista e o próprio movimento negro, cujo ápice se deu com Martin Luter King).

A valorização da cultura negra no Brasil ocorre nesse bojo, nas suas mais diferentes manifestações, avivando-se para os afro-descendentes a questão da origem e da identidade. Depois de séculos de integração, miscigenação e branqueamento físico e cultural, setores das populações negras e mestiças, questionam e são questionadas sobre sua origem africana e afro-descendente.

Relações entre o candomblé e espiritualidades produzidas na floresta amazônica.

A partir de pesquisas em todo o território nacional, Roger Bastide, um dos grandes estudiosos do assunto, embora traga um visão limitada se comparada as novas perspectivas, fez uma espécie de mapa das religiões africanas no Brasil. De acordo com o mapa, todo o Norte do país, da Amazônia à fronteira com Pernambuco, foi marcado pela influência indígena. Isso é ainda evidente na pajelança do Pará e da Amazônia, no encantamento do Piauí e no catimbó das demais regiões. É, sobretudo em São Luís do Maranhão que escravos originários do Daomé deixaram traços das suas religiões no tambor de mina.

Nos candomblés de Caboclos, fortemente praticado em nossa região, verifica-se um caráter marcadamente sincrético, sobretudo, por mesclar

tradições ameríndias, africanas e kardecistas onde o mesmo princípio da possessão é essencial ao sistema de crenças e à lógica dos cultos. Os caboclos são espíritos de índios, negros ou mestiços que viveram “no mato”. Sobre a relação que se estabelece entre as religiões de origem africana e os cultos indígenas ouvir o seguinte relato da ekede Lúcia da casa de santo situada no Mutum em entrevista:

“ Uma índia muito arredia e perversa. Ela era muito má, arengueira e covarde. Batia nos outros, escondia as coisas, infernizava as crianças. Era alguém que precisava de luz. De tanto apanhar, quando ela incorpora agora, vem muito mansa, sua voz é doce e delicada, ou seja, ela “amansou”. Às vezes ela passa horas conversando. O nome dela é cabocla brava.” (Entrevista em 20/04/08).

Esse relato é ilustrativo para mostrar que mesmo sendo praticante de candomblé, Lúcia afirma que no terreiro de sua mãe também se cultua os espíritos de caboclos e mais, a cabocla brava, juntamente com Zé Pelintra são as entidades que mais se apresentam naquele espaço. Serve ainda para confirmar a ideia de que as relações entre negros e índios na Amazônia foi mais intensa do que sugere a história oficial.

Ainda sobre esses candomblés Zeca Ligiéro em *Iniciação ao candomblé* faz o seguinte comentário:

“O culto nesses candomblés é mais comum nos terreiros da linha Congo-Angola, onde se acredita que todo iniciado é acompanhado por um caboclo que cedo ou tarde se manifestará. Nesta cerimônia uma árvore conhecida como “árvore de Jurema” tem importância fundamental, já que é aos seus pés que o caboclo recebe as oferendas e será por fim, incorporado pelo médium. As festas de caboclos são bastante alegres: a entidade costuma cantar e dançar “sambas de caboclo”, além de comer e beber com os fiéis. Em seguida, fala aos que consultam, receitando remédios da flora medicinal para os males físicos e espirituais.” (Ligiéro, 1993, p. 45).

Para entender essa relação entre os tranSES da religião dos orixás e os cultos de caboclos é fundamental situar a presença dos negros na Amazônia. Muito provavelmente do Maranhão saíram um número significativo de negros rumando para essa parte do território nacional, num processo de deslocamento inicialmente motivado pelos conflitos entre jesuítas e colonos e mais tarde pela extração da seringueira.

No Acre a presença de negros vindos do Maranhão é um fato extremamente importante para pensarmos suas manifestações nesse espaço. Se levássemos em conta apenas a relação que alguns desses estabeleceram com a religião do Santo Daime já seria por si só um fato digno de nota. Uma vez que, curiosamente, tanto os irmãos Costas, como o mestre Irineu Serra e ainda Daniel todos diretamente ligados a religião da ayahuasca vieram do Maranhão ocupando lugares distintos aqui. Importante ainda pensar que esses sujeitos não vieram sozinhos, não produziram isoladamente essas crenças, nem tampouco elas foram imunes a influências de outros grupos sociais, também instalados nas florestas, barrancos de rios e seringais.

Apresentar aqui por menor que seja um comentário sobre o Santo Daime é crucial, se quisermos debruçar sobre a questão das identidades produzidas nessa parte do país. O início da religião do Santo Daime está envolto em mistérios. Surgiu na década de 1920 ou 1930, em local incerto na região de Brasileia, no estado do Acre por intermédio dos irmãos Costa. O precursor do movimento, no entanto, foi o seringueiro Raimundo Irineu (mestre Irineu), neto de escravos. De acordo com os estudiosos da doutrina, mestre Irineu, como mais tarde passou a ser chamado, conheceu a bebida ayahuasca através de curandeiros da região amazônica.

Os imigrantes nordestinos que chegaram para ser soldados da borracha no fim do século XIX e início do século XX aprenderam com os nativos a utilizá-las com propósitos curativos, espirituais e, por vezes, lúdicos. Dentre estes, sem dúvida destaca-se o maranhense Raimundo Irineu Serra, que ao experimentar a ayahuasca com um curandeiro peruano teve uma série de visões com Nossa Sra. da Conceição, a Rainha da Floresta, que lhe disse que ele iria fundar uma nova religião.

Neste sentido, seria possível pensar que a Amazônia, que recebeu de Mestre Irineu e seus contemporâneos um olhar de imigrante, de estrangeiro, os obrigou a ressignificar suas crenças, adaptando-as a um ambiente radicalmente oposto ao do Nordeste. E o ecletismo funcionou como um instrumento através do qual novas representações sociais puderam ser formuladas, ajudando na transformação e construção da realidade social.

Os hinos do Mestre Irineu, apresentam entidades cristãs, indígenas e africanas e outras associadas ao Santo Daime. A missão do Mestre Irineu seria então a de restaurar as Santas Doutrinas ligadas a Jesus e a Nossa Sra. da Conceição, muito cultuada em todo Nordeste. Lembremos que estes costumes nordestinos e sua religiosidade ganharam outros contornos. Eles tiveram que ser ressignificados dentro do contexto amazônico, um mundo estranho para os imigrantes nordestinos, fundadores da doutrina, que tiveram um olhar estrangeiro em relação à floresta. Os elementos da religiosidade nordestina estão presentes no Santo Daime, sobretudo, na forma, na postura moral e na estética a forma dos rituais com festa, canto e dança em muitos aspectos se assemelhando a umbanda e o candomblé. Isto indica que os membros do Santo Daime estavam profundamente ligados a uma religiosidade que não separava a festa e o sagrado.

Sobre o papel desempenhado por Irineu Serra cabem aqui algumas considerações. Primeiro é inegável sua participação na constituição da nova doutrina, no entanto, ele não foi o único. Segundo, no afã de desconstruir a lógica civilizadora dos heróis brancos, corre-se o risco de criar novos mitos, novos ícones, mudando apenas a embalagem e mantendo-se o conteúdo. E ainda, trazer a figura de Irineu Serra para o debate pode nos ajudar a compreender melhor como se operava as relações sociais e as diversas trocas de experiências entre aqueles sujeitos que no início do século XX no Acre se apresentavam como a escória da sociedade (índios, mestiços, negros, nordestinos pobres e ex-escravos).

Não se trata de procurar aqui um mito fundador, como faz o pensamento racional do Ocidente, nem tampouco buscar a origem dos

eventos produzidos pela presença negra nesse espaço. A ideia é se dar conta de que aqui no Acre nesse período vinham pessoas de todas as partes do mundo, falando línguas diversas, fazendo circular saberes novos contrastando e se misturando aos já existentes e que certamente se falava de muitas coisas: religião, política, sobrevivência, música, poesia, dentre muitas outras. Tal fato nos remete naturalmente a questão das identidades.

Dentro dessa perspectiva, situar a presença negra no Acre, implica reconhecer que além da cor da pele, elementos como a culinária, a dança, os falares, a espiritualidade e muitos outros ritos incorporam todo um conjunto de artefatos onde manifestações de africanidades se materializam.

De volta a questão do daime, a ayahuasca, deixa em estado de transe aqueles que a ingerem, durante estes momentos de transe. Segundo contam o mestre Irineu teria recebido a visita de Nossa Senhora da Conceição, também chamada então de Rainha da Floresta; que ordenou e ensinou-o a construir a doutrina do Santo Daime, o nome veio do verbo “dar”, de dai-me amor, dai-me luz, dai-me força, etc.

Depois dessa visão, inexplicavelmente, passou dias perdido na floresta, alimentando-se apenas da ayahuasca. A partir de então, no princípio da década de 30, começou a receber (espiritualmente) os ensinamentos cristãos e uma nova leitura dos evangelhos na forma de hinos. Os cânticos também fazem menção a elementos da natureza, como estrelas, o sol e a lua, e de outras religiões, como o candomblé e o espiritismo. Dessa mistura, saiu uma religião originalmente brasileira, oriunda da Floresta Amazônica, porém mestiça por recuperar saberes e diálogos inter-étnicos.

Observa-se com isso que a herança africana somada aos ensinamentos de cura dos povos da floresta é um dado que precisa ser melhor avaliado. Como precisa ser melhor compreendido a relação que a religião do cipó, como vulgarmente é chamada com os cultos de umbanda e candomblé, bem como as religiões de caboclos. O transe, momento chave para a comunicação entre os seres humanos e os espíritos, verificado tanto

no candomblé quanto na umbanda, aproximam-se daquele que ocorre no daime.

Assim como no candomblé, os rituais daimistas são chamados de “trabalho”. Isto é, designam uma atividade física por vezes intensa e exaustiva do participante, quando este, seguindo o ritual, está “bailando”, tocando e cantando; como também uma atividade psíquica absorvente e extenuante, mesmo quando este se encontra em postura de aparente relaxamento e repouso nas sessões de concentração. Como já foi colocado nesse trabalho, os rituais do candomblé também demandam esforço, tempo, envolvimento e renúncia. Veja as imagens:

Ritual do Feitio no Santo Daime



O **Feitio** é uma cerimônia no Santo Daime carregada de grande simbolismo espiritual. O feitio corresponde inteiramente ao papel de principal ritual de iniciação, onde os conhecimentos são ministrados e recebidos segundo a entrega de cada um.

Ritual da Feitura no Candomblé



Origem da foto: Wikipédia, a enciclopédia livre.

Feitura de santo é um termo usado nos terreiros de **candomblé**, que significa a iniciação de alguém no culto aos orixás.

Tanto no evento do feitio ocorrido no Daime como a feitura no candomblé, a participação da comunidade é fundamental. Há nesses momentos a necessidade de um grande número de pessoas envolvidas. No daime o preparo do chá, a organização do espaço, a preparação das comidas, das roupas e outras tarefas demandam um trabalho estritamente comunitário. No candomblé como já foi ressaltado no Cap. II, temos uma dinâmica social muito parecida.

Uma das formas de desenvolvimento desses trabalhos acontece por meio do transe místico, que no culto do Santo Daime ocorre através da “alteração do estado de consciência” induzido pela ingestão de uma bebida produzida a partir da combinação do cipó e da folha da chacrona. Também como no candomblé, o Santo Daime está organizado na forma de rituais: hinário (bailado), concentração e feitio do Daime. Para muitos, o principal de

todos os rituais do culto é o feitiço, nome dado pelos daimistas ao processo de preparo da bebida. Observe-se que no candomblé temos o momento da feitura. Isto é, a passagem de uma fase de aprendizado para outra em que toda a comunidade se reúne para festejar o evento.

O que pretendo mostrar com isso é que esses sistemas religiosos não são fechados, que informações e saberes circulam independente da intensidade e isso fica evidente aqui na Amazônia, onde a sabedoria indígena, a tradição africana, os ritos cristãos e provavelmente outros valores e ensinamentos acabaram por interagirem, formando novas expressões de espiritualidade.

A relação que tentei estabelecer aqui entre o candomblé e o santo daime foi uma maneira de mostrar que há muitos aspectos semelhantes no interior desses sistemas religiosos, mesmo que em ambientes diferentes e dirigidos por sujeitos sociais os mais diversos existe uma lógica que permeia de forma muito particular tais religiões.

Nesse sentido, pensar em identidade nos remete ao diálogo com esses aspectos e não se trata aqui de provar qual desses sistemas religiosos é mais forte ou menos forte, qual é mais verdadeiro ou mais falso, qual tem coerência e qual não tem, mas compreender como povos em lugares tão distantes, com obstáculos tão intensos, valores tão díspares e conflitantes conseguiram manter e recriar seus sistemas culturais e simbólicos.

Os terreiros e todas as demais territorialidades construídas historicamente, são circuitos através dos quais transitam indistintamente bens materiais e simbólicos. A ideia de circulação nos remete a Carlo Ginzburg (2006) e sua circularidade cultural em *O queijo e os vermes*. Nesta obra, o autor mostra a impossibilidade sociológica de determinados saberes ficarem restritos a um único espaço ou grupo social. Dessa forma, a sabedoria e os ensinamentos adquiridos ao longo da trajetória no terreiro e fora dele se misturam a outros saberes, visto que a própria dinâmica social seja por razões de sobrevivência ou de afirmação exige tais trocas.

Os terreiros são, portanto, os cantos, o pedaço (Velloso, 1989) onde é possível reunir os fragmentos de uma cultura que se vê constantemente ameaçada, mas que busca por meio das trocas e adaptações formas de superação e afirmação das várias identidades que o negro pode assumir no âmbito social e cultural.

O candomblé como uma das mais diversas manifestações da cultura negra, se vale também da difusão de suas próprias imagens para se recriar. Fotografias de objetos, roupas, a organização espacial dos terreiros, também a decoração dos ambientes são utilizadas como fonte de informação e inspiração por pais e mães-de-santo na livre criação de novas formas de representação dentro da religião. A tradição é invadida por criatividade diversas, mas o essencial da mensagem religiosa mantém sua africanidade, isto é, a cosmologia ordenadora do real é capaz ao mesmo tempo de incorporar novos elementos permanecendo africana e se misturar e se fazer de misturas, de trocas culturais e múltiplos simbolismos.

Considerações finais

"O que me preocupa não é o grito dos maus. É o silêncio dos bons. No final, não nos lembraremos das palavras dos nossos inimigos, mas do silêncio dos nossos amigos."

(Martin Luther King)

Diante do que foi apresentado ao longo desse trabalho, acredito ser pertinente em outro momento aprofundar e elucidar melhor a problemática das identidades nos candomblés da Amazônia. Isso porque acerca da presença negra nesse espaço, ainda ficaram lacunas por ser preenchidas, que no âmbito dessa pesquisa não tive como responder satisfatoriamente, como talvez não tenha ficado muito claro a produção das identidades nessas territorialidades. No entanto, meu objetivo nessa pesquisa foi mostrar como as espacialidades de candomblé nessa cidade se apresentam, suas lutas e enfrentamentos, suas sociabilidades e como essas comunidades mesmo vigiadas constrói suas identidades.

A opção em trabalhar com relatos e depoimentos de pessoas ligadas ao candomblé foi sem dúvida uma escolha política, que privilegia as experiências socioculturais desses atores. Em grande parte dessa escrita, optei pelas falas dos entrevistados, numa tentativa de ser fiel às suas convicções e interpretações, embora também tenham traduzido outras tantas.

Esta pesquisa é resultado de vários começos e re-começos, de etapas iniciadas com muito zelo, mas que por algumas razões tiveram que ser interrompidas. Por diversas vezes comecei, fiz fichamentos, colhi entrevistas, planejei tarefas, mas também por diversas vezes desviei meu foco. E a cada novo recomeço sentia a dificuldade em retomar, em começar de onde havia parado, já que nesses intervalos outras questões vinham à baila, outras indagações surgiam decorrentes de outras leituras, de situações familiares, profissionais e espaciais, dando-me as vezes a sensação de que, quanto mais eu lia, anotava e fichava mais eu me perdia.

Compreendi nesse percurso que por mais disciplinados que sejamos no trato com a pesquisa não estamos imunes as situações vivenciadas cotidianamente por nós, pois não temos como isentar-nos dos problemas que nos aflige, das dores e perdas que invariavelmente temos que superar para em fim nos convencer de que mesmo assim a vida continua.

Sem querer justificar as falhas, as limitações e as insuficiências desse trabalho, acho oportuno externar aqui esses sentimentos, uma vez que foram aspectos como esses que por muitas vezes não permitiram que a pesquisa andasse. Nessa empreitada pude perceber que não basta ter vontade, que não basta querer, é preciso ter tranquilidade, alegria e responsabilidade no trato com a pesquisa, já que por vezes pensei em desistir. Compreendi com isso que nossos planos não passam de projeções sujeitas a imprevistos de toda a natureza, compreendi que são questões ligadas a imprevisibilidade humana da qual não temos controle e, exatamente por isso, sentimo-nos impotentes diante de certas situações, desesperançosos e meio que perdidos.

Apreendi que escrever não é uma coisa simples e compreendi também que ler não é algo tão fácil. Entretanto, as dificuldades em produzir essa pesquisa me conduziram a questionar meu suposto saber sobre o candomblé praticado em Rio Branco, sobre a condição do negro e suas manifestações culturais nesse espaço social, mas, sobretudo, serviu para que eu pudesse constatar a impossibilidade de uma cultura manter-se isolada e imóvel. Nesse sentido, Stuart Hall em *Identidade e Diferença: A Perspectiva dos Estudos Culturais*(2003), afirma que a questão da identidade possui uma instância cultural que deve ser entendida na dimensão de um tornar-se, como um vir-a-ser. Este processo é coletivo porque reconhece a diferença e necessita da presença do outro para se manter.

Ao buscar as identidades dos praticantes de candomblé nesse recorte espacial me deparei com um complexo universo de credos, símbolos e relações sociais e culturais experienciadas por diversos atores em cena cotidianamente. Esse aspecto é resultado daquilo que Canclini chama de

hibridismo cultural, por entender que os povos e culturas nos diversos espaços mesclam valores, signos, falas e outros elementos. Sobre esse aspecto aborda:

“Entendo por hibridação processos socioculturais nos quais estruturas ou práticas discretas, que existiam de forma separada, se combinam para gerar novas estruturas, objetos e práticas. Cabe esclarecer que as estruturas chamadas discretas foram resultado de hibridações, razão pela qual não podem ser consideradas fontes puras” (CANCLINI,2003, p. 19).

Nesse sentido pensar as dinâmicas vivenciadas pelos praticantes de candomblé nos diversos terreiros de Rio Branco, implica reconhecer que esses sujeitos operam trocas nem sempre harmônicas, fazem ajustes a determinadas situações, ampliam o horizonte de crenças, incorporam novos valores e recriam simbologias. Em outras palavras, estão permanentemente se reinventando na constituição de suas identidades.

Retomar a questão das identidades nessa parte do trabalho é fundamental, já que o foco dessa pesquisa repousa sobre as territorialidades de candomblé como suas movências identitárias em Rio Branco. Lembrando que essas movências são resultado quase sempre de medidas moralizantes e disciplinadoras impostas pelo poder público sob a égide da modernidade. Nessa fase de desenvolvimento onde tudo parece não ter consistência, onde as pretensas solidez vão se diluindo⁴⁴ ou se misturando a novos conceitos, artefatos e modismos criados pelas agências de propaganda e pela indústria cultural, os terreiros de candomblé tecem suas lutas e recriam seus espaços e, mesmo modificados, não saem de cena.

Esse aspecto foi ressaltado acima por meio do mapeamento dos terreiros na cidade de Rio Branco, quando se constatou que continuam a carregar o estigma de “seitas”, a desvirtuar a moral e os bons costumes da

⁴⁴ Sobre hibridismo ver CANCLINI, Nestor Garcia. *Culturas híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade*. Trad. Heloísa Pezza Cintrão, Ana Regina Lessa. 4. ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2006.

sociedade riobranquense, exigindo dos órgãos oficiais medidas punitivas e repressoras.

Contudo, a permanência da cultura africana em meio ao ambiente coercitivo da escravidão e depois dos incontáveis projetos de modernização espalhados por todo o país e, em particular nessa região, indica que a constituição do candomblé possui uma dimensão de resistência. Os signos religiosos do candomblé que são expressos nas performances ritualísticas e nas narrativas mitológicas conservam experiências religiosas dos povos negros que aqui chegaram. Este é um consenso presente nas falas de todos os entrevistados.

Outro aspecto salientado no trabalho foi a questão das relações sociais estabelecidas entre os membros da comunidade do povo – santo, onde as pesquisas mostraram quão tensa, conflituosa e, contraditoriamente, solidária são as trocas entre eles. E mais, que as vivências nos terreiros são marcadas por relações de poder as mais diversas, sendo a maior de todas aquelas exercidas pelos pais – de – santo e mães – de- santo enquanto em razão, sobretudo, do longo aprendizado na escola do santo.

Na última parte do trabalho, tentei mostrar a relação que o candomblé estabelece com outras manifestações religiosas, dando ênfase a alguns daqueles aspectos semelhantes ao Santo Daime, como as festas em que toda a comunidade se envolve e aos rituais de iniciação. Procurei também por meio de imagens apresentar algumas particularidades e proximidades relativas as bases espirituais das “nações” de candomblé na cidade de Rio Branco. Merece destaque também a constatação de que a identidade é perpassada pela cultura, pela sociedade e por aspectos políticos e, por relações de poder interpessoais.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARENDRT, Hannah. *A condição Humana*. RJ: Forense Universitária, 1989.
- BHABHA, Homi. K. *O Local da Cultura*. Tradução de Myriam Ávila, Eliana Lourenço Gláucia Renate. 3ª reimpressão, Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2005
- BASTIDE, Roger. *A consciência fragmentada. Ensaios da cultura popular e religião*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1980.
- _____. *O Candomblé da Bahia: rito nagô*. 3ª ed. São Paulo: Nacional, 1978, Nova edição: Companhia das Letras, 2001.
- _____. *As religiões africanas no Brasil*. São Paulo: Pioneira, 1971.
- BAUMAN, Zygmunt. *Globalização: as consequências humanas*. Trad. Marcus Penchel. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1999.
- _____. *Vidas desperdiçadas*. Trad. Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005.
- _____. *Identidade*. Entrevista a Benedetto Vecchi. Trad. Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005
- BRESCIANI, Maria Stella M. *Londres e Paris no século XIX: o espetáculo da pobreza*. São Paulo: Brasiliense, 2004. – (Coleção -Tudo é história, 52);
- BOSI, Ecléa. *Memória e Sociedade: lembranças de velhos*. São Paulo: T. A. Queiroz, 1987.
- CANCLINI, Nestor Garcia. *Culturas híbridas; estratégias para entrar e sair da modernidade*. Trad. Heloisa Pezza Cintrão, Ana Regina Lessa. 4ª ed. São Paulo: Editora Universidade de São Paulo, 2006;
- CARNEIRO, Edson. *Antologia do negro brasileiro*. Rio de Janeiro: Agir, 2005.
- DELEUZE e GUATTARI. *Mil Platôs: Capitalismo e Esquizofrenia*. (vol. 1) São Paulo: ed. 34, 1995.
- FREYRE, Gilberto. *Casa grande e Senzala. Formação da família brasileira sob o regime da economia*. Rio de Janeiro: José Olímpio, 1973, 16ª ed.
- GIL ROY, Paul. *O atlântico negro – modernidade e dupla consciência*. Trad. Cid Knipel Moreira. São Paulo: Ed. 34; Rio de Janeiro – Universidade Cândido Mendes- Centro de Estudos Afro-Asiáticos, 2001.
- _____. *Entre campos: nações, culturas e o fascínio da raça*. Trad. Célia Maia Marinho de Azevedo. São Paulo: Annablume, 2007.

GINSBURG, Carlo. *O queijo e os vermes. O cotidiano e as idéias de um moleiro perseguido pela Inquisição*. Trad. Maria Betânia Amoroso. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

GLISSANT, Édouard. *Introdução a uma poética da diversidade*. Trad. Enilce do Carmo Albergaria Rocha. Juiz de Fora: Editora UFJF, 2005. (Coleção Cultura v. 1)

HALL, Stuart. *Identidade e Diferença: A Perspectiva dos Estudos Culturais*. 2ª Ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000.. Vozes.

_____. *Da Diáspora: Identidades e mediações culturais*. São Paulo: Humanitas, 2004.

_____. *Identidade Cultural na Pós-Modernidade*. Tradução Guarcia Lopes Louro, Thomaz Tadeu da Silva. 7ª ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2003.

HEYWOOD, Linda M. *Diáspora negra no Brasil*. Trad. Ingrid de Castro Vompean Fregonez, Thaís Cristina Crasson, Vera Lúcia Benedito – São Paulo: Contexto, 2008.

KI-ZERBO, Joseph. *A História da África Negra – I*. Publicações Europa-América, 1972.

LARROSA, Jorge. *Linguagem e educação depois de Babel*. Trad. Cynthia Farina. Belo Horizonte: Autêntica, 2004.

LIGIÈRO, José Luiz. *Iniciação ao candomblé*. Rio de Janeiro: Record, 1993.

MBITI, John. Citado por Reginaldo Prandi em : *Segredos Guardados – orixás na alma brasileira*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

PRANDI, Reginaldo. *Mitologia dos Orixás*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

_____. *Os Candomblés de São Paulo: a velha magia na metrópole nova*. São Paulo: Hucitec-Edusp, 1991

_____. *Segredos Guardados – orixás na alma brasileira*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

REIS, João, José. *Rebelião escrava no Brasil: a história do levante dos malês em 1835*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

RODRIGUES, Nina. *O negro brasileiro*. Rio de Janeiro: Ed. Brasiliense, 1940.

SALLES, Vicente. *O negro no Pará sob o regime da escravidão*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1971.

SANTOS, Milton. *Espaço e sociedade*. Petrópolis: Vozes, 1979.

SCHWARTZ, Jorge. *O transito da memória*. São Paulo: Editora Universidade de São Paulo, 1994.

SCHMITT, Jean-Claude. *A história dos Marginais*, 1990, In Le Goff. *A história nova*, 1990.

TOCANTINS, Leandro. *Amazônia - Natureza, Homem e Tempo: uma planificação ecológica*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1982.

VELLOSO, Mônica Pimenta. *A brasilidade verde-amarela; nacionalismo e regionalismo paulista*. Rio de Janeiro, Cpdoc. (Textos Cpdoc) 1989.

_____. *As tias baianas tomam conta do pedaço: Espaço e identidade cultural no Rio de Janeiro*. Artigo desenvolvido como parte de um projeto de pesquisa financiado pela "Fundação Carlos Chagas" durante o ano de 1989.

_____. *As tradições populares na Belle Époque carioca*. Rio de Janeiro, Funarte. 1988

VERGER, Pierre. *Orixás: deuses iorubas na África e no Novo Mundo*. 5ª Ed. Salvador: Corrupio, 1997.

VIDAL, Rodrigo. *A cidade e seu território através do ordenamento urbano em Santiago do Chile*. São Paulo: Projeto História. Fevereiro de 1997.

WILLIAMS. Raymond. *Palavras- Chave (um vocabulário de cultura e sociedade)*. São Paulo: Boitempo, 2007.

Lei nº 10.639, de 9 de Janeiro de 2003. Altera a **Lei nº 9.394**, de 20 de dezembro de 1996, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional.

Revista Tempo. Rio de Janeiro, Vol. 2 nº 23, 1997.

A cor do invisível www.bibliotecadafloresta.ac.gov.br/index

ANEXOS

(Exu Onã)⁴⁵



Foto: Arquivo Pessoal. Profª. Italva Miranda da Silva

⁴⁵ Imagem do Orixá Exu Onã sem a cobertura do *mairiô*.

Cruzeiro das Almas⁴⁶



Foto: Arquivo Pessoal. Profª. Italva Miranda da Silva

⁴⁶ Cruzeiro da Almas (pequeno altar onde os filhos da casa e visitantes ascendem suas velas).

Ossãim (orixá das ervas)⁴⁷



Foto: Arquivo Pessoal. Prof^ª. Italva Miranda da Silva

⁴⁷ Significativo a imagem, sobretudo, porque nesse terreiro o orixá ocupa o espaço central do terreiro, ficando “escondido” por entre as árvores.

Livros Grátis

(<http://www.livrosgratis.com.br>)

Milhares de Livros para Download:

[Baixar livros de Administração](#)

[Baixar livros de Agronomia](#)

[Baixar livros de Arquitetura](#)

[Baixar livros de Artes](#)

[Baixar livros de Astronomia](#)

[Baixar livros de Biologia Geral](#)

[Baixar livros de Ciência da Computação](#)

[Baixar livros de Ciência da Informação](#)

[Baixar livros de Ciência Política](#)

[Baixar livros de Ciências da Saúde](#)

[Baixar livros de Comunicação](#)

[Baixar livros do Conselho Nacional de Educação - CNE](#)

[Baixar livros de Defesa civil](#)

[Baixar livros de Direito](#)

[Baixar livros de Direitos humanos](#)

[Baixar livros de Economia](#)

[Baixar livros de Economia Doméstica](#)

[Baixar livros de Educação](#)

[Baixar livros de Educação - Trânsito](#)

[Baixar livros de Educação Física](#)

[Baixar livros de Engenharia Aeroespacial](#)

[Baixar livros de Farmácia](#)

[Baixar livros de Filosofia](#)

[Baixar livros de Física](#)

[Baixar livros de Geociências](#)

[Baixar livros de Geografia](#)

[Baixar livros de História](#)

[Baixar livros de Línguas](#)

[Baixar livros de Literatura](#)
[Baixar livros de Literatura de Cordel](#)
[Baixar livros de Literatura Infantil](#)
[Baixar livros de Matemática](#)
[Baixar livros de Medicina](#)
[Baixar livros de Medicina Veterinária](#)
[Baixar livros de Meio Ambiente](#)
[Baixar livros de Meteorologia](#)
[Baixar Monografias e TCC](#)
[Baixar livros Multidisciplinar](#)
[Baixar livros de Música](#)
[Baixar livros de Psicologia](#)
[Baixar livros de Química](#)
[Baixar livros de Saúde Coletiva](#)
[Baixar livros de Serviço Social](#)
[Baixar livros de Sociologia](#)
[Baixar livros de Teologia](#)
[Baixar livros de Trabalho](#)
[Baixar livros de Turismo](#)