

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA  
DOUTORADO**

**Gerson Machado**

**OS ATABAQUES DA MANCHESTER: Subjetividades, Trajetórias  
e Identidades Religiosas Afro-brasileiras em Joinville/SC (Décadas  
de 1980-2000)**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História, da Universidade Federal de Santa Catarina, como requisito parcial para obtenção do grau de Doutor em História Cultural.

Orientador: Prof. Dr. Artur Cesar  
Isaia

Co-Orientador: Marcos Fábio  
Freire Montysuma

**FLORIANÓPOLIS  
OUTUBRO/2012**

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor,  
através do Programa de Geração Automática da Biblioteca Universitária da UFSC.

Machado, Gerson

Os Atabaques da Manchester [tese] : Subjetividades, Trajetórias e Identidades Religiosas Afro-brasileiras em Joinville/SC (Décadas de 1980-2000) / Gerson Machado ; orientador, Artur Cesar Isaia ; co-orientador, Marcos Fábio Freire Montysuma. - Florianópolis, SC, 2012.

333 p. ; 21cm

Tese (doutorado) - Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em História.

Inclui referências

1. História. 2. Memória. 3. Subjetividade. 4. Identidade. 5. Religiões Afro-brasileiras. I. Isaia, Artur Cesar. II. Montysuma, Marcos Fábio Freire. III. Universidade Federal de Santa Catarina. Programa de Pós-Graduação em História. IV. Título.

## **DEDICATÓRIA**

Dedico esta tese a toda a minha família sanguínea, em especial a meus pais, Carlos e Maria Conceição Machado, e a todo povo-de-santo da “Manchester Catarinense”.



## AGRADECIMENTOS

Por se tratar de uma reflexão, também, a respeito das histórias, trajetórias, vivências, dores, alegrias, frustrações e realizações, entendi que passei a lidar muito profundamente com energias categorizadas das mais diversas formas e movimentadas pelos mais diversos desejos, encantos, magias e feitiços. Diante disso sei que se as coisas chegaram aonde chegaram foi, também, por ação dessas, e que devo começar agradecendo a todas as relações imateriais que contribuíram para eu chegar em tal estágio. Algumas dessas energias eu aprendi a nominar. Outras, ainda, eu não sei os nomes. As energias nomináveis: *Esu* (Exu) a ação transformadora, o acontecimento, o verbo, a linguagem; Ogum a energia dos caminhos, aquele que os abre, que faz a guerra, e que não abandona seu filho jamais! A Oiya (Iansã) dona dos ventos que sopraram com as forças necessárias para refrescar o caminhar e aumentar o fogo da fornalha que transformou e amalgamou os diversos elementos dessa pesquisa; Iyemonjá a dona dos *oris* (cabeças) que ajudou-me a por a cabeça no lugar e a disciplinar-me à pesquisas e à escrita, este ato solitário mas de profunda abertura para o mundo. Aos orixás *fun-fun* (brancos) que me deram a tranquilidade para administrar os conflitos e vicissitudes que se apresentaram no (per)curso. Sobretudo, à minha Iyadolá Oxum Opará, mãe da doçura e dos ventos que com sabedoria soube me dar conforto e colo nos muitos momentos em que precisei de ambos, mas soube me chocalhar e me pôs nos “eixos”, quando necessário, não permitindo que eu esmorecesse.

Agradeço aos meus ancestrais diretos: minha mãe, Maria Conceição Machado, uma grande leitora do mundo e Carlos Machado, um sábio que ensina a encontrar doçura e beleza nas oportunidades da vida. Aqui cumpre-me lembrar as palavras de Mãe Stella de Oxóssi “Todo pai é um mestre e todo filho é um discípulo!” É a eles a quem dedico esta tese!

Também, e com muito amor e carinho às minhas irmãs Elizabeth, Eliane e Elaine, grandes, compreensivas e companheiras de berço. Também à Edilane (*in memorian*) “uma estrela” que do lumiar zela por todos. À Sami, pelo carinho e pelas boas energias. Ao Rodrigo Brosco, meu respeito e meu carinho pela sua presença em minha vida e pela forma responsável que trata dos doentes do corpo e da alma. À todos os meus sobrinhos: Ricardo (*in memorian*), Fabrício, Francielly, Diego, Eduardo, Mônica, Drielle, Suelen, Camilly, Nicolas e Nicole.

Seria injusto se deixasse de mencionar a Peteca e a Margarida minhas cadelinhas que tantas e tantas vezes me acompanharam em diversos momentos de minha vida aturando meu mau humor e esperando dias melhores, sempre. A Medonha *in memoriam* era a gata, rainha e soberana da janela do meu escritório que me ajudou a “inventar o cotidiano” da escrita. Elas juntas me ajudaram a tornar o processo de escrita da tese menos solitário e mais suportável.

Ao povo-de-santo do qual faço parte e que me ensinou muito a ampliar os horizontes da solidariedade e do respeito às diferenças. É uma grande família com muitas qualidades e nenhum defeito, discurso este dado ao consumo externo, rrsrs! Principalmente à minha Iyalorixá Monadeci de Oxum (Jacila de Oxum), meus irmãos do *Egbè* de Oxum Opará, dentre eles minha Irmã, amiga e companheira de pesquisa Ekede Mavunleci (Mavundelê) de Oiyá (a Mirian, mais conhecida como Billa), ao Ogã Axogum Kobarodê de *Eṣu* (Zélio, cujo único defeito é torcer para o Vasco e para o Avaí), ao Ogã sandrinho de Guiã, ao Ogã Mazinho de Xangô; ao Luciano de Guiã que, generosamente, compartilhou parte de suas lembranças da família em que foi originalmente iniciado, enfim a todos o corpo sacerdotal da casa de Oxum, aos meus mais velhos, aos mais novos e aos que ainda hão de vir, Motumbá e Modupé!

Desse universo do povo-de-santo, tenho que estender meus agradecimentos à todas as pessoas que generosamente compartilharam suas lembranças comigo, tanto no ato formal da pesquisa e gravação dos depoimentos, quanto nos momentos menos formais, encontros, celebrações, etc., onde sempre me esclareceram dúvidas e/ou me trouxeram novas informações, e inspirações. A relação a seguir respeita a ordem de realização das entrevistas: *Egbomi* Sueli Slezinski; *Egbomi* M. de Oxóssi e C. de Iyemanjá; Ogã Maurício de Odé, Ekede de Oxum, *Egbomi* Eleni Lechinski com quem compartilhei vários caminhos de pesquisa, inspirações interpretativa e copos de *otim*. Ao Pai Amaro; Pai Chiquinho, aos Babalaorixás Arildo de N’Zazi e Jorge de Xangô, à Iyalorixá Jacila de Oxum Opará, ao Babalaorixá Nino de Ogum Já, à Mãe Ana de Iyansã, ao Ogã Ogu Jaibo, ao Babalaorixá Fernando de Oxóssi, à Iyalorixá Kita de Oiyá, ao Babalaorixá Mucongo Bara e ao *Rumbono* do Candomblé joinvilense, *Egbomi* Expedite Hermógenes. Ogum *Bucifwò!*

Além de aprender muito nos ilês e terreiros da “Manchester Catarinense”, outro universo foi muito generoso comigo também - a academia - através do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Santa Catarina. Ao meu orientador e amigo

Artur Cesar Isaia que além de me orientar sempre me deu bons conselhos, segurança e a desconfiança de que tudo o que a gente faz está bom, mas pode ser melhorado. Ao meu co-orientador e também amigo Marcos Montysuma, atencioso, solícito e acolhedor. Outros mestres desse e de outros programas da UFSC aos quais gostaria de agradecer pelas contribuições para o desenvolvimento da pesquisa e escrita: Joana Maria Pedro, Maria Bernadete Ramos Flores, Carmen Silvia Rial, Cyntia Machado de Campos, Claudete Ulrich e aos professores da banca de qualificação: Cristiana Tramonti e José Jorge de Moraes Zacharias. Aos amigos de caminhada da turma de 2008: Mário Martins Filho, Rafael Hoernhann, Joana Borges, Lindolfo Martelli, Altamiro Antonio Kretzer, Lúcio Vânio Moraes, e tantos outros que não me ocorrem neste momento, mas que de uma maneira ou de outra contribuíram com este trabalho.

Outra instituição importante na minha trajetória é a Fundação Cultural de Joinville, especialmente, a unidade Museu Arqueológico de Sambaqui de Joinville-MASJ. Neste museu projetos, processos e pessoas contribuíram para o meu crescimento e formação. A Flávia Antunes, grande amiga e sempre confiante e solidária nas minhas viagens e eu nas dela. Ao Fernando Andreacci, Méri Weiers, Ana Claudia, Tere, Emanuel, Dona Marlene, Andréia, Dolores, Lucimar, Adriana, Mirian, Priscila, Karina Züge e Lucas Matos. Obrigado companheiros! Também, não poderia deixar de mencionar o Arquivo Histórico de Joinville, onde realizei boa parte de minha pesquisa documental que de forma igual ao MASJ são instituições estratégicas e articuladoras em relação à preservação do patrimônio cultural.

Várias pessoas me auxiliaram no processo de pesquisa, dentre elas destaco: O Rafael Domingos, aluno e orientando que contribuiu generosamente com o processo de transcrição. Nesta empreitada não poderia deixar de mencionar o Fabrício, meu sobrinho e companheiro de caminhada no santo, e o Fernando Koenig, que muito me auxiliou no levantamento das fontes dos periódicos. Não poderia deixar de mencionar a Renata Antunes leitora atenta e cuidadosa do meu trabalho que me ajudou no processo de revisão e qualificação da escrita.

Alguns amigos de quem nunca esquecerei, mas que devido às vicissitudes da vida acabamos nos afastando um pouco dos olhos mas que sempre terão um lugar especial no coração, cito: Arselle Fontoura historiadora responsável e dedicada. Clóvis, Simone e o Felipe, amigos especiais da capital paranaense. De Curitiba, ainda, cito o meu orientador de mestrado Antonio Cesar de Almeida Santos e a Ana Paula Wagner. Quero mencionar, ainda, três dos quatro membros dos

“Cavaleiros do Apocalipse”: Andréia Malena Rocha, Amarildo de Almeida e Cláudio Vittória. Todos, mesmo distantes estarão sempre presentes!

Um grande abraço a todos que foram mencionado e outros mais que de uma forma ou de outra contribuíram com todo o processo.

*Modupè a todos!*

### **Inclassificáveis**

Que preto, que branco, que índio o quê?  
Que branco, que índio, que preto o quê?  
Que índio, que preto, que branco o quê?  
Que preto branco índio o quê?  
Branco índio preto o quê?  
Índio preto branco o quê?

Aqui somos mestiços mulatos  
Cafuzos pardos mamelucos sararás  
Crilouros guaranisseis e judárabes

[...]

Somos o que somos  
Inclassificáveis

[...]

Egipciganos tupinamboclos  
Yorubárbaros carataís  
Caribocarijós orientapuias  
Mamemulatos tropicaburés  
Chibarroçados mestícigenados  
Oxigenados debaixo do sol

(Arnaldo Antunes)



## RESUMO

Esta tese discute aspectos de como as religiões afro-brasileiras, costumeiramente marcadas pela oralidade e pela tradição, se enfeixam em espaços caracterizados por relações de intensas disputas, com predomínio da fluidez, das inconstâncias e da pouca perenidade. Diante de um universo relacional que se fragmenta constantemente busquei entender como essas religiões, em especial os Candomblés, se fazem presentes e participam do processo de metamorfose pelo qual a sociedade joinvilense vem passando. Assim, a discussão aposta na viabilidade do uso das fontes orais para o entendimento dos discursos religiosos contemporâneos. Para tanto, baseei-me nas lembranças de pessoas que tiveram essa experiência religiosa em diferentes momentos da temporalidade estudada, em Joinville (SC). Também, utilizei fontes escritas advindas de periódicos locais, além de registros advindos da etnografia-histórica e das fotografias realizadas nas incursões de campo. O cotejamento das fontes de pesquisa com os referenciais teóricos utilizados permitiu entender as estratégias de consolidação das agremiações (ilês axés) em espaços contínuos consagrados ao Candomblé, como forma de se inserir na paisagem da cidade. Por outro lado, também possibilitou compreender as trajetórias dos grupos nos espaços públicos da cidade, aliado à constante negociação dos sinais diacríticos, constituidores da identidade religiosa do Candomblé. Essa visibilidade capitalizou o próprio universo linguístico da cidade oferecendo novos repertórios dados ao consumo para a elaboração de novas subjetividades.

Palavras-chave: Memória, História Oral, Subjetividade, Identidade, Religiões Afro-brasileiras, Candomblé.



## **ABSTRACT**

*This thesis discusses aspects of how african-brazilian religions, usually marked by orality and tradition, join in areas characterized by relations of intense dispute, with a predominance of fluidity, the inconsistencies and poor durability. Facing a relational universe that fragments itself constantly, sought to understand how these religions, especially Candomble, make itself present and participate in the process of metamorphosis through which society is undergoing Joinville/SC. Therefore, the discussion believes on the viability of the use of oral sources for understanding the contemporary religious discourses. For this, I drew on memories of people who had this religious experience in different temporalities studied, in this city. Also, I used in this study, written sources from periodicals sites, plus records coming from ethnography, and historical photographs taken in the field raids. The bonding of research sources with the theoretical frameworks used to understand possible strategies of consolidation of associations (ilés axes) in continuous spaces devoted to Candomblé, as a way to enter the city landscape. On the other hand, it also allowed us to understand the trajectories of groups in public spaces of the city, coupled with the constant negotiation of diacritics, constituters the religious identity of Candomble. This visibility capitalized its own linguistic universe repertoires from the city offering new consumption data for the development of new subjectivities.*

*Keywords: Memory, Oral History, Subjectivity, Identity, African-brazilian Religions, Candomble.*

## LISTA DE FIGURAS

FIGURA 1 - ANÚNCIOS DE SERVIÇOS ESPIRITUAIS OFERTADOS NOS CLASSIFICADOS DO JORNAL A NOTÍCIA (1980 – 2006).....	49
FIGURA 2 - PÁGINA DE ANÚNCIOS DE SERVIÇOS ESPIRITUAIS EM CLASSIFICADOS DO JORNAL A NOTÍCIA, 26.04.1987. ....	50
FIGURA 3 – REPORTAGEM “O ESOTÉRICO NA TELEVISÃO” – DESTACA O MODISMO DO ESOTERISMO PRESENTE NO COTIDIANO (1987) COM RESSONÂNCIA NAS PRODUÇÕES DE NOVELAS TELEVISIVA .....	52
FIGURA 4 – REPORTAGEM DO JORNAL A NOTÍCIA 01 DE JANEIRO DE 1982 .	54
FIGURA 5 – ANÚNCIO DO CONGRESSO NACIONAL DE UMBANDA .....	55
FIGURA 6 – RELATO JORNALISTICO DE CONGRESSO REGIONAL DE UMBANDA DE 1981 .....	55
FIGURA 7 – CAPA DO JORNAL A NOTÍCIA (21.04.1987) -1º CONGRESSO DE UMBANDA DA FEDERAÇÃO ESPÍRITA DE SANTA CATARINA.....	57
FIGURA 8 – COMÉRCIO DE ARTIGOS VOTIVOS, CASA DAS ERVAS .....	60
FIGURA 9 – COMÉRCIO DE PRODUTOS FEITOS POR NIGERIANOS, DE PORTA EM PORTA.....	61
FIGURA 10 – PLANTAS RITUAIS SÃO CULTIVADAS NA CALÇADA PÚBLICA EM FRENTE A UM ILÊ AXÉ JOINVILENSE .....	64
FIGURA 11 – SR º SUELI SLEZINSKI .....	70
FIGURA 12 – OGÃ MAURÍCIO .....	76
FIGURA 13 – REPORTAGEM ANUNCIANDO A IDA DA IYALORIXÁ MARLI DE IYEMANJÁ À ÁFRICA.....	79
FIGURA 14 – <i>EGBOMÌ</i> ELENI DE OXUM KARÊ.....	82
FIGURA 15 – PAI AMARO TOCANDO ATABAQUES .....	87
FIGURA 16 – BABALORIXÁ CHIQUINHO DE OXÓSSI.....	91
FIGURA 17 – TATA ARILDO DE INKISSE ZAZI.....	93
FIGURA 18 – IYALORIXÁ JACILA DE OXUM .....	99
FIGURA 19 – BABALORIXÁ NINO DE OGUM JÁ.....	102
FIGURA 20 – MÃE ANA DE YANSÃ.....	104
FIGURA 21 – DIPLOMA DE “FORMAÇÃO” DE PAI DE SANTO – DE FERNANDO BARTEL , CONFERIDO POR MORITZ EGGER. ....	113
FIGURA 22 – BABALORIXÁ FERNANDO DE OXÓSSI .....	114
FIGURA 23 – IYALORIXÁS KITA DE OIÁ E JACILA DE OXUM POSAM JUNTAS NO MONUMENTO AO IMIGRANTE DE JOINVILLE.....	118
FIGURA 24 – IMAGEM DA POMBA-GIRA MARIA PADILHA DO CABARÉ.....	121
FIGURA 25 – SR. MUCONGO BARA DIANTE DO ASSENTAMENTO DE MARIA PADILHA DO CABARÉ .....	123
FIGURA 26 – PRIMEIRA SEDE DO PRIMEIRO ILÊ AXÉ JOINVILENSE.....	138
FIGURA 27 – REPORTAGEM DO JORNAL A NOTÍCIA NOTICIANDO A ABERTURA DO PRIMEIRO ILÊ AXÉ JOINVILENSE .....	143

FIGURA 28 - REPORTAGEM DO JORNAL A NOTÍCIA, ENFOCANDO A POSSIBILIDADE DA EXISTÊNCIA DE MUITOS SENTIDOS COM OS QUAIS OS SERES HUMANOS INTERAGEM COM O MUNDO. ....	148
FIGURA 29 – IYALORIXÁ MARLI VIEIRA .....	149
FIGURA 30 - SEGUNDA SEDE DO PRIMEIRO ILÊ AXÉ DE JOINVILLE – RUA SUBURBANA, 401 – BAIRRO FÁTIMA.....	151
FIGURA 31 - ANÚNCIO DE CLASSIFICADOS OFERECENDO SERVIÇOS DA SRª MARLI.....	152
FIGURA 32 – FESTA DE OLUBAJÉ NA SEGUNDA SEDE DO ILÊ AXÉ DE IYEMANJÁ OGUNTÉ .....	152
FIGURA 33 – INICIAÇÃO DE IYAWO DE OXAGUIÃ – 3ª SEDE DO ILÊ AXÉ DE IYEMANJÁ OGUNTÉ .....	155
FIGURA 34 – TERCEIRA SEDE DO ILÊ AXÉ DE IYEMANJÁ OGUNTÉ .....	156
FIGURA 35 – IYAWO JUNTO À MATA E À FONTE DE ÁGUA.....	157
FIGURA 36 – OCUPAÇÃO ATUAL DA TERCEIRA SEDE DO ILÊ AXÉ DE IYEMANJÁ OGUNTÉ .....	158
FIGURA 37 – VÓ MIÚDA DE OIÁ .....	166
FIGURA 38 – SEDE DO ILÊ AXÉ DE OXÓSSI (TENDA ESPÍRITA CABOCLO PENA BRANCA).....	180
FIGURA 39 – HALL DE ENTRADA DO CENTRO ESPÍRITA OXÓSSI PENA BRANCA .....	181
FIGURA 40 – ASPECTO INTERNO DO CENTRO ESPÍRITA OXÓSSI PENA BRANCA .....	182
FIGURA 41 – ASPECTO INTERIOR NA PARTE SUPERIOR DA ENTRADA DO ILÊ AXÉ DE OXÓSSI PENA BRANCA.....	184
FIGURA 42 – ASPECTO DO INTERIOR ILÊ AXÉ OXÓSSI PENA BRANCA .....	184
FIGURA 43 – ASPECTO DO INTERIOR DO ILÊ AXÉ OXÓSSI PENA BRANCA ..	185
FIGURA 44 - ASPECTO DO INTERIOR DO ILÊ AXÉ OXÓSSI PENA BRANCA...	186
FIGURA 45 - DETALHE DE TETO “MARCHETADO” EM PVC COM REPRODUÇÃO DE PONTO RISCADO.....	186
FIGURA 46 – ASPECTO INTERNO DO ILÊ AXÉ IYA OMILODE COM DESTAQUE PARA O CONGÁ DA UMBANDA.....	192
FIGURA 47 – VISTA GERAL DO BARRACÃO DO ILÊ AXÉ IYA OMILODÊ , COM RITUAL DE UMBANDA EM DESENVOLVIMENTO.....	193
FIGURA 48 – BARRACÃO ILÊ AXÉ OMILODÊ – RITUAL DE QUIMBANDA ....	194
FIGURA 49 – OXUM DA IYALORIXÁ JACILA, CARREGANDO O IPETÉ NA FESTA DAS IYABÁS.....	196
FIGURA 50 – RITUAL PÚBLICO DE CANDOMBLÉ – OBRIGAÇÃO DE UM ANO DO ORIXÁ XANGÔ .....	197
FIGURA 51 – SEDE DO ILÊ AXÉ IYA OMILODÊ .....	200
FIGURA 52 – ASPECTO EXTERNO DO ILÊ AXÉ EGBÉ TOGUN BEINJÁ .....	211
FIGURA 53 – ASPECTO INTERNO DO BARRACÃO DO ILÊ AXÉ EGBÉ TOGUN BEINJÁ, COM ALTAR DE UMBANDA, NO LADO DIREITO DO SALÃO. ....	216

FIGURA 54 – ASPECTO INTERNO DO BARRACÃO DO ILÊ AXÉ EGBÉ TOGUN BEINJÁ, COM CANJIRA DE EXU, À ESQUERDA DO SALÃO. ....	216
FIGURA 55 – ASPECTO EXTERNO DO ABASSA DE INKISSE N’ZAZI .....	224
FIGURA 56 – ASPECTO INTERNO DO ABASSA DE INKISSE N’ZAZI .....	224
FIGURA 57 – DETALHE DO CANTO POSTERIOR À ESQUERDA DA PORTA DE ENTRADA COM ALTAR DEDICADO À NOSSA SENHORA APARECIDA..	225
FIGURA 58 – ANUNCIO DE FESTA DE IEMANJÁ – 1980. ....	238
FIGURA 59 – FILHOS-DE-SANTO, CLIENTES E A IYALORIXÁ JACILA DE OXUM PREPARANDO OFERANDAS À IYEMONJÁ NA PRAIA DO GRANT, EM BARRA VELHA/SC.....	240
FIGURA 60 – JORNAL A NOTÍCIA ANUNCIA FESTA EM HOMENAGEM A IEMANJÁ.....	241
FIGURA 62 – REPORTAGEM DO JORNAL A NOTÍCIA – RONCO D’ÁGUA OU CURVA DA MACUMBA? .....	250
FIGURA 63 – CAPA DO AN CIDADE – FLAGRANTE DE CRIME AMBIENTAL EM TERREIRO DE CANDOMBLÉ.....	252
FIGURA 64 – REPORTAGEM AN CIDADE – CRIME AMBIENTAL FLAGRADO EM TERREIRO DE CANDOMBLÉ .....	253
FIGURA 65 – CHARGE PUBLICADA NO JORNAL A NOTÍCIA – REFORÇO DO SUPOSTO CRIME AMBIENTAL EM TERREIRO.....	256
FIGURA 66 LÁPIDE DOS “SEM LÁPIDES” – LISTAGEM DE NEGROS SEPULTADOS NO CEMITÉRIO DOS IMIGRANTES .....	272
FIGURA 67 – HOMENAGEM AOS NEGROS SEPULTADOS NO CEMITÉRIO DO IMIGRANTE .....	274
FIGURA 68 – CORTEJO DO POVO-DE-SANTO PARA A LAVAGEM DO MONUMENTO AO IMIGRANTE .....	276
FIGURA 69 – LAVAGEM DO MONUMENTO AO IMIGRANTE DE JOINVILLE. ...	278
FIGURA 70 – APRESENTAÇÃO DO GRUPO DE AFOXÉ OMO OLORUN NO CARNAVAL DE 2009 .....	285
FIGURA 71 – APRESENTAÇÃO DO CORTEJO DO AFOXÉ OMILODÊ, CARNAVAL DE 2010 .....	286
FIGURA 72 – COMPOSIÇÃO DE IMAGEM REPRESENTANDO PREPARATIVOS PARA ORO DE BABA OTIM.....	286
FIGURA 73 – JORNAL A NOTÍCIA APRESENTA OS BLOCOS CARNAVALESCOS DE JOINVILLE PARA O ANO DE 2010.....	287

## LISTA DE QUADROS

QUADRO 1 – CALENDÁRIO LITÚRGICO DO CENTRO ESPÍRITA OXÓSSÉ PENA BRANCA .....	183
QUADRO 2 – CALENDÁRIO LITÚRGICO DO ILÊ AXÉ IYA OMILODÊ .....	195
QUADRO 3 - CALENDÁRIO LITÚRGICO DO ILÊ AXÉ EGBÉ TOGUN BEINJÁ .	214
QUADRO 4 - LOCAIS ONDE SÃO CULTUADOS OS ORIXÁS NOS TERRITÓRIOS DESCONTÍNUOS AOS ILÊS AXÉS .....	229

## LISTA DE ESQUEMAS

ESQUEMA 1 - RAIZ FAMILIAR DE CANDOMBLÉ CONFORME SUELI SLEZINSKI E OGÃ MAURÍCIO .....	172
ESQUEMA 2 - RAIZ FAMILIAR DE CANDOMBLÉ CONFORME EKEDE DE OXUM .....	173
ESQUEMA 3 - RAIZ FAMILIAR DE CANDOMBLÉ CONFORME OGU JAIBO.....	174
ESQUEMA 4- RAIZ FAMILIAR DE CANDOMBLÉ CONFORME PAI FERNANDO DE OXÓSSI.....	190
ESQUEMA 5 – COMPOSIÇÃO DE AXÉS DO ILÊ AXÉ JOINVILENSE COMANDADO PELO BABALAORIXÁ FERNANDO DE OXÓSSI .....	191
ESQUEMA 6 – RAIZ DE INICIAÇÃO NO CANDOMBLÉ DA IYALORIXÁ JACILA - ANGOLA .....	205
ESQUEMA 7 – RAIZ DE INICIAÇÃO NO CANDOMBLE DA IYALORIXÁ JACILA – KETOU.....	206
ESQUEMA 8 - RAIZ DE OBRIGAÇÃO DE 16 ANOS NO CANDOMBLE DA IYALORIXÁ JACILA – EFON.....	207
ESQUEMA 9 – COMPOSIÇÃO DO ILÊ AXÉ JOINVILENSE COMANDADO PELA IYALORIXÁ JACILA DE OXUM OPARÁ.....	208
ESQUEMA 10 – RAIZ DE INICIAÇÃO NO CANDOMBLÉ DO BABALAORIXÁ NINO DE OGUM JÁ .....	217
ESQUEMA 11 - RAIZ DE INICIAÇÃO NO CANDOMBLÉ DO TATA DE INKISSE ARILDO DE ZAZI.....	223



# SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO.....</b>	<b>21</b>
------------------------	-----------

<b>CAPÍTULO I - MERCADO DE SUBJETIVIDADES.....</b>	<b>41</b>
--	-----------

1	MERCADO RELIGIOSO AFRO-BRASILEIRO EM JOINVILLE: PROBLEMATIZANDO OS DADOS CENSITÁRIOS .....	41
1.1	<i>UMBANDA E CANDOMBLÉ: MERCADO EM DISPUTA</i> .....	53
1.2	<i>O COMÉRCIO DE PRODUTOS</i> .....	57
2	AS PESSOAS: A EXPERIÊNCIA DAS NARRATIVAS INDIVIDUAIS .....	65
2.1	<i>SR.ª SUELI SLEZINSKY</i> .....	69
2.2	<i>BABALAORIXÁ M DE OXÓSSI E C. DE IYEMANJÁ</i> .....	71
2.3	<i>OGÃ MAURÍCIO</i> .....	73
2.4	<i>EQUEDE DE OXUM</i> .....	77
2.5	<i>EGBOMI ELENI</i> .....	80
2.6	<i>PAI AMARO</i> .....	84
2.7	<i>PAI CHIQUINHO DE OXÓSSI</i> .....	88
2.8	<i>BABALAORIXÁ ARILDO DE ZAZI</i> .....	91
2.9	<i>JORGE CEZÁRIO RICARDO (PAI JORGE DE XANGÔ)</i> .....	95
2.10	<i>MÃE JACILA DE OXUM</i> .....	97
2.11	<i>PAI NINO DE OGUM</i> .....	100
2.12	<i>MÃE ANA DE YANSÃ</i> .....	103
2.13	<i>OGÚJAIBÔ</i> .....	106
2.14	<i>PAI FERNANDO DE OXÓSSI</i> .....	110
2.15	<i>MAE KITA DE OYÁ</i> .....	115
2.16	<i>BABALAORIXÁ MUCONGO BARA DE OGUM XOROKÊ</i> 120	

<b>CAPÍTULO II - OS ESPAÇOS SAGRADOS AFRO-BRASILEIROS NA CIDADE.....</b>	<b>125</b>
--	------------

1	ESPAÇOS CONTÍNUOS – OS ILÊS AXÉS MATRIZES DE CANDOMBLÉ DE JOINVILLE.....	129
1.1	<i>ILÊ AXÉ DE IYEMANJÁ OGUNTÉ</i> .....	135
1.1.1	<i>Eṣu nas Encruzilhadas Deuschtum</i> .....	136
1.1.2	<i>A Emergência de uma dizibilidade</i> .....	140
1.1.3	<i>Lembranças relativas à Primeira Iyalorixá de Joinville</i> .....	147
1.1.4	<i>Mudanças de Endereço</i> .....	150
1.1.5	<i>Foi o Fim do Ilê Axé?</i> .....	158

<b>CAPÍTULO III – OUTROS ESPAÇOS SAGRADOS DE CANDOMBLÉ EM JOINVILLE .....</b>	<b>175</b>
1 TERREIRO DE UMBANDA E CANDOMBLÉ OXOSSÍ PENA BRANCA .....	176
2 ILÊ AXÉ IYA OMILODÊ .....	191
3 ILÊ AXÉ EGBÉ TOGUN BEINJÁ .....	210
4 ABASSÁ DE INKISSE ZAZI .....	217
<b>CAPÍTULO IV – TERRITÓRIOS DESCONTÍNUOS.....</b>	<b>228</b>
1 PARA VER IYEMANJÁ .....	232
2 UMA FESTA PARA OGUM .....	242
3 DISCURSO AMBIENTALISTA .....	248
3.1 <i>ESTRANHAMENTOS E ENFRENTAMENTOS</i> .....	251
4 ESTRATÉGIAS PARA A VISIBILIDADE .....	268
4.1 <i>HOMENAGEM AOS AFRO-BRASILEIROS SEPULTADOS NO CEMITÉRIO DO IMIGRANTE</i> .....	269
4.2 <i>LAVAGEM DO MONUMENTO AO IMIGRANTE</i> .....	274
4.3 <i>O CANDOMBLÉ NA AVENIDA</i> .....	279
<b>CONCLUSÃO .....</b>	<b>288</b>
<b>REFERÊNCIAS .....</b>	<b>297</b>
<b>APÊNDICE .....</b>	<b>309</b>
<b>ANEXOS .....</b>	<b>318</b>

## INTRODUÇÃO

A cultura negra é o lugar da encruzilhada  
(Leda Maria Martins)

Neste trabalho apresento reflexões sobre as estratégias, as táticas, os espaços e as formas pelas quais as religiões de matriz afro-brasileiras, especialmente os Candomblés se estabelecem numa cidade catarinense muito marcada pela industrialização e pela mito fundador europeu vinculado aos alemães. Joinville é o cenário onde realizei minha pesquisa, procurando entender como a cidade acolhe essas manifestações religiosas. Diante disso, foi importante calibrar o olhar procurando indícios que marcaram o desenvolvimento dessa prática religiosa no tempo, procurando entender: qual o trânsito dos fiéis nos espaços da cidade, ou, como eles incluem a cidade na sua prática religiosa? Como os elementos constituintes do Candomblé (hierarquia, segredo, doutrina e perpetuação) chegam aos ilês axés da cidade? De que forma Joinville se insere na logística de expansão dessas religiões no Brasil? Como os sinais distintivos dessas religiões são negociados no mercado religioso da cidade?

É importante confessar que a criação de uma problemática como essa não foi algo muito tranquilo. Partiu, sobretudo, da descoberta desse universo religioso durante a fase de escrita da dissertação do mestrado. Naquele momento, por diversos motivos descobri uma comunidade de Candomblé em Joinville, a qual comecei a frequentar com certa assiduidade a partir de 2001, levado por uma curiosidade meramente acadêmica e, também, pelo fascínio exercido pelos adornos, os cheiros, as comidas, a devoção e toda a performance do Candomblé e da Umbanda que coloriram o olhar quase cartesiano que eu destinava àquele universo, que me surpreendia a cada ritual que tinha oportunidade de participar.

Era uma casa dedicada à Oxum, Orixá profundamente marcada pela sabedoria, pela fertilidade feminina e pelo elemento água. Em dois anos de observações, muito mais do que um registro de caráter etnográfico foi se consolidando na minha subjetividade. No final de 2002 e início de 2003 me vi lançado ao desafio de me dedicar ao culto aos orixás (*lessè orişà*) e, como tal, me decidi iniciar no Candomblé,

conduzido pela zeladora Iyalorixá, Jacila de Oxum, e pelo Sr. Muongo Bara de Ogum Xoroquê.

Analogamente ao mito em que Ogum se encanta por Oxum<sup>1</sup>, assim me entendi e inseri neste universo. Foram 21 dias de reclusão onde muitas coisas aconteceram, inclusive o insight daquilo que poderia ser uma futura pesquisa de doutorado. Creio que muito do que hoje apresento à leitura é tributário desse momento inicial. Confesso que a iniciação à Ogum me abriu vários caminhos, entre eles o desafio de registrar e discutir a formação histórica do Candomblé na cidade de Joinville. Desde então, procuro registrar esse desenrolar me tornando, também, agente e testemunha de muitas rupturas e muitas continuidades que fazem o Candomblé ser o que é na “Manchester Catarinense”<sup>2</sup>.

Joinville é uma cidade localizada no nordeste do estado de Santa Catarina e conta com uma população de, aproximadamente, 500 mil habitantes.<sup>3</sup> Entretanto, foi no decorrer das décadas de 1960 e 1980, principalmente, que a cidade experimentou um desenvolvimento econômico e populacional bastante avantajado. Boa parte da

---

<sup>1</sup> “(...)Ogum estava cansado do trabalho de ferreiro e partiu para a floresta, abandonando tudo. Logo que os Orixás souberam da fuga de Ogum, foram a seu enalço para convencê-lo a voltar à cidade e à froja, pois ninguém podia ficar sem os artigos de ferro de Ogum, as armas, os utensílios, as ferramentas agrícolas. Mas Ogum não ouvia ninguém, queria ficar no mato.(...) Sem os instrumentos para plantar, as colheitas escasseavam e a humanidade já passava fome. Foi quando uma bela e frágil jovem veio à assembléia dos orixás e ofereceu-se a convencer Ogum a voltar à forja. Era Oxum a bela e jovem voluntária. Os outros orixás escarneceram dela.(...) Mas Oxum insistiu, disse que tinha poderes de que os demais nem suspeitavam(...) Assim Oxum entrou no mato e se aproximou do sítio onde Ogum costumava acampar. Usava ela tão-somente cinco lenços transparentes presos à cintura em laços, como esvoaçante saia. Os cabelos soltos, os pés descalços, Oxum dançava como o vento e seu corpo desprendia um perfume arrebatador. Ogum foi imediatamente atraído, irremediavelmente conquistado pela visão maravilhosa, mas se manteve distante. (...) Oxum o via, mas fazia de conta que não (...) Ela dançava, o enlouquecia. Dele se aproximava e com seus dedos sedutores lambuzava de mel os lábios de Ogum (...) E ela o atraía para si e ia caminhando pela mata, sutilmente tomando a direção da cidade.(...) Quando Ogum se deu conta, eis que encontravam-se ambos na praça da cidade. (...) E os orixás aplaudiram a dança de Oxum. Ogum voltou à forja e os homens voltaram a usar seus utensílios e houve plantações e colheitas e a fartura banuiu a fome e espantou a morte. Oxum salvara a humanidade com sua dança de amor.” (PRANDI, 2001, p.p.321 – 323)

<sup>2</sup> “Manchester Catarinense” é uma das alcunhas do município de Joinville. Essa denominação se dá pelo fato dela apresentar o maior parque tecnológico e industrial do Estado de Santa Catarina, consolidado, principalmente, entre as décadas de 1950 e 1980. Essa alcunha é relacionada ao homônimo município inglês que se destacou durante a revolução industrial e por apresentar um importante pólo industrial nos dias atuais, inclusive.

<sup>3</sup> Conforme dados do IBGE a população estimada para Joinville/SC, no ano de 2010, é de 515.250 habitantes. (Disponível em: <http://www.ibge.gov.br/cidadesat> - acessado em 05.10.2011.)

fisiognomia<sup>4</sup> da atual cidade foi moldada a partir dessas décadas. Indústrias, trânsito caótico, deficiências nos serviços públicos essenciais revelam o quanto ela não estava preparada para o ritmo de crescimento que lhe foi imposto.<sup>5</sup>

A cidade consolidou-se como um importante polo de atração de migrantes na Região Sul do Brasil. Pessoas das mais variadas regiões do país para ela acorreram, carregadas das mais variadas expectativas, valores, crenças e identidades. Portanto, esse crescimento não era somente vegetativo. Joinville se configurou como um importante entroncamento geo-econômico-cultural dessa região. Tendo isso em conta é preciso considerar que as vivências desses migrantes, anteriores ao estabelecimento na cidade, não foram apagadas, pelo contrário, serviram para compor um cenário simbólico onde os grupos passaram a negociar os seus sinais diacríticos como forma de recompor as suas identidades.<sup>6</sup>

Sendo Joinville uma cidade profundamente marcada pelo ethos do trabalho e pelo mito do empreendedorismo alemão, a presença religiosa afro-brasileira neste cenário apresenta-se de forma problemática, tendo em vista o reconhecimento e o auto reconhecimento dos seus membros. O termo religiões afro-brasileiras alcança um universo bastante amplo de denominações religiosas que possuem, por um lado, uma matriz proveniente do continente africano e, por outro, comungam do fato de terem sido inventadas no território brasileiro, numa trajetória que dialoga muito de perto com as configurações de cada período.

Lívio Sansone, baseando-se em obras de intelectuais que versam sobre esse tema, propõe uma interessante divisão em três períodos, para a análise da questão das relações raciais no Brasil. Situa o primeiro período entre o fim da escravidão e os anos de 1920, quando “as relações sociais eram determinadas por uma sociedade altamente

---

<sup>4</sup> Para o conceito de fisiognomia ver: BOLLE, 2000. “Genericamente falando, a fisiognomia benjaminiana é uma espécie de “especulação” das imagens, no sentido etimológico da palavra: um exame minucioso de imagens prenhes de história.”

<sup>5</sup> Em termos populacionais as taxas anuais de crescimento desse período variaram em torno de 7% ao ano, enquanto a média nacional era de 3,7% a.a.. Entre 1961 e 1972 a população salta de 70.687 para 126.559 habitantes. A década de 1970 apresentou assustadores 115% de crescimento populacional. Ao final da década de 1980 a população de Joinville já era de cerca de 347.000 habitantes. Esse aumento ocorre concomitantemente ao estabelecimento de várias indústrias, com maior destaque para as do ramo metal-mecânico e plástico.

<sup>6</sup> “... a tradição cultural serve, por assim dizer, de “porão”, de reservatório onde se irão buscar, à medida das necessidades no novo meio, traços culturais isolados do todo, que servirão essencialmente como *sinais diacríticos* para uma identificação étnica. A tradição cultural seria, assim, *manipulada* para novos fins, e não uma instância determinante.” (CUNHA, 1986, p. 85-96.) (Grifos no original)

hierárquica, em termos tanto de cor, como de classe. Os indivíduos negros, que eram em sua maioria pertencentes às classes mais baixas, “sabiam o seu lugar” e a elite, que era inteiramente branca, podia manter suas posições facilmente, sem se sentir ameaçada”.<sup>7</sup>

O segundo período é identificado desde a ditadura populista de Vargas, nos anos 1930, até o fim do período militar nos anos 1970. Esse período seria marcado por um afrouxamento no quadro da mobilidade social, permitindo aos negros ascenderem posições dentro da excludente sociedade brasileira, graças às oportunidades no campo de emprego que passou a incorporar a mão de obra negra, desprezada no período anterior. Também, nesse período, “a cultura e a religião negra adquiriram maior reconhecimento oficial [sendo que] nos últimos anos da ditadura houve um crescimento da vida associativa em geral, que criou condições mais favoráveis para as organizações negras”<sup>8</sup>, incluindo-se aqui uma expansão dos espaços religiosos afro-brasileiros, importantes caracterizadores da etnicidade negra.

Por fim o último período que compreende o processo de redemocratização, na década de 1980, até os dias atuais, muito marcados pela abertura das importações que permitiram o acesso a muitos bens culturais estrangeiros, assim como, pelo uso da cultura negra brasileira pela indústria cultural nacional e internacional. Vale ressaltar que, para esse autor, no período anterior à abolição da escravidão a sociedade brasileira convivia muito mais amigavelmente com a cultura de origem africana do que depois da abolição.

A partir da periodização proposta por Sansone é importante integrarmos, ao conjunto das relações raciais, aspectos das religiões afro-brasileiras, já que só muito recentemente elas deixaram de ser religiões étnicas.<sup>9</sup> Entretanto, devemos relativizar essa afirmação sob o pena de, caso não o fizermos, assumirmos uma postura generalista desatenta às circunstâncias em que as mesmas se organizam.

A instalação/manutenção de espaços dedicados ao culto afro-brasileiro em Joinville, como em qualquer outra cidade do Brasil, provoca estranhamentos, conflitos, acomodações, próprios da etnicidade, entendida como uma política de negociação para a sobrevivência das diferenças. É, portanto, um fenômeno que ocupa o campo do poder presente na vida cotidiana das nossas cidades.

---

<sup>7</sup> SANSONE, 2002, p. 255.

<sup>8</sup> SANSONE, *Op. Cit.*, p. 255.

<sup>9</sup> PRANDI, 1988.

De tal modo que, na atualidade ainda, as religiões afro-brasileiras encontram dificuldades para se manifestarem em Joinville. A expressão de alguns dos sinais diacríticos que identificam essas religiões em quaisquer outras cidades brasileiras enfrenta, além do preconceito advindo de uma considerável parcela da população – muito vinculada às religiões cristãs conhecidas pelo sistemático combate a esses sinais –, o próprio poder público que acaba interferindo nos espaços religiosos, principalmente em função das leis ambientais, que normatizam e disciplinam, entre outros aspectos, o volume e a intensidade dos sons produzidos pelos atabaques, o sacrifício de animais, entre outros aspectos. Há relatos de que diversos terreiros foram autuados e multados, em função da inspeção feita por fiscais ligados à fundação de meio ambiente do município que, portando equipamentos medidores de decibéis, verificaram a irregularidade da manifestação sonora desses instrumentos rituais. Entretanto, há casos muito mais graves de invasão de terreiros em plena função ritual, por parte da polícia, em função de denúncias de maus tratos aos animais e de possíveis sacrifícios de crianças.

No cotidiano dos iniciados, por exemplo, chama a atenção como o neófito passa a conduzir a sua vida fora do terreiro, já que muitos cumprem parte dos preceitos<sup>10</sup> fora dos ilês, incluindo o uso do quelê<sup>11</sup>. Esse momento implica uma série de procedimentos incomuns no cenário urbano de Joinville, tais como: cabeça raspada, uso de quelês cobertos com panos brancos, hábito de girar o corpo embaixo das soleiras das portas, entre outros, que dão uma noção da curiosidade que essas expressões podem causar nas pessoas. Todavia, a incorporação de valores e comportamentos se estende para além dos períodos em que são cumpridos os preceitos das obrigações.

---

<sup>10</sup> O termo “preceito” implica numa série de comportamentos e atitudes manifestados durante um determinado período, geralmente com três meses de duração. Nos relatos mais antigos é notório que o preceito era cumprido dentro do ilê axé onde o neófito foi iniciado. Atualmente, entretanto, esse período é comumente cumprido fora dos ilês, adaptando-se à vida cotidiana do iniciado. Contudo, ainda é entendido como um momento do processo de iniciação que se destaca pelo uso de roupas brancas, pela ingestão de alimentos predeterminados, pelo uso de ojás (panos de cabeça brancos) envolvendo toda a cabeça, pelo não trânsito em vias públicas em determinados horários, especialmente ao anoitecer, entre outros aspectos. (Cfe. AUGRAS, 2004)

<sup>11</sup> O quelê significa, segundo Raul Lody, “... a aliança formalizada entre a recém-feitura e o deus-tutelar. (...) O quelê são as contas ou os metais da divindade que foi feita. (...) O quelê é colocado no corpo em cerimônia especial e sua retirada ocorrerá em outra festa conhecida geralmente por *queda do quelê*. Durante o seu uso o quelê será publicamente protegido, por tira de tecido branco, como também uso do turbante e roupa completamente branca compondo simbolicamente o indivíduo na sua condição ritual no candomblé.” (LODY, 2003, p. 253.)

Todavia, atualmente, percebe-se que há uma expansão das práticas religiosas afro-brasileiras na cidade. Esse fenômeno corrobora a denúncia de que o cimento que tenta homogeneizar a cidade normatizada, ordenada e controlada, está fendido. Entendendo que é dessa concreitude fragmentada que emergem identidades outras que diversificam a cidade e estabelecem um concerto polifônico.<sup>12</sup> Nesse sentido, o olhar do historiador deve se voltar, sobretudo, para formas de enunciação de discursos distintos, buscando compreender a complexidade da realidade, em especial os sentimentos que passaram a ser importantes indicadores de historicidades, como bem aponta Pierre Ansart.<sup>13</sup>

O ethos joinvilense, como dito anteriormente, está profundamente marcado pelos valores do trabalho e da etnia teuto-brasileira. Ethos é uma palavra de origem grega que se relaciona à ideia de lugar de origem, dito de outra forma seria a fonte, a matriz de onde se originam os comportamentos.<sup>14</sup> Portanto, é diante do ethos alemão, que se pretende dominante e homogeneizador, que outros ethos, pertencentes a grupos pouco reconhecidos, se apresentam. Dessa forma entendo que há um duplo movimento, uma encruzilhada, que é preciso ser considerado no estabelecimento desses grupos, no caso: um dentro do próprio universo afro-brasileiro onde os mais variados grupos devem negociar os sinais diacríticos para o seu estabelecimento e um outro externo ao grupo, o cenário urbano normatizado o qual não reconhece a sua existência.<sup>15</sup>

Toda essa teia de relações deve ser percebida a partir de uma sensibilidade aguçada, bem como, com atenção e vivência no espaço a ser observado, a fim de se cumprir a ideia de Gilbert Ryle, trazida por Clifford Gertz, que é a da realização de uma descrição com o maior número de detalhes possíveis, conhecida como “descrição densa”,

---

<sup>12</sup> CANEVACCI, 1997.

<sup>13</sup> ANSART, Pierre, 2001.

<sup>14</sup> CANIELLO, 2003, p. 31-32.

<sup>15</sup> Uma interpretação semelhante foi discutida por Manuela Carneiro da Cunha, quando estudou as negociações em torno da origem e identidade étnica dos negros que retornam do Brasil para a África. Ela verificou que as negociações em torno daquilo que os identificam como um grupo à parte dos nativos, advinha de um conjunto de valores e de práticas culturais que, em alguns casos, permaneceram latentes e que, em decorrência de necessidades, são reavivadas pelos grupos, podendo assumir contornos diferenciados, de acordo com a situação apresentada, dando um sentido político à identidade. Supostamente, o que um grupo definia como atributo do outro, em uma dada situação, pode ser assumido como seu em outra, à medida que for necessário. Tais atributos constituem-se, assim, num sinal diacrítico responsável pela identidade e coesão de um grupo e dos seus interesses, nos mais variados tempos e lugares (CUNHA, 1986. p. 85-108(especialmente)).

entendida como “uma hierarquia estratificada de estruturas significantes”<sup>16</sup>.

Para tanto, é importante considerar a fala do professor Boaventura de Souza Santos da necessidade do homem racional ocidental ser competente na sua própria cultura. Essa competência, conforme ele, só pode ser alcançada através do distanciamento e de vivências em outras culturas. Essa forma de conhecer a si mesmo a partir dos outros é denominada por Boaventura como

**hermenêutica diatópica:** porque é uma hermenêutica que é uma teoria da interpretação, no fundo, que estamos a fazer de culturas, de textos, de falas, de argumentos. “Diatópica” porque tem dois lugares, isto é, um lugar numa cultura e outro noutra; um lugar na ciência moderna e um lugar nos conhecimentos que foram marginalizados por ela.<sup>17</sup>

Em grande medida a pesquisa em espaços como os que são propostos nesse trabalho, exigem uma perspectiva diatópica em virtude de o historiador estar situado a partir da cultura ocidental interpretando um espaço outro.

Espaços outros ou, no dizer de Michel Foucault, heterotopias, são lugares que efetivamente existem, são plenos de vida e significados. São ilhas onde a lógica, os valores e a forma de organização destoam do contexto maior onde estão inseridos. De certa forma são opostos às utopias que são caracterizadas por sua potencialidade, por um vir-a-ser, por uma promessa. Dito de outra forma, enquanto as heterotopias existem efetivamente as utopias tem uma existência projetada, ainda que, em ambos os casos, as configurações dos espaços sejam negações das condições existentes ou, ainda, a redenção do espaço externo.<sup>18</sup>

Dessa forma, os espaços religiosos afro-brasileiros, conhecidos como tenda espírita, terreiro, casa de santo, barracão e ilê axé, podem ser entendidos como heterotopias, visto que, em grande medida, sua organização hierárquica, seus valores e suas sensibilidades, destoam da ordem estabelecida fora dos seus muros. Tais práticas, todavia, não se fixam somente nesses espaços, já que, algumas vezes, elas ocupam a

---

<sup>16</sup> GEERTZ, 1989, p. 5.

<sup>17</sup> MALERBA, 1995, p. 22-23. (destaques no original)

<sup>18</sup> Cfe. FOUCAULT, 1984.

cidade, suas ruas, calçadas, cemitérios, áreas de proteção ambiental, templos de outras denominações religiosas, entre outros.

Arno Vogel discute a problemática da ocupação dos espaços públicos, explicando porque o iaô tem de ir à missa,<sup>19</sup> ao relatar o hábito dos recém iniciados, nas casas mais tradicionais, de assistirem uma missa numa igreja católica, o que revela, sobretudo, a reivindicação de coparticipação no agenciamento do sagrado. Nesse sentido, os templos católicos, especialmente os construídos durante o período colonial e imperial, além de espaços sagrados reconhecidos por toda a sociedade, por serem obras do estado, também eram espaços públicos de convivência, um mercado onde, efetivamente, eram/são reafirmados os valores, princípios e a fé em outros deuses. Ou seja, você vai a um espaço sagrado-público reafirmar a sua crença, o respeito e a fé saudando, respeitosamente, o deus do outro.

Uma profunda caracterização de um espaço outro na cidade de Salvador é feita no livro *Os Nagô e a Morte*, no qual Juana Elbein dos Santos realiza uma etnografia a respeito de vários aspectos do culto e da cosmologia nagô-yorubá, no Brasil, especialmente do Ilê Axé Opô Afonjá, em Salvador, Bahia. Suas análises, conforme aponta Vagner Gonçalves da Silva, estão profundamente fundamentadas na experiência pessoal da autora, como iniciada, pois, “em os *nagô e a morte*, por exemplo, a iniciação do autor torna-se um meio de aferição da confiabilidade dos dados apresentados em sua etnografia”.<sup>20</sup> É a própria Juana que lembra

“1. *Biri-biri bó won loju* Trevas cobrem seus olhos  
2. *Ògbèri nko mo mariwo* O não iniciado não pode conhecer o mistério do *Màriwo*”<sup>21</sup>

Antes e depois dela, vários outros autores conciliaram a escrita etnográfica com a iniciação religiosa.<sup>22</sup> Dentre eles, talvez um dos mais famosos fosse Pierre Verger que, em virtude da iniciação, passou a utilizar o nome Fatumbi<sup>23</sup>. Realizou diversos estudos sobre o culto aos orixás nas Américas e na África. Suas comparações e descrições não ficam restritas aos espaços acadêmicos. Influenciam, inclusive, boa

<sup>19</sup> VOGEL, *Op. Cit.*, p.121-168.

<sup>20</sup> SILVA, 2001, p.293.

<sup>21</sup> SANTOS, 1986, p.21.

<sup>22</sup> SILVA. *Op. Cit. (a)*, p.290.

<sup>23</sup> Que significa “Aquele que nasceu de novo pelas graças de Ifã”.

parte das questões estéticas, ritualísticas e cosmológicas de grande número de comunidades dedicadas a esses cultos. Seus livros são largamente consultados em função da autoridade atribuída ao seu autor, que mais do que uma pesquisa participante, passou a fazer parte mesmo da vida cotidiana dessas religiões, inaugurando, talvez, um novo estilo de pesquisa nessa área.<sup>24</sup>

Em que pesem as importantes contribuições, tais estudos não alcançam algumas especificidades vividas por essas religiões em espaços distintos daqueles de onde elas se originaram, como é o caso dos grandes centros urbanos marcados por intensos processos de modernização, isto é, fora do nordeste (especialmente Bahia, Pernambuco e Maranhão). Nesse sentido, reflexões mais recentes procuram discutir como ocorre essa relação e como essas religiões, marcadas pelo passado agrário brasileiro e com uma forte noção de tradição e ancestralidade, se organizam em espaços urbanos marcados pela modernidade. De tal modo que, “inserido na cidade o terreiro abre-se para ela, procurando consagrá-la à sua imagem, habitando-a com as divindades cujo culto, originariamente vindo das antigas aldeias africanas, traz como dinâmica religiosa característica a sacralização dos elementos naturais.”<sup>25</sup>

O trabalho em questão discute de que forma as religiões afro-brasileiras se inserem na dinâmica da diáspora negra, em termos macro, considerando as questões nacionais e, em termos locais, busca compreender como isso se processa no cenário apontado anteriormente. Para tanto, é importante identificar os espaços utilizados para o culto das religiões afro-brasileiras em Joinville e as suas formas de organização; entender como os membros das comunidades religiosas afro-brasileiras de Joinville narram as trajetórias grupais e individuais e como as diversas denominações religiosas do escopo afro-brasileiro estabelecem os seus sinais distintivos. Complementarmente é importante, também, compreender como a cidade atribui significados para os espaços e para os participantes das religiões afro-brasileiras e vice-versa. A partir dessa perspectiva, reiterada por outro trabalho que coloca em diálogo a memória e a história, num movimento denominado como “frenesi da memória” ou, conforme a prof. Jacy Seixas, revalorização retórica da memória, cujo entendimento é de que

---

<sup>24</sup> VERGER, 1995; 1997 e 2000.

Uma discussão interessante sobre como a escrita acadêmica é incorporada nos espaços sagrados pode ser encontrada em: SILVA, 2000.

<sup>25</sup> SILVA, *Op.Cit.*, p. 197.

A memória é a tradição vivida - “a memória é a vida” – e sua atualização no “eterno presente” é espontânea e afetiva, múltipla e vulnerável; a história é o seu contrário, uma operação profana, uma reconstrução intelectual sempre problematizadora que demanda análise e explicação, uma representação sistematizada e crítica do passado (...) A memória encontra-se, assim, prisioneira da história ou encurralada nos domínios do privado e do íntimo, transformou-se em objeto e trama da história, em *memória historicizada*.<sup>26</sup>

Por fim cabe advertir que à medida que trabalhamos (aprimoramos) a memória no campo da reflexão histórica precisamos cuidar para não tomarmos aquela por esta. Dito de outra forma “... penso ser necessário iluminar a memória também a partir de seus próprios refletores e prismas; *necessário incorporar tanto o papel desempenhado pela afetividade e sensibilidade na história (...)*”<sup>27</sup> Assim as lembranças mnemônicas provocadas e registradas através da metodologia da História Oral são algumas das principais fontes desta pesquisa, tendo-se em conta a relativa proximidade do período de estudo. Para analisarmos o período em questão há um manancial de fontes, constituídas de pessoas que vivenciam o cotidiano desses espaços religiosos. Portanto, destacamos que a memória que é aqui acessada é uma memória trabalhada e definida de acordo com os quadros sociais apontados por Maurice Halbwachs.<sup>28</sup> Ecléa Bosi discute a concepção de que “... lembrar não é reviver, mas refazer, reconstruir, repensar, com imagens e idéias de hoje as experiências do passado (...) A lembrança é uma imagem construída pelos materiais que estão, agora, à nossa disposição”.<sup>29</sup>

De outra parte a escolha metodológica para o uso de fontes orais se deu mediante o fato dessas fontes apresentarem informações que as escritas não conseguem registrar, o que para o estudo em questão é bastante importante já que tratamos de uma denominação religiosa que valoriza a oralidade como forma privilegiada de transmissão da

<sup>26</sup> SEIXAS, 2001, p.p. 40-41. (destaques no original)

<sup>27</sup> SEIXAS, Op. Cit. p. 44. (destaques no original)

<sup>28</sup> HALBWACHS, 1990; BOSI, 1994, p.53-63.

<sup>29</sup> BOSI, Op. Cit., p.55.

experiência/saber. Vale destacar que esta tipologia de fonte vem adquirindo, cada vez mais, credibilidade no meio historiográfico como possibilidade de estudo. Voldman ao discorrer sobre a questão dos depoimentos orais atribui-lhes a qualidade de fonte e, como tais, sujeitos ao tratamento crítico por parte do historiador.<sup>30</sup>

Defendo a postura que a ação do historiador tanto do ato da coleta como no processamento do testemunho seguirá em partes técnicas próprias a serem desenvolvidas por ele mesmo e, por outro lado, alguns procedimentos advindos de outras áreas do conhecimento: da Sociologia na formulação e na condução da pesquisa e da Psicologia, nos elementos que o auxiliem nas interpretações da mensagem.<sup>31</sup>

A fonte oral que utilizaremos nessa pesquisa será a entrevista do tipo depoimento. Essa tipologia de entrevista consiste em abordar um sujeito cuja autoridade seja reconhecida dentro da temática proposta. Dessa forma, a partir de um roteiro semi-estruturado o entrevistador solicita ao entrevistado que relate as suas lembranças/vivências relativas à temática.<sup>32</sup>

Diante disso privilegiamos pessoas que tenham uma trajetória dentro das religiões afro-brasileiras em Joinville, no período entre as décadas de 1980 a 2000.<sup>33</sup> Pessoas que ocupam um lugar de destaque no seio de uma religião profundamente hierarquizada. Nesse sentido, privilegiei os sacerdotes e, na ausência desses, os membros mais velhos dos espaços sagrados afro-brasileiros pesquisados em Joinville/SC. Essa seleção, sobretudo, nos possibilitou identificar as negociações identitárias dessas religiões e as trajetórias subjetivas e coletivas, entre outros aspectos.

O cuidado seguinte foi para com o que Thompson denominou de “equilíbrio social dos relatos coletados”<sup>34</sup>. Considerando isso entrevistei representantes dos mais diversos espaços de religiões afro-brasileiras em Joinville. A entrevista foi um momento bastante importante e caracterizou-se por variados estilos que se desenvolvem e são adaptados pelo entrevistador. Paul Thompson, também, nos inspira à medida que dá uma importante contribuição quanto aos procedimentos metodológicos para a realização de entrevistas, que nos serviram como guia.<sup>35</sup>

---

<sup>30</sup> VOLDAMAN, 1998 (b).

<sup>31</sup> VOLDAMAN, 1998 (a).

<sup>32</sup> VOLDAMAN, 1998 a.

<sup>33</sup> Para entender o universo dos seguidores dessas religiões, ver: PRANDI, 2003.

<sup>34</sup> THOMPSON, 1992.

<sup>35</sup> THOMPSON, *Op. Cit.*, p.p. 254-278

A análise das entrevistas é outra etapa do trabalho, na qual levei em conta que o ato de lembrar se dá sob o “... ponto de vista cultural e ideológico do grupo em que o sujeito está situado”,<sup>36</sup> ou seja, há uma relação, conforme aponta Charles Bartlett entre o ato de lembrar e o relevo existencial e social do fato recordado pelo sujeito. A matéria prima da recordação é condicionada pelo interesse social do sujeito.<sup>37</sup> É importante ressaltar que a modalidade de história oral que estou utilizando nesta pesquisa parte de uma performance, que é a narrativa oral, portanto, os enunciados significativos não se esgotam nas palavras proferidas eles se estendem para os gestos, o tom de voz, as pronúncias, os silêncios, etc, os quais, por vezes, não coincidem com a palavra dita. “A *historiografia* baseada em fontes orais é uma forma de escrita, mas não pode esquecer de origens orais; é um texto, mas não pode esquecer que nasce como performance. Por isso, os historiadores orais citam muito mais amplamente as palavras de suas fontes, conservando o máximo possível de sua sintaxe e estilo.”<sup>38</sup> Neste sentido, o trabalho desenvolvido pelo historiador é mais um na criação de significados em torno da problemática em questão e, vale ressaltar, nem sempre é o enunciatador com maior autoridade. Esse destaque é importante já que estamos lidando com um grupo de pessoas cujo papel desempenhado pela hierarquia é de fundamental importância. Todavia, o ofício historiográfico é justamente o de cingir os diversos entrevistados, colocando-os em diálogos, frente à problemática. Este é o ato criador do historiador, sendo ele o responsável pelos resultados dessa operação.

Foram realizadas 16<sup>39</sup> entrevistas entre os anos de 2005 e 2011, com pessoas de ilês axés e terreiros de diversos bairros de Joinville. As duas primeiras foram gravadas com equipamento de gravação para fitas cassetes. As posteriores foram registradas com o uso de filmadora que utiliza como suporte as fitas Mini-DV. Todas elas foram convertidas para arquivos digitais, porém seus suportes originais estão mantidos em arquivos específicos. As transcrições foram feitas de forma editada procurando adequá-las às normas da língua portuguesa, retirando-se repetições desnecessárias, facilitando, assim, a leitura. Em algumas situações mantive alguns “cacos” da entrevista sempre que estes foram

---

<sup>36</sup> BOSI, *Op. Cit.*, p.64.

<sup>37</sup> *apud* BOSI, *Op. Cit.*

<sup>38</sup> PORTELLI, 2010, p..216. (destaques no original)

<sup>39</sup> 16 é um número importante na cosmologia do candomblé brasileiro. Vale destacar que, normalmente, 16 são o número de búzios jogados na consulta a ifá (*eridinlogun*), e quando o jogo apresenta os todos eles abertos significa a confirmação máxima da resposta dada a um questionamento, chamada de *alafia* de Ifá.

considerados importantes para a compreensão do significado das falas dos entrevistados. Os excertos das entrevistas estão destacados em itálico quando situarem-se no corpo principal do texto. Quando se tratar de uma citação longa, o padrão será o mesmo das fontes escritas. Em ambos os casos, será indicado no rodapé o sobrenome do entrevistado e o ano de realização. Nas referências finais as fontes orais estão destacadas das bibliografias, assim como das fontes de periódicos.

A pesquisa contou, também, com elementos da etnografia histórica, lembrando que “fazer etnografia é como tentar ler (no sentido de “construir uma leitura de”) um manuscrito estranho, desbotado, cheio de elipses, incoerências, emendas suspeitas e comentários tendenciosos, escrito não com os sinais convencionais do som, mas com exemplos transitórios de comportamento modelado.”<sup>40</sup> Essa citação nos mostra que a pesquisa no campo da cultura está mais voltada a uma interpretação de terceira ou quarta ordem, dada pelo narrador - (cuja narrativa é resultante de um processo de filtragem efetuado tanto por parte dele quanto por parte do grupo onde ele está inserido).<sup>41</sup> Sobretudo, concordo com Antonio Montenegro quando ele afirma que “... a análise histórica tem como foco primordial as relações, os percursos, as práticas, porque através do seu estudo é que se poderão construir outras formas de compreensão, que desnaturalizam a relação ou a representação que procurava associar de forma unívoca o objeto ou a coisa à palavra (...) desnaturalizá-las e ir à busca dos fios que as engendram, que as significam.”<sup>42</sup>

Esse processo de desnaturalização passa, também, pelo sentido que os relatos orais passaram a assumir. Contemporaneamente os relatos orais “...deixou de ser visto como exclusivo de seu autor, tornando-se capaz de transmitir uma experiência coletiva, uma visão de mundo tornada possível em determinada configuração histórica e social”.<sup>43</sup> Esse entendimento deixa claro que apesar de opção por entrevistas focadas em indivíduos, seus enunciados falam de si e da coletividade em que estão inseridos. No caso, boa parte deles ocupa lugar de destaque na hierarquia do Candomblé, tendo, portanto, a autoridade necessária para a elaboração da narrativa.<sup>44</sup> Sobretudo a opção pelo uso das fontes orais para a discussão em torno da elaboração de trajetória, identidades e

---

<sup>40</sup> GEERTZ, 1989, p. 7. Para uma discussão das relações entre a historiografia e antropologia de cunho interpretativa ver: BERSACK, 1992, p. 97-130.

<sup>41</sup> GEERTZ. *Op. Cit.* p.23-27 (especialmente).

<sup>42</sup> MONTENEGRO, 2010, p.31.

<sup>43</sup> ALBERTI, 2005, p. 163.

<sup>44</sup> BENJAMIM, 1994, p.p.198-199.

subjetividades relativas ao campo religioso do Candomblé joinvilense assenta-se no princípio de que “a constituição da memória é objeto de contínua negociação. A memória é essencial a um grupo porque está atrelada à construção de sua identidade. Ela [a memória] é resultado de um trabalho de organização e de seleção do que é importante para o sentimento de unidade, de continuidade e de coerência – isto é, de identidade.”<sup>45</sup>

Foram realizadas incursões em espaços consagrados às religiões afro-brasileiras, com a finalidade de se realizar descrições de cunho etno histórico, através de registro fotográfico e audiovisual. Essa atividade possibilitou o estabelecimento de contatos com pessoas que posteriormente se tornaram fontes de pesquisa. Como forma de mapear os espaços de culto das religiões afro-brasileiras dedicados ao Candomblé realizei visitas aos espaços em dias com e sem ritual.<sup>46</sup> As visitas foram importantes à medida que observei como os membros das comunidades dos terreiros e Ilês Axé da cidade organizam-se em termos cotidianos, preparando-se para os rituais secretos e, especialmente, como eles preparam a exibição pública dos rituais e de suas performances. A observação dos rituais públicos deixou evidente como ocorre a construção das sociabilidades, em especial, as negociações em torno dos sinais diacríticos de sua identidade.

A fotografia é um outro elemento importante, muito presente neste trabalho de pesquisa. Neste sentido ela cumpre papel fundamental, tanto no sentido de provocar a memória de muitos dos entrevistados, que não se furtaram em organizar seus depoimentos baseando-se em registros fotográficos feitos nas épocas em que estavam diretamente envolvidos na vivência da religião e na consolidação de sua agremiação. Além de servir como suporte aos autores de relatos memorialísticos, esse recurso é uma importante ferramenta para a produção de reflexões acadêmicas, como as do campo da historiografia e da antropologia. Dessa forma, Luciana Aguiar Bittencourt apresenta importantes contribuições quanto ao uso da imagem nas ciências humanas enfocando dois aspectos principais relacionados à produção e ao uso das mesmas: a capacidade de registro de informações e a de representar o próprio conhecimento, que é o campo científico do qual a autora fala.<sup>47</sup>

Assim, Bittencourt concorda que as imagens dão conta de explicar e/ou explicitar coisas que o texto escrito não consegue.

---

<sup>45</sup> ALBERTI, *Op. Cit.* p. 167.

<sup>46</sup> SILVA, 1995, P.298-309, nos inspirou na realização nessa parte da pesquisa.

<sup>47</sup> BITTENCOURT, 1998.

Entretanto ela ressalta que muitas vezes as imagens foram usadas como apêndices, como ilustração do texto escrito, em decorrência dessa forma de expressão lingüística ser a mais valorizada e a forma consagrada de transmissão e estabelecimento de um conhecimento válido no meio acadêmico “o uso da imagem serve como um recurso retórico que legitima a veracidade do texto antropológico”<sup>48</sup>. Contudo, é importante refletirmos sobre como o visual produz por si só ou, interrelacionadamente com o texto escrito, conhecimento. É um conhecimento com outro alcance, com outra performance, que dá conta de representar dimensões que, normalmente, escapam ao texto.

Um entendimento muito comum refere-se ao aspecto documental da imagem, o qual assenta suas bases no caráter verossímil que a fotografia assumiu frente à representação do referente. Desde os seus primórdios ela foi vista como um fato objetivo, uma expressão da racionalidade científica e como um vestígio material do tema retratado. Esse valor é culturalmente definido pelo ocidente que dá ao visual umas das maiores expressões de verdade. Em outros sistemas culturais a imagem nem sempre ocupa o lugar central, sendo que, por vezes, a realidade está assentada fora dos parâmetros visuais.

Dessa forma a imagem pode ser entendida como uma narrativa visual, e como toda a narrativa, parte de decisões, recortes, lembranças e principalmente esquecimentos. Assim a imagem pode ser entendida como um informe ou como um meio de representação de uma parcela, de um conjunto de significados que compõe e institui a realidade. Assim, inúmeras possibilidades surgem a partir dessa ampliação do entendimento do visual: como forma de retratar a história visual de um determinado grupo social (situações, estilos de vida, gestos, atores sociais, rituais, cultura material, iconografia). Com isso, registram-se os processos de mudanças sociais; os impactos advindos dos contatos com outras culturas e etnias. Some-se a isso a conexão dos dados coletados através das fontes iconográficas com os advindos das pesquisas com a história oral e memória dos grupos estudados e teremos um quadro razoável de interpretação do fenômeno estudado.

Essas novas dimensões advindas da interação da visualidade com a oralidade e com a escrita possibilitam uma compreensão um pouco mais alargada da realidade por mim estudada nos construções narrativas de pessoas ligadas às religiões afro-brasileiras. É sabido que os aspectos visuais são de fundamental importância na organização e fundamentação desses rituais, bem como, na instituição dos sinais

---

<sup>48</sup> BITTENCOURT, *Op. Cit.* p. 198.

distintivos da identidade/etnicidade dos grupos. Assim, o registro imagético, mais do que complementar e/ou ilustrar a descrição etno-histórica assume o papel de fonte de pesquisa, emissora, portanto, de significados. Fica clara a ideia de que a maior importância das fotografias não advém de sua capacidade técnica de capturar um instantâneo da realidade verossimilmente, mas sim do fato de que as imagens são resultados de um processo advindo da experiência humana. Essa perspectiva indica, também, que o uso de fotografia mais do que um alcance documental que registra um determinado fato possui, também, um caráter monumental, à medida que apresenta a uma determinada sociedade, de forma condensada uma narrativa, uma intencionalidade controlada, mas dada à fruição, como bem explica o historiador Jacques Le Goff ao discorrer sobre o fato de que todo o documento possui algo de monumento e vice-versa.<sup>49</sup>

Para Bittencourt as fotografias assumem duas perspectivas principais: a documental que considera que informações podem ser obtidas a partir da análise da imagem; e a reflexiva que utiliza a imagem como meio de elucidar as representações criadas pelos sujeitos estudados e como forma de construção de um conhecimento sobre o outro. “A fotografia é resultado do olhar do fotógrafo e seu significado é consequência da interpretação dada pelo espectador.”<sup>50</sup> Disso decorre outro entendimento da autora de que a análise do conteúdo das imagens é um evento social que depende de um conhecimento profundo do contexto para o qual a imagem aponta de forma superficial. Há, portanto, a imagem literal, ou seja aquilo que se condensa no negativo e no papel fotográfico e a imagem simbólica a qual deve se pautar, sempre que possível, no contexto original de sua criação, matizado pelas seleções e pelas contingências que conforme o sujeito-intérprete da imagem.

Outro autor que estabelece uma reflexão basilar em torno da fotografia é o filósofo Roland Barthes. Em sua obra derradeira ele discute alguns aspectos da fotografia.<sup>51</sup> Este texto cadencia um movimento pendular ao oscilar entre o autor (*Operator*) e o espectador (*Spectator*).

Diante disso a discussão do ponto de vista do *Spectator* questiona como uma determinada fotografia torna-se imagem apreendida e concebida, já que no cotidiano somos bombardeados por

---

<sup>49</sup> LE GOFF, 1990.

<sup>50</sup> BITTECOURT, *Idem*, p.201.

<sup>51</sup> BARTHES, 1984.

milhares de reproduções imagéticas, cada vez mais sofisticadas e “reais” e somente algumas delas convertem-se em imagem. Barthes ensaia uma resposta baseando-se menos em interpretações de caráter físico-químico ou regionais, e mais voltada ao escrutínio de sua própria subjetividade, ao menos até o ponto onde ela se permitiu revelar.

Partindo de uma fenomenologia própria que filtra os motivos pelas lentes do desejo e da paixão, Barthes constatou num primeiro momento que determinadas fotografias foram convertidas em imagens por provocar nele pequenos júbilos “... como se estas remetessem a um centro silenciado, um bem erótico ou dilacerante, enterrado em mim mesmo (por mais bem comportado que aparentemente fosse o tema)”.<sup>52</sup> Outras imagens foram assim concebidas por provocarem justamente o contrário, ou seja, aversão, irritação.

Assim, o sistema classificatório assentado na subjetividade proposta por Barthes, permite um diálogo criativo e criador com todos os elementos da comunicação semiótica (produtor-produto-espectador), mas, ao mesmo tempo, é um desafio por estabelecer uma relação rasa entre o sujeito e seus gostos, desafiando-o a abrir as impressões do sujeito à ciência dele próprio. Diante disso, Barthes estabeleceu como guia da análise subjetiva o elemento “atração”. Esta provocaria o interesse o qual seria motivado por sentimentos como: desejo, amor, espanto, admiração. Esse conjunto de fatores provocaria um “estalo”, uma atração em forma de “aventura”. Portanto, a ideia de que uma determinada foto me “advêm” e outra não, estaria contextualizada. “O princípio da aventura permite-me fazer a fotografia existir. De modo inverso, sem aventura, nada de foto.”<sup>53</sup> Ao mesmo tempo em que essa aventura se estabelece ocorre uma animação recíproca (*Spectator-fotografia*). Como bem destacou Etienne Samain “Barthes tinha a elegância intelectual de dizer-nos que de nada sabia verdadeiramente, ou melhor dizendo, que nada sabia daquilo que ignorava ainda”<sup>54</sup>. Essa frase revela uma profundidade imensa que serve de exemplo aos que pretendem estudar-entender-criar o outro.

Despretensiosamente, os registros fotográficos aqui apresentados partem de uma seleção de inúmeras fotografias produzidas no decorrer de minha pesquisa, iniciada desde 2005, aproximadamente. Dessa forma muitas delas podem não ter o apuro técnico necessário,

---

<sup>52</sup> BARTHES, *Op. Cit.*, p.31.

<sup>53</sup> BARTHES, *Idem*, p.36.

<sup>54</sup> SAMAIN, 2005, p. 120.

mas são, em sua maioria, o resultado da interação imediata do pesquisador e do fato observado.

As fontes escritas que foram utilizadas nessa pesquisa basearam-se, principalmente, na imprensa local. Enfocamos as matérias, reportagens, anúncios entre outros, que versam sobre a temática das religiões afro-brasileira, procurando compreender como esse meio de comunicação enuncia um significado e um saber a respeito desse assunto em relação à cidade e fora dela. Pelo que pudemos constatar, quando a imprensa local se pronuncia a respeito dessas religiões ela o faz ocupando, além das páginas policiais, os classificados os cadernos de cultura, etc.

Tânia Regina de Luca alerta que os periódicos devem ser entendidos como parte de um jogo de poder e interesses que manipulam e intervêm na vida social, pois esses veículos de comunicação não são transmissores imparciais de acontecimentos, ou seja, defendem grupos e ideologias dentro do contexto em que estão inseridos.<sup>55</sup> Sobretudo, esta autora recomenda um cuidado no sentido de verificar não o que estes documentos dizem, mas sim, como dizem, buscando com isso fazer a crítica interna e externa desse documento. Na crítica interna deve-se analisar para quem escreve, por que escreve, localizando seu público alvo, verificando a organização estética desse periódico, seus editores e proprietários e como estes se relacionam com os poderes estabelecidos e suas instituições. Do ponto de vista da crítica externa devemos considerar o contexto histórico ao qual o documento esta inserido, relacionando o documento com o momento que se escreve para com isso entendermos as motivações daqueles que os produzem e por que produzem.

Além desse manancial nos aproximamos de outras tipologias de fontes escritas como leis e regulamentações que a municipalidade aplica no sentido de regulamentar entre outros aspectos, as práticas religiosas na cidade, interferindo diretamente nas questões rituais.

Dessa forma, o Capítulo I divide-se em dois segmentos, os quais procuram demonstrar que o mercador religioso que estou analisando disputa constantemente o controle dos processos de subjetivação à medida que as pessoas tem acesso aos discursos religiosos presentes na cidade industrial, conhecida como “Manchester Catarinense”. No primeiro segmento, trato de como essas religiões se apresentam no mercado religioso de Joinville a partir da discussão dos dados censitários e à luz de enunciados advindos de pessoas intimamente

---

<sup>55</sup> LUCA, 2005.

relacionadas com a organização do movimento religioso em Joinville e em Santa Catarina. Também, persigo outros indícios que sugerem uma multiplicidade de serviços, pessoas e espaços dedicados às mesmas. Neste caso procuro entender como a cidade se organiza no sentido de suprir as necessidades de consumo dos materiais ligado aos cultos dos orixás, inkisses e entidades, dentre outros, o qual acompanha a rede de relações formada na implantação dos espaços sagrados afro-brasileiros.

No Segundo segmento, por outro lado, apresento os entrevistados desta pesquisa, os quais fizeram importantes relatos que facilitam a compreensão da agência dos sujeitos na construção das religiosidades e das instituições religiosas às quais se vinculam. Sobretudo, essas narrativas ampliam o entendimento do processo de implantação da experiência religiosa, vinculado ao Candomblé, em redes e estratégias de implantação e vivências cotidianas dessa religião num espaço, aparentemente, refratário a essas manifestações.

Nos Capítulos II e III, por outro lado, enfoco as estratégias de implantação, funcionamento, capitalização e estabilidades dos Ilês Axés, em Joinville/SC, cotejando discursos de fontes distintas, no caso, os depoimentos orais e as fontes escritas, advindas do principal jornal de Joinville, o periódico denominado, A Notícia. Nestes capítulos esboço uma incipiente cartografia dos espaços sagrados afro-brasileiros, no território urbano da “Manchester”, procurando distinguir os caminhos e estratégias adotadas por essas agremiações para se aglutinarem em espaços contínuos (temporal e espacialmente), constituindo-se como referências simbólicas na cidade. Com isso, revela-se um quadro no qual as autoridades religiosas locais negociam, o tempo todo, com a cidade, com a qual interagem, e com o mercado religioso do Candomblé, cujas matrizes se construíram fora dela. Esta busca confere a legitimidade necessária para construir um arsenal de possibilidades e atuações diversas, deixando claro que a eficácia performática religiosa vem mais do trânsito, entre as diversas ideias de tradição, do que da fidelidade a um único grupo ou linhagem.

No Capítulo IV a discussão focaliza as formas de transbordamento do sagrado na cidade. A organização e resistência dos povo-de-santo, que tem na “urbs” um das manifestações mais dinâmicas do divino. Dessa forma procuro focalizar os percursos e estratégias do grupo procurando sua visibilidade e respeito diante numa cidade marcada por contradições profundas. Assim, os movimentos reivindicatórios, os eventos e ações promovidos pelo conjunto, avalizam a presença orgânica dessas religiões/religiosidades no cotidiano de joinvilense. As fontes utilizadas aos moldes dos capítulos anteriores,

foram, interpretadas à luz de outras produções bibliográficas e da vivência do autor no universo investigado por ele.

Além de uma discussão que procura tecer algumas urdiduras e tessituras do fenômeno dado à pesquisa, a última parte deste trabalho pretende, mais do que concluir, provocar novos olhares sobre o tema. Depois dessas provocações apresento os referenciais utilizados na construção da tese. Ressalto que procurei ser conciso, sem relacionar todas as referências que me ajudaram a construir a reflexão que ora apresento. Assim a lista de referências apresenta somente as produções que foram citadas na presente tese.

Por fim, disponibilizo alguns documentos na qualidade de apêndice e anexos que foram utilizados como fonte de discussão no texto.

## **CAPÍTULO I - MERCADO DE SUBJETIVIDADES**

Tornar imprevisível a  
palavra não será uma  
aprendizagem de liberdade?  
(BACHELARD)

### **1 MERCADO RELIGIOSO AFRO-BRASILEIRO EM JOINVILLE: PROBLEMATIZANDO OS DADOS CENSITÁRIOS**

O cardápio religioso ofertado às pessoas desde a década de 1980 até 2000 em Joinville é muito variável e diversificado. Variável se tomarmos como indicadores os dados censitários realizados pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística – IBGE, em 1980, 1990 e 2000. Neles as quantificações por denominações religiosas são muito distintas entre si. Enquanto nos dados do Censo de 1980 (Anexo 1) temos apenas 08 tipos diferentes de religião, no censo de 1990 (Anexo 2) o leque amplia-se para 12, com espaço inclusive para os sem religião. Já o censo do ano 2000 (Anexo 3) amplia consideravelmente as possibilidades das pessoas se declararem pertencentes a alguma religião, apresentando 50 possibilidades. Apesar do avanço dos mecanismos de aferição eles estão longe de retratarem a realidade do fenômeno religioso, conforme ele se apresenta, inclusive com a possibilidade de uma mesma pessoa professar mais de uma denominação ou, ainda, configurarem novas e cambiantes religiosidades. Outrossim, podemos inferir que os avanços, também, ocorreram em consonância aos movimentos reivindicatórios das inúmeras religiões instituídas existentes no cenário nacional.

Em que pese, entretanto, essa ampliação no leque de diversidade de denominações religiosas precisamos problematizar questões como a metodologia de coleta de dados, bem como, as ações dos sujeitos recenseadores nessa tarefa. Em muitos casos pode haver algumas adaptações que podem comprometer a qualidade das informações, como bem denunciou o Sr. Fernando Piske, no Jornal A Notícia do dia 01 de

Outubro de 1980, com o título Censo Religioso & Eleições. O primeiro período do artigo já denuncia:

O Censo que o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística realiza no que tange ao quesito **religião** não vai espelhar a realidade brasileira de 1980, a prevalecer o critério adotado por certa recenseadora em Jaraguá do Sul.

Encarregada do lado par da Avenida Marechal Deodoro da Fonseca, pelo menos até o edifício Miner, invoca instruções recebidas do IBGE para consignar ao questionário como religião do recenseado a em que ele foi batizado e não a que hoje professa, o que vai deturpar totalmente o resultado final do Censo.<sup>56</sup>

Problemas a parte, ao verificar os dados estatísticos de Joinville referentes ao Censo de 1980 temos uma população de 234.215 habitantes. Destes, apenas 152 se declararam como pertencentes a alguma religião espírita afro-brasileira, perfazendo um percentual de 0,06 % da população, apesar de apelos feitos pelas lideranças religiosas afro brasileiras, como foi o caso do Senhor J. Telles<sup>57</sup>, em 04 de setembro de 1980, ele publicou na página de variedade do Jornal A Notícia, o artigo Umbanda, Candomblé, Espiritismo e o Censo. Nele o autor exorta os fiéis dessas denominações a professarem abertamente a religião a que pertencem, dando visibilidade a ela. Inclusive, ele lamenta a própria forma como Maria Escolástica de Nazaré, conhecida como Mãe Menininha do Gantois, que na época ocupava destaque no cenário religioso, político e artístico popular, com canções gravadas e dedicadas à sua atuação como Iyalorixá, como foi a canção Oração a Mãe Menininha, de Dorival Caymmi, gravada por Maria Bethânia e Gal Costa, entre outros. Pois bem, essa famosa Iyalorixá declarou-se católica, para o espanto dos que professavam alguma religião afro-brasileira mais militante. Telles prossegue em seu artigo esclarecendo e propondo uma classificação afim de que os leitores menos informados pudessem se autodeclarar de forma consciente e precisa:

---

<sup>56</sup> A NOTÍCIA, 1980, p.2

<sup>57</sup> José dos Lyrios de Lyra Telles, apresentado como embaixador do Cultos de Angola e Cabula no Brasil, com Carta Patente nº 343/78 – Angola. O mesmo fazia parte da comissão provisória da reestruturação da União Joinvilense de Umbanda. (Cfe.: A NOTÍCIA, 26 set. 1980, p. 5, Local)

pelo menos, gente de Candomblé e de umbanda, vamos aproveitar o censo para saber o quanto somos! É preciso saber, isso nos ajudará muito!

Darei umas “DICAS” para vocês:

1º) Não confundam sincritismo (*sic.*) com Catolicismo ou religião – sincretismo existe em todas as religiões.

2º Para facilitar diferencie o seu ritual da seguinte forma:

a) **KARDEXISTA** ou **ESPÍRITA**: É aquele que professa a Filosofia de “ALLAN KARDEK” (trabalhos de doutrina e mesa);

b) **UMBANDISTA**: É todo aquele que professa o culto do santo, trabalham com as entidades de “PRETOS VELHOS”, “CABOCLOS” E CRIANÇAS – Exemplo: Umbanda Branca (sem matança) – Umbanda Mista (com matança e Cruzamentos) – Catimbó (Mestres-Salas) e cultos-afins (Pajelança), etc. etc. Trabalhos em Terreiros, cânticos em português-es e toques estilo de samba;

c) **CANDOMBLECISTA**: É todo aquele que professa p CULTOS DOS ORIXÁS – Exemplo: Nagô, Geje, Geje Vodum, Geje Efã, Gêje-Mahia, Gêje-Mina, Omolocô, Cabula, Kêto, cabinda, e Cultos afins – Trabalhos com cantigas em geral no dialeto de Kêto, gêje e Angola, dialetos falados em Kibundo, Kêto, Gêje, Angola, Congo, e também a corruptela marcante de Português-Kibundo – Toque em Atabaques (Kêto-Gêje-Angola-Ijexá-Xambá).

3º Lembre-se que não importa suas origens quando criança de outras Religiões – O IMPORTANTE É QUE VOCÊ REALMENTE PROFESSA E TEM CONVICÇÃO!

Diferencie – **KARDECISMO**<sup>58</sup> **OU ESPÍRITA** – **UMBANDISTA E CANDOMBLECISTA.**<sup>59</sup>

Esse verdadeiro guia resultou num número relativamente pequeno de praticantes dessas duas religiões (Candomblé e Umbanda) no cenário de uma cidade que crescia vertiginosamente. Dez anos depois o censo

---

<sup>58</sup> *Sic.*

<sup>59</sup> A NOTÍCIA, 04 set 1980, p. 19. (destaques no original)

de 1990 indicava uma população total de 347.152 habitantes, havendo um incremento de cerca de 48% em termos populacionais. Houve uma decadência do número de habitantes que professaram ser praticantes de alguma religião afro-brasileira (Umbanda e Candomblé), sendo 128 apenas, perfazendo 0,04% da população da cidade.

No censo de 2000 a cidade contava com 429.604 habitantes, um incremento de 23% em termos percentuais ao Censo anterior. Desses 282 professaram pertencer à religião Umbanda (0,07%) e nenhum se pronunciou como praticante do Candomblé. Se compararmos com os dados destacados por Reginaldo Prandi, em relação à distribuição populacional por religiões no Brasil, temos que 0,34% dos brasileiros se declaram como pertencentes às religiões de matriz afro-brasileira, totalizando 571.329 pessoas. Dessa forma, fica evidente uma diferença considerável se compararmos o cenário local com o nacional, já que a autodeterminação religiosa vinculada às religiões afro-brasileiras em Joinville é bastante diminuta se compararmos com o cenário nacional, o qual apresenta, também, números diminutos, que escamoteiam o real universo dos praticantes dessas religiões. Certamente, esses dados estão longe de representarem a realidade, ainda mais que no último censo apresentado havia, pelo menos, uns três ilês axés na cidade, como veremos mais adiante. A metodologia amostral utilizada pelo IBGE<sup>60</sup> não dá conta de captar traços de existência de denominações religiosas com poucos membros e com alto processo discriminatório, se considerarmos o mercado religioso existente.

Nessa perspectiva, Reginaldo Prandi discute a baixa porcentagem de pessoas que se declaram como pertencentes às religiões afro-brasileiras, apontando prováveis causas que mascaram tais números. Para ele, em muitos casos, os adeptos das religiões afro-brasileiras denominam-se católicos em virtude do sincretismo decorrente da situação histórica em que essas práticas se constituíram, proporcionando uma deturpação nos dados para menos. Paradoxalmente, quanto mais próximo da tradição do Candomblé, mais o fiel se professa católico, “quanto mais tradicionais os redutos pesquisados, mais os afro-brasileiros continuam se declarando, e se sentido, católicos. Mais perto da tradição, mais católicos.”<sup>61</sup> É o mesmo Prandi que afirma que outro dado que reforça esse escamoteio é o preconceito histórico e cultural em torno dessas religiões que impede a autodeclaração, mascarando o índice oficial.

---

<sup>60</sup> Conferir: IBGE, 1980, p. XIV e XXX; IBGE, 1991, p.p. 11,12 e 13; IBGE 2003, p. 317-325 .

<sup>61</sup> PRANDI, 2004, p.225.

Entretanto, o caso joinvilense possui outras variantes que, possivelmente, atenuam esses percentuais. Dentre eles, destacamos a narrativa histórica consagrada pela historiografia oficial que se baseia nos princípios do *Deutschtum*. Esta apregoa ao imigrante dessa etnia o papel de empreendedor, de herói, de desbravador. A crença é a de que, ao aportar em terras brasileiras, esse imigrante trazia todas essas qualidades, as quais, muitos acreditam, seriam inatas a todos os germânicos.<sup>62</sup> Todo sabe que essa crença fundamenta-se, também, em teorias de cunho racista, que estiveram muito em voga no Brasil em meado do século XIX até meados do século XX.<sup>63</sup> Sandra Pesavento analisa o caso de Porto Alegre onde, no fim do século XIX, se consolida uma elite branca ilustrada, com ideais de modernização em todos os níveis da sociedade local e nacional, inspirados no ideário positivista. Diante disso, a autora questiona: “neste Rio Grande republicano não havia lugar para credices, superstições, bruxarias, batuque, feitiços... ou haveria?”<sup>64</sup> Como resposta Pesavento evidencia várias práticas e personagens que continuaram a existir mesmo em detrimento de toda a campanha estabelecida por essa elite.

Em muitos casos, entretanto, essas religiões estabeleceram processos de equivalências com elementos de outras religiões, especialmente o catolicismo e o espiritismo kardexista, conjugados com a cosmovisão africana. Assim, a umbanda, em grande medida, é fruto de um esforço intelectual que buscou dar o status de aceitabilidade e verossimilhança ao espiritismo, ao colar o mesmo a um discurso racional científico, como bem aponta Artur Cesar Isaia, ao discutir o papel dos intelectuais da umbanda que defendiam a ordenação e o progresso da religião em consonância com os ideais positivistas da nação brasileira.<sup>65</sup> Numa outra perspectiva, Renato Ortiz ressalta que a compreensão da religião umbandista deve se dar de forma dinâmica, num “duplo movimento; primeiro, o embranquecimento das tradições afro-brasileiras; segundo, o empretecimento de certas práticas espíritas e kardexistas”<sup>66</sup>

Aqui é preciso contrapor o caso de Joinville que, diferentemente da capital gaúcha, não possui uma história assentada nos princípios coloniais escravistas. Na verdade a Colônia Dona Francisca nasce como um espaço redimido dentro do cenário nacional já que, a grosso modo,

---

<sup>62</sup> SEYFERTH, 1974; GRUNER, 2003 e MACHADO, 2003.

<sup>63</sup> SCHWARCZ, 1993.

<sup>64</sup> PESAVENTO, 2006, p. 130.

<sup>65</sup> ISAILA, 1999, p. 97-119.

<sup>66</sup> ORTIZ, 1990, p. 33.

sua fundação situa-se no processo de modernização do estado/império brasileiro, marcado pelo esforço da substituição da mão de obra escrava pelo imigrante-colonizador-trabalhador-assalariado. É importante ressaltar que uma das condições que o imigrante tinha de respeitar na referida colônia era a impossibilidade de possuir escravos. Contudo, essa determinação não o impedia de utilizar essa força de trabalho, já que é sabido que, no entorno da colônia, havia vários sesmeiros, proprietários de escravos, sendo a contratação desse tipo de mão de obra algo plenamente plausível, tema que carece de pesquisa.<sup>67</sup>

Essas reflexões são importantes, pois, apesar da temporalidade estabelecida por esse projeto situar-se entre as décadas de 1980-2000, a presença negra e da religiosidade afro-brasileira na cidade era algo frequente mesmo antes das décadas em questão. A escolha por esse período se deve ao fato da cidade passar a vivenciar um movimento de profundas alterações em todos os níveis. Nesse sentido, em Joinville, o processo de crescimento industrial e populacional, intensificado a partir da década de 1960, provoca também uma alteração nas práticas religiosas de matriz afro-brasileira. Conforme relatos a cidade, até então, possuía cultos dessa matriz que se manifestavam, a princípio, de forma aleatória e, em alguns casos, em casas de particulares e/ou terreiros dedicados a este fim.

Esse cenário passou por uma profunda alteração, em virtude de novos elementos que passaram a compor a cidade, como: o aumento populacional, a diversidade de rituais e de religiões e a conseqüente negociação dos sinais diacríticos, com os quais os grupos religiosos passaram a se identificar. Se até cerca de 1980 as práticas religiosas afro-brasileiras estavam mais próximas do modelo umbandista, a partir de então o cenário religioso da cidade passa a ser ocupado, também, pelos candomblecistas, com a instalação/fundamentação de um ilê axé na cidade. Conforme relatos, frequentavam esse espaço desde adeptos assumidos até personalidades públicas do mundo político-econômico-social de Joinville e região, estes, porém, de forma discreta. Essa situação está em consonância com uma das características do período que é a universalização dessas religiões, afrouxando as cercas que as instituíam como um dado exclusivo da etnia negra.<sup>68</sup>

Vários indícios apontam para uma oferta relativamente generosa de serviços religiosos na “Manchester” catarinense. Eles evidenciam além de um mercado consumidor que poderiam não ter uma vinculação

---

<sup>67</sup> FONTOURA, 2005, p.22-25.

<sup>68</sup> PRANDI, 2003, PIERUCCI, 2006.

direta com alguma dessas religiões, mas sobretudo, deixam transparecer uma ampla rede constituidora de uma comunidade de sentidos que além de ocupar as páginas dos classificados dos jornais diários, também, tem serviços ofertados e divulgados por um dos marketings mais infalíveis que existem que o sistema boca-a boca. Em suma, não existe religião do “eu sozinho”, porquanto sempre haverá uma relação que pressupõe o outro, sendo este um ente fora da realidade imaterial (deuses, anjos, espíritos) ou com quem se diz representante ou testemunha do outro e/ou do seu representante. Se há o crente este o é identificado à medida em que testemunha a eficácia do outro, ou como diria Jacques Derrida “Não há *religio* sem *sacramentum*, sem aliança e promessa de testemunhar em verdade da verdade, isto é, de dizer a verdade.”<sup>69</sup>

Também podemos perceber que esse mercado oscila á medida que a grande mídia transforma em produto cultural, disponível ao consumo, o tema do esoterismo, como bem demonstra a reportagem intitulada “O esotérico na televisão”.<sup>70</sup> Os anúncios da década de 1980, especialmente, informam ao mercado religioso a oferta de outros serviços espirituais além do que costumeiramente vinha sendo ofertado na cidade. É neste período que os serviços do Candomblé passam a constituir um discurso religioso na cidade, dado ao consumo, dito de outra forma, pela imprensa é possível acompanhar a emergência de uma nova dizibilidade em termos de religião que passa a compor a “fisiognomia” da cidade.

Sobretudo, isso fica evidente ao percebemos que algumas Iyalorixás e babalorixás ofertam claramente seus serviços, procurando diferenciá-lo em relação aos demais, como é o caso da oferta do jogo de búzios, um oráculo comumente utilizado nos Candomblés. Outros anúncios simplesmente ofertam os serviços, indicando uma forma de contato, mantendo incógnito o prestador do serviço. Silas Guerreiro comenta: “A oferta de práticas divinatórias em praças públicas não causa estranheza na paisagem das grandes cidades, fazendo parte do cotidiano de um amplo contingente de pessoas. É preciso perceber de que maneira os jogos divinatórios mantêm uma aura misteriosa e oculta ao mesmo tempo em que se abrem a uma exposição pública e à oferta de seus produtos como numa feira comercial.”<sup>71</sup> Os itens 1, 2 e 5 da Figura 1 mostra as estratégia das ofertas em atender além das questões pessoais assuntos ligados ao mundo dos negócios empresariais, comerciais e

---

<sup>69</sup> DERRIDA, 2000, p. 45.

<sup>70</sup> A NOTÍCIA, 03.11.1987, s.p.

<sup>71</sup> GUERREIRO, 2009, p. 254

industriais, especialmente, prometendo, conforme o item 1, orientações para “problemas comerciais, industriais e assuntos particulares”, numa clara consonância com o espírito da cidade muito marcada pelo espírito do empreendedorismo.

Os anúncios revelam, também, que alguns locais estavam situados no centro da cidade em residências, como é o caso do item 3, na qual Dona Alice oferta consultas espirituais com cartas, búzios e tarô, na Rua Dona Francisca, nº 490, na área central de Joinville<sup>72</sup>. Neste endereço ela atendeu até o ano de 2010. O item 1, também ofertava serviços na Rua Lages, 978, num bairro central da cidade, América, há umas 5 quadras de distância da casa de D. Alice.

De outra maneira, dos anúncios selecionados, gostaria de destacar o item 4, da figura 1, que anuncia a transferência do local de atendimento da “dona Marli da rua Guarujá”, no Bairro Itaum, quando esta passa a atender na rua Suburbana, 401, no Bairro Fátima, sem informar um telefone para contato. Isso revela, sobretudo, a existência de um ilê axé estruturado, sendo que à medida que as pessoas necessitassem dos serviços poderiam comparecer no endereço indicado. Também, gostaria de destacar o tom familiar com que “A dona Marli da rua Guarujá” é apresentada, revelando uma certa popularidade desta sacerdotisa. Desconfio, inclusive, que tal anúncio possa ter sido encomendado por algum filho espiritual da Iyalorixá, ou ainda, algum cliente, satisfeito, grato e dando testemunho de sua eficácia. Retomaremos esse anúncio, no próximo capítulo, à medida que discutiremos as trânsitos dos ilês axés pela cidade, procurando construir uma cartografia de (im)plantação dos mesmos, no intenso processo de expansão urbana de Joinville, no período em questão.

Retomando a ideia da influência da mídia na oferta e visibilidade dessas religiosidades a

Figura 2 reproduz uma página de classificados do Jornal A Notícia de 26 de abril de 1987. Esse ano parece ter uma aura diferencia dos demais em termos de divulgação das religiões esotéricas e afro-brasileira. Esta situação se complementa ao retomarmos a Figura 3 com a reportagem de divulgação das telenovelas Madala e Carmem, citando Dias Gomes (autor da telenovela global) o artigo argumenta: “-O povo brasileiro, sem dúvida, é místico (...) Talvez por desesperança, por

---

<sup>72</sup> Dona Alice atendeu por mais de trinta anos na Rua dona Francisca, 490, Centro. Atualmente, não atende mais neste endereço, pois teve de mudar em virtude dos constantes alagamentos que o imóvel vem sofrendo. É Natural de São Paulo, não possui casa de santo estruturada mas atende no seu domicílio inúmeros consulentes.

sofrimento e decepções, precisa acreditar em alguma coisa. Por isso é um povo que não tem apenas uma religião. A gente vê católico que vai à macumba, marxistas que acreditam em gurus, materialistas que fazem mapa astral. É um povo ecumênico.”<sup>73</sup>

**Figura 1 - Anúncios de Serviços espirituais ofertados nos classificados do Jornal A Notícia (1980 – 2006)**

1



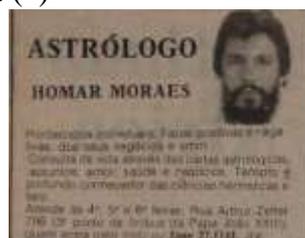
3



5



2 (\*)



4



6 (\*)



Notas:

Jornal A Notícia. Classificados, 30 ago. 1980, p.17.

Jornal A Notícia. Classificados, 06 dez. 1985, p.16.

Jornal A Notícia. Classificados, 02 set. 1987, p. 18.

<sup>73</sup>

Jornal A Notícia. Classificados, 09 jun. 1987, p. 18.

Jornal A Notícia. Classificados, 01 nov. 1987, s.p.

Jornal A Notícia. Classificados, 22 fev. 1989, s.p.

2 (\*) e 6 (\*) – Esses dois são os que ocupam por mais tempo as páginas dos Classificados do Jornal A Notícia, sendo que as respectivas figuras 2(\*) e 6(\*) correspondem à primeira vez em que eles anunciam. Essa oferta se apresenta até o momento em que o Jornal passa por uma revisão editorial e assume o formato tabloide, em setembro de 2006, quando é adquirido pelo grupo RBS.

**Figura 2 - Página de anúncios de serviços espirituais em classificados do Jornal A Notícia, 26.04.1987.**



Figura 3 – Reportagem “O esotérico na televisão” – destaca o modismo do esoterismo presente no cotidiano (1987) com ressonância nas produções de novelas televisiva

## O esotérico na televisão

A história de uma mulher de sangue ardente e sensual, cuja vida se transforma em tragédia a partir da sua paixão por um homem ambicioso e vulgar, é a história de um rapaz cuja vida foi traçada para ser uma tragédia antes do seu nascimento, levando-o a uma paixão impossível — fatalmente assassinado — diante dos telespectadores de todo o Brasil nos próximos seis meses.

A história de Felipe na novela **Mandala**, adaptação livre e moderna de Dias Gomes para a tragédia de Sófocles, escrita há 2.300 anos, está na Globo às 20h30min, e a história de **Carmem**, livre interpretação de Glória Perez para o conto de Prosper de Mérimé, escrito em 1845 e transformado em ópera por Bizet em 1873, está na Manchete às 21h00min. As duas fazem de paixão e destino e, no mesmo atraco à mão, levam para a novela uma doutrina atual em moda nos dias de hoje: o esoterismo.

**Paixão e destino**

Para o telespectador acostumado a ver novela quase que exclusivamente na Globo, a Manchete, depois de obter 30 pontos no IBOPE do Rio com os últimos capítulos de **Corpo Santo**, está certa que fará renascer um horário de novela que há anos fez sucesso na Globo, prendendo esse tempo o grande público à tela pequena e desmentindo os críticos que chegaram a decretar a morte do Brasil da televisão.

Deixando de lado a briga das sensoras por audiência, o que é sentido em todos os aspectos, **Mandala** e **Carmem**, Dias Gomes e Glória Perez, involuntariamente, discutem dois temas fundamentais para o ser humano: a paixão e o destino.

A paixão, destino, psicologia e o esotérico são ingredientes comuns às duas novelas. Em **Mandala**, cujo sentido literal da palavra é círculo, mas mais do que isso é expressão de todos os caminhos, o amor que leva ao destino, Dias Gomes ao resgatar o mito de Felipe toca em aspectos essenciais para a psicologia humana.

Quando ele decide a adaptar a história de Felipe e focada foi porque sente que ela é uma das mais em-



polgantes que a humanidade já conheceu — afirma Dias Gomes. A minha versão é livre e moderna, fala sobre a incertabilidade do destino, da luta do homem contra o seu destino, da discussão sempre presente de se o poder do ser humano é capaz de mudar ou não a sua trajetória na vida. Fazendo questão de esclarecer que não se trata de uma adaptação e sim de uma livre interpretação da história de Prosper de Mérimé, Glória Perez não fez de sua **Carmem** uma cigana como no original. Na novela é uma mulher que nasceu e se criou no bairro da Saúde, zona portuária do Rio de Janeiro.

— Eu pretendo mesmo dar uma outra leitura à história de **Carmem**, destacando o psicológico — diz Glória Perez. Assim, quem quiser, através desta segunda leitura, poderá compreender a transformação de **Carmem** como uma luta travada no interior dela mesma.

**O esotérico**

No momento em que as pessoas, talvez por desluzido, mas procuram o esoterismo, **Mandala** capta todos os símbolos: tarô, mapa astral, búzios, sonhos, pendentes, parapsicologia, entre tantos outros.

— O povo brasileiro, sem dúvida, é mítico — acrescenta Dias Gomes. Talvez por desesperança, por sofrimento e decepções, precisa acreditar em alguma coisa. Por isso é um povo que não tem apenas uma reli-

gião. A gente vê católicos que vai à missa, maristas que acreditam nos purg, manifestantes que fazem mapa astral. É um povo exotímico. Assim, voto aqui em **Mandala** tudo que pudesse estar ligado ao universo central da novela, que é o destino.

O conteúdo mítico e mágico da personagem de Prosper de Mérimé será resgatado por Glória Perez com o pacto que a sua **Carmem** faz com o pombagira, depois do capítulo 30. No pacto, **Carmem** promete servir e dedicar-se à pombagira em troca do poder de sedução sobre todos os homens. **Carmem** não pode, no entanto, amar nenhum homem, porque senão o pacto estará quebrado e ela ficará sujeita aos riscos e vicissitudes de uma mulher comum.

— É através do pacto que **Carmem** incorpora a “alma”, adaptando-a ao universo mítico e mágico da personagem clássica — diz Glória Perez. Sou uma viciada em pouco “medium” e acho ótimo que a história de Mérimé fale de uma mulher, do seu desejo, paixão e destino. Na minha novela o destino que quase tudo um personagem que conduta tudo para o destino.

Ao encaminhar o primeiro capítulo, Dias Gomes fez questão de avisar a todos que “o clima é mágico e deve daí desde já o tom da novela”. O mesmo clima de magia Glória Perez promete em **Carmem**.

Nota: Jornal A Notícia, Serviço, 03 nov. 1987.

## 1.1 UMBANDA E CANDOMBLÉ: MERCADO EM DISPUTA.

A análise da documentação impressa divulgada no jornal diário de Joinville, A Notícia, no período em questão, revela uma intensa presença da Umbanda no campo religioso afro-brasileiro da cidade. Marcadamente, determinadas datas como é o caso do reveillon e dos dias dedicados aos santos católicos sincretizados com as entidades umbandísticas, notadamente o dia 23 de abril, em que se comemora o dia de São Jorge Jorge, santo popular da Igreja Católica, o qual é sincretizado com Ogum da Umbanda, apresentam-se com certa frequências nos anos de 1980 e 1990. Desta forma, as festas de virada de ano sempre renderam reportagens voltadas às questões umbandísticas, vinculando em muitos casos, o quanto isso se reflete no comércio de artigo religiosos, inclusive, como bem demonstra a reportagem do dia 01 de janeiro de 1982 (Figura 4). Esta menciona alguns aspectos importantes, como por exemplo a existência de “mais de 100 terreiros e congares” na cidade.

A reportagem informa alguns aspectos históricos de tal ritual afirmando que o mesmo “que veio com os africanos para o Brasil foi realizado e muitas praias localizadas perto de Joinville, como Barra Velha, Barra do Sul, Ubatuba e Camboriú.” Informa, também, as dádivas oferecidas pelos devotos “champanhe, perfumes, pó de arroz, espelhos, pentes, flores azuis (rosas brancas) e muitas velas nas cores azul e branca”, produtos abastecidos principalmente pelos comércios situados em Joinville. A reportagem descreve alguns aspectos do funcionamento do ritual “todas as oferendas são colocadas em um barco e lançado ao mar por cada terreiro (...) defumadores para Iemanjá, preto-velho e caboclo são acesos além dos diversos incensos (...) ao som das tabaques os médiuns se incorporam no preto velho ou no povo do mar(...) Muitas vezes um esquema de salva-vidas é acionado para que as mulheres que entram mar a dento sejam protegidas evitando-se afogamentos.”

Essa paisagem longe de ser um dado pitoresco de uma cidade voltada ao trabalho que em determinadas épocas do ano vê seus habitantes exercitando a fé em outros locais, se consolida como um lugar comum, já que os umbandistas tomam a Manchester para reunirem-se, celebrarem e organizarem-se em movimentos. Dois eventos são paradigmáticos para entendermos o processo de

estabelecimento das religiões afro-brasileiras em Joinville. O primeiro evento que destaque foi o anunciado Congresso Nacional de Umbanda, que seria realizado entre 12 e 13 de setembro de 1981, conforme Jornal A Notícia de 06 de junho do mesmo ano (Figura 5). Todavia, o evento foi realizado nos dias 20 e 21 de setembro e foi promovido pela União Joinvilense de Umbanda e contou com a presença de mais de 3.000 pessoas, com destaques para políticos e autoridades diversas, de vários estados brasileiros (Figura 6).

**Figura 4 – Reportagem do Jornal A Notícia 01 de Janeiro de 1982**

Sexta-feira, 1 de janeiro de 1982

## Festa de Iemanjá: lojas vendem bem

Nos últimos dias do ano, as duas lojas de artigos de umbanda em Joinville tiveram um bom movimento de vendas, atendendo os mais de 100 terreiros e congares que na entrada do ano novo realizaram a festa de Iemanjá, a chamada rainha do mar.

Este ritual que veio com os africanos para o Brasil foi realizado em muitas praias localizadas perto de Joinville, como Barra Velha, Barra do Sul, Ubatuba e Camboriú. Alguns terreiros já fizeram a sua festa no último dia 31. Nas lojas, como sempre, os artigos mais vendidos para serem oferecidos a Iemanjá foram champanhe, perfumes, pó de arroz, espelhos, pentes, flores azuis (rosas brancas) e muitas velas nas cores azul e branca.

No dia 31 os umbandistas pagam promessas e fazem oferendas esperando alcançar novas graças. Todas as oferendas são colocadas em um barco e lançadas ao mar por cada terreiro. Quem não pode participar da festa de Iemanjá faz seu pedido através de filhinhos que são colocados também dentro do pequeno barco. Defumadores para Iemanjá, preto velho e cachaço são acessos além dos diversos incensos.

Mas antes de se lançar ao mar a oferenda, cada terreiro faz o chamado gira, quando ao som das tabaques os médiums se incorporam no peru, velho ou no povo do mar. As mulheres principalmente são incorporadas por Iemanjá e começam a girar até entrar no mar. Muitas vezes um esqueita de afro-vudu é acionado para que as mulheres que entram no mar a dentro sejam protegidas.

Central de



As lojas tiveram bom movimento

evitando-se atagamentos. São muitas as oferendas, até fitas azuis de comprimento da altura da pessoa colocadas em forma de laços dentro dos rutilhetes de floras.

## Do sofriment bom prato da



Fonte: Jornal A Notícia, 01 de janeiro de 1982

Figura 5 – Anúncio do Congresso Nacional de Umbanda

## Umbanda

Nos dias 12 e 13 de setembro, será realizado em Joinville o Congresso Nacional de Umbanda, numa promoção da União Joinvilense de Umbanda que há dois anos tem realizado congressos a nível regional. Segundo o presidente espiritual da União Joinvilense de Umbanda, Jorge Ina do Bonfim, que é também presidente do Super Órgão Espiritual de Santa Catarina, o congresso deverá reunir de duas ou três mil pessoas, entre elas deputados, senadores, autoridades e representantes de umbanda. Entre os políticos envolvidos em umbanda deverá comparecer ao congresso, o deputado federal Getúlio Dias. Também estarão presentes Alceu Colares, Átila Nunes, Noab Caldas, Tancredo de Oliveira (primaz da umbanda do Rio de Janeiro), Candido de Frola Mello (primaz de umbanda de São Paulo), além de presidentes das federações de umbanda, conselheiros espirituais e o presidente da Superior Órgão Espiritual do Brasil.

Fonte: Jornal A Notícia, 06.06.1981

Figura 6 – Relato Jornalístico de Congresso Regional de Umbanda de 1981

## Reunião de umbandistas

Umbandistas de todo o Estado virão chegando desde quarta-feira e Joinville para o 1º Encontro Regional de Umbanda Catarinense, que começa hoje e termina amanhã. São esperados mais de três mil pessoas, que serão alojadas no ginásio Max Collin e centros de treinamento existentes na cidade. Também estarão presentes as reuniões autorizadas espirituais da religião vindas de diversos estados. Entre eles está Moab Caldas, do Rio Grande do Sul, que conduzirá Odiário Carlos de Oliveira, presidente da União Joinvilense de Umbanda, o um dos maiores líderes Umbandistas do país.

Estão programadas palestras, shows musicais, culto de Hino Nacional e uma festa já denominada "pote velho", tradição entre os umbandistas.

### Origem

A umbanda surgiu no Brasil em 1887, derivada do candomblé trazido por escravos africanos. "Foi essa reunião de grandes batidas e ritos do candomblé que se decidiu que a religião originária da África teria que ser um pouco modificada, porque os hábitos e costumes aqui eram diferentes. Além disso, a pais vista predominantemente no lado místico e que nos trazia um pouco de afastamento através da religião", explicou Jorge Ina Bonfim, presidente da Superior Conselho Espiritual da União Joinvilense de Umbanda.

Daquele tempo até Castelo Branco, segundo ele, a religião foi muito perseguida no Brasil, com um leve alívio durante o governo Getúlio Vargas quando a Presidência da República.

A diferença fundamental entre a umbanda e o candomblé é que a primeira é o resultado dos egus (mortos) e a segunda acredita-

no renado das espíritos vivos da natureza, "criação superior de Lomô (Deus) e na glorificação de Onda (Jesus)", disse Ina do Bonfim. O primeiro rito da umbanda foi Maria Canga (ceperito da lua), muito conhecida porque os portugueses, que trouxeram de sua terra a sua religião (católica) não aceitavam que os africanos também trouxessem a sua. Isso na época do presidente do Superior Conselho Espiritual esse rito "ocorre para os religiosos a ran. Assim quem estes descendentes: os mar as religião Inam a Deus".

### Filiação

Confirma Ina do Bonfim, existem atualmente cerca de 40 milhões de umbandistas no país e destes 15 mil estão em Santa Catarina. A umbanda também se ramificou em outros países da América do Sul, como Argentina, Uruguai e Paraguai. Em Assolme existem 40 centros de Umbanda filiados a União Joinvilense de Umbanda, embora se estime que há mais de 100 filiações.

A programação do 1º Encontro Regional de Umbanda começa hoje as 18h30m no Centro Social Urbano "Benigno Meyer Júnior", no Itacorubi, com o batizado da bandeira do Brasil. A seguir haverá uma apresentação do coral da Fajã e encerrado da presença do presidente da União, entre outros. Devera presenciar a presença do governador Jorge Bornhausen, mas devido a morte de Heber Schmitt ela não será cantada. As 19 horas esta reunião entrará de seu ciclo de potentes catimandô para a festividade "pote velho" (tradição da religião em dia 13 de maio) Armatil as palestras ocorrerão as 8 horas e a programação será encerrada as 18 com uma gira de confraternização.

Fonte: Jornal A Notícia, 26.09.1981

Outro evento importante para a discussão ocorreu cerca de 6 anos depois, promovido por outra associação. Assim, na tarde de 21 de abril de 1987 cerca de 350 médiuns de todo o estado de Santa Catarina reuniram-se no ginásio de esportes Abel Schultz, no centro de Joinville, assistidos por mais de 1.200 pessoas, contanto inclusive com a presença de autoridades diversas (Figura 7). O evento teve como objetivo “mostrar ao povo que a umbanda, acima de tudo, está unida, e também louvar os santos do Candomblé”, nas palavras de Omar Moraes, então, presidente da Associação Espírita de Santa Catarina. Certamente Omar estava valorizando a papel da Umbanda na sociedade ao mesmo tempo que reconhecia em seu discurso a presença do Candomblé no campo religioso afro-brasileiro de Joinville e do Estado de Santa Catarina. Como veremos mais adiante, neste período, as religiões afro-brasileiras em Joinville já estava representada através do Ilê Axé de Lemonjá Ogunté, fator que contribuiu para o reconhecimento e diversificação do campo.

Pai Fernando de Oxóssi, quando da realização de entrevista, comentou sobre o estranhamento causado na comunidade religiosa afro-brasileira quando da implantação do Candomblé em Joinville, em função dos rituais de iniciação, especialmente, a raspagem das cabeças. Essa fala revela a questão das identidades religiosas se não ao nível de um conflito pelo menos num estranhamento entre umbandistas e candomblecistas.

O umbandista se sente um pouco inferior e quer passar por cima do candomblecista e este quer passar por cima do umbandista e ficam aquelas briguinhas e picuinhas das situações. Assim as diferenças se mostraram: pois um não recebe o caboclo e não recebe o Ogum enquanto para o outro a Iemanjá só poderia se manifestar em cabeça de raspado e não desceria na cabeça de umbandistas. Nem todas as pessoas naquela época aceitavam o Candomblé por que tinha que raspar a cabeça.<sup>74</sup>

Essa disputa se evidencia em matérias jornalísticas como a que foi publicada no Jornal A Notícia do dia 16 de agosto de 1987, em que numa entrevista da Ialorixá paranaense Maria Rosa de Ogum, explicava algumas questões relativas ao Candomblé e seus orixás. Em determinado ponto da entrevista ela lança um certo desafio, e diz que para derrubá-la “é preciso um prédio de um metro e setenta centímetros de altura e como ainda não tem, não há quem me derrube”.<sup>75</sup>

---

<sup>74</sup> BARTEL, 2011.

<sup>75</sup> Jornal A Notícia, 1987, p. local 5.

**Figura 7 – Capa do Jornal A Notícia (21.04.1987) -1º Congresso de Umbanda da Federação Espírita de Santa Catarina**



Fonte: Jornal A Notícia, 21.04.1987

## 1.2 O COMÉRCIO DE PRODUTOS

A existência de religiões afro-brasileiras implica na configuração de um mercado que abastece os rituais dos materiais necessários ao seu bom desenvolvimento, como: sementes, preparados, contas, guias, amuletos, utensílios, domésticos, produtos alimentícios, armarinhos, animais, velas, incensos, entre outros. Zeny Rosendahl nos alerta que: “ao reconhecer que existe mais simbolismo nos objetos e coisas do que sua aparência indica, por vezes camuflado ou escondido, é sugerido afirmar que os bens simbólicos são mercadorias que possuem valor de uso e que em determinado contexto cultural passam a ter associado o valor simbólico. A natureza do bem simbólico reflete assim duas realidades, a mercadoria e o significado, o valor cultural e o valor mercantil do bem.”<sup>76</sup>

Dessa forma diversos lugares da cidade de Joinville comercializam bens indispensáveis para o exercício do culto às divindades afro-brasileiras. Atualmente, cerca de três lojas situam-se no centro da cidade e é em torno delas que as notícias, fuxicos e indicações de trabalhos giram, tanto para o povo-de-santo quanto para os usuários de serviços espirituais que não possuem muito vínculo com a religião. Essas lojas são espaços interessantes, também, em função de suas localizações: uma delas encontra-se instalada juntamente com uma

<sup>76</sup> ROSENDAHL, 2005, p. 12.929.

Igreja Universal do Reino de Deus num prédio tombado pelo Patrimônio Histórico de Joinville; denominada de Casa das Estatuetas. Outra, a Casa das Ervas, nas imediações da praça central, também próxima a uma igreja evangélica; e outra numa das esquinas mais movimentadas da cidade; a Casa Yemanjá. Juntas oferecem uma variada gama de produtos (poções, preparados, banhos, alimentos, incensos, sementes (obi, orogbo), etc.), artefatos (ferramentas de orixás, estatuárias variadas, indumentárias, fios-de-contas, etc.), plantas, bem como, informações variadas em diversas mídias como: cds, dvds, livros, etc.. “As lojas representam, nesse sentido, uma intermediação entre a natureza e a cidade num nível onde prevalece a cidade, pois sem sair dela é possível obter (...) artigos religiosos (...) industrializados ou coletados na natureza como folhas, pedras (otás), penas, sementes, etc. para serem consagrados nos terreiros. A loja é mesmo o “mato” ou a “reserva natural instituída” na cidade para o culto dos deuses.”<sup>77</sup>

O mercado é o espaço de uma das energias mais importante das religiões afro-brasileiras que é conhecida como Exu. Ele é o dono do mercado, e recebe o título de *Olójà*, que significa exatamente “o dono do mercado”. Portanto, “dinheiro e mercadorias; narrativas, informações e cumprimentos têm em comum o fato de serem coisas trocadas (...) e porque a troca é movimento e o movimento implica transitividade, todas elas estão subordinadas a Èsù, o grande princípio dinâmico na cosmovisão do Candomblé.”<sup>78</sup> Acredita-se que sem mercado não há culto e sem os cultuadores de Exu não há mercado. O mercado é, portanto, uma configuração de lugares, produtos, pessoas e energias<sup>79</sup>. Na Salvador dos anos 1930 “Os mercados eram ponto de encontro para o povo-de-santo, local de trabalho para comerciantes que, se não pertenciam ao culto, precisavam compreender a sua lógica para atender e atrair clientes”<sup>80</sup>, como bem aponta Iris Verena de Oliveira. O Mercado Público Municipal e as lojas de produto votivos, armarinhos, aviários, etc., espalhadas por Joinville, dos anos 1980 em diante passou a receber a demanda do povo dos Ilês Axé de Candomblé que passaram a se instalar na cidade, desde então. Nesse sentido a cidade e seus comerciantes precisaram adaptar sua linguagem e seu atendimento a esse público que muito consome e necessita estar conectado aos outros centros do país, pois, “quem quer que pretenda se qualificar como

<sup>77</sup> SILVA, 1995, p. 215.

<sup>78</sup> VOGEL, 1998, p. 7.

<sup>79</sup> Para uma etnografia do mercado fornecedor dos produtos de consumo dos ilês axés de Candomblé conferir VOGEL, *Op. Cit.*, p.p. 08-15.

<sup>80</sup> OLIVEIRA, 2011, p. 10.

fornecedor deve, antes de tudo, qualificar-se como conhecedor (...) com o seu prestígio, cresce a sua freguesia<sup>81</sup>. Atualmente, inclusive as lojas devem praticar preços condizentes com o mercado nacional em virtude da facilidade de acesso ao comércio de capitais como São Paulo e Rio de Janeiro que atende a todo o território nacional, via internet, telefone e envio via serviços postais.

Ogã Maurício, um de nossos entrevistados mais eloquentes foi testemunha do processo de estabelecimento do mercado de produtos para abastecer as casas de culto de Candomblé em Joinville. Ele lembra da dificuldade que era encontrar, na cidade, determinados elementos fundamentais ao culto. O acesso aos mesmos era:

Muito precário, por que não existia, existia uma Casa das Ervas assim como a do Emilson<sup>82</sup>. Para o senhor ter uma ideia, praticamente, a casa do Emilson eu vi nascer, inclusive, eu fazia alguns produtos. Curitiba era o ponto mais próximo para se conseguir alguma coisa, obi<sup>83</sup>, orobô<sup>84</sup>, búzios, e essas coisas todas. Como eu viajava e ia sempre para o nordeste, trazia de lá e como trazia para o Emilson latas de 18 quilos de dendê<sup>85</sup>, sacos de 30, 40, quilos de búzios, assim, praticamente de graça, eu conseguia lá. E conseguia absolutamente tudo, até folhas de Irôco<sup>86</sup>, folhas de qualquer coisa, eu levava relacionado e se eu achasse trazia, se eu não achasse fazia o que? Paciência. Então trazia esteira, mas esteira de carnaúba.<sup>87</sup>

O mercado de produtos dedicados ao culto aos orixás e entidades em Joinville está em franca expansão. Na região central da cidade contabilizamos a existência de três lojas as quais suprem boa parte das necessidades dos rituais de orixás, inkisses e entidades da cidade e região (Figura 8 ). O fornecimento local desses produtos ainda carece de variedade e constância de produtos. Assim, devido à localização estratégica da cidade em relação aos grandes centros fornecedores boa

---

<sup>81</sup> VOGEL, *Idem.*, p.09.

<sup>82</sup> Refere-se à Casa das Ervas, comércio que oferece boa parte dos elementos necessários ao desenvolvimento do Candomblé.

<sup>83</sup> *Cola acuminata*

<sup>84</sup> *Garcinia kola*

<sup>85</sup> *Elaeis guineensis*

<sup>86</sup> *Chlorophora excelsa*

<sup>87</sup> SANTOS, 2009.

parte desses produtos chegam aos terreiros da cidade por diversos meios.

Atualmente, aproveitando-se das brechas do mercado deixado pelas lojas especializadas as quais, ainda hoje, não suprem adequadamente o exigente mercado do Candomblé Joinvilense, muitos comerciantes ambulantes internacionais trazem para a cidade produtos africanos como sementes, sabões, indumentárias, tecidos, fios de conta, que se destacam em relação aos produtos nacionais, em função de sua exclusividade e do senso estético aplicado nesses objetos, como é o caso de uma família de nigerianos, sediada em Curitiba/PR que atende, além do mercado paranaense, o catarinense, com visitas sistemáticas aos ilês axés, terreiros e residências (Figura 9).

**Figura 8 – Comércio de artigos votivos, Casa das Ervas**



Autor: Gerson Machado, 29.10. 2012

**Figura 9 – Comércio de produtos feitos por Nigerianos, de porta em porta.**



Autor: Gerson Machado, 21.06.2008.

Além de conectar Joinville aos centros de distribuição de produtos, em virtude de seu ofício de motorista rodoviário, Ogã Maurício foi se inteirando a respeito da produção de ferramentas de orixás. Sua arguta observação desses elementos fora da cidade permitiu se firmar no mercado local como o principal fornecedor de ferramentas dos orixás. Ressalto que a produção das “ferramentas” ou “ferros” dos orixás envolvem um domínio de técnicas de manejo de materiais e equipamentos diversos, além do domínio da iconografia que materializa a narrativa e os “fundamentos” dos orixás. É um exercício de produção de Arte-sacra, vinculada à religiosidade afro-brasileira, com exemplares que apresentam apurado senso estético. “São ferros de assentamentos, azés ou filás em palha-da-costa, diloguns em miçangas, adês em latão dourado recortado e marchetado, alfanjes em cobre, correntes de ibá em

ferro cromado, panos-da-costa em *richelieu*, abebês em flandres e adornados de búzios e guizos, mariôs em folha de dendezeiro desfiada, sem falar na culinária, área tão digna, complexa e fundamental à memória ancestral dos deuses e seus vínculos com os homens.”<sup>88</sup> Os centros mais tradicionais de difusão dessas religiões são os que concentram a produção, em maior vulto, desses objetos de culto, abastecendo os mercados dos centros menos tradicionais onde essa religião se manifesta. Nessa condição, Joinville importou, durante muito tempo, esses materiais.

Hoje, Ogã Maurício é uma referência à todo o povo-de-santo da cidade quando há necessidade desses objetos. Raul Lody explica que “o domínio na construção de objetos – notadamente os de destinação ritual religiosa – assimila saberes sobre história religiosa, liturgia e função específica para o desempenho em âmbito sagrado; são saberes arcaicos ora preservados, ora atualizados para cada situação, região, local e usuário específico.”<sup>89</sup> Boa parte dos rendimentos que dão sustento ao seu núcleo familiar provém da produção desses objetos sacros. Assim, o saber envolvido nessa produção é repassado continuamente ao seu filho que ajuda-o na oficina e, também, produz boa parte desses materiais para o mercado religioso afro-brasileiro de Joinville. Essa circularidade de saberes é comum nesse universo “Os conhecimentos tecnológicos e a pedagogia da arte/artesanato voltados à produção e consumo afro-brasileiro vêm naturalmente na transmissão de conhecimentos por laços familiares, por adestramento de aprendizes em oficinas e, em muitos casos, no desempenho sacerdotal – tecnologia do sagrado -, ou em momentos iniciáticos em terreiros, quando o noviço desenvolve trabalhos complementares aos símbolos e ferramentas dos deuses.”<sup>90</sup>

Sobretudo o mercado de produtos e saberes em torno do Candomblé não pode ser monopolizado nem por pessoa, muito menos por grupo. É necessário a constituição de redes de solidariedades que interdependentemente alimentam-se e atualizam-se, continuamente, a partir da circulação de saberes e valores. Pai Nino de Ogum comentou que *para se fazer santo no Candomblé existem folhas que aqui para nós é muito difícil de serem encontradas. Então, ou se busca em Curitiba ou minha família de santo manda de São Paulo para cá! A nossa flora aqui*

---

<sup>88</sup> LODY, 2003, p. 18.

<sup>89</sup> LODY, *Op. Cit.*, p.18

<sup>90</sup> LODY, *Idem*, p. 18-19

*é muito rica, porém, não são as folhas de axé! E quando você acha alguma coisa por aqui você tenta cultivar para poder ter.*<sup>91</sup> (Figura 10)

O Ogã Maurício, por exemplo, em toda a sua trajetória reconhece a presença e a importância das redes de relações o que explicou, inclusive, sua atuação como artista sacro.

É como eu disse pro senhor, as coisas acontecem na vida da gente quando menos se espera! Eu realmente eu não sabia que eu tinha esse dom de fazer ferramentas, de confeccionar essas coisas, não sabia não, e estou engatinhando ainda, nesse tipo de confecção, mas isso apareceu assim por acaso. Por causa de quem? Por causa de meu compadre Mucongo, e foram as primeiras ferramentas que eu pude confeccionar, foi lá para a casa de Iaiá<sup>92</sup>, foi o que? Alguns colarezinhos feitos de latão, que até hoje soa no meu ouvido ela mesmo dizer que foi uma joia. Foram feitos de latão bem polido, ficaram parecidos com ouro. (...) depois disso aí eu fui distribuindo para o Emilson e depois dele foi passando para outras casas de Umbanda, inclusive para algumas cidades adjacentes. Tenho muita procura, muita procura mesmo. Eu até parei de atender essa procura aqui em casa (...) eu prefiro fazer para o Emilson lá da Casa das Ervas, por que ele me pede uma ferramenta e eu faço cinco e ele fica com todas. Então eu firmei um contrato com ele lá, uma coisa assim mais séria, mais profissional, pelo círculo de amizade, pelo tempo de amizade que nos temos, para eu confeccionar ferramentas somente pra ele, somente pra loja.<sup>93</sup>

Outro saber aplicado ao culto dos orixás é o que envolve a produção das indumentárias tanto as de uso cotidiano quanto as de uso ritual, inclusive as utilizadas pelos orixás em transe, em sua performance pública. São tecidos, cores, laços, adornos que conferem ao fiel e ao orixá manifestado a inserção numa teia de significados que informam o lugar hierárquico e sagrado que cada um ocupa. A

---

<sup>91</sup> CUNHA, 2011.

<sup>92</sup> Iaiá é como este entrevistado se refere à Iyalorixá Jacila de Oxum.

<sup>93</sup> SANTOS, *Op. Cit.*

confeção depende de um domínio técnico e da interação entre o que solicita o serviço e pessoa que confecciona. É um campo de relações demarcado, que implica um processo de referenciação e cumplicidade. O neófito para adentrar nesse universo precisa aprender a contratar os serviços e a dominar o mercado e os códigos. Essa aprendizagem se dá, especialmente, através da vivência no espaço sagrado condensado nos ilês axés mas, também, através das autoridades sacerdotais (iyalorixás, babalaorixas, egbomis, ogãs, ekedes, entre outros) que apresentam aos “mais novos” o sistema de significados que circunda os Candomblés.

**Figura 10 – Plantas rituais são cultivadas na calçada pública em frente a um ilê axé joinvilense**



Autor: Gerson Machado, 14.08.2012

Nesse sentido, apresentarei a seguir os entrevistados que desenvolveram uma série de reflexões sobre o desenvolvimento do Candomblé em Joinville, partindo de suas experiências e seus aprendizados. Foram dezesseis entrevistas realizadas com autoridades dessa denominação religiosa, pois, dezesseis é um número cabalístico no Candomblé, por que é este o número de búzios pelo qual os orixás estabelecem sua comunicação e revelação com o mundo material. O *eridilogun* (jogo-de-búzios) é o sistema divinatório mais utilizado pelos sacerdotes de culto aos orixás no Brasil. A caída de dezesseis búzios

abertos significa *alafíá*, ou seja a confirmação indubitável para as questões apresentadas ao oráculo ou, então, a manifestação incontestável da vontade da divindade com a qual se estabelece a comunicação.

## 2 AS PESSOAS: A EXPERIÊNCIA DAS NARRATIVAS INDIVIDUAIS

Quem tentará, sequer, lidar com a  
juventude invocando sua experiência?  
(Walter Benjamim)

Certamente quando pesquisamos e interpretamos o fenômeno religioso na contemporaneidade precisamos nos armar de um repertório de fontes que deem conta da complexidade que se adensa na medida em que as emoções e outros fenômenos comuns à subjetividade se apresentam como definidores das práticas religiosas. Como bem aponta Artur Isaia os processos de interpelação religiosa estão “cada vez mais marcados por experiências subjetivas e por percursos religiosos de narrativa cada vez mais biográficos. Inclusive está aí um excelente campo de pesquisa, notadamente àqueles afeitos à história oral.”<sup>94</sup> Estou convicto de que o estudo dessas religiões/religiosidade, baseados na herança afro-brasileira, deve privilegiar as fontes orais como fundamentais para a compreensão mais aprofundada das questões, tanto pelo destacado papel que a oralidade cumpre no funcionamento das mesmas, quanto pelo fato das fontes orais darem conta de um escopo maior de informações que, as fontes escritas, por si só não são capazes. Dentre os acessos por elas proporcionados destaco a possibilidade de melhor situarmos os sujeitos, nas tramas dos discursos (dizibilidades) religiosos, diante de suas experiências cotidianas.

As pessoas entrevistadas, em minha pesquisa, possuem uma estreita relação com os recentes processos constituidores da cidade de Joinville. Suas lembranças foram estimuladas pelas vivências que tiveram em alguma religião afro-brasileira no decorrer de suas vidas culminando, em algum momento, no Candomblé, à exceção de uma delas que, até o momento, apesar de ter tido oportunidade preferiu

---

<sup>94</sup> ISAIA, 2009, p. 103

continuar praticando somente a Umbanda. Na verdade esse escopo religioso, de certa maneira, ou foi um lugar de passagem ou continua ocupando lugar de destaque nas práticas religiosas da maioria dos entrevistados; quer em suas devoções particulares quer na organização dos calendários litúrgicos que movimentam os terreiros da cidade.

Todavia o que marca profundamente a vida dos candomblecistas é o processo de iniciação, tanto como nostalgia, para os já iniciados (desejo de passado), quanto no desejo de vivê-lo, profundamente, daqueles que ainda irão se iniciar (desejo de futuro). Arno Vogel (*et alli*) relata uma narrativa mítica pronunciada por certa Iyalorixá a respeito do processo de iniciação:

Um dia Oşun estava sozinha. Muito sozinha... Resolveu então fazer a sua gente. Pegou uma galinha, catulou, raspou e pintou. Colocou na sua cabeça, no seu orí, o oşuu. Fez, assim, o povo-de-santo; o primeiro iaô, que é a galinha d'angola – um bicho que é feito.<sup>95</sup>

Na trilha deste antropólogo retomamos o mito (*itan*) para refletirmos que a feitura é um ato de configuração de uma coletividade, de uma identidade. Ser feito é uma qualidade tanto do Iyawo (iniciado), mas também do orixá que se manifesta nele. Os filhos-de-santo, também, são feitos, eles formam uma comunidade distinta dos demais indivíduos, uma identidade. Vale ressaltar o papel central que o orixá Oxum possui no processo de feitura dos filhos de santo, pois, conforme o relato acima, a feitura é decorrente de um sentimento de profunda solidão de Oxum, que se sentia só. Disso decorreu sua importante invenção: fazer a sua gente. “Não queria mais ser só e, por isso, decidi fazer a galinha-d’angola.”<sup>96</sup>

O ritual de iniciação, entretanto, começa pelo culto àquilo que é considerado mais sagrado no ser humano, pelos candomblecistas, que é o *orí*, a cabeça. O *orí* é a sede dos fatores que confluem para a constituição da individualidade de cada pessoa. Na cosmologia Iorubana o *orí* é um local sagrado, distinto do restante do corpo (*ara*) que também possui sua importância no sistema. É, todavia, no *orí* que confluem as energias vitais configuradoras do ser humano, quais sejam: o *emi* (sopro vital advindo do criador Olorun)<sup>97</sup>, o *odu* (o caminho de cada um, sua

<sup>95</sup> VOGEL, *Op. Cit.* p. 113. (destaques no original)

<sup>96</sup> VOGEL, *Idem.* p. 113.

<sup>97</sup> BENISTE, 2011, p.241

singularidade, dado por Ifá), O *Eṣu* pessoal(energia de transformação) e o *oriṣà*.

Ajalá é um orixá oleiro que confecciona as cabeças de todos os seres que vêm para o *aiyé* (mundo). As narrativas mitológicas a respeito deste orixá e de sua performance explicam que o mesmo é um orixá muito rabugento, desgostoso pela atividade que desenvolve e, em função disso, dado a vícios, especialmente o consumo de bebidas alcóolicas. Quando ficava desgostoso tornava-se displicente na fabricação das cabeças, descuidando-se no tempo de cozimento, acarretando em rachadura, entre outros defeitos. Isso explicaria o motivo da existência de tantas diferenças de *orí*, e a existência de tantos *orís* problemáticos.

Nesse sentido, tomei um evento – um ritual de passagem na vida dos entrevistados e que marca a trajetória religiosa de qualquer fiel –, que é a iniciação ou como é comumente dito, a “feitura no santo”. Tal processo, apesar das variações, consiste em que o neófito saia da cena cotidiana do trabalho, família, estudos, etc., e se recolha em algum espaço religioso afro-brasileiro, submetendo-se a um processo de purificação e aprendizagem.

De certa forma, como diria Carmem Opipari, a antiga personalidade é apagada e é forjada uma nova de acordo com o local que o neófito ocupará na organização religiosa que, no caso do Candomblé, é profundamente hierarquizada. Essa hierarquia é definida pelo tempo de vivência da pessoa, desde a sua iniciação, coroados pelos inúmeros rituais de passagem que confirmam o desenvolvimento dos estágios ou as “obrigações” pelos quais a pessoa passou.<sup>98</sup>

De forma sintética, posso afirmar que, além da “feitura no santo”, o processo de iniciação se desdobra por mais sete anos, confirmado através das obrigações de um, três (em alguns casos, cinco), sendo coroado com a obrigação de sete anos. Depois disso, é comum o já iniciado tomar obrigações de quatorze e vinte e um anos. É importante destacar que esses processos exigem, do neófito em relação ao seu pai ou mãe-de-santo, assim como da comunidade (*egbè*) em que será acolhido, uma cumplicidade recíproca. Afinal, é no seio de toda essa trama que o orixá “nasce”, cresce e transmite o axé.

A feitura sela uma aliança entre a pessoa e seu orixá, tanto a primeira quanto este último são burilados no intuito deste encontro. O adepto, com a cabeça raspada, escarificado, incorpora pouco a

---

<sup>98</sup> OPIPARI, 2009, p.p.177-204.

pouco um gestual complexo e o orixá, sob a forma de sua sede-altar, é, propriamente, falando fabricado. Ação ritual não fragmentável, ela estrutura-se em dois tempos indissociáveis. Um primeiro, privado, durante o qual se opera uma purificação da pessoa por meio de oferendas, banhos e ebó, é seguido da preparação de seu *ori*, o centro de sua cabeça, entendida como um entidade pessoal à qual se dedica um culto ritual do *bori*. Após essa purificação e preparação, o ritual da feitura propriamente dito se efetua: atos e sacrifícios rituais são então praticados em um movimento de vaivém entre o corpo da pessoa e a sede-altar de seu orixá. A pessoa e seu orixá são “feitos”; diz-se tanto “eu sou ‘feito’ no santo”, “eu sou ‘feito’ para tal santo” como “eu ‘fiz’ santo”. O transe atualiza essa aliança a cada ocorrência.<sup>99</sup>

Dos quinze entrevistados, até o momento, oito tiveram o seu processo de iniciação em Joinville, em algum terreiro ou ilê axé da cidade.<sup>100</sup> Dos seis restantes, três deles apesar de terem feito o santo fora de Joinville, ou residiam aqui e/ou tomaram a maioria de suas obrigações na cidade, nos ilês axés que, atualmente, comandam. Portanto, somente três dos entrevistados tiveram seu processo de iniciação completo antes de migrarem para cidade. A exceção da Sr<sup>a</sup> Kita, a migração é outro processo que marca sobremaneira o universo de entrevistados. Treze deles são migrantes que vieram para a cidade em diversos momentos do intenso processo de migração que a acometeu, principalmente, a partir da década de 1960, como dito anteriormente.

É, portanto, nesse universo de pessoas possuidoras de uma experiência na religiosidade afro-brasileira, especialmente no Candomblé, que encontrei os primeiros indícios da emergência de uma dizibilidade, portadora de um enunciado distinto daquele que o mercado religioso normalmente tinha à disposição no cenário da cidade.

A seguir apresento um breve relato da trajetória dos entrevistados, de acordo com a ordem de realização das entrevistas, procurando situá-los na trama da configuração religiosa afro-brasileira, tendo como pano

---

<sup>99</sup> OPIPARI, *Op. Cit.*, p. 111-112)

<sup>100</sup> Neste trabalho uso o termo terreiro para me referir aos espaços religiosos dedicados à Umbanda, e ilê-axé àqueles cuja predominância é dado ao Candomblé. É preciso ressaltar que em muitos casos num mesmo espaço ocorrem as duas religiões. Quando for assim utilizarei o segundo termo.

de fundo o Candomblé. A fim de preservar as identidades de alguns entrevistados, que viram na entrevista e nas temáticas abordadas elementos que de alguma forma poderiam lhes prejudicar, optei por não utilizar os seus nomes civis oficiais, identificando-os por um codinome composto, principalmente, pela filiação ao orixá ao qual estão vinculados ou ao nome pelo qual são conhecidos entre o povo-de-santo, já que, em muitos casos, no seu processo de iniciação, o fiel recebe um novo nome marcado pelo idioma Yorubá.

## 2.1 SR. <sup>a</sup> SUELI SLEZINSKY<sup>101</sup>

*Então, foi um tempo assim muito gostoso, muito divertido.*<sup>102</sup>

Essa senhora possui uma importante narrativa em relação à sua vivência no Candomblé desenvolvido em Joinville. Ela era filha espiritual da finada Iyalorixá Marli de Iyemanjá, uma das mais velhas, inclusive. De acordo com o seu depoimento ela seria a Iyalaxé da Casa, um dos altos cargos dentro da hierarquia de santo, responsável pela guarda e transmissão dos segredos do axé de uma determinada casa.<sup>103</sup> Ela fazia todas as funções de preparação dos que iam se iniciar dentro do quarto de santo.

Conforme declarou, não era muito dada aos *mise en scene* que os rituais públicos do Candomblé exigem. Sua função era mais de cuidar dos segredos de *runkò* □<sup>104</sup> e dos preparativos para o nascimento do

Iyaô: eu sei que dizem que é um cargo muito grande, mas eu sou pequena, sou humilde, e eu

<sup>101</sup> *Metà Metà* é uma expressão utilizada pelo povo-de-santo do Candomblé para se referir às metades iguais. Na verdade a entrevista apresenta, conforme ela, um raro caso em que sua cabeça é dedicada a dois Orixás *eledàs* (o dono da cabeça, geralmente é somente um), no caso Ogum e Oxumarê, sendo que nenhum dos dois aceita ser *juntò* (o segundo orixá).

<sup>102</sup> SLEZINSKI, 2005.

<sup>103</sup> “Os cargos de ia-quequerê e de ialaxé são sempre atribuídos a alguém de confiança, com frequência a um membro da família do chefe de culto.” (OPIPARI, *Op. Cit.*, p. 118)

<sup>104</sup> *Runkò* é o quarto sagrado onde o neófito fica recolhido, protegido, guardado. Funciona como uma espécie de útero, onde é gestado o novo *Iyaô* (em Yorubá o termo *Iyaô* significa algo como “esposa do orixá”, para o povo candomblé, é aquela pessoa que foi inciada para um orixá e que entra em transe) que emprestará seu corpo ao orixá. Portanto, quando o iniciado rompe as portas do *runkò* ele vem à público no transe de seu orixá, dizer o seu nome e anunciar o seu nascimento.

pensava comigo: - me deixem ser como eu sou! Quando vinham as pessoas lá de cima elas olhavam pra minha cara e diziam a mesma coisa: - levante esta cabeça gurria, você é a Iyalaxé da casa! Você tem que estar à altura da mãe-de-santo! Tomava cada xingo que só!

A expressão “pessoas lá de cima” refere-se claramente aos que vinham, especialmente do Estado de São Paulo, onde ficava o Ilê axé com o qual sua mãe-de-santo tinha relação de pertencimento.

**Figura 11 – Sr<sup>a</sup> Sueli Slezinski**



Autor: Gerson Machado – 05.04.2005

Essa “quebra de protocolos” da entrevistada é reforçada pela necessidade do uso de indumentárias específicas do seu posto hierárquico, tanto nas lidas cotidianas do ilê axé, quanto nas cerimônias

públicas: *sempre detestei saia! Nada na cabeça, também*<sup>105</sup>! *Eu era toda errada sabe, eu ficava lá dentro do quarto de santo. Depois me atrapalhava, quantas vezes eu estava lá pintando iyaô e que acabava botando fogo na minha saia ou minha roupa! saia toda suja!* Esses excertos de sua entrevista revelam uma personalidade bastante despojada e humilde.

A atuação de Sueli junto ao ilê axé de origem se deu em todos os lugares onde este espaço sagrado se estabeleceu. Ela foi, de certa forma, uma das pessoas mais próximas da Iyalorixá Marli de Iyemanjá. Inclusive, após o falecimento da Iyalorixá, a Sr<sup>a</sup> Sueli cuidou de muitos irmãos de fé. Atualmente, um círculo mais ligado à sua família consanguínea ainda continua sendo cuidado por ela.

## 2.2 BABALAORIXÁ M DE OXÓSSI E C. DE IYEMANJÁ

Ai ele entregou aquela peneira para  
meu santo e disse: Vai e carregue o  
teu axé para teu povo!<sup>106</sup>

Esse casal ligado ao culto aos orixás em Joinville protagonizou um acontecimento muito trágico que revela a dificuldade de implantação dessa religião na cidade. Apesar das condições do ocorrido o povo-de-santo sentiu-se obrigado a aproximar os distantes terreiros e ilês-axés na defesa dos direitos que lhes são comuns.

São naturais do estado de São Paulo. Ele da cidade de São José dos Campos/SP e ela de Mogi das Cruzes. Vieram para Joinville no dia 20 de setembro de 1998, com os três filhos do casal. M. de Oxóssi, com 55 anos de idade, lembrou que a sua experiência religiosa com a religião afro-brasileira iniciou-se quando ele tinha 17 anos, na Umbanda. Sua primeira entidade foi o Exu Mirim, com o qual ainda trabalha costumeiramente. Sua esposa, C. de Iyemanjá é quem narrou esta parte da trajetória da vida espiritual do marido já que, segundo ela:

---

<sup>105</sup> Referindo-se aos panos de cabeça, parte importante da indumentária que, conforme o tecido e o tipo de amarração indica a hierarquia ocupada pela pessoa, por exemplo, um simples iniciante pode usar somente um pano de cabeça liso, de algodão, geralmente branco, amarrado de forma simples, sem pontas ou “orelhas” que indicariam o destaque da pessoa na hierarquia. Alguém que ocupe um cargo na hierarquia, como a entrevistada, pode usar tecidos nobres, com bordados, como o *richelieu*, amarrado de forma extravagante, até.

<sup>106</sup> M de OXOSSI; C de IYEMANJÁ, 2006.

a entidade me contou como ele chegou até o M. de Oxóssi e como ele criou o mundo através do seu marido ... fizeram uma entrega no meio do mato, uma montanha de doce pra ele, ele contou meio por cima isso e o M. de Oxóssi, no que foi pescar, andar no mato pra matar passarinho, viu aquela montanha de doce e começou a comer, comeu, comeu, mas, dali pra frente caiu no vício da bebida e a entidade notou que foi devido ele ter chegado muito próximo do meu marido, que ele começou a beber. Então o Exu Mirim se sentiu no direito de encaminhá-lo a se desenvolver, mostrando o caminho, ajudando-o a largar do vício.

O desenvolvimento a que C. de Iyemanjá se refere deve-se ao fato de, até então, o entrevistado ter tido apenas experiências religiosas cristãs-católicas e que, depois disso, ele passou a frequentar um terreiro de Umbanda onde passou a incorporar diversos guias. Entretanto, em toda a sua trajetória, essa entidade se faz presente de forma destacada. M. de Oxóssi permaneceu na Umbanda por cerca de nove anos, depois resolveu iniciar-se no Candomblé e, desde então, alternou momentos de profundo envolvimento e outros de distanciamentos com as coisas do orixá.

Sua vinda para Joinville foi motivada, conforme ele por uma visão:

Na verdade foi um negrão muito alto, forte, musculoso mesmo! Eu estava querendo ficar um pouco distante da questão do santo, embora estivesse com o santo em casa! Ele apareceu e disse assim, isso em 27 de dezembro: - você tem apenas um mês para decidir o que você quer da vida no santo, partindo daí em que você se decidir a gente vai ver o que vai fazer com você!

A decisão tomada foi a migração de São José dos Campos/SP para Joinville. O Sr. M. de Oxóssi veio primeiro, atendeu alguns clientes através do Jogo de Búzios, fez ebós, enfim conquistou uma boa clientela. Cerca de quinze dias depois veio o restante da família. Com isso o grupo familiar residiu em alguns bairros da cidade. Todavia, a história mais duradoura e mais plena de significado se deu no bairro

onde eles residiam quando da realização da entrevista, o Adhemar Garcia. C. de Iyemanjá lembrou da recepção que tiveram quando se estabeleceram no bairro: *já picharam o nosso muro de bruxa! Verdade! Era a nossa casa e ali começamos a atender muita gente.*

Conforme os entrevistados, apesar do movimento de pessoas que eles passaram a atender, sentiam-se muito solitários, por não terem *com quem trocar ideias. Depois que fomos para o Adhemar Garcia que a receptividade foi um pouco melhor, enfim, começamos a colocar anúncios de búzios no jornal e começou a vir gente.*

Todo esse movimento fez com que o grupo espiritual formado em torno da figura do casal sentisse segurança a ponto de abrirem um Ilê axé na cidade, onde o Sr. M. de Oxóssi desempenharia o papel de Babalorixá. De fato tudo parecia concorrer para essa finalidade não fosse a trágica intervenção, relatada mais adiante, no capítulo IV.

A tragédia não advém simplesmente do fato da exposição pública dos supostos culpados em decorrência e fortalecendo ainda mais o processo de discriminação que o grupo religioso sofria, como também, do próprio ritual o qual foi desrespeitado em sua essência mais expressiva que é a performance de iniciação dos neófitos.

Na realidade durante a entrevista, ocorrida mais de um ano depois desse acontecimento, os entrevistados tentavam compreender o que tinha significado aquilo tudo, às vezes utilizando-se de explicações de cunho racionais, às vezes com explicações espirituais. No entanto, isso tudo colocou em xeque a sustentabilidade da família no local. Era evidente o alto grau de frustração que todo o grupo familiar, consanguíneo e espiritual, ainda vivenciava. Acredito que isso tudo fez com que saíssem de Joinville, fazendo-os desistirem do seu sonho, retornando ao seu estado de origem.

## 2.3 OGÃ MAURÍCIO

Ogã Mauricio (pausa) eu sempre fui tratado assim: de Ogã Mauricio, até pelas crianças! Ogã Mauricio, respeitador, gostei!<sup>107</sup>

---

<sup>107</sup> SANTOS, 2009.

Nascido no dia 25 de abril de 1951, esse paulistano apresenta sua trajetória, de forma muito clara, pontuando-se como um ser confluyente de várias experiências, tanto da sua ancestralidade consanguínea, quanto da sua relação no culto aos orixás, conforme pode se depreender em todo o seu depoimento:

Eu vivi em São Paulo desde quando eu nasci. Nasci ali no Brás, na rua Canindé, nem tente adivinhar qual é o time que eu torço... ahhh!. Portuguesa, de coração! Então, nasci ali e fiquei até os meus dezesseis anos de idade. Foi em mil novecentos e sessenta e oito, pra sessenta e nove que a gente foi pra Bahia, por causa do meu padrasto, que teve uma nova vida, né! Meu padrasto, então, trabalhava numa empresa e essa empresa era de Feira de Santana da Bahia. Eu sou natural de São Paulo Capital, né. A minha mãe é gaúcha, da cidade de Vacaria.

Foi em terras baianas que sua religiosidade afro-descendente se apresenta mais claramente na sua vida:

Nós começamos a nossa vida de Candomblé em Feira de Santana, com Maria Marieta Acácia Ataíde de Iemanjá **Ogunté**, foi até um fato bem, bem, bem marcante, até hoje não esqueço. Inclusive tenho um CD, um LP, disco de vinil, do Luis da Muriçoca, e com esse disco foi que a Marieta ensaiava as suas iniciadas. Ela começou o Candomblé no porão da casa, ensaiando numa radiola, como falávamos naquela época, com este CD de Luis da Muriçoca né, e ensaiava todas aquelas mulheres que estavam acompanhando-a, que hoje são filhas de santo dela, são equedes, bem velhas.

Sua aproximação se deu em função do processo de iniciação da sua mãe para Logunedé, em 1969 *por causa de mamãe! Então, ela levava a gente pra lá né, e por causa dela a gente gostava disso, é tão gostoso, era muito gostoso, muito bom, um tempinho de sol desse assim, aquele cheirinho de dendê, aquela coisa, é, é muito ótimo aquilo, uma lembrança muito incrível, a minha irmã também a gente tava comentando esses dias!*

Tempos depois ele volta da Bahia e passa a atuar como motorista de caminhão, atividade pela qual ele é muito conhecido, ainda hoje. Além dessa profissão, Ogã Maurício, atua como serralheiro ou, melhor dizendo, como confeccionador de ferramentas de santo, abastecendo boa parte do mercado religioso joinvilense com essas ferramentas, feitas sob medida. Tive a oportunidade de acompanhar alguns de seus trabalhos, os quais apresentam um senso estético bastante elevado, aliando a tradição e a criatividade artística.

Sua migração para Joinville ocorreu no ano de 1985 e ele comentou os primeiros tempos nesta cidade

eu cheguei, cheguei em Joinville em oitenta e cinco exatamente. Daí de oitenta e cinco até oitenta e nove foi uma luta muito grande! Ocorreu o falecimento do meu filho, fiquei transtornado! Larguei a família, fui morar sozinho, me envolvi com algumas coisas assim que não devia! (...) fiquei muito passado, e na época não tinha assim um psicólogo pra poder me ajudar a supera a morte do meu filho, meu primogênito. O meu primeiro emprego aqui em Joinville foi na Cipla, mesmo sendo motorista tinha abandonado, e depois houve aquele problema na Cipla de recessão e tal

Diante dessa difícil situação ele e sua família procuraram ajuda espiritual. Nesse momento, conheceu a Iyalorixá Marli Vieira que veio a ser a sua iniciadora, assim como de seu irmão e irmã e, também, passou a zelar pelo santo da mãe do Ogã Maurício. Ele foi confirmado como ogã axogum de Iyemanjá Ogunté no dia 15 de agosto de 1986.

eu nem sabia o que eu ia fazer da minha vida! Então, quando cheguei lá para fazer o santo e tudo, virou Iemanjá, aí não tinha nada daquilo, porque tinha que se fazer outra coisa, e ela me fez otun axogum. Otun significa direita. O Axogum da casa era o Si, o Sílvio que trabalhava na CELESC, agora nem sei por onde ele anda. Então disseram que eu seria o otun axogum, o segundo axogum, à direita do axogum da casa. Ainda hoje eu respeito esse título que me foi dado desde aquela época. Dessa forma eu me apresento: - meu nome é Otun Axogum de Odé. Aí eu fiquei

responsável pelo corte dos bichos na falta do Axogum de Iemanjá Ogunté,

**Figura 12 – Ogã Maurício**



Autor: Gerson Machado – 20.06.2009

Certamente, a iniciação no santo de Ogã Maurício foi um evento muito importante em sua vida, como retrata a epígrafe que anuncia a sua experiência. Essa nova identidade deu ao personagem um novo lugar, um acolhimento de sua pessoa no seio de uma comunidade de sentido. A esse significado o mesmo se manteve fiel. Creio que isso se reflete no fato de, desde o falecimento da Iyalorixá Marli, ele ter permanecido na sua família de santo, sendo, a partir de então, cuidado pela avó de santo, a Iyalorixá Miúda de Oyá Balé, com casa em Guarulhos/SP, com quem tomou o seu Odu Ingê (obrigação de 7 anos).

A profissão de caminhoneiro possibilitou ao entrevistado um trânsito não só com São Paulo, a terra de origem do primeiro axé

joinvilense, mas com outras casas e axés da Bahia e outros estados por onde ele transitou. Neste sentido, o Ogã Maurício assenta a autoridade de sua narrativa no arquétipo do “marinheiro”, aquele que constrói sua experiência no trânsito, na vivência de poucas permanências. Walter Benjamin discute esse modelo arquetípico de narrador contrapondo-o ao camponês que adquire sua autoridade narrativa a partir da constância nos lugares, com amplas raízes fincadas na sua comunidade de origem.<sup>108</sup>

De fato, é possível perceber que quando Maurício frequenta o xirê<sup>109</sup> de algum Candomblé da cidade e região, sua autoridade é reconhecida, sendo tratado com distinção e respeito pelos membros da religião.

## 2.4 EQUETE DE OXUM

É uma coisa muito gratificante trabalhar para o santo, muito gratificante!<sup>110</sup>

A primeira impressão que tive ao conhecê-la foi a de ser uma senhora séria e taciturna. No decorrer da entrevista, porém, pude perceber que essa impressão era em função do recato que a mesma possui em relação às questões da religiosidade afro-brasileira, apesar da profunda vivência que a mesma possui. Entendi que o fato dela conceder a entrevista foi uma ação muito corajosa, à medida que ela não fala sobre essas questões, ainda mais a um estranho que há meses vinha fazendo essa solicitação. Cabe lembrar que houve alguns agendamentos que foram cancelados, até que no dia dezoito de fevereiro de 2010, no auditório do Museu Arqueológico de Sambaqui de Joinville ela resolveu conceder a entrevista.

Esta entrevistada possui uma grande importância para a história do Candomblé em Joinville, por ter sido uma das pessoas mais próximas à finada Iyalorixá Marli de Iyemanjá, em virtude de ser uma das

<sup>108</sup> VER: BENJAMIM, 1994, p.p. 198 e 199 (especialmente)

<sup>109</sup> Xirê é um termo Yorubano que significa algo como brincadeira, festa. É utilizado para se referir às cerimônias festivas públicas dos Candomblés, onde se celebra algum Orixá, iniciações e obrigações.

<sup>110</sup> EQUETE DE OXUM, 2010.

ekedes<sup>111</sup> acompanhando-a até os estertores momentos. Relatou que ficava muito no ilê axé, pois, no período, não tinha obrigações profissionais e gostava de estar lá, assim, aprendeu muitas coisas relativas à religião. Optei por não utilizar o seu verdadeiro nome em virtude de algumas ressalvas em termos profissionais e familiares que a mesma possui.

Natural do Rio de Janeiro/RJ chegou a Joinville, com 26 anos de idade, em 1985. Embora tendo nascido no seio de uma família Presbiteriana Independente, ainda adolescente acabou frequentando, apesar de não acreditar no espiritismo, alguns centros espíritas da capital carioca, levada por uma irmã. Assim começou a ter amizades nesse universo e acabou acreditando muito numa Preta Velha.

Em Joinville, conheceu a Sr.<sup>a</sup> Marli Vieira, ao acaso, quando esta Iyalorixá possuía casa na rua Guarujá. Acabou jogando búzios algumas vezes, em seguida, tomou dois Boris e, tempos depois, fez o santo. Sendo ela filha de Oxum com Obaluaê, ficando sete dias recolhida no *runkò*. Esse processo ocorreu na segunda sede do ilê axé de Marli, na Rua Suburbana.

Sua saída aconteceu, em três de maio de 1986. Para driblar as cobranças familiares e do grupo social na qual ela transitava, em função da ausência e das marcas no seu corpo, especialmente o fato de estar careca, ela justificou ter ido a um salão que lhe estragou o cabelo, em Mafra/SC, cidade que, aliás, nem conhece.

Desde sua iniciação mantinha uma relação discreta mas muito atuante na comunidade. Lembrou que em 1990 foi inaugurada a sede do ilê Axé, no Bairro Itinga, no município de Araquari/SC, próximo à divisa com Joinville/SC, na verdade é uma região com forte influência e identidade deste último município, pois boa parte dos moradores acabam trabalhando e utilizando a estrutura deste.

Em 1992, acompanhou a Iyalorixá à Nigéria, África, fato que resultou em muita popularidade e prestígio à mãe de santo. Muitos dos entrevistados citaram este fato, dizendo que a mesma ia com frequência à África buscar fundamentos e informações, fato corroborado em notícia publicada no Jornal Diário Catarinense, pouco antes da realização da viagem ( Figura 13). Entretanto, conforme a entrevistada, foi uma visita de caráter turístico cultural, sem muita penetração nos fundamentos do

---

<sup>111</sup> Ekede é um alto cargo na hierarquia das casas de santo, ocupado por mulheres que não entram em transe de orixá. Possuem importantes funções nos ilês axés, à medida em que cuidam dos orixás quando estes se manifestam, dançando com eles, cuidando de suas roupas, e de toda a performance que envolve a atuação dos mesmo. À exemplo dos ogãs que são chamados de “pai” as ekedes são chamadas de “mãe”.

culto aos orixás na sua terra de origem. Segundo explicou, um cliente fez uma promoção que permitiu a ida de um grupo para a Nigéria sem saber falar o inglês. Na viagem conheceram um nigeriano que as ajudou. Da África, lembrou do rio Oxum e disse que era muito bonito. Estranhou, entretanto, a cor das águas do rio, pois as nossas são cristalinas, mas comentou sobre a beleza e energia do lugar. Lembrou, também, que, apesar dos esforços, não conseguiram adquirir nenhuma *ekodidê*<sup>112</sup>, importante elemento utilizado na iniciação dos Iaôs.

### Figura 13 – Reportagem anunciando a ida da Iyalorixá Marli de Iyemanjá à África



Fonte: Diário Catarinense, 1992 – (fundo particular Luciano de Oxaguã)

<sup>112</sup> *Ekodidê* é uma pena vermelha do papagaio da costa (*Psittacus erithacus erithacus*), utilizada nos processos de iniciação, significando fecundidade e vida. Os iniciados se apresentam com uma pena de *ekodidê* na frente, simbolizando realeza, honra e a posição adquirida por sua consagração como um novo sacerdote no culto do seu Orixá.

Logo depois da viagem sua Iyalorixá adoeceu e veio a falecer. Em função disso ela disse que sente falta, da vivência no ilê-axé, da sua mãe-de-santo. Depois da fatalidade, todavia, ela deu continuidade ao culto dos seus orixás, de uma forma muito particular e restrita às suas obrigações sem frequentar outras agremiações religiosas afro-brasileiras. Dessa forma não comenta com ninguém que é da religião, mesmo por que, ela está afastada.

## 2.5 EGBOMI ELENI

*E quando ela abriu o jogo disse: você é de Oxum Karê!(...) sou uma mulher que gosto de cozinhar e de encantar as pessoas pela minha comida e pelo meu tempero.*<sup>113</sup>

Nascida em 03 de dezembro de 1968, a senhora Eleni Lechinski possui uma história pessoal de muita resistência e luta. Sua fala foi mesclada por eventos que a marcaram profundamente, especialmente, na infância e adolescência sofrida, no interior do Município de Verê, no Sudoeste do Paraná, há cerca de 600 quilômetros de Joinville. A morte de sua mãe ocorreu muito cedo, quando a entrevistada tinha apenas 08 anos de idade. Sua mãe, então, com 28, tinha mais 7 filhos além de Eleni.

Em função da dura vida no campo, desde cedo ela e seus irmãos batalharam pela sobrevivência. Aos 14 anos fugiu com um rapaz de 19, indo para Mariana/MG, nessa cidade ela conheceu pela primeira vez pessoas negras e ouviu falar da Umbanda através dos relatos feitos por uma vizinha negra. Até então, ela só conhecia o catolicismo, já que sua família era preponderantemente desta religião.

Entre 15 e 16 anos quis trabalhar, o que não foi possível em virtude do marido ser muito possessivo. Fez amizade com um velho Juiz da cidade, que lhe garantiu a estrutura e a segurança necessárias para que viesse embora para Joinville, cidade onde tinha parentes. Veio sozinha, fazendo o percurso: Belo Horizonte – São Paulo – Curitiba – Joinville. Ela chegou em terras joinvilenses no início do ano de 1983

---

<sup>113</sup>LECHINSKI, 2010.

Morou com amigas em pensionato e lembrou que aos 17 anos de idade, sentia uma profunda angústia em função de não se encontrar no catolicismo e por sentir muita falta da mãe. Em função disso acabou, por intermédio de outra pessoa, conhecendo a Umbanda, no bairro Aventureiro, em Joinville/SC. Passou a frequentar a casa do Sr. Francisco Ferreira da Silva, conhecido como Pai Chiquinho, e Mãe Maria. Esse casal mantém, ainda hoje, uma casa de Umbanda e Candomblé na cidade. Foi neste ilê axé que ela encontrou acolhida e um sentimento de pertencimento a uma família, disse ela *a primeira coisa que eu encontrei para mim, antes da questão espiritual, foi uma família.*

Continuou a viver em Joinville e foi muito incentivada pelo babalorixá Chiquinho e por um casal com quem morava, a estudar, já que ela tinha sido alfabetizada aos 14 anos de idade. Trabalhou por algum tempo na linha de produção de uma empresa metalúrgica da cidade. Em 1992 inicia a Faculdade de História na qual se formou como professora, inclusive manifestou muita satisfação e prazer em atuar como professora dessa disciplina, sendo concursada na rede pública estadual.

Em relação à sua primeira experiência com religião afro-brasileira ela mencionou que tinha medo das coisas de espírito presentes na Umbanda: *eu ficava desconfiada:- será que é verdade, será que não é? Por quê? Por que lá no Catolicismo a gente era muito reprimida! Era aquela coisa assim: é pecado e pronto! Então, eu tinha muito medo assim. Sabe o estranho na tua frente?* Depois de mais de um ano frequentando a casa do Pai Chiquinho e da Mãe Maria ela passou a desenvolver com mais segurança sua mediunidade, sendo que a primeira entidade que nela se manifestou foi um Caboclo de Pena.

Nesse período ela conheceu um filho da finada Marli de Iyemanjá, que era o *humbono*<sup>114</sup> da casa, através do qual foi jogar búzio com esta Iyalorixá, na primeira sede do Ilê axé, na Rua Guarujá, no bairro Itaum, em Joinville.

Foi minha segunda experiência forte na vida espiritual. Imagina você conversar com uma mulher que não te conhece e ela começar a relatar coisas particulares que você viveu na sua infância! A partir daí eu nunca mais me afastei do Candomblé! Eu me afastei da Umbanda e comecei

---

<sup>114</sup> *Humbono*, é um termo yourubá que nos candomblés é atribuído à primeira pessoa a ser iniciada por outra em um determinado ilê axé, seria algo como o conceito de primogênito.

a frequentar o barracão dela, inicialmente na assistência<sup>115</sup>.

**Figura 14 – Egbomì Eleni de Oxum Karê**



Autor: Gerson Machado – 22.02.2010

Foi neste ilê que ela conheceu e fez amizade com o Zinho de Ogum, falecido, o qual, posteriormente, veio a ser seu babalorixá. A mesma foi iniciada em 22 de julho de 1993. Lembrou que mesmo sendo um inverno muito frio e chuvoso seu babalorixá a levou a uma cachoeira para tomar um ebó e um banho

quando nós chegamos lá eu falei para minha irmã de barco: - eu não vou aguentar, vou desmaiar,

---

<sup>115</sup> Assistência é o local do barracão reservado às pessoas não iniciadas (clientes, amigos e as demais que não possuem vínculo com a religião) que vão assistir às cerimônias públicas do Candomblé.

pois está muito frio! O paizinho disse: orixá dá calor! Daí quando ele nos colocou sentadas numa pedra e começou a nos banhar, eu não lembro mais de sentir frio! (...) eu só lembro do frio que eu não senti! Esta narrativa feita pela entrevistada explica a primeira manifestação de seu orixá, ou foi o transe ou o orixá que esquentou, então isso eu não lembro.

Apesar da dúvida sua fala tende à primeira opção, à medida que ela contrapôs essa experiência às demais vividas na Umbanda.

Infelizmente seu babalorixá faleceu pouco tempo depois da iniciação da entrevistada. Segundo ela essa experiência lhe proporcionou vivenciar a parte dolorosa do Candomblé, em virtude do isolamento que a cidade vivia em relação à questão do culto aos orixás. Sentiu-se órfã novamente. Tirou a “mão de vume”<sup>116</sup> duas vezes, a primeira com uma ekede do próprio axé que resultou ineficaz e, depois, com o babalorixá Muongo Bara, recém chegado à cidade, com o qual o ritual obteve a eficácia necessária.

Desde então, ela passou por várias casas de santo sendo que, atualmente, frequenta o axé da Iya Jacila de Oxum. Apesar das obrigações de 3 e 7 anos que tomou neste axé manifestou uma diferença em relação ao tratamento dos filhos iniciados na casa e os que foram se agregando a ela, com processos iniciáticos feitos em outro axé, como é o caso da entrevistada. Tem a obrigação de sete anos tomada como o Oyê de Iyalorixá, porém manifestou não ter interesse em abrir casa de santo. Gosta muito de participar dos rituais, especialmente nas funções da cozinha de santo.

Possui os assentamentos dos orixás na sua casa mesmo. Essa relação direta com os aspectos materiais do sagrado relativo aos orixás que cultua, revela-nos, sobretudo, um zelo doméstico, uma religiosidade desatada, em relação aos ditames hierárquicos do Candomblé tradicional. Essa condição é compensada por vivências pontuais em determinadas cerimônias em alguns ilês da cidade, por onde ela transita.

---

<sup>116</sup> “Tirar a mão de vume” é um ritual realizado por todos os iniciados cujos babalorixás ou iyalorixás tenham falecido. É um ritual necessário ao prosseguimento da vida e que rompe as relações do vivo com o morto.

## 2.6 PAI AMARO

A sugestão que eu tenho para dar é assim: vamos nos juntar, unir as nossas forças e vamos mostrar para o povo que a nossa religião existe!<sup>117</sup>

Natural do estado do Rio de Janeiro, da cidade de Campos dos Goitacazes, esse personagem é muito conhecido entre o povo-de-santo da cidade de Joinville/SC em virtude de suas excelentes performances nos instrumentos de percussão, em especial os atabaques, e nas cantigas cantadas aos orixás e entidades, tanto em termos de repertório quanto em termos de potência de voz. Pai Amaro, como é normalmente conhecido, nasceu em 15 de janeiro de 1956. De uma família de 15 filhos (entre naturais e adotivos) desde cedo enfrentou as dificuldades da vida com muita bravura e bom humor, transitando, como filho de Exu que é, em diversas cidades, atuando em diversos ofícios e encantando diversos mundos.

Muito jovem foi encaminhado a um internato católico, onde ficou até os 15 anos de idade, como forma de corrigir algumas atitudes que incomodavam a sociedade campista, da época, entre elas a sua vinculação e expressão a uma religiosidade afrodescendente. Paradoxalmente, essa expressão encontrava válvulas de escape dentro do próprio educandário, que cuidava do corpo e das almas das crianças, em atividades de caráter cultural como o teatro:

No Patronato São José eu aprendi muitas coisas principalmente as regras do bem viver. Hoje eu sou músico também, não sou só umbandista, sou cozinheiro, não sou lá muito prático, mas pode ter certeza que eu na cozinha dou um show de bola. Sei também sentar numa máquina para costurar, faço alguma coisa de carpintaria, o que estiver ao meu alcance. Foi lá que eu aprendi isto tudo.(...) eu ficava a semana toda no colégio e sábado e domingo eu ia para casa. Então a gente saía na sexta-feira, era o dia que realmente tinha as sessões. Aí eu batia as minhas perninhas, aí eu

---

<sup>117</sup> SOUZA, 2010.

corria gira<sup>118</sup>. Então eu já, desde o tempo de dentro do internato a gente já corria lá, eu junto do meu irmão. As únicas peças que a diretora botava a gente para fazer eram peças que tinham muita bruxaria [risos] porque a gente já sabia alguns truques. A gente também dizia para ela como que era feito, então, ela tomava aquilo, a gente fazia aquela dança e ficava lindo. Daí a gente saía, ela perguntava. Vai lá hoje? E nós respondíamos. Ah, mãe, a gente chamava ela de mãe. Nós vamos. Ela dizia, meu filhos! Ah, mãe, nós vamos! Fazer o quê?! Nós vamos! Daí então a gente ia! A gente chegava lá, a gente fugia e cantava e cantava. A gente vinha com modinha nova para ela. Ela registrava aquilo dali. No caso, ela pegava e registrava ali e mandava para o teatro. As coisas, as cantigas mais gostosinhas, como a de Iemanjá, de Ogum, Santo ferreiro, não é?

Apesar da vinculação de sua família com a Umbanda – sua avó materna possuía um terreiro denominado Tenda de São Jorge, em Campo dos Goitacazes –, sua iniciação no santo ocorreu somente na capital fluminense: *Ah, foi na década dos bondes lá de Campos [risos] É eu acho que era lá por setenta. Ainda que era, deixa eu ver, que eu me lembro... o condenado do presidente, não sei se era Juscelino na época.... ah era o Figueiredo!*

Foi iniciado pelo Sr. Zé Ribeiro, um Tatá-de-Inkisse<sup>119</sup>, o qual confirmou o entrevistado como Ogã. Todavia, contradizendo a performance esperada para um ogã, que é o fato de não entrar em transe, Pai Amaro vem manifestando essa condição, o que causa, em determinados círculos, constrangimentos:

Nessa época, eu quero deixar bem claro que dentro da Abassá<sup>120</sup> Ogum Nitã eu fui feito Ogã, e sempre gostei de tocar, sempre gostei de tocar. É

---

<sup>118</sup> Correr gira significa frequentar os espaços sagrados dedicados às práticas religiosas afro-brasileiras.

<sup>119</sup> Tatá-de-Inkisse é um termo usado nos Candomblés de nação Angola para se referir ao sacerdote iniciador e o que comanda um determinado terreiro. Corresponde ao termo utilizado pelo Candomblé de nação Ketou, Babalorixá

<sup>120</sup> Abassá é o termo como os praticantes do Candomblé de nação Angola se referem ao espaço religioso. É um termo muito próximo à ideia de Ilê Axé, mas comumente utilizada no Candomblé Ketou, Nagô e Efon.

onde há uma quizila<sup>121</sup> entre eu e os zeladores que às vezes eu converso que eles não entendem. Só teve uma pessoa que me entendeu quando eu sentei e conversei com ele, que hoje também cufou<sup>122</sup>, que é o finado Cafu<sup>123</sup>. Eu conversei com ele e expliquei para ele, como é que foi a situação, porque que hoje eu com 48 anos de santo eu estou virando no Santo, expliquei muito bem explicado, porque o santo, na origem, é um vento [engasgou-se] ele é um vento. Não tem esse negócio de porque eu sou Ogã eu não vou virar no santo ou porque eu sou Equede eu não vou virar no Santo. Não, é como diz o meu Preto Velho, que está me fazendo falta: - tudo com o tempo tem seu tempo! Por que você não nasceu só! Você nasceu, nasceu sua carne, nasceu sua alma! Você tem sua alma gêmea, se você andar na rua você tem que procurar a sua alma gêmea, se você pegar uma alma diferente, vai dar quizila. Você não vai se dar bem. Agora se você achar a sua alma gêmea, você se dá bem!

Noutro ponto da narrativa, Pai Amaro relata como conheceu a Iyalorixá Jacila de Oxum, uma de nossas entrevistadas, na cidade de Campos dos Goitacazes/RJ, na casa de santo do Sr. Jairo Maciel. Tempos depois ele e D. Jacila se reencontrariam em Joinville:

Quando eu vi aquela mulher descendo de um grande carrão com aquele vestido todo cheio de brilho, toda no salto. Eu falei. Meu Deus do céu! Aí foi lá que eu conheci a Dona Jacila, pelo nosso entrosamento, acabamos nos aproximando para vir para cá para Joinville, pelo nosso entrosamento, tudo e tal.

Pelo seu relato essa senhora acompanhada do seu babalorixá, Sr. Muongo Bara, veio para Joinville a trabalho, mas acabou fundando um

---

<sup>121</sup> Quizila é um termo muito comum utilizada pela comunidade do povo-de-santo que significa que algo é ruim, traz confusão, enfim, uma energia, de certa forma, maléfica.

<sup>122</sup> Cufou termo usado entre o povo-de-santo para se referir à morte de alguém. Diz-se: fulano cufou.

<sup>123</sup> Babalorixá, falecido em 2009, que tinha a sede de seu ilê axé em Curitiba/PR, mas que transitava muito por Joinville e outras cidades de Santa Catarina, com ações que iam desde a consulta oracular com jogo-de-búzios, aplicação de ebós, até a iniciação de filhos-de-santo.

terreiro de Candomblé e Umbanda. Inclusive Pai Amaro acabou tocando atabaques e cantando numa das festas de inauguração deste espaço religioso:

O Muongo tinha vindo para cá com a Jacila. Foi aonde chegaram no ponto, aí fizeram tudo aqui, na moita, numa boa, e o Muongo, foi convidado como Pai de Santo dela para inaugurar a casa. Foi aonde que eu vim na inauguração da casa de Maria Padilha, nessa inauguração eu vim, cheguei aqui, toquei, fizemos a inauguração. Foi um festão! Foi uma coisa linda! Uma coisa que eu nunca tinha visto na minha vida! Eu estou sendo sincero.

**Figura 15 – Pai Amaro tocando Atabaques**



Autor: Gerson Machado – 15.04.2012

Certamente foi uma grande festa dedicada a essa entidade. A performance do entrevistado foi muito destacada a ponto dele ter que retornar na semana seguinte para tocar em outros terreiros da cidade. Desde então, ficou conhecido e passou a receber vários convites para participar como ogã em diversos espaços sagrados afro-brasileiros na cidade e fora dela. Seu campo de trabalho e atuação religiosa foi se

expandindo a tal ponto que ele aceitou o desafio de se transferir de Campos/RJ para Joinville/SC.

Depois eu tinha que ir embora em uma semana, tinha que voltar na outra semana, para eu conhecer a casa do Pai Jorge. Vim e toquei a Festa de Seu Meia Noite, fiquei mais um tempo aqui. Foi quando eu tive o convite da Jacila que era para eu vir morar aqui em Joinville. Eu disse para ela que só viria para cá se a minha companhia viesse comigo. Ela aceitou. Nós vendemos tudo o que tinha que vender lá. Viemos para cá e aqui nós ficamos.

Quando da realização da entrevista, Pai Amaro informou que não tinha um vínculo direto com nenhuma comunidade religiosa afro-brasileira, mas que atuava em diversos espaços prestando serviços de ogã tocador de atabaques e cantador. Sendo que seu repertório, apesar de ser mais conhecido pela atuação nas festas de Umbanda, cobria as cerimônias públicas de Candomblés Angola e Ketou, com maior desenvoltura para o primeiro, conforme relatou.

## 2.7 PAI CHIQUINHO DE OXÓSSI

Sou Baiano, sou Baiano brigador,  
sou Baiano lá das matas, sou  
Baiano sim senhor.<sup>124</sup>

(Ponto do Baiano João da Mata,  
relatado por Pai Chiquinho)

Nascido em 04 de julho de 1941, natural do Estado da Bahia, da cidade de Pindobaçu, onde viveu até os 12 anos de idade, o Sr. Francisco Ferreira da Silva muito conhecido em Joinville como Pai Chiquinho, migrou para São Paulo, em 1953, com irmão e cunhada. Ficou por 3 anos e retornou para Bahia. Mais tarde, com 18 anos migra novamente para a capital paulistana.

De São Paulo ele vem para Joinville no dia 05 de janeiro de 1981, acompanhando a senhora Marli Vieira, e ajudando-a a construir o seu

---

<sup>124</sup> SILVA, 2010.

barracão na Rua Guarujá. Ele lembrou que *conheceu a finada Marli em São Paulo, na capital. Nesse tempo eu estava iniciando a minha formação espiritual.*

Sua trajetória na vida espiritual se deu com aproximadamente 29 anos quando, em virtude de problemas pessoais e profissionais procurou ajuda no mundo espiritual e iniciou o contato com uma casa espírita, em São Paulo. *Mesmo na Bahia eu nunca tinha frequentado(...) ia sim quando era pequeno que tinha um barulho assim, a gente ia lá assistia e saía correndo, sem frequentar. Então, cheguei ao espiritismo depois que fiquei na lona, depois que eu perdi tudo!*

Essa primeira casa em terras paulistas era dedicada ao culto tanto do Candomblé quanto da Umbanda, na qual o entrevistado foi atendido por uma entidade da Umbanda, um baiano chamado de Coqueiro Velho.

Eu não acreditava em espiritismo (...) mas por recomendação acabei frequentando as giras e no quarto dia que eu fui virou esse baiano que ainda hoje vira em mim, conhecido como Baiano João da Mata. Foi uma experiência muito desagradável por que eu via tudo, via tudo... mas não me controlava, tá entendendo?!

Desde essa experiência ele e suas entidades passaram a atender as pessoas, especialmente às que procuram ajuda para saúde, já que o Baiano João da Mata tem por característica atuar neste campo. Pai Chiquinho relatou que essa entidade já curou um cego em São Paulo e 2 aleijados em Joinville.

O encontro de Pai Chiquinho com a Sr<sup>a</sup> Marli se deu através da atividade de sua esposa que atuava como cabeleireira e como tal tinha a Iyalorixá joinvilense como cliente. Em certa ocasião, a sr<sup>a</sup> Marli levou um determinado filho espiritual para ser atendido por sua zeladora em Guarulhos/SP o qual não pode ser atendido. Diante disso, ela e o filho necessitado retornaram para São Paulo e acabaram sendo hospedados na casa de Pai Chiquinho.

A entidade deste percebeu os problemas do rapaz e manifestou-se realizando “uma limpeza”, retirando todas as negatividades do mesmo. Conforme relatou:

a entidade que estava em mim viu o carregó que estava nas costas do rapaz e tirou tudo o que tinha nele, fazendo-o virar num espírito. Ao virar ele sarou! A partir daí nossos laços se estreitaram e ao

ela saber que eu trabalhava de pedreiro ela me solicitou para eu vir para Joinville para construir o centro dela. Aí foi quando eu mudei para cá!

Pai Chiquinho ficou nessa comunidade de Candomblé por cerca de um ano. Foi iniciado pela Iyalorixá Marli de Iyemanjá para o Orixá Oxóssi, tendo no carrego Ogum, Xangô, Obá, Oyá, Oxalá e Iyemanjá, entre outros, conforme seu relato.

Está há quase trinta anos no Candomblé, como iniciado, já que disse ter feito o santo em 1981. Depois desse ano, que ele passou mais diretamente vinculado à Marli, se afastou e passou a tomar suas obrigações com Pai Joaquim de Oxum que, conforme relata, foi o iniciador da Iyalorixá Marli de Iyemanjá Ogunté. Esta informação coincide com a especificação feita no relato de Ogu Jaibo, apresentado mais adiante, o qual foi filho espiritual dessa Iyalorixá.

No ano de 1986 abriu uma casa dedicada a Oxóssi:

Quando eu cheguei aqui tinha pouca gente morando. Nesta rua aqui tinham pouquíssimas casas. Mas nunca ninguém me incomodou por eu fazer o meu trabalho, por que faço as coisas sem causar desgosto a ninguém; não passo do horário de maneira nenhuma, até as dez horas [da noite]. A casa toca Umbanda e Candomblé, no rito Angola, tendo todos os fundamentos necessários para tais finalidades.

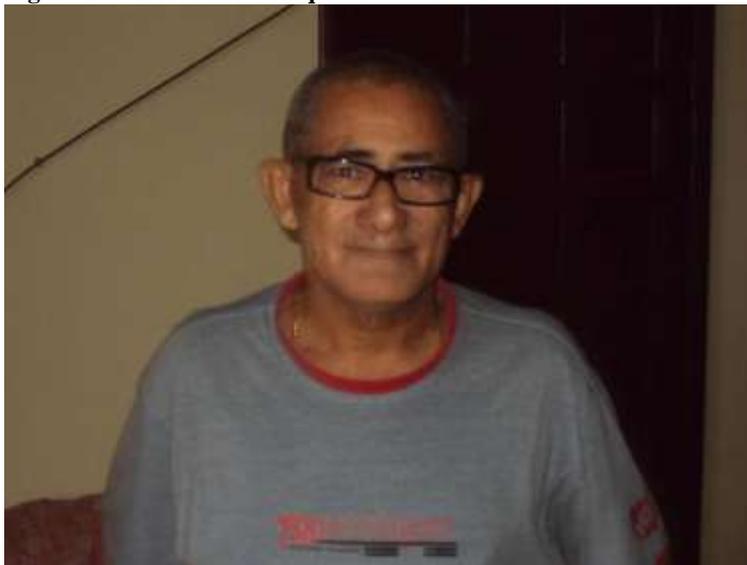
Os serviços prestados, segundo Pai Chiquinho,

são só para o bem. Para o mal não adianta pedir, que eu não faço, explicou ele enfaticamente. Atendo com as minhas entidades, ou jogo búzios, a minha mulher, também. Mas a maioria das pessoas preferem falar com a minha entidade que se manifesta em mim(...) eu também jogo búzios, mas não gosto, isso é mais com minha mulher.

Relatou que, atualmente, frequentam a casa em torno de 40 filhos de santo, destes, *doze filhos de santo tem mais de vinte anos de iniciados aqui na minha casa*, ressaltou com orgulho. *Tenho filho que já abriu casa em Curitiba, outro em São Paulo, outro em Florianópolis.* Ao final

da entrevista fez um elogio à cidade de Joinville dizendo: *aqui é a comunidade que me deu vida, para mim e minha família!*

**Figura 16 – Babalorixá Chiquinho de Oxóssi**



Autor: Gerson Machado – 30.07.2010

## 2.8 BABALAORIXÁ ARILDO DE ZAZI

Quando eu quis entrar, entrei com os dois pés, pois entendo que é uma coisa minha, por que se nós não tivéssemos sido trazidos, brutalmente, para cá como escravizados, estaríamos vivendo nossa religião plenamente.<sup>125</sup>

Nascido em 15 de janeiro de 1968, em Joinville, no Bairro Floresta, tinha 43 anos de idade quando da entrevista. Durante a entrevista lembrou-se várias vezes de sua avó Ursulina que faleceu com

---

<sup>125</sup> SILVA, 2011.

103 anos de idade, inclusive seu centenário foi comemorado pela comunidade afro-brasileira de Joinville no Clube Kênia.<sup>126</sup> Outra lembrança que pontuou seu depoimento foi o de sua bisavó, Tereza, que era uma alforriada, da região de Areias, em Araquari/SC. Essas duas figuras marcam profundamente a sua noção de ancestralidade e o mais interessante é perceber como isso vem à tona nas suas lembranças evidenciando uma presença negra na região de Joinville muito antes mesmo da fundação da cidade em 09 de março de 1851. O entrevistado é membro de uma família de sete irmãos, sendo um falecido, assim como seu pai e sua mãe, sendo que duas irmãs participam da casa e outras 3 são cristãs.

Outras presenças significativas que emergiram de suas memórias foram as professoras D. Maria Laura e D. Maria Astrogilda. Afirmou que, ambas valorizavam a etnia negra no contexto de Joinville, quando estudou no Colégio João Colin. Para ele D. Maria Laura era uma verdadeira liderança que, negra como ele, além de ocupar um importante cargo na educação joinvilense, estimulava os afrodescendentes a ocuparem lugares de destaque, conforme seu próprio exemplo, pois

foram pessoas que me ensinaram nesse meu caminho estudantil (...) eu lembro muito bem que não se valorizava muito a religião negra e a etnia negra no colégio como algo benéfico para o Brasil, o negro era o coitado, o escravizado, o burro, o sem cultura (...) então com a força dessas duas pessoas você vai pensando que se elas chegaram até aqui a gente pode chegar a muito mais.

Filho de uma família católica lembrou que se iniciou na Umbanda entre 19 e 20 anos. Nesse percurso de conversão relatou que, em torno de 15 anos de idade, andava muito pelas ruas. Durante a juventude, no seu dizer, *era perturbado*, não conseguia dormir direito e, quando dormia, se via levitando, enfim, não tinha sossego e não acreditava em questões espirituais.

---

<sup>126</sup> O Clube Kênia, com mais de 50 anos de existência, localiza-se na rua Botafogo, 255, Floresta, Joinville. É tradicionalmente frequentado por negros, inclusive possui escola de samba e promove vários eventos ligados à afrobrasilidade. (Cfe.:<http://www.clicrbs.com.br/anoticia/jsp/default.jsp?uf=2&local=18&section=Geral&newsID=a3028024.htm> – acessado em 06 de junho de 2011.

Entretanto, entre os 17 e 18 anos foi, com um conhecido, ao Kênia Clube, de lá foi para uma encruzilhada e quando retornou ao clube, conforme sua descrição, *tocou o terror*, a ponto de ser expulso do salão. Depois sumiu e foi encontrado às 06h00min na rua cantando numa encruzilhada,

as pessoas que me viram, minhas irmãs e amigos, não me reconheceram toquei o terror e eu não estava bêbado (...) daí eu lembro que eram seis horas da manhã, minha irmã e meu falecido cunhado me encontraram no meio da encruzilhada e eu cantando não sei o que.(...) essas situações começaram a me incomodar; quase botei fogo na minha e na casa da minha irmã por duas vezes. Briguei com meu pai, por que eu saía e voltava transtornado.

**Figura 17 – Tata Arildo de Inkisse Zazi**



Autor: Gerson Machado – 22.02.2011

Refletiu muito sobre a presença do elemento fogo na sua vida. Nesse período Arildo encontrou um senhor chamado Brandão, filho espiritual de Mãe Marli. O encontro ocorreu num bar, localizado na

Praça Nereu Ramos, no Centro de Joinville, chamado Bar Kioske. Brandão era diretor do Kênia e riu ao saber dos acontecimentos relatados para ele pelo entrevistado, foi então que anunciou que Arildo deveria cultuar o santo. Dessa conversa resultou que Arildo tomou um ebó e sua vida melhorou, conforme ele, por seis meses. Nesse período se afastou de tudo, mudou-se e foi morar em Curitiba. Todavia, permaneceu na casa comandada por Brandão por sete anos, sendo esse período, conforme o entrevistado, de profundo aprendizado.

Brandão era artista plástico, pintor e com o seu falecimento sua casa se desagregou, visto que ela possuía mais de 30 membros. A experiência do primeiro transe de Arildo foi *uma coisa do outro mundo!* Ocorreu depois de frequentar a casa de Brandão por 6 meses

numa roda ele começou a invocar os exus e numa dessas eu senti uma coisa estranha, por que eu via a presença das pessoas mas não conseguia me mover. E ele sorrindo dizia:- é assim mesmo, é aos poucos! Só cuida para não dar equê,<sup>127</sup> por que naquela época ele fazia muitos testes, como: fazer os exus caminharem no fogo, entre outros, eu mesmo passei por teste, olha minha perna aqui,

mostrando a cicatriz de uma provável queimadura um pouco acima do tornozelo da perna esquerda.

Por volta de 1994 ele saiu da casa de Brandão

teve o período da revolta nesse afastamento, é comum; a revolta não com o orixá, pois eu nunca pensei em largar o orixá, mas eu não queria essa vida mais para mim, eu não queria uma responsabilidade de casa, queria seguir minha vida normal, participando dos rituais públicos, sem muito envolvimento.

Foi nessa fase que encontrou o Pai Jurandir, também no Bar Kioske, onde tiveram uma conversa jocosa e descompromissada em que Arildo revelou um profundo desinteresse por dar continuidade à vida de santo.

Curiosamente, uma semana depois, acabou indo trabalhar no bairro Vila Nova. Lá reencontrou esse senhor, na casa de um amigo, onde ele atendia diversas pessoas jogando os búzios já que ele vinha do

---

<sup>127</sup> Dar equê é fingir um transe.

Rio de Janeiro/RJ e, além de cuidar da dona da casa, atendia a outros clientes. Por fim atendeu Arildo jogando os búzios, fazendo o seu exu se manifestar e, desde então, vem cuidando do entrevistado, iniciando-o na Nação Angola, fundamentando um Abassã de Inkisse, e dando as obrigações necessárias.

Segundo seu relato ele foi iniciado (Muzenza) no Candomblé de nação Angola, para o Inkisse Zazi, correspondente ao Orixá Xangô no panteão Nagô-Keto. Segundo o Tatá Arildo foi o seu Exu Toco Preto quem conquistou a atual casa e a deu a Zazi, através de um trabalho prestado a uma importante personalidade do esporte brasileiro, medalhista de ouro olímpico. Sua djina é Tata Kelauê. Seu espaço sagrado chama-se Abassá Inkisse N'Zazi, e conta com cerca de 15 pessoas que participam mais diretamente da comunidade.

## 2.9 JORGE CEZÁRIO RICARDO (PAI JORGE DE XANGÔ)

Me incomodei muito com os evangélicos. Muitos deles apanharam dentro da minha casa(...) O povo tem costume de tratar Exu como o Diabo! Para mim o Diabo só existe na cabeça do ser humano quando quer!<sup>128</sup>

Residente na Rua Ponte Serrada, 1206, no Bairro COMASA, na região Leste de Joinville. Este bairro acolheu um grande número de migrantes operários, a partir de 1972, e foi construído, inicialmente, como um conjunto habitacional para trabalhadores de uma grande empresa de fundição da cidade. Pai Jorge de Xangô é natural de Itajaí/SC e veio morar em Joinville no ano de 1983, então com 29 anos de idade.

Sua relação com o santo se deu aos oito anos, pois tinha grandes dificuldades de locomoção. Seu pai e sua mãe nunca aceitaram religiões de matriz espírita e afro-brasileira. Mesmo assim, depois de peregrinarem por muitos médicos especialistas, o então menino acabou indo a um terreiro de Umbanda, na cidade de Itajaí,

---

<sup>128</sup> RICARDO, 2011.

*eu nunca me esqueço, era uma quarta-feira, por volta de umas três horas da tarde, eu era criança, cheguei na porta, eu era pequenino, daí vieram na porta me pegaram e me colocaram sentado numa cadeira e começaram a me dar um passe. Daí eu não lembro de mais nada, só lembro que isso foi às três horas da tarde, quando eram nove horas da noite eles estavam comigo no colo molhando a minha cabeça dentro de um cocho de lavar roupa para ver se eu acordava.*

Seu primeiro pai-de-santo foi o Sr. Pedro, conhecido como Sr. Pedro da Broa, em Itajaí. Desde então nunca largou o santo, sendo que, aos doze anos já possuía uma casa de santo com filhos de santo e tudo o mais. A primeira entidade que se manifestou nele foi o Exu Sete Facadas, *foi o primeiro espírito a se manifestar no meu corpo, por que na verdade ele era o dono da minha cabeça. Depois, com o tempo, ele aceitou dar a frente para Xangô.*

Aos vinte anos, Jorge se iniciou, também, no Candomblé, quando morou com a Mãe Odete em Tatuapé, no estado de São Paulo. Segundo sua explicação esse Candomblé era de nação Angola e ele foi iniciado para Obaluaê, tomando todas as obrigações necessárias com 3 anos de iniciado, *para ficar em dia com o santo, por que eu não queria continuar no Candomblé.* Desde então, obedecendo às orientações desta mãe-de-santo, ele passou a raspar seus filhos espirituais quando estes fossem se iniciar, mesmo que realizando os rituais da Umbanda.

Nesse sentido é importante perceber a assimilação de práticas rituais do Candomblé, como a raspagem das cabeças, nos rituais umbandísticos. Jorge denominou a Umbanda praticada por ele como sendo a *Umbanda Raspada, eu só faço isso por que tenho raízes no Candomblé e isso foi ordem da minha mãe de santo.*

Jorge é uma das autoridades religiosas afro-brasileiras com maior tempo de atuação na cidade, com casa estruturada e um número regular de filhos de santo, sendo frequentada por cerca de 100 deles. Testemunhou e Participou de diversos eventos e movimentos de visibilidade e valorização das religiões afro-brasileiras. Certamente esse envolvimento se deu, sobretudo, pelas dificuldades relatadas quando da implantação, bem como, durante o funcionamento do seu terreiro, no endereço supracitado, como será explicitado mais adiante. Atualmente, ele não tem se envolvido com essas causas mais públicas, inclusive raramente visita outros terreiros. Entretanto, Jorge e sua comunidade são

uma referência para o povo-de-santo da cidade, sendo objetos de pesquisas acadêmicas, políticos, entre outros interesses.

## 2.10 MÃE JACILA DE OXUM

Essa menina tem entidade, era  
assim que vovó Mulata falava para  
meu pai!

(...) Oxum é tudo na minha vida,  
minha dor, minha alegria e minha  
prosperidade...<sup>129</sup>

Nascida em 18.02.1953, natural da cidade do Rio de Janeiro, Jacila viveu a maior parte de sua vida na cidade de Campos dos Goitacazes/RJ, no norte fluminense. Filha de Catulo Barbosa e Elonir de Souza Barbosa. Suas avós: materna, Rita e paterna, Dorcília, conhecida como vó Mulata.

Jacila relatou que quando pequena tinha um problema de saúde caracterizado por desmaios frequentes. *Minha mãe dizia que isso era coisa do Diabo! Até, certa vez, teve um Padre lá para me rezar, me benzer e jogar um monte de água em cima de mim, por aquilo ser coisa do Diabo!* Então, seu pai, orientado por um médico de religião espírita, procurou ajuda no espiritismo de Umbanda quando Jacila tinha sete anos de idade, o que encontrou em Niterói, na Casa de Mãe Tereza.

Quando foi rezada por mãe Tereza, Jacila foi possuída por Vó Joaquina, uma preta velha, muito conhecida pelo intenso uso de ervas para a cura das enfermidades. *Ali começou toda a história, eu comecei na Umbanda. Mãe Tereza usava muitas ervas para lavar minha cabeça, dava muitos banhos e eu passei a ser o denguiinho da casa, por que eu era bem pequena.*

Em Campos, acompanhada de sua avó paterna, teve contato com várias benzedeadas da cidade que possuíam performance espírita. Sobre sua mãe e sua avó paterna mencionou uma disputa que havia entre ambas, já que sua mãe era refratária às questões espirituais e sua avó uma apoiadora dessas questões, *vó Mulata catava as crianças e as levava para benzer.*

Relatou que tinha visões, que antecipava acontecimentos, como a morte de pessoas, acidentes, etc. Em decorrência dos fenômenos que se

---

<sup>129</sup> BARBOSA, 2011.

manifestavam Jacila acabou se iniciando na Umbanda entre os 18 e 19 anos de idade, em Niterói/RJ.

Sua entrada no Candomblé se deu em função de alguns problemas de amor e aborto espontâneo ocorridos com Jacila. Foi quando sua mãe-de-santo de Umbanda anunciou a necessidade dela se iniciar para Oxum no Candomblé. A dificuldade maior era a vaidade, pelo fato de ter que raspar os cabelos, pois na época, desfilava e fotografava. Ela afirmou, inclusive, que *nunca mais seus cabelos ficaram tão bonitos quanto eram!* Isso tudo a fez adiar essa necessidade.

Entretanto, aos 24 anos, sofreu um acidente automobilístico e o seus cabelos foram raspados no hospital. Por causa do acidente, Jacila afirmou ter ficado, seis meses, numa cadeira de rodas e 25 dias em coma. Nesse período, durante uma lua cheia pediu perdão a Oxum e prometeu que se ela se recuperasse iria se iniciar para o Candomblé e arrematou dizendo: *A gente vive e não dá o tapa no rabo da Sereia!*

Doze anos mais tarde é iniciada no Candomblé com o Babalorixá Muongo Bara, na cidade de Campos dos Goitacazes/RJ, apesar de já residir em Joinville. Aconteceu que, quando se preparava para ser iniciada, ela se muda para Joinville acompanhando o marido que era jogador de futebol e tinha sido contratado pelo Joinville Esporte Clube - JEC.

*Daí fiz meu orixá lá na casa do Pai Muongo, na Rua Mario Luiz Vieira, em Campos.* Conforme contou, quando retornou a Joinville, as pessoas manifestavam curiosidade e rejeição, embora, muita gente a procurasse para resolver problemas de amor. Em 1994, na obrigação de 3 anos, os rituais já ocorreram em Joinville, na sua atual Casa de santo, na Rua Erivelton Martins, 669. A casa foi fundamentada, também, pelo Babalorixá Muongo e zelada por ele, durante algum tempo, por ele ter mais responsabilidade no santo.

Desde então, a casa, além de se dedicar ao culto aos Orixás de Candomblé e entidades de Umbanda, acabou se tornando uma forte referência para a população local dos bairros Ulisses Guimarães, Loteamento Rosa, Loteamento Juquiá e Adhemar Garcia, em função da promoção de eventos que valorizam a cultura afro-brasileira, assim como prestadora de assistência no campo social, com distribuição de roupas, alimentos, oficinas de formação profissional, defesa dos interesses do cidadão, entre outras ações. Vale ressaltar que muitos evangélicos e católicos usufruem dessas ações.

**Figura 18 – Iyalorixá Jacila de Oxum**



Autor: Gerson Machado – 23.03.2011

Jacila avalia que o trabalho social ajudou a minimizar o impacto na realidade social, especialmente entre os evangélicos.

Na verdade isso seria um trabalho da Secretaria do Bem Estar Social. Mas para isso as pessoas tem que sair daqui do bairro e ir lá, no centro, para serem atendidas, sendo que a maioria não tem nem o dinheiro do passe do ônibus. Eu acho que em cada bairro deveria ter uma estrutura do poder público para dar assistência.

Arrematou essa reflexão, com determinação: *eu ergui uma casa para ficar para sempre, para que seja eterna!*

Por fim comentou a respeito da implantação do grupo de afoxé, que abriu o carnaval de rua de Joinville, por três anos consecutivos, e concluiu que isso possibilitou uma visibilidade muito importante para a cultura afro-brasileira na cidade. Já que essas ações e outras como, o Encontro das Religiões Afro-brasileiras de Joinville, a Semana da Negra, a tornaram uma importante referência na organização do povo-de-santo pela luta dos direitos e pela erradicação da intolerância religiosa na cidade e região.

Nas suas palavras:

as diferenças fazem a História e eu comprei essa briga, né meu pai! Nossa casa comprou essa briga! Os jornais e a televisão deram toda uma cobertura à causa. Em sua avaliação, desde que chegou a Joinville, essas questões vêm ganhando corpo, na época não existia nada, meu deus do céu, nem podíamos falar direito! Hoje, veja o senhor, nossa casa foi homenageada na Câmara dos Vereadores, nosso povo tocou atabaques e os vereadores todos assistindo e foi uma festa lindíssima. Fizemos a lavagem ao monumento (Monumento ao Imigrante) e não tivemos uma alteração. O povo todo vestido de branco, de santo, na rua, em frente a um templo enorme evangélico, na verdade tanto de um lado quanto de outro da praça!

## 2.11 PAI NINO DE OGUM

Em Joinville se puser um padê<sup>130</sup>  
na rua é considerado feitiçaria!<sup>131</sup>

Nascido em Joinville em 25.03.1966, filho de Orlandino da Cunha e Rosa da Cunha, ambos joinvilenses. Sua mãe é descendente de alemães. Reside há 8 anos no endereço da entrevista, entretanto, sua primeira casa de santo funcionou no bairro Costa e Silva. Sua família

---

<sup>130</sup> Padê: é uma comida votiva feita à base de farinha-de-mandioca, misturada com elementos diversos, como por exemplo: dendê, água, vinho, cachaça, entre outros, geralmente ofertada ao orixá Exu.

<sup>131</sup> CUNHA, 2011.

com era de religião Católica. Nino inaugurou o espiritismo na família. Frequentou durante 6 anos o catolicismo de forma atuante na pastoral da juventude. Depois procurou, acompanhado da mãe a vida espiritual em virtude de muitos problemas de saúde, especialmente, fortes dores de cabeça que sentia.

Sua fala destacou o forte apoio materno em procurar ajuda no espiritismo. Isso ocorreu quando conheceu a Senhora Tereza Machado, no bairro Bom Retiro, na Rua Itororó. Assim, dos 14 aos 21 anos, foi membro da comunidade comandada por esta senhora. Depois se afastou da religião por cerca de um ano, justamente, quando se preparava para ser iniciado na Umbanda, já que a Mãe-de-Santo Tereza acabou fechando a casa que comandava. *Daí fiquei um ano sem procurar casa de santo, até por que, na época, eu fazia faculdade de pedagogia. Mas assim, eu trabalhava em casa com os guias.*

Afirmou ser um médium inconsciente<sup>132</sup>, dizendo que a primeira entidade que se manifestou nele foi a Iyemanjá, na Umbanda, numa linha de Ogum: *eu não esqueço e conto para os meus filhos, até hoje. Eu estava numa linha de Ogum, que na Umbanda a gente entende que são os Caboclos de Ogum que pegam a cabeça da gente, daí eu dormi naquela linha e fiquei muito contente. Eu disse: - nossa Ogum catou a minha cabeça, né minha mãe?! Daí, depois que terminou os trabalhos minha mãe (Tereza) me disse: - Meu filho, Iyemanjá é que veio na linha de Ogum! . A segunda entidade foi o caboclo Pena Verde, a terceiro foi o erê Chiquinho e a quarta foi o Exu Meia Noite e foi uma experiência muito diferente pois o exu traz uma outra energia, principalmente essa entidade na minha cabeça me traz muita alegria e paz.*

Depois desse tempo de afastamento Nino passou a conviver na casa do pai Jorge de Xangô, na qual percebeu diferenças, tendo em vista a sua primeira experiência com a Umbanda na casa de Dona Tereza. Como dito anteriormente, o Babalaorixá Jorge havia implantado elementos rituais do processo de iniciação do Candomblé na Umbanda

Sua entrada no Candomblé se deu por indicação do Exu Meia-noite. Seu pai-de-santo é o Sr. Flávio de Oxum, de São Paulo, através do qual foi iniciado para Ogum Já. A inauguração da sua casa de Candomblé ocorreu em 07.04.2006, junto com a iniciação no Candomblé pelo entrevistado. Inclusive lembrou que esse fato gerou uma certa polêmica, em virtude de ter saído do *runkò* com as

---

<sup>132</sup> O médium inconsciente é aquele que ao entrar em transe, supostamente, perde complementemente a consciência dos seus sentidos, afirmando não lembrar de nada do que tenha ocorrido durante o período de transe.

prerrogativas de babalaorixá, o que normalmente ocorre depois da obrigação de 7 anos (*Odu Ingé*), mas em função da longa atuação do mesmo na Umbanda e por ter uma casa bem estruturada seu babalaorixá concedeu-lhe esse privilégio, *através do jogo dele ele achou que a casa precisava ou, talvez, que eu merecia. Ele me deu a mão de jogo para eu dar continuidade.*

**Figura 19 – Babalorixá Nino de Ogum Já**



Autor: Gerson Machado – 24.03.2011

Em consonância com a Iyalorixá Jacila de Oxum, entende que as religiões afro-brasileiras hoje são menos discriminadas. Porém, ainda precisam de maior visibilidade.

## 2.12 MÃE ANA DE YANSÃ

133

Natural de Tubarão/SC, filha de Sebastião Ferreira e Benta Cardoso Ferreira. Afirmou que os pais eram *maravilhosos!* Migrou, pela primeira vez, para Joinville em 1972 (com 17 anos), em função da enchente que devastou a região de Tubarão, no Sul de Santa Catarina. Em sua fala a valorização e o sentido da família sanguínea é, analogamente, transferida para a família espiritual. Informou que sua família sanguínea era muito católica.

Em Joinville atuou na profissão de costureira em diversas fábricas têxteis, foi nessa experiência de trabalho que vivenciou as primeiras manifestações espirituais. Revelou que tinha muito medo de entrar na própria casa e permanecer sozinha nela *eu sempre procurava ficar cercada de pessoas como uma proteção e pensava comigo: – eu acho que estou ficando louca de verdade!*

Quando estava grávida do 2º filho disse ter visto o espírito do cunhado que, falecido há algum tempo, veio pedir-lhe ajuda:

a gota dá água para mim foi quando vi um cunhado meu que tinha falecido há alguns anos. Eu o vi inteirinho na minha frente assim, sabe?! Só que eu não falava! Eu fiquei imóvel, não sentia minha boca se mexer, mas eu conversava com ele pelo meu inconsciente.

Diante dessa situação seu marido encaminhou algumas roupas de Ana, para benzimento numa mãe-de-santo, sem o seu conhecimento. Ela ficou sabendo tempos depois, após o parto do bebê, quando as perturbações voltaram a lhe assolar. Ela tinha atribuído o período de tregua ao espírito do cunhado. Mas então, ao saber o que ocorreu, ela passou a percorrer vários pais e mães-de-santo, em Joinville, Itajaí, Florianópolis e Criciúma. Muitos desses sacerdotes foram classificados por ela como charlatões, por prometerem tirar as suas perturbações e não conseguirem.

Em 1985 ela teve outra filha e, já na maternidade, a criança demonstrou ter a mesma sensibilidade de Ana. Segundo ela, sua filha *mostrava coisas!*<sup>134</sup>

---

<sup>133</sup> FERREIRA, 2011.

**Figura 20 – Mãe Ana de Yansã**

Autor: Gerson Machado – 24.03.2011

A situação evoluiu ao ponto de ser possuída por um espírito em casa. Quando dominada por ele, ela dizia palavrões, quebrava coisas. A incorporação era feita com muita violência. Ana soube depois se tratar do Exu Caveira. Posteriormente ela passou a incorporar um preto velho, o Pai Benedito, muito mais suave e compreensivo. E algum tempo depois passou a incorporar a Cigana Sodrine (do Sol) que é, conforme ela, um espírito cigano muito antigo. Foi um transe de "dormir no santo". Esse espírito lhe abriu o coração e trouxe-lhe entendimento. Nesse período lembrou-se que houve uma mãe-de-santo de Itajaí que a orientou e tranquilizou muito. Também, frequentou a Seicho-No-Ie

---

<sup>134</sup> Ana não especificou o tipo de “coisas”, palavra pronunciada com um tom taciturno, envolto num certo mistério.

participando, inclusive, em Ibiúna/SP. Esse trânsito ajudou-a a entender melhor o seu lado espiritual.

Em 1993, seu filho com 7 anos, acidentou-se num jogo de futebol. No pronto socorro Ana fez a promessa de aceitar o caminho espiritual que lhe estava sendo imposto, desde que seu filho fosse livrado do sofrimento. Próximo desse período uma sobrinha foi consultar uma cigana no bairro Estevão de Matos e Ana a acompanhou. Durante a consulta da sobrinha a cigana pediu para falar com ela e chamou-lhe a atenção em relação à promessa feita. Ana, que já tinha procurado em diversos lugares, pediu à cigana que lhe indicasse alguém decente nesse universo, que pudesse lhe orientar, então a cigana indicou o Pai Nino (o entrevistado, Sr. Orlando da Cunha).

A primeira vez que Ana entrou na casa desse senhor ficou bastante impressionada, especialmente pelas imagens de exus que compõem o altar (cangira). Passou a acompanhar assiduamente as sessões, porém achava ridícula a performance dos médiuns e não se imaginava procedendo daquela maneira. Acabou entrando na roda muito sem graça e com certa tristeza, pois, também, não se sentia acolhida pelos demais membros. Sua primeira participação foi numa festa de Cosme e Damião, onde espíritos infantis tomam os médiuns levando-os a se comportar como crianças das mais variadas faixas etárias.

A primeira entidade a se manifestar, na casa do Pai Nino, foi o Caboclo Ogum da Mata. No princípio sentiu muito o preconceito das pessoas, apegando-se muito ao núcleo familiar do Pai Nino. Transcorreu um ano até que se sentisse confortável nessa experiência religiosa. Mencionou que sua personalidade muito autêntica lhe proporcionou muitos conflitos na casa-de-santo. Conheceu o Candomblé, mas este não lhe tocou, também foi à mesa branca kardexista e não encontrou muitas ressonâncias.

Fez sua iniciação na Umbanda e completou o ciclo iniciático até atingir o posto de Mãe-de-Santo. Atualmente dirige a sua própria casa, dedicada a Inhasã, a qual foi inaugurada no dia 26.03.2010. Sua comunidade é composta de 27 filhos. No início relatou uma certa dificuldade de relacionamento com os vizinhos que foram minimizados com a implantação de um sistema de isolamento acústico no seu barracão.

## 2.13 OGÚJAIBÔ<sup>135</sup>

O entrevistado nasceu no ano de 1955, tendo, portanto, 55 anos quando da realização da entrevista. Em função de algumas situações, que no seu entendimento poderiam lhe causar constrangimentos relacionados ao grupo social em que estava inserido, não autorizou a gravação da entrevista, o uso de imagem, nem o seu nome. Todavia, num gesto de gentileza permitiu nomeá-lo pelo nome de batismo Yorubá, Ogú Jaibô. Foi uma agradável conversa, realizada em sua residência, da qual participaram sua esposa e uma das filhas da finada Iyalorixá Marli de Iyemanjá, aqui identificada como Akuerã.

A conversa fluiu de forma tranquila, sem obedecer ao roteiro, apesar de tê-lo organizado. No balanço final pude perceber que boa parte das minhas curiosidades, expressas neste instrumento, foram sanadas. As que não foram, ou realmente as informações não tinham tanta importância, ou não julguei conveniente abordá-las, já que o entrevistado demonstrou reservas por determinados assuntos. Foi uma conversa de três horas e meia cujo tempo fluiu de forma imperceptível. Os participantes possuíam um vasto conhecimento a respeito do assunto, tanto em função da vivência das questões na cidade, quanto pelo trânsito em outros lugares e leituras.

Os apontamentos que ora seguem não tem a pretensão de relatar o real desenvolvimento da conversa. Propõe-se apenas a apresentar topicamente alguns aspectos da vivência e das opiniões dos entrevistados nas religiosidades afro-brasileiras em Joinville. A apresentação procurou enfeixar os relatos em seis tópicos, conforme segue: aspectos da família consanguínea, religiosidade antes de migrar para Joinville, migração e religiosidade migrante, sobre o Ilê Axé Iemanjá Ogunté e o Candomblé e a cidade.

Seu pai nasceu em Xapuri, no Estado do Acre, filho de um imigrante português, proprietário de seringais, e de uma professora cearense. Muito jovem foi enviado a Portugal, tendo estudado no seminário Católico em Coimbra.

Sua mãe, ainda viva e residindo em Joinville/SC, é Baiana de Salvador/BA, tendo sido iniciada na religião africana muito jovem por Mãe Senhora do Apo Afonjá. Sua família materna apresenta uma configuração bastante comum às famílias tradicionais baianas, com trânsito entre o catolicismo e a religiosidade afro-brasileira. A relação

---

<sup>135</sup> JAIBO, 2011.

memorial de lembrança do entrevistado funcionou muito mais para pessoas da família materna, citando várias tias que, como sua mãe, se declaravam católicas, mas tinham relação direta com o “santo”, já que eram iniciadas no Candomblé. Dentre elas, sua avó Dona Nanoca, filha espiritual de Tia Maci; e a tia Gilka, também iniciada no Candomblé, filha de Oxumarê e “levantada” ekede na casa de Mãe Menininha do Gantois, além de outras tias e primos iniciados no Candomblé. Atualmente, inclusive, tem uma prima com terreiro aberto em Salvador, no bairro da Liberdade.

Em termos de formação profissional o entrevistado entrou para a Faculdade, primeiramente, de Engenharia Química, a qual não concluiu e depois para a área da saúde, a qual concluiu e seguiu carreira.

Em função dessa ligação familiar com o Candomblé o entrevistado foi iniciado nesta religião com nove anos de idade, pelo Sr. Manoel Rodrigues de Soares Filho, na Casa Neive Branco do Cabo Verde, no Município de Brotas, no Estado da Bahia, sendo neto espiritual de um africano conhecido como Zé do Vapor.

O entrevistado foi iniciado para Logun-edé e mais tarde foi assentado Ogum que passou a ser seu orixá mais cultuado. Quando questionado a respeito de sua filiação ao Orixá disse ser filho de Ogum. A informação a respeito de Logun-edé se deu num tom quase confidencial, ao final da entrevista.

A casa Neive Branco foi um dos mais tradicionais terreiros de Salvador/BA, tendo o pai de santo, também, após vários anos de culto na Bahia, a exemplo de outros de migraram para a região sudeste do país, aberto “uma filial” na cidade do Rio de Janeiro/RJ, conhecida como casa de Itabira do Rio Verde, em alusão ao Caboclo Itabira. Conforme o entrevistado, Manoel de Neive Branco guardava profundamente as raízes africanas da religião. Ogu Jaibo não tem conhecimento de feitura de santo de pessoas do sexo masculino. Os “rodantes” eram quase todas do sexo feminino, cabendo aos homens as funções de ogã como: Alabês, Axogum, Ato-Axogum, Pegigãns, etc...

Esta situação era muito corriqueira nos Candomblés mais tradicionais, isto infelizmente foi mal visto por uma parcela da sociedade, principalmente os adés<sup>136</sup>, que quando procuravam o terreiro eram encaminhados à outras casas para a iniciação. Por outro lado, foram frequentes as visitas desses adés ao terreiro, que participavam das cerimônias, sendo sempre bem recebidos, sem nenhuma discriminação.

---

<sup>136</sup> Adé é um termo para se referir ao praticante da homossexualidade.

O entrevistado informou ainda que foi feito para “Logum Edé” pela necessidade desse orixá na recém criada casa do Rio de Janeiro. Acredita-se que este rico Orixá, guardião dos tesouros da Oxum, traz muita prosperidade para a casa de santo e para os seus filhos.

Quanto à denominação do Ilê axé por caboclos é interessante observar que, os escravos africanos no Brasil, aceitaram a inclusão dos caboclos nos seus ritos em homenagem aos donos da terra.

Pouco antes de começar a faculdade conheceu o professor Gumercindo Fernandes Portugal Filho, antropólogo, africanólogo e escritor, além de pai de santo, um dos maiores conhecedores da cultura afro no Brasil, com o qual deu origem à Fundação Cultural Yorubana Brasil-África, existente até hoje na cidade do Rio de Janeiro. Anedoticamente, comentou que numa das inúmeras incursões de campo, aportaram na Ilha de Itaparica/BA, onde participaram de um ritual de Egun, no Ilê Agbulà, e disse que o amigo tentou levantar a saia do Egun, levando uma forte “varada” do Egun.

Depois, na faculdade, teve a oportunidade de conhecer três estudantes africanos da cidade de Lagos, através dos quais estabeleceu contatos e laços com a embaixada da Nigéria, oportunizando uma visita àquele país africano.

Da visita à África chegara à conclusão de que lá era tudo diferente daqui, pois o culto aos orixás é individualizado por tribos e/ou famílias. Por conta disso, não conseguiram aprofundar-se nas questões relacionadas ao culto aos orixás em terras africanas. Observou que o Candomblé é uma religião brasileira, uma espécie de juntada de pessoas, etnias e culturas, muito distintas e que, em função das condições da escravidão, provocou a dispersão dos membros dos grupos tribais africanos pelo território brasileiro. Foi, então, o Candomblé uma forma de reunir, condensar e organizar o culto aos orixás em terras brasileiras.

Reafirmou o seu processo de iniciação pelo Sr. Manuel e a sua participação na casa do Rio de Janeiro, lembrando, com carinho, de pessoas como o Ogã Djalma, Mãe Eunice, Mãe Mariquinha, Dona Lulú ( esposa do pai de santo) Dona Maurina De Xangô (Iyabassé da casa), entre outros membros do axé. Muito cedo, porém, levado por questões de ordem profissional e transferência de moradia, se afastou do dia-a-dia do culto, preservando os cuidados com seus orixás.

Quando ocorreu o falecimento do Babalorixá Manuel, em 1986, o entrevistado já estava afastado do Candomblé. A partir de então, já residindo em Joinville conheceu através de informações a Iyalorixá Marli de Iyemanjá Oguntê, que, posteriormente, passou a cuidar do santo do entrevistado.

Atualmente a casa onde o informante foi iniciado está em ruínas (Casa de Neve Branca, em Brotas/BA). Fez um relato emocionado no qual disse ter, recentemente, levado seu filho para conhecer o lugar. Lá chegando, tantos anos depois de sua iniciação encontraram as ruínas do barracão. De pé, somente a Figueira gameleira.

Foi atendido por uma senhora e, à medida que ia perguntando pelos mais velhos da casa, que ele conheceu quando de sua iniciação, ela dizia que haviam falecido, até que, ao perguntar por Dona Bela, hoje falecida, mas então com 98 anos, a senhora disse ser sua tia e que a cuidava, já que convalescia acamada de um AVC, que comprometeu movimentos, memória e lucidez.

Ele disse que, ao se aproximar do leito dessa senhora que participou do seu processo de criação no *runkò*, se abaixou, beijou as suas mãos e disse: – Benção Dona Bela de Iansã! Imediatamente ele foi corrigido pela sobrinha que disse: D. Bela de Jesus! Agora ela é de Jesus! Referindo-se a uma provável conversão da mesma, a um Cristianismo pentecostal, já que toda a família parecia ter passado por esse processo.

De sua família espiritual de origem ele citou a Mãe Meruca, filha carnal do Sr. Manuel, a qual segundo informações possui casa de santo aberta em Guarulhos/SP e que hoje teria cerca de 70 anos de idade.

Relatou, também, que conheceu várias casas de santo no Rio de Janeiro e na Bahia, citando: Sr. José do Bacuçu as casas de Joãozinho da Goméia, de Zezito da Oxum, de Valdomiro de Xangô, de Rui de Oxalá, em Duque de Caxias/RJ, casa de Miguel Grosso; na Pavuna o Axé de Bate-Folha, Casa de Oxumarê, casa de Mãe Estela em Salvador/BA. Comentou, também, a respeito da casa de João da Goméia como frequentada e cultuada por ilustres personalidades do mundo político e empresarial.

Atualmente, os seus assentamentos estão na casa da finada mãe Teloiasse (falecida), em Irajá- Rio de Janeiro/RJ, sendo que a atual zeladora é a mãe Rosângela de Omolu.

Relatou que momentos antes do falecimento a Iyalorixá chamou o entrevistado e a Akuerã dizendo para não se preocuparem, pois Iyemanjá Ogunté cuidaria de ambos. Porém, tanto a Akuerã quanto o entrevistado mantêm seus assentamentos, em Irajá, no Rio de Janeiro/RJ, na Casa da senhora conhecida como Vanda de Oyà (Teleoyasi) irmã de santo de Mãe Olga do Alaketu. Esse traslado se deu em função da Tia Gilka ser *ekede* da casa de Vanda. Por coincidência, ou não, a previsão de Mae Marli se confirmou, afinal a mãe de santo Teloiasse, na verdade, era filha de Yemanjá Ogum Té, fato desconhecido

pelo entrevistado que acreditava ser esta mãe de santo filha de Oyá. Esta faleceu há cerca de cinco anos, também.

## 2.14 PAI FERNANDO DE OXÓSSI

É necessário se pagar para aprender!<sup>137</sup>

Pai Fernando de Oxóssi é natural de Jaraguá do Sul e veio para Joinville aos 6 anos de idade, por volta do ano de 1962, com os pais que passaram a trabalhar com Cobre, atividade que aprenderam com um grupo de ciganos com os quais conviveram por 4 anos

só que não eram ciganos de tendas, eram ciganos que alugavam casas e ficavam por determinados períodos nos lugares, convivemos com eles, meu pai, minha mãe e eu (...) foi onde meu pai aprendeu o ofício de mexer com o Cobre e daí ele desenvolveu-se. Depois houve uma proposta dele ir embora com o povo cigano e ele não foi. Acabou que ele ficou aqui em Santa Catarina e ele estabeleceu-se aqui neste local.

Seu pai Alvin Bartel e a mãe, Aurora Airoso Bartel, ambos falecidos, formavam uma família católica tradicional. Fernando quis ser padre, aos 13 anos, foi para o seminário (1970) da congregação religiosa do Sagrado Coração de Jesus, em Corupá/SC, onde permaneceu por 3 anos. Depois, com 16 anos, foi para São Paulo para o Mosteiro de São Bento. Os pais não concordaram com essa opção do filho. Aos 18 anos retornou a Joinville para o alistamento, servindo o exército em Brasília/DF.

Em 1971, em Brasília, Fernando servia o exército, sem muita consciência das questões políticas em andamento, e alguns amigos indicaram que ele precisaria procurar uma casa espírita,

no quartel você acaba tendo um círculo de amizade bastante vasto e daí, começaram a citar que eu teria problemas e que eu precisaria procurar uma casa espírita, daí como lá em Goiás

---

<sup>137</sup> BARTEL, 2011.

dá muito Nagô, religião Nagô, ou Afro Nagô, no caso, mas naquela época eu não entendia praticamente nada dessa situação!

Essa necessidade, segundo ele, era decorrente da sua sensibilidade extrema, entretanto, tinha o desejo de ingressar na ordem dos Beneditinos, com todos os acertos para ingressar num mosteiro em Betim/MG, o que acabou não ocorrendo, pois cedendo às pressões da família, retornou a Joinville, onde trabalhou de bancário.

Nesta fase, as coisas em sua vida,

se tornaram muito confusas, as coisas não se desenrolavam, as coisas não iam bem, as coisas estavam atrapalhadas, as coisas ficaram bastante confusas, daí ocorreu que uma amiga do próprio banco, ela frequentava uma casa de religião, me levou numa cartomante e esta me informou que eu teria problemas espirituais e que deveria procurar uma casa espírita para, pelo menos, tomar passes para eu me equilibrar. Foi próximo ao Colégio Celso Ramos e o nome dela era Janete, se não me engano.

Fernando acatou o conselho e foi procurar um centro espírita kardexista, a Sociedade Espírita de Joinville, na Rua Paraná, nº 77, Bairro Anita Garibaldi. Participou de diversos encontros, mas revelou que não sentia muita ressonância nos ensinamentos. Até que um dia ele resolveu permanecer até o momento dos passes e um espírito, que, hoje, identifica como um caboclo, disse que ele *teria problemas bastante sérios de mediunidade e que precisaria desenvolver num lugar de terra de chão batido, dança de chão batido.*

Diante desse fato, procurou ajuda e acabou indo para Itajaí, na Casa do Sr. Moritz Egger, um descendente de alemão de Corupá/SC. Nesta casa se encontrou, passando a frequentá-la de 15 em 15 dias, sem sua família saber. Foi no natal que ele revelou essa experiência religiosa para a família, não sem constrangimentos. Então, após um ano frequentando o terreiro em Itajaí ele se iniciou na Umbanda (camarinha).

Nesse período as questões familiares se aquietaram e o Pai Moritz veio para Joinville, o que chamou a vizinhança, que passou a frequentar a casa, já que ele passou a atender o público, na casa da família de Fernando. Reunia as pessoas todas às quartas-feiras a noite e fazia

atendimento com a Vó Maria Joana, um espírito de Preta Velha, *essa vó Maria Joana exigiu que fosse feito aqui na casa uma sala de encontro (...) daí minhas entidades também se esclareceram e chegou a um ponto em que o ciclo de amizade estava grande.*

O movimento, com o passar do tempo, cresceu e levou Fernando a ser confirmado como pai-de-santo de umbanda, especialmente, com a manifestação da entidade do Cigano Alexandre, que o auxiliou muito: *esse cigano relatou muitas coisas importantes no caminho da gente. Muitas coisas importantes! Ajudou a clarear e desembaraçou um monte de problemas que a gente estava atravessando, com isso houve uma confiança no sentido da espiritualidade.* Com essa confirmação o Pai Fernando foi tocando as coisas por Joinville com certa autonomia e pai Moritz foi, aos poucos, se afastando. A obrigação de pai-de-santo de Umbanda ocorreu em 1979 e desde então ele mantém regularmente atividades no seu ilê axé, denominado Centro Espírita Oxosse Pena Branca. Na época buscando maior legitimidade o Pai Fernando foi, inclusive, diplomado pelo seu Babalorixá, Moritz Egger, com firma reconhecida em cartório e expedição de certificado como ilustra a Figura 21.

Tinha, então, 25 anos e relatou que, de início, foi difícil trabalhar com as entidades. A primeira que lembra ter incorporado foi o Caboclo Pena Branca, depois o Cigano Rafael, por terceiro um preto velho, seguido de Ogum, e dos exus, sendo o principal, o Tranca-ruas de Baré. Avaliando um pouco de sua trajetória, num tom humilde, Fernando sentenciou:

quando você se prepara e acha que é pai de santo, acha que está feito, a cabeça feita, se acha rei! Então, eu posso tudo e ninguém pode comigo! E é aí que vem o engano, depois, a situação é bem diferente! Você passa a ser bastante testado e analisado pelas mãos dos espíritos para ver se você é de confiança e se você é realmente digno daquela mediunidade.

A abertura de sua casa foi em 19.11.1979, no dia do aniversário de 28 anos.

Sua inserção no Candomblé se deu em decorrência de uma participação em um Carnaval em Curitiba/PR,

e eu era muito louco, também, por que chegava a época de carnaval, eu amava desfilar em carnaval

e como eu tinha muitos amigos em Curitiba eu ia para lá e ia desfilar em Curitiba. E nessa brincadeira e folia de carnaval foi aí que conheci o meu falecido pai de santo, no caso o Pai Véco, quando precisei buscar uma fantasia para poder me apresentar e ele tinha a fantasia para me emprestar, entende?

**Figura 21** – Diploma de “formação” de Pai de Santo – de Fernando Bartel , conferido por Moritz Egger.



Autor: Gerson Machado – 13.04.2011

Para participar do desfile público ele teve de retirar a fantasia na casa daquele que viria a ser o seu iniciador no Candomblé, o Pai Véco de Yansã (*in memorian*), que tinha casa no Bairro Santa Cândida, na Rua Fernando de Noronha, na capital paranaense. Acabou fazendo uma consulta oracular de búzios, com o Pai Véco, que lhe revelou a necessidade de ser iniciado no Candomblé, o que parece ter ocorrido em 13.08.1983, contando, atualmente, cerca de 28 anos de iniciação.

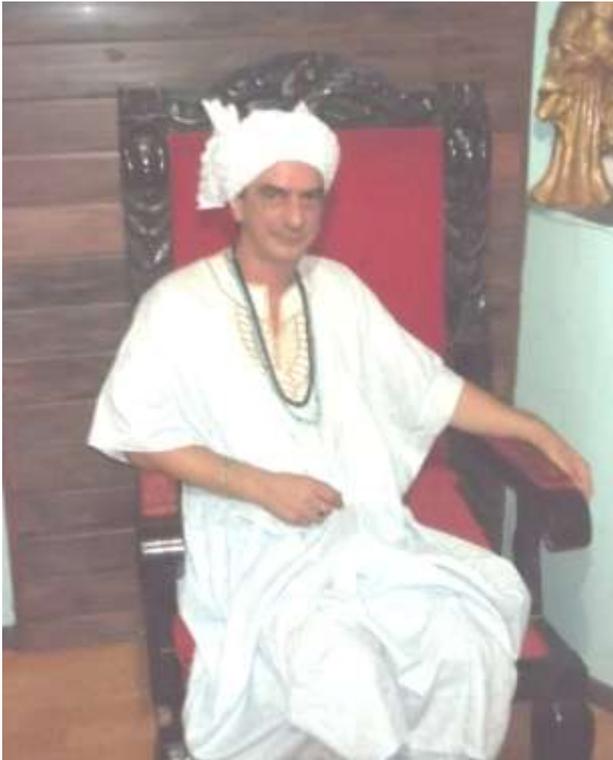
Ressaltou a dificuldade de vivenciar o Candomblé, especialmente, em função dos preceitos que são implicados.

Envolvi-me meio às cegas, não perguntei muito o que é o Candomblé e sete meses depois eu me iniciei para Oxóssi, em Curitiba, no dia treze de agosto, numa sexta-feira treze num dia muito frio! No ano de 1983 (...) para ele (o Babalorixá de

Candomblé) na Umbanda eu seria um pai de santo, já no Candomblé eu seria um iniciante, e isso foi difícil para mim.

Quando tomou a obrigação de 3 anos ele trouxe os Ibás de santo para a sua casa, onde ele tomou essa obrigação e as demais. Isso implicou numa ampliação da própria casa de santo. Houve, portanto, a adaptação do espaço religioso dedicado à Umbanda ao Candomblé de nação Ketou.

**Figura 22 – Babalorixá Fernando de Oxóssi**



Autor: Gerson Machado – 13.04.2011

Além da Casa de Joinville, Fernando afirmou que, manteve uma casa de santo em Curitiba nas Vilas Oficinas, por cerca de 20 anos. Avaliou e lamentou o fato de, no decorrer da vida de santo, ter deixado a sua família carnal de lado. Lembrou que há cerca de 6 ou 7 anos seu pai adoeceu e, tendo que cuidar dele, fechou sua casa em Curitiba. Em

Curitiba iniciou cerca de 10 filhos no Candomblé e na Umbanda 50. Citou que ele começou a mesclar o ritual do Bori dentro do processo de iniciação na Umbanda, a fim de que o iniciado tenha mais clareza dos caminhos a seguir.

Os iniciados na sua casa de Joinville: Candomblé de 40 a 50 filhos; Umbanda 300 a 400 filhos, aproximadamente. Atualmente, cerca de 30 filhos participam da corrente com certa frequência. Todas as sextas-feiras a casa toca Umbanda e Quimbanda, os toques de Candomblé ocorrem de acordo com a necessidade. As principais comemorações no calendário litúrgico da casa: Janeiro - Oxóssi (Umbanda); Fevereiro - Iyemanjá (Umbanda e Candomblé); Abril - Ogum (umbanda); Maio - Preto Velho; Junho - Santo Antônio, Tranca Ruas de Baré e Cigano (Umbanda); Agosto - Pombo Gira (Umbanda); Setembro - Cosme e Damião (Umbanda); Novembro - Axé da Casa (abertura do Ilê); Dezembro - Yansã, Oxum e encerramento das atividades.

Ressaltou que outrora, nas décadas de 1980 e 1990, havia mais respeito e fidelidades do povo-de-santo. Culpou os próprios pais e mães de santo pela poluição e degradação ambiental de que os praticantes são, por vezes, acusados, inclusive pela imprensa. Sobretudo, ressaltou a necessidade dos iniciados amadurecerem mais na religião a partir da vivência prática nos ilês axés, em detrimento da internet. Na sua fala *é necessário se pagar para aprender (...) existe muita diferença entre ler uma determinada coisa e praticar a mesma, a prática faz muita coisa*. Nesta fala fica evidente não só a questão econômica, mas o próprio sacrifício que o neófito deve fazer, na opinião de Fernando, para ter acesso aos conhecimentos e hierarquia, bem como, a necessária fidelidade a esta.

## 2.15 MAE KITA DE OYÁ

Por que o Candomblé você aprende  
 todos os dias e ninguém sabe nada  
 dele.<sup>138</sup>

Claudete Silva do Nascimento, conhecida como Mãe Kita, nascida em 05.07.1953 é filha de Ivete Nascimento e Armando

---

<sup>138</sup>NASCIMENTO, 2011.

Nascimento (falecido) e possui um irmão. É casada há 2 meses. Relatou que teve sua primeira relação com a espiritualidade afro-brasileira, na Umbanda, com 10 ou 11 anos de idade.

Tal contato ocorreu devido a problemas de saúde de sua mãe que teve um aborto de filhos gêmeos e um dos fetos ficou no útero. Então em virtude da indisponibilidade de assistência de saúde na região, tendo a avó materna de Claudete esgotado todos os recursos de sua religião evangélica, foi levada a buscar outro auxílio, *foi quando minha avó disse: - chama um rezador, um macumbeiro, por que minha filha vai morrer e tudo o que eu podia pedir a Jesus eu já pedi!*

Uma parteira, Sr.<sup>a</sup> Zuleica, foi chamada e em conjunto com outra senhora, Mãe Nilzita, que veio a ser a mãe de santo de Umbanda de Claudete, incorporada da Preta Velha, a Vovó Maria Conga. Mãe Nilzita ficou por mais de 12 horas incorporada, até que o feto saísse de sua mãe. É interessante ressaltar que, conforme o relato, sua mãe estava vitimada de feitiço e que enquanto os procedimentos ocorriam longe dos olhos das crianças a suposta "coisa" saiu de sua mãe e a tomou no terreiro da casa. Kita, então menina, foi tomada de uma carga muito forte e passou muito mal, foi então que o Caboclo Pena Branca se manifestou nela e a auxiliou. Relatou que na Umbanda ela era considerada filha de Omolu.

Por volta dos 12 anos conheceu o Candomblé, através da Iyalorixá Iraci Pinto de Souza, de Iyemonjà Oguntè, no município de Duque de Caxias/RJ, onde a entrevistada reside. Aos 14 anos se iniciou no santo para Oyà, no Axé Ketou, do Engenho Velho, sendo neta de Vó Bela (Oji Muxuxebi), ainda viva, com cerca de 100 anos de idade e residindo no bairro da Liberdade, em Salvador/BA. Ela permaneceu neste axé até a obrigação de 3 anos. Depois por incompatibilidade de gênios ela se afastou do Candomblé, mas manteve uma relação próxima e respeitosa com a casa e o axé, até os dias atuais.

A residência da família era vizinha à roça de Candomblé do Sr. Waldomiro de Xangô (in memorian). Este possuía um filho espiritual, Geraldo Correia Pinto, conhecido como Gamo da Oxum, com o qual a entrevistada tomou o Odu Ingê, (obrigação de 7 anos). Além da obrigação de 7 anos ela tomou a de 14 anos, também. A partir de então ela passou a ser do axé Loquiti Efon.

Inhansã escolheu o meu pai de santo quando ele tomava a obrigação de dezesseis anos, a Oxum dele suspendeu meu irmão carnal para Ogã, ele me pediu que eu fizesse uns acarajés para uma cliente e eu fiz e fomos para o quarto de Omolu

colocar esses acarajés para essa senhora que eu nem conhecia. Nisso meu orixá Inhansã se manifestou e deu a cabeça para o meu pai, dizendo que queria tomar os sete anos e, ainda, deu sete dias para que isto acontecesse, por que essa obrigação já estava atrasada, eu tinha 12 anos de iniciada e mais de trinta filhos de santo. E aí foi minha vida, tomei sete, catorze e vinte e um. Estou no axé até ontem, por que hoje e não posso assegurar hoje.

Dona de uma boa memória é portadora de um vasto campo de relacionamentos no mundo do Candomblé Carioca e Baiano. Atendendo a um pedido do entrevistador fez um breve panorama dos barracões de santo em Duque de Caxias/RJ, por volta de 1968, citando vários deles, pelos nomes dos pais de santo, dentre eles João da Goméia (*in memorian*), Zezito da Oxum (vivo), entre outros.

Atualmente, tem vários filhos com casa aberta na Região Sul do Brasil, especialmente em Santa Catarina e no Paraná, *eu fui bem aceita aqui, o meu axé foi bem aceito e a tendência é expandir*. Reconhece que o axé Ekiti Efon possui poucos ilês e quase todos os que pertencem a esta nação se conhecem. Setencia:

a minha nação é muito pequena, nós fomos os últimos a chegar ao Brasil e estamos aqui há duzentos e poucos anos só e para ser de Efon tem que ser meu parente, por que só existe a minha família, para ser de Efon tem que ser meu tio, minha prima, minha irmã, tem que vir da minha família, se não vier não é Efon, até por que nossa nação é muito pequena e todos se conhecem.

Fez questão de explicar que o seu avô de Santo, Sr. Waldomiro, fez santo no Efon, na travessa do Loki, sendo filho de obá Baru. Comentou a respeito de Maria do Violão, fundadora do axé Efon. Disse, também, que Waldomiro (Pai Baiano) herdou do seu dofono de barco, os Ibás e o santo Ogum Meje, por isso que muitos diziam que ele era filho de Barú com Ogum. Mas esse último foi herança, somente. E que no axé Efon não há manifestação do segundo orixá (adjuntó). Entretanto, Com 30 anos de iniciado, Baba Waldomiro, passou a tomar obrigações no ketou, no Axé Gantois. Frisou que apesar de pequeno as nações de Candomblé são tributárias ao Efon quando cultuam

determinados orixás que são específicos desta, como: Oxaguiã (rei de Efon), Oxum, Logun-edé, Ossain, Odé-Karê e Jagum. O chão, inclusive é dedicado à Jagun. O tronco da árvore Loki (figueira branca) é de Iroko e de Airá (orixá específico) e o topo da árvore é de Oxaguiã.

**Figura 23 – Iyalorixás Kita de Oiá e Jacila de Oxum posam juntas no Monumento ao Imigrante de Joinville**



Autor: Gerson Machado – 19.11.2010

Nota: Esta foto foi tirada no evento Lavagem das escadarias do Monumento ao Imigrante, na Semana da Consciência Negra de 2010.

Quando questionada a respeito do suposto Ibá de Oxum, originário da África, o qual pertenceu inicialmente ao tio Firmo (fundador do axé), que supostamente estaria sob seus cuidados em Duque de Caxias/RJ, no Ilê axé da entrevistada, ela confirmou essa situação e relatou que seu avô, Babá Waldomiro, quando fez 60 anos de santo ofereceu uma grande festa para Xangô no Gantois, em Salvador/BA, da qual ela participou. Relatou que um dos filhos de Waldomiro pagou todos os impostos da travessa do Loki e passou a propriedade a ele. Num dado momento ele a chamou para acompanhá-la ao axé Efon, na travessa do Loki, n. 12. Chegando lá ele a incumbiu de zelar por todos os assentamentos de santo que se encontravam na casa que estava abandonada:

ele abriu o quarto de Lorokê e disse: - eu vou te dar a responsabilidade de levar todos esses santos para o Rio de Janeiro. Eu falei: Babá, você vai levar o Loki para o Rio de Janeiro? Ele disse: - Eu vou levar por que aqui ta tudo abandonado, tem quarto com a porta quebrada, telhado vazando. Daí começamos a arrumar para levar. Daí tinha essa Oxum e como ele sabe que tenho grande paixão por Oxum e que sou filha de santo de um homem de Oxum, minha mãe que me pariu é de Oxum e eu sou filha de Inhansã com Oxum, ele disse que não teria pessoa melhor para cuidar. Então ele me deu a Oxum do tio Firmo e a Iemanjá.

Ela achou muita responsabilidade assumindo para si somente o assentamento de Oxum do Tio Firmo, um dos patriarcas do axé Efon no Brasil. Diante disso resolveu transferir a Iyemanjá deste com seu irmão de santo, Kaiami. Esse assentamento de Oxum está com ela, portanto, desde o ano de 2004. Por direito, no entender dela, esse assentamento deveria estar no Axé Pantanal, no Rio de Janeiro, com Maria Lopes dos Anjos,

por direito ela era para estar no Pantanal com Dona Maria Lopes dos Anjos, mas como Maria deixou aquilo por lá, se acabando, Baiano chegou e me deu, agora ninguém me toma mais! Mas por direito ela não é minha; ela está na minha casa por amor, por carinho e por que Oxum quer, então, é por direito!.

Informou que o axé Ekiti Efon veio para o Rio de Janeiro através do avô Cristóvão, do axé Pantanal, morto há 25 anos, feito de santo para Ogum Já, veio de Salvador/BA, para o Rio de Janeiro, no Bairro Pantanal. A Iyalorixá Maria Lopes é herdeira deste senhor.

Relatou que sua chegada a Joinville se deu através de um de seus ogãs, Ivonaldo de Airá. Este sempre a convidava para conhecer a cidade e o Candomblé daqui. Até que em 12.12.2007. Veio a convite de Mãe Jacila, participar de uma festa da Pomba-gira Maria Padilha. Mais tarde Jacila passou a ser cuidada por Mãe Kita, migrando do seu axé original, Ketou (Angola) para o Efon.

## 2.16 BABALAORIXÁ MUCONGO BARA DE OGUM XOROKÊ

Eu sempre fui bem acolhido nesta cidade. Ela me recebeu de braços abertos.<sup>139</sup>

Luiz Antonio da Conceição Figueiredo, nascido em 05.05.1966, reside na rua Mário Luiz Vieira, 11, Jóquei Clube, Campos dos Goytacazes/RJ, onde possui o Ilê Axé de Ogum Meje. É Filho de Iraci da Conceição Figueiredo e Everaldo da Conceição Figueiredo.

O seu primeiro transe ocorreu nesta quando criança ao sentir a forte presença do espírito de um preto velho, chamado Pai Albano, todavia, sua primeira incorporação se deu com o Caboclo das Sete Montanhas.

Aos 17 anos, foi iniciado no Candomblé, no dia 23 de janeiro de 1983, pela Iyalorixá Helena dos Santos Batista, conhecida no entre o povo-de-santo da cidade de Campos dos Goytacazes pela dijina Mucanjanjo, filha de Omolu e Iyansã, e pelo Sr. Odé Sivocan, no Abassá Olu Axé, do Axé Bate-Folha. A Sr.<sup>a</sup> Mucanjanjo era filha do Sr. Toninho Aguaceiro, também conhecido como Rei dos Búzios. Essa família de santo está vinculada à nação Angola, que chegou à cidade de Campos no início da década de 1980 pelas mãos de Mucanjanjo.<sup>140</sup>

Conforme seu relato, quando tomou seu odu Ingê ele migrou de nação, passando a ser Ketou, e de zelador de santo, tomando tal obrigação pelas mãos do Babalaorixá Jorge de Ogum Já, que pertence ao Axé do Babalaorixá Odé Koyaci, do Axé Obacoçu, de Aracaju/Sergipe. Atualmente, seu zelador é o Sr. Odé Leci, de Duque de Caxias/RJ, também do Axé Sergipano.

Informou que no ano de 1988, foi doado um terreno a ele no qual foi construído o ilê axé que ainda comanda, no endereço supracitado, com apenas cinco anos de feitura. Informou que a Sr.<sup>a</sup> Jacila de Oxum

---

<sup>139</sup> FIGUEIREDO, 2012.

<sup>140</sup> O entrevistado fez algumas considerações sobre a chegada e a expansão do Candomblé em Campos/RJ e ponderou que da mesma maneira e quase concomitantemente, a chegada dessa religião nesta cidade do norte fluminense ocorre como em Joinville. Todavia lá ela chega marcada pela forte influência do Candomblé de Nação Angola, influenciado, especialmente pelo Babalaorixá Joãozinho da Goméia. O de matriz Ketou chega posteriormente em Campos, com a fama de ser muito mais eficiente que o modelo Angola (FIGUEIREDO, *Op. Cit.*)

nasceu no dia 30.01.1990. Relatou como ocorreu a decisão da Sr.<sup>a</sup> Jacila ser iniciada por ele, sendo que o primeiro santo que ele assentou para a Sr.<sup>a</sup> Jacila foi a sua Pombo Gira Maria Padilha do Cabaré (Figura 24 e Figura 25).

**Figura 24 – Imagem da Pombo-gira Maria Padilha do Cabaré**



Autor: Gerson Machado – 19.02.2012

Seu papel no Candomblé joinvilense foi estratégico tanto pelo fato de ter fundamentado o barracão de Oxum Opará, da Iyalorixá Jacila de Oxum, assim como por ter auxiliado o *egbè* da Iyalorixá Marli de Iyemanjá, recentemente falecida. Em virtude disso, muitos filhos da finada Iyalorixá, especialmente, ogãs, ekedes e egbomis, o ajudaram a tocar os primeiros Candomblés na casa de Oxum.

Em relação ao seu trânsito religioso pela cidade de Joinville ele avaliou que apesar de enfrentar dificuldades em colocar determinadas

obrigações no espaço urbano, se sentiu muito acolhido pela cidade dizendo que esta o recebeu de braços abertos.

Em virtude de diversas situações avaliou que o seu afastamento da cidade e do ilê axé de Oxum nos últimos anos, proporcionou *um reencontro a tudo e a todos, mais amadurecidos e gostaria que todos se juntassem em torno da causa*<sup>141</sup>. Contudo, não deixa de reivindicar sua preponderância na casa de Oxum, e manifestando o claro desejo de retornar e assumir as funções para as quais ele foi solicitado

hoje eu quero estar aqui com vocês para compartilhar. Eu não quero vir para raspar ninguém, não quero que ninguém me espere para isso. Eu quero vir e encontrar já pronto! Eu quero dançar com vocês o Candomblé, cantar e fazer acontecer de uma outra forma. E gostaria que todos estivessem juntos, unidos, presentes, todos com ela (Jacila)

Podemos perceber que apesar das diferenças pessoais existentes entre nossos dezesseis entrevistados – advindas, sobretudo, das relações de pertencimento às origens familiares de santo, às famílias e aos axés de vinculação, que corrobora a ideia de tradição – temos, entretanto, ações de coagulação em torno do papel que cada um ocupa na implantação e desenvolvimentos do Candomblé na “Manchester Catarinense”.

As quais, num primeiro momento, parecem ações individuais, no meu entendimento são fragmentos de um processo coletivo, porém, diverso, à semelhança do “rizoma” na concepção de Deleuze e Guatarri: “... o rizoma conecta um ponto qualquer com outro ponto qualquer e cada um de seus traços não remete necessariamente a traços de mesma natureza; ele põe em jogo regimes de signos muito diferentes, inclusive estados de não-signos (...) ele não é feito de unidades, mas de dimensões, ou antes de direções movediças. Ele não tem começo nem fim, mas sempre um meio pelo qual ele cresce e transborda”<sup>142</sup>.

O crescimento e o transbordamento mencionado é figura de linguagem que serve para entendermos muito bem as dinâmicas de estabelecimento dos espaços sagrados como os ilês axés de Candomblé, numa cidade como Joinville, num tempo marcado pela exacerbação da transitoriedade e da instantaneidade.

---

<sup>141</sup> FIGUEIREDO, *Op. Cit.*.

<sup>142</sup> DELEUZE&GUATARRI, 1995, p.32..

**Figura 25 – Sr. Muongo Bara diante do assentamento de Maria Padilha do Cabaré**



Autor: Gerson Machado – 19.02.2012

Paradoxalmente, apesar dos apelos de dissolução e pulverização das experiências constituidoras das subjetividades, dadas pela contemporaneidade, a cidade de Joinville passou a ter, desde a década de 1980, vários lugares fundados com a finalidade de reunir pessoas que manifestam a performance do culto aos orixás. Félix Guatarri ressalta a dualidade presente no Brasil em termos de produção de subjetividades a qual é varrida por um duplo movimento:

de um lado, por uma onda ianque bastante racista – por mais que isto desagrade a alguns – que é veiculada por uma das mais potentes redes televisivas do mundo e, de um outro lado, por

uma onda de caráter animista com religiões sincréticas como o Candomblé, mais ou menos herdadas do fundo cultural africano, e que tendem a sair de seu acantonamento originário do seio das populações negras, para contaminar o conjunto da sociedade, inclusive os meios mais abastados do Rio de São Paulo.<sup>143</sup>

Dessa forma, no próximo capítulo, apresentarei uma sistematização de dados na tentativa de se construir uma “cartografia de Territórios existenciais”<sup>144</sup>, procurando focar além de dispersão do Candomblé para rincões, aparentemente, mais refratários do que o eixo Rio e São Paulo, onde a invisibilidade parece ser o termo que melhor explica a presença do negro, como é o caso do Brasil Meridional<sup>145</sup> e estabelecimento de vários ilês axés na cidade, que além de se configurarem como espaço marcadamente de resistência da cultura negra reforça a entendimento de que “ Tanto nas áreas rurais como nas periféricas e urbanas, os negros consolidaram sua identidade social através da demarcação simbólica expressa por uma fronteira étnica que é construída ao longo de anos de resistência e em específicos e diversos contextos: na casa, na vila, no bairro, no clube, na rua, no bar”,<sup>146</sup> e por que não dizer nos território sagrados dedicados aos deuses africanos, como é o caso dos ilês axés de Candomblé, presentes na “Manchester Catarinense”.

---

<sup>143</sup> GUATARRI, 1993, p.189

<sup>144</sup> GAUTARRI, *Op. Cit.*, p. 179.

<sup>145</sup> LEITE, 1996.

<sup>146</sup> LEITE, 1996, p. 50.

## CAPÍTULO II - OS ESPAÇOS SAGRADOS AFRO-BRASILEIROS NA CIDADE

Estamos na época do simultâneo  
(Michel Foucault)

A epígrafe acima foi escrita em 1967 por Foucault para uma conferência dada por ele no Círculo de Estudos Arquitetônicos.<sup>147</sup> Sua constatação parte do fato de que o mundo se experimenta mais à semelhança de uma rede que religa pontos que se entrecruzam e formam uma trama do que por um grande caminho que se estende através dos tempos, ligando o passado ao presente e ao futuro. “Estamos em uma época em que o espaço se oferece a nós sob a forma de relações de posicionamentos”<sup>148</sup>. O que importa, nesse ponto de vista é, portanto, as relações de proximidade entre os pontos e elementos que compõe o espaço. “Não vivemos no interior de um vazio que se encheria de cores com diferentes reflexos, vivemos no interior de um conjunto de relações que definem posicionamentos irreduzíveis uns aos outros e absolutamente impossíveis de ser sobrepostos.”<sup>149</sup>

Nesse sentido os espaços religiosos em questão mais do que marcar a paisagem urbana como locais de um dado processo de sacralização são, também, locais que possibilitam o encontro de diversas subjetividades, à medida que essas religiões encontram-se cada vez mais abertas à todos os públicos, deixando de ser quisto étnicos, como anteriormente se configuravam, especialmente os Candomblés.<sup>150</sup>

Partindo dessa compreensão é importante entendermos como os espaços religiosos afro-brasileiros experimentam a cidade em questão à medida que ela não se configura mais como um projeto único, ou um drama (com começo, meio e fim) recheado de previsibilidade. Essas religiões contribuem para tornar a cidade, analogamente, uma obra aberta, podendo conter sempre novos e pulsantes pontos de construção de significados e de abertura para outras possibilidades de enunciação do sagrado. Isso se evidencia tanto no estabelecimento dos espaços religiosos afro-brasileiros conhecidos como terreiros (no caso da

---

<sup>147</sup> FOUCAULT, 2006, p. 411.

<sup>148</sup> FOUCAULT, *Op. Cit.*, p. 413.

<sup>149</sup> *Idem.*, p. 414.

<sup>150</sup> Cfe.: PRANDI, 2004, p.223.; PIERUCCI, 2006, p.P.116-117 (especialmente).

Umbanda, incluídos aí as tendas, tendas espíritas, casuás, entre outros) e Ilês Axés onde se pratica o Candomblé. Jussara Rêgo define os terreiros ou ilês axé em Salvador:

Do ponto de vista funcional, compreende um espaço ritual e um espaço de moradia, sendo esse o modelo mais trabalhado pelos autores que escrevem sobre o tema. No espaço ritual, sacralizado pela presença das entidades ali representadas pelos *assentamentos*, acontecem as atividades litúrgicas e, no espaço de moradia, residem alguns membros da comunidade, fundamentalmente aqueles que compõem o clero.<sup>151</sup>

Em termos funcionais, os espaços sagrados investigados nesta pesquisa apresentam tal configuração. Variações ocorrem no terreiros de Umbanda, todavia, os mesmos carecem de um estudo mais aprofundado.

Apesar de não haver dados estatísticos confiáveis, a experiência/vivência nos informa que, atualmente, as casas de Candomblé em Joinville são relativamente poucas. Avolumam-se, entretanto, as casas de Umbanda, as quais podem chegar a uma centena, conforme relatos de várias pessoas membros de comunidade religiosa afro-brasileira em Joinville. De forma estruturada podemos contar cerca de cinco ilês axés de Candomblé, os quais conjugam, em sua maioria, num mesmo espaço, o culto às entidades do panteão candomblecista e umbandista. É interessante observar que esse cruzamento dos dois rituais num só espaço ocorre em virtude dos fundadores dessas casas, antes de terem sido iniciados no Candomblé, tiveram uma trajetória na Umbanda. Essa herança, provavelmente, se refletiu na organização dos espaços religiosos onde é comum, por exemplo, encontrarmos as estatuárias dispostas sobre altares, representando as divindades umbandistas em pleno cerimonial público de Candomblé. Aqui concordamos com Vagner Silva quando, ao analisar o campo religioso afro-brasileiro em São Paulo afirma: “o Candomblé em São Paulo, parece consolidar-se não apenas como reprodução das modalidades de cultos vindos de outras regiões do país, mas, sobretudo, como rearranjos destas modalidades em função das novas realidades e demandas”.<sup>152</sup> O mesmo autor ressalta que no processo de instalação do Candomblé em

<sup>151</sup> RÊGO, 2006, p. 37. (destaques no original)

<sup>152</sup> SILVA, 1995, p. 75.

São Paulo, os babalorixás e Ialorixás provinham, em sua maioria, das fileiras da umbanda, sendo que a iniciação no Candomblé, implicava na ampliação/consolidação do status desses sacerdotes, em virtude do alto valor que essa religião possui entre os fiéis das religiões afro-brasileiras, de maneira em geral.

Por outro lado a expansão desses cultos para além dos territórios de origem<sup>153</sup> provocou uma dinâmica de incorporação de elementos e significações que não eram comuns nas versões mais tradicionais desses cultos. Um dos mais relevantes e que representa bem a situação do Candomblé em Joinville, é a incorporação de pessoas não-negras no espaço sagrado dessas religiões. Isso, também, foi observado por Vagner Silva em São Paulo, onde a inserção dessas pessoas significou, sobretudo, certo conforto econômico para as casas de culto, à medida que o culto exigia um considerável investimento econômico que nem sempre está disponível aos negros, os quais correspondem às parcelas mais empobrecidas da população brasileira.<sup>154</sup> Essa hipótese baseia-se, certamente nos índices de desigualdade econômica que fazem os negros, em sua maioria, ocuparem a base da pirâmide social brasileira.<sup>155</sup>

Para o caso do Rio Grande do Sul, Ari Oro afirma que:

essa procura de terreiros por parte dos brancos pobres geralmente está associada à busca de solução para problemas práticos como doenças, desemprego ou dificuldade econômica, ou problemas legais, geralmente relacionados à sua condição desfavorável de classe. Já os brancos de maior poder aquisitivo o fazem na busca de solução de problemas existenciais como os de sentido, identidade, afetivos, etc. Também o caráter misterioso, exótico e fascinante da religião dos orixás, associado à sua eficácia simbólica, contribui para a atração de brancos.<sup>156</sup>

Para a região da grande Florianópolis a professora Cristiana Tramonte desenvolveu uma pesquisa em que discutiu a trajetória, práticas e concepções das religiões afro-brasileiras (Umbanda, Candomblé e Almas de Angola). Sua discussão frisou aspectos da consolidação histórica dessas religiões partindo do século XIX e a

---

<sup>153</sup> Especialmente na Bahia, Maranhão, Pernambuco e Rio Grande do Sul.

<sup>154</sup> AMARAL, 2005.

<sup>155</sup> TELLES, 2003 (especialmente das páginas 185 – 262)

<sup>156</sup> ORO, 2002, p. 362.

presença da cultura negra na, então, Desterro, até o presente, com especial destaque para a década de 1970. Foi nesta época que segundo a autora ocorreu um maior reconhecimento da cidade em relação a essas práticas religiosas até, bem como, os processos de diferenciação endógenos, compondo um mercado religioso diversificado, amplo e competitivo, além dos movimento de resistência, consolidação e institucionalização. Por fim, a autora realiza uma pesquisa mais detalhada no que ela convencionou denominar de atualidade, enfocando tanto as questões êmicas, como vetores de consolidação do grupo, até discussões contemporâneas que, claramente, evidenciam as táticas do grupo no sentido da organização de um discurso dado ao fortalecimento interno do povo-de-santo. Também, serve ao consumo externo, muito baseado na ecologia e no papel que essas práticas podem ter no processo de preservação do planeta.<sup>157</sup> Essa obra é de fundamental importância em virtude da proximidade física da pesquisa em questão (Joinville está a cerca de 170 km de Florianópolis) e, ao mesmo tempo, serve para compararmos ressonâncias e distanciamentos das práticas e movimentos da capital do estado de Santa Catarina, com uma cidade do interior, como Joinville, com processos de urbanização e industrialização distintos do cenário pesquisado por Tramonte.

Esse cenário mais voltado ao Sul e ao Sudeste do Brasil é, aparentemente, um pouco da situação em que os cultos afro-brasileiros se apresentam em Joinville. Esta cidade está num entroncamento entre essas duas regiões, ainda que, até o momento, não tenha sido observado nenhuma manifestação do Batuque Gaúcho em Joinville. Entretanto, é preciso destacar que nenhuma investigação mais aprofundada foi feita a respeito desse fenômeno para a localidade em questão. Dessa forma, é evidente que predomina em Joinville os Candomblés vinculados às nações de culto Ketou, Angola e Efon, às quais se articulam e, por vezes compartilham os mesmos espaços de forma concomitante ou em momentos distintos, como veremos mais adiante.

Desta forma proponho uma investigação um pouco mais detalhada desses espaços sagrados construídos na malha urbana da cidade de Joinville. Para Mircea Eliade “toda a cratofania e toda a hierofania, sem distinção alguma, transfiguram o lugar que lhes serviu de teatro: de espaço profano que era até então, tal lugar ascende à

---

<sup>157</sup> TRAMONTE, 2001.

categoria de espaço sagrado.”<sup>158</sup> Partindo desse entendimento a implantação dos ilês axés de Candomblé numa cidade como Joinville, proporciona um duplo movimento de sacralização dos espaços. O primeiro, que é o que proponho a análise neste capítulo, diz respeito aos espaços circunscritos, ou os territórios contínuos, fazendo referência clara aos espaços sagrados chamados de ilês axés, os quais possuem em sua maioria uma configuração arquitetônica que reorganiza as aldeias e cidades africanas, com espaços circunscrito aos iniciados, consagrados aos orixás e entidades, e espaços públicos frequentados indistintamente.

## 1 ESPAÇOS CONTÍNUOS – OS ILÊS AXÉS MATRIZES DE CANDOMBLÉ DE JOINVILLE

Seria possível supor (...) uma espécie de descrição sistemática que teria por objeto, em uma dada sociedade, o estudo, a análise, a descrição, a “leitura”, (...) desses espaços diferentes, desses outros lugares, uma espécie de constatação simultaneamente mítica e real do espaço em que vivemos...

(Michel Foucault)

Esses espaços, referindo-nos uma vez mais a Michel Foucault, são como heterotopias, à medida que eles “tem o poder de justapor em um só lugar real vários espaços, vários posicionamentos que são em si próprios incompatíveis”<sup>159</sup>. A partir desse princípio tomamos os Candomblés e as umbandas como religiões que arranjaram num mesmo espaço cosmovisões e identidades diferentes.

No primeiro caso sabemos que nos seus primórdios, na primeira metade do século XIX, os Candomblés reuniram etnicidades africanas diversas com suas divindades. Pierre Verger explica como os cultos aos orixás e voduns na África se organizava de forma particular em aldeias e

---

<sup>158</sup> MIRCEA, 2010, p. 295. Esta citação é propositalmente pontual e refere-se aos seus estudos sobre a sacralização do espaço e não envolve a uma filiação a suas ideias referentes à natureza do fenômeno religioso.

<sup>159</sup> *Ibidem*, p.418.

idades-estados, “Apesar da multiplicidade dos deuses, tem-se algumas vezes a impressão de que não se trata de politeísmo, mas de monoteísmos múltiplos, justapostos, em que cada crente, sendo consagrado apenas a um deus, reverencia unicamente a este, mantendo ao mesmo tempo, em relação às divindades vizinhas, sentimentos que não vão além do simples respeito”<sup>160</sup>.

No Brasil essa configuração se perdeu em virtude do rompimento de laços de pertencimento à família ou a grupos tribais, em virtude do processo de escravização dos negros africanos. Dessa forma os Candomblés, como criação brasileira, agruparam num mesmo espaço sagrado o culto à divindades pertencentes a diferentes grupos que, em território africano, ocorriam de forma isolada, incorporando, em muitos casos, as divindades dos autóctones americanos como é o caso dos caboclos que se manifestam em muitos terreiros de Candomblés do Brasil. A Umbanda, por outro lado, coaduna elementos cosmológicos de religiões distintas advindas do Cristianismo, das religiões orientais, das religiões autóctones americanas, das religiões africanas e do cientificismo religioso kardecista.<sup>161</sup>

Outro princípio que pode caracterizar esses espaços religiosos como heterotopias é o fato deles “... funcionarem plenamente quando os homens se encontram em uma espécie de ruptura absoluta com seu tempo tradicional”<sup>162</sup>. Se considerarmos as experiências vivenciadas em termos de tempo nos ilês axés percebemos o quanto o este assume novas roupagens.

No caso joinvilense ele não é mais definido pelo tempo do trabalho, mas sim pelo tempo dos orixás ou como diz a Iyalorixá Jacila de Oxum *É o tempo das coisas acontecerem, é o tempo dos orixás!*<sup>163</sup>

Reginaldo Prandi nos alerta a respeito do cuidado que temos que ter quando formos pesquisar os Candomblés “Muitos dos conceitos básicos que dão sustentação à organização da religião dos orixás em termos de autoridade religiosa e hierarquia sacerdotal dependem do conceito de experiência de vida, aprendizado e saber, intimamente decorrentes da noção de tempo ou a ela associados”<sup>164</sup>.

---

<sup>160</sup> VERGER, 2000, p. 15.

<sup>161</sup> CFE. ORTIZ, 1990, p.p. 31-49 (especialmente). Para o caso dos candomblés Jejês, ver: PARES, 2007, p.p.271-312. “o princípio da agregação inerente aos cultos de múltiplas divindades é complementado por um princípio paralelo de seletividade ou exclusão que explicaria o progressivo esquecimento de certas divindades.” (p.291)

<sup>162</sup> FOUCAULT, *Ibidem*, p. 418.

<sup>163</sup> OXUM, 2011.

<sup>164</sup> PRANDI, 2001, p. 46.

É essa experiência na vida dedicada aos orixás que conferem autoridade, hierarquia e respeito na vida cotidiana dos ilês axés, tudo isso consagrado pelo processo de iniciação e obrigação cumprido pela pessoa, como vimos anteriormente. Isso nos ajuda a entender, por exemplo, como alguém com idade cronológica inferior a outro possui mais autoridade e hierarquia, decorrente, muitas vezes em função daquele ter sido iniciado antes da pessoa, cronologicamente, mais velha. Dito de outra forma, e em consonância com o autor francês, percebe-se que há uma celebração à acumulação temporal. É esta que estabelece a importância e a distinção de ancestralidade que as pessoas e os ilês axés ocupam no cenário religioso em questão.

Outra forma como o tempo se distingue no Candomblé é durante as várias cerimônias que ocorrem nesse espaço sagrado. É o próprio Prandi que descreve muito bem esses acontecimentos:

Num terreiro de Candomblé, praticamente todos os membros da casa participam dos preparativos, sendo que muitos desempenham tarefas específicas de seus postos sacerdotais. Todos comem no terreiro, ali se banham e se vestem. Às vezes, dorme-se no terreiros noites seguidas, muitas mulheres fazendo-se acompanhar de filhos pequenos. É uma enormidade de coisas a fazer e de gente as fazendo. Há uma pauta a ser cumprida e horários mais ou menos previstos para cada atividade, como “ao nascer do sol”, “depois do almoço”, “de tarde”, “quando o sol esfriar”, “de tardinha”, “de noite”. Não é costume fazer referência e nem respeitar a hora marcada pelo relógio e muitos imprevistos podem acontecer. No terreiro, aliás, é comum tirar o relógio do pulso, pois não tem utilidade. Durante a matança, os orixás são consultados por meio do jogo oracular para se saber se estão satisfeitos com as oferendas, e podem pedir mais. De repente, então, é preciso parar tudo e sair para providenciar mais um cabrito, mais galinhas, mais frutas, ou seja lá o que for. Em qualquer dos momentos, orixás podem ser manifestar e será preciso cantar para eles, se não dançar com eles. Os orixás em transe podem, inclusive, impor alterações no ritual. Eles podem ficar muitas horas “em terra” enquanto todos os presentes lhes dão atenção e tudo o mais

espera. Durante o toque, a grande cerimônia pública, a presença não prevista de orixás em transe implica o alargamento do tempo cerimonial, uma vez que eles devem também ser vestidos e devem dançar. A chegada de dignitários de outros terreiros, com seus séquitos, obriga a homenagens adicionais e outras seqüências de canto e dança. Embora haja um roteiro mínimo, a festa não tem hora para acabar. Não se sabe exatamente o que vai acontecer no minuto seguinte, o planejamento é inviabilizado pela intervenção dos deuses.<sup>165</sup>

Este mesmo autor alerta aos que se aventuram a pesquisar essas religiões de forma mais participativa. Ele retomou uma narrativa feita por Ruth Landes em 1938, quando esta pesquisou os Candomblés de Salvador, em especial o encontro dela com a, então jovem, Mãe Meninha do Gantois. O encontro ocorreu depois de um agendamento prévio, a conversa transcorria normalmente até o momento em que uma filha-de-santo foi ao ouvido da Iyalorixá cochichar algo, ela então pediu licença por alguns instantes, deixando a antropóloga à vontade até que voltasse, o que ocorreu dias depois. Foi quando a antropóloga norte-americana soube o motivo de tal afastamento, já que a filha-de-santo tinha expressado à Iyalorixá um problema e esta, prontamente, pôs-se a resolver, indicando à pesquisadora que o tempo é o tempo do acontecimento das coisas: “Durante a minha permanência na Bahia pasmava-me a liberdade que as mães tomavam com o tempo. Menininha não voltou à sala aquele dia e como soube, subsequentemente, sempre se atrasava, sempre demorava. Era um privilégio da sua posição, aceito como natural numa terra de aristocracia e escravidão. Que era o tempo? O tempo era o que se faz com ele e ela estava sempre ocupada”<sup>166</sup>.

Outra característica que torna esses espaços religiosos em heterotopias é o fato de suporem “sempre um sistema de abertura e fechamento que, simultaneamente, as isola e as torna penetráveis (...) só se pode entrar com uma certa permissão e depois que se cumpriu um certo número de gestos”<sup>167</sup>. O Candomblé é uma religião onde as palavras *Ewòn* como o segredo *Awòn* são princípios necessários a sua existência, sendo que, quem pode pronunciar determinadas fórmulas,

---

<sup>165</sup> *Idem*, p.45.

<sup>166</sup> LANDES, 1967, p. 95, *apud* PRANDI, *Ibidem*, p.46.

<sup>167</sup> FOUCAULT, *Ibidem*, p. 420.

mitos e *orikis* (espécie de poesia que enaltece as qualidades dos orixás) é estabelecida pela senioridade, pelo tempo de iniciação e aprendizagem, assim como, a sabedoria exige que os interlocutores estejam no mesmo nível, preparados, para ouvir o segredo, mantendo discrição e respeito.

Atualmente, há muita polêmica quanto ao uso de recursos audiovisuais modernos e portáteis para o registro dos mais variados momentos e rituais. Por diversas vezes estive pronto para iniciar determinados registros sonoros, com equipamentos digitais, mas quando fui interpelar a Iyalorixá sobre a possibilidade de fazê-lo, ela me desautorizou e de fato eu não o fiz. No entender de muitos sacerdotes isso pode banalizar a ideia do *awòn*, tão cara a essas religiosidades. Nossa entrevistada Iyalorixá Jacila de Oxum expressa sua opinião quanto ao uso de fotografias em determinados rituais

a minha mãe<sup>168</sup> e não deixava tirar fotos da gente incorporada, ela não deixava ninguém tirar foto dessas coisas, ela sempre foi contra. Entretanto o meu pai de santo de Candonblé não se importava. E hoje a minha mãe Kita, também, não deixa especialmente no momento em que o Santo vem à sala dar o *omorunkó*. E eu, sinceramente falando eu acho que elas têm razão. Essa banalidade é que tornou, hoje, a nossa religião do jeito que está! Por que algumas pessoas que não aprendeu o respeito que deveria ter, chega aqui e me vê macerando, ou mesmo lá no pilão pilando alguma erva, que seja o macaçá, o levante ou majericão, seja o que for, você pode observar que daqui a pouco eles estão fazendo as mesmas coisas e não sabem como a gente deve colher essas ervas, o preceito que você deve fazer antes de colher a erva (...) eu acho que como as coisas se tornaram muito abertas, antes havia o cuidado com o segredo. Não que a mãe não ensinasse a gente, ela ensinava, porém ela dizia: - tudo tem o seu tempo certo. Então, quando chegasse o momento ela ensina e inclusive incentivava para que a gente escrevesse para não esquecer. Mas tudo deveria ser guardado com muito cuidado. Mãe era uma

---

<sup>168</sup> Aqui a entrevistada se refere à sua mãe-de-santo de umbanda, a mãe Tereza, como expressado anteriormente, quando da apresentação da entrevistada.

mulher que se você não fosse da casa dela, você não assistiria nada. Inclusive determinados espaços do terreiro só poderiam ser frequentado por determinadas pessoas. Por exemplo, na cozinha de santo homem não entrava. E eu acho que ela estava certa. Eu acho que o segredo é muito importante. Acho, também, que a gente deve conversar muito mas não se deve falar muitas coisas para as pessoas que não entendem do orixá.<sup>169</sup>

Cabe ainda destacar o último princípio apontado por Foucault para caracterizar uma heterotopia, ou seja, o fato de que ela deve possuir uma função em relação ao espaço restante, podendo ser tão ilusório a ponto de denunciar como mais ilusório ainda o espaço tido como real, ou criando um espaço tão perfeito, tão organizado quanto o real é “desorganizado, mal-disposto e confuso (...) uma heterotopia de compensação”<sup>170</sup>.

Jacila de Oxum comentou a respeito do suporte que o ilê axé que ela capitaneia desempenha na comunidade em que ele está inserido, desde a sua implantação até hoje, quando políticas de aumento de qualidade de vida foram estimuladas pelo e no espaço, tanto para o povo-de-santo quanto para a sociedade em geral, inclusive de denominações religiosas diversas. Com isso se percebe que o espaço em questão serve como contraponto à ausência do poder público e das políticas públicas inclusivas, e estimula a população local, carente de recursos econômicos, a encontrar apoio na comunidade religiosa, com tudo o que possa representar junto à sociedade. Jacila relata que :

a carência das pessoas desta redondeza aqui, naquele momento era muito grande. E eu era uma mulher com uma situação financeira muito boa, então, eu ajudava muito eles. Mas eu não sei se pela carência deles, por que muitos eram evangélicos e católicos mas vinham buscar comida na nossa casa. Inclusive, de início, não houve nenhuma posição contra nossa casa devido a isso, devido aos meus trabalhos sociais. Tanto que eles falavam comigo: - a senhora é uma pessoa tão boa, ajuda tanta gente e como a

---

<sup>169</sup> OXUM, *Op cit*

<sup>170</sup> FOUCAULT, *Ibidem*, p. 421.

senhora é dessas coisas de batuque, eles falavam assim!<sup>171</sup>

Arildo de Xangô explicou que:

até hoje nós, em nossa casa nós fazemos os encontros e os cursos para os professores, duvido que a tempo atrás viria um professor aqui para estudar a história da África, dentro de um barracão, de uma casa de santo. Digo isso por que lembro, do tempo em que as pessoas eram advertidas para não passarem na porta de um barracão, pois poderiam pegar alguma coisa. As pessoas tinham medo!<sup>172</sup>.

*Foi* Ogu Jaibo que manifestou uma observação interessante, no sentido que os Ilês axés e os sacerdotes cumprem na sociedade, ao perceber que a finada Marli de Iyemanjá sustentava muita gente com sua atuação. Muitas pessoas em dificuldades acabavam morando na casa. Comparou-a com Robin Hood, isso ocorria, segundo ele, principalmente em função do orixá que ela carregava, Iyemanjá Ogunté, cujo arquétipo remete à maternidade extrema.

## 1.1 ILÊ AXÉ DE IYEMANJÁ OGUNTÉ

O primeiro ilê axé da cidade foi dedicado ao culto à Iyemanjá, foi inaugurado em 1982 e teve diversas sedes, todas no espaço urbano de Joinville. Funcionou até 1993, ano em ocorreu o falecimento da Iyalorixá fundadora, senhora Marli de Iyemanjá Ogunté.

Para falar desse primeiro ilê axé devo, forçosamente, me remeter a um orixá extremamente importante no panteão do Candomblé que é Exú. Falarei dele, antes mesmo de Iyemanjá, pois há vários *itans*<sup>173</sup> que justificam tal primazia,

---

<sup>171</sup> OXUM *Ibidem*

<sup>172</sup> ARILDO DE XANGÔ, *Op cit.*

<sup>173</sup> *Itan* é uma narrativa de caráter mitológico que explica diversos aspectos de um determinado orixá.

“ele é sempre o primeiro a ser saudado, e recebe parte das oferendas de qualquer que seja o ritual para orixá ou para Egun ou para Ifá, o oráculo (...). No padê, cerimônia propiciatória que antecede o *xirê*, festival de orixás, ele é invocado para ser homenageado e receber suas oferendas, e assim permitir o êxito das cerimônias.”<sup>174</sup>

Portanto, enfocaremos adiante como se deu o início do culto sistematizado dos orixás em terras joinvilenses.

### 1.1.1 *Eṣu nas Encruzilhadas Deuschtum*

Numa noite do mês abril de 1982 os ares joinvilenses passaram a ser preenchidos por invocações em um idioma distinto do Português: “*Lorié Eṣu, Mojubá!*”<sup>175</sup> Num tom alto e vibrante que rompia com a discrição dissimulada das esquinas da “Manchester Catarinense”, com todo o peso que esse codinome pudesse representar na tentativa de amalgamar as diferenças numa identidade.

Uma tentativa de combate a uma possível anomia que viesse a desestruturar o *establishment* joinvilense, ou seja, a falta de coagulação de sujeitos nos fortes quadros grupais compositores da identidade joinvilense (escola (conhecimento racionalista), religião, disciplina e a forte ideologia numa ideia de futuro baseada no desejo de progresso científico), valores estes cada vez com menos poder de aglutinação no desenvolvimento da presente história da cidade. Grupos até então periféricos como os terreiros do sul, sudeste e nordeste brasileiros, passam a disputar, linguisticamente, o mercado simbólico da Manchester.

Foi, portanto, numa esquina de um bairro da Zona Sul de Joinville que se instalou o primeiro ilê axé dedicado ao Candomblé, na cidade. Hoje a rua possui certo movimento e, apesar das mudanças, ela apresenta um ar residencial, embora algumas empresas de pequeno porte (comércio, indústria e serviço), desde então, tenham se instalado na localidade.

---

<sup>174</sup> LUZ, 2002, p. 85 (grifos nossos).

Para uma leitura mais apurada de *itans* que explicam a primazia de Exú consultar PRANDI, 2001, p.p.45, 53, 59 e 82.

<sup>175</sup> Salve Exu!

Ninguém imagina que numa casa discreta, de muros altos e de cor discreta, abrigou, há tempos atrás, um templo religioso afro-brasileiro. Ainda hoje é possível perceber alguns traços arquitetônicos que indicam o funcionamento desse espaço sagrado, como por exemplo, um espaço nos fundos da construção, que servia para as funções religiosas.

Conforme o relato do Babalaorixá Chiquinho tal espaço foi construído por ele, quando de sua migração de São Paulo para Joinville, nos idos de 1983, ano em que foi iniciado para Oxóssi, pelas mãos da, então Iyalorixá, Marli:

Era na Rua Guarujá. Era uma residência de esquina, com muro alto, tinha piscina e atrás da casa foi feito um puxado alto bem comprido, do tamanho da casa. Atualmente lá foi vendido, eu sei que a residência tem, só não sei se tem o galpão?<sup>176</sup>

Ainda hoje a casa mantém o galpão, a piscina e uma entrada pela rua lateral, que parece ter sido usada durante o funcionamento do ilê axé para o acesso dos freqüentadores da casa (Figura 26). Quando estive em frente à residência para fotografá-la, a neta espiritual da Sr Marli, Egbomi Eleni, comentou que havia um movimento grande de pessoas, e relatou que lembrava perfeitamente da primeira vez que jogou búzios e que havia fila de automóveis e pessoas aguardando o atendimento.

---

<sup>176</sup> SILVA, 2010.

**Figura 26 – Primeira Sede do Primeiro Ilê Axé joinvilense**



Autor: Gerson Machado – 06.01.2012

Notas: Esta residência situa-se na Rua Guarujá, 373, bairro Itaum, Joinville.

Seta nº 1 indica a construção dedicada à residência da Iyalorixá Marli de Iyemonjá.

Seta nº 2 indica os locais de culto aos orixás.

Certamente na esquina das ruas Guarujá com a Presidente Wenceslau Braz que forma uma encruzilhada foi cultuado pela primeira vez o Orixá Exu<sup>177</sup> na “Terra dos Príncipes”<sup>178</sup>. Exu é um orixá cujo

<sup>177</sup> Exu é um orixá cujo culto é realizados nas encruzilhadas. Geralmente as encruzilhadas que cercam um ilê axé, em espaço urbano, são consagradas a determinadas qualidades de Exu, e nelas além de serem feitos pedidos, mediante pagamento, também recebem oferendas quando a comunidade solicita proteção e segurança diante de possíveis adversidade que possam atingir o espaço sagrado. Seriam como barreiras de proteção energética. Juana Elbein informa que “*Èsù* fica à esquerda dos caminhos e daí controla a entrada e a saída de todo o tráfego. Assim seus lugares de adoração e suas representações se encontram nos caminhos que levam às cidades, às aldeias e aos “compounds”. Mas seu lugar favorito é a encruzilhada de três caminhos, *orita*, donde os caminhos se encontram e repartem.

Eis aqui outra indicação de seu papel como centro de comunicação, como controlador dos caminhos e principalmente ligado ao fato de que é o resultado de um cruzamento ou de uma união.”

<sup>178</sup> Outra alcunha da cidade de Joinville, em virtude de parte de seu território ter sido dote de casamento da Princesa Dona Francisca, filha de D.Pedro I, com o Príncipe de Joinville (François Ferdinand)

culto é realizado, principalmente, nas encruzilhadas. Geralmente as encruzilhadas que cercam um ilê axé, em espaço urbano, são consagradas a determinadas qualidades<sup>179</sup> de Exu, e nelas além de serem feitos pedidos, também recebem oferendas quando a comunidade solicita proteção e segurança diante de possíveis adversidades que possam atingir o espaço sagrado. Seriam como barreiras de proteção energética. Juana Elbein informa que:

... ele também é o senhor dos caminhos, *Èsu Òna*, e ele pode abri-los ou fechá-los segundo o contexto e as circunstâncias. Pode abri-los ou fechá-los aos elementos agressores e destrutivos, os *Ajagun*, ou aos elementos positivos. Ele é o controlador dos *òna burúkú*, os caminhos que são

---

<sup>179</sup> No Brasil, convencionou-se dizer que o panteão de divindades afro-brasileiras é composto de 16 orixás. Tomemos essa informação como referência para o nosso estudo, mesmo sabendo que cada nação possui orixás, inkisses, voduns e encantados, que podem ampliar consideravelmente esse número. Todavia em que pese essa quantidade para cada uma delas abre-se combinações ou “qualidades” que diversificam ainda mais essa quantidade de divindades. Geralmente as qualidades referem-se a lugares, situações, relacionamento, dentre outras vetores, explicados pelos mitos, que diversificam esse universo. Algumas qualidades do orixá Exu: “ELEGBARA - É o mesmo ÈSÙ YANGI, também chamado de IGBÁKETA BARAKETU OBÁ. É o mais velho, a primeira forma a surgir no mundo. É o dono do poder dinâmico do processo da multiplicação dos seres. Está ligado tanto ao ancestral masculino como ao feminino. Carrega o ADOIYRAN, cabaça que contém a força de se propagar. Esta cabaça vai no assentamento. É companheiro, inseparável, de ÒGÚN, a ponto de serem confundidos. Veste o branco, vermelho e o azul escuro. Come bichos machos e fêmeas; YGELU - Associado ao WÁJÌ, que representa o fruto da terra e por extensão o mistério do processo oculto da vida e da multiplicação. Dêle é o caracol africano. Veste o azul arroxeadado. Às vezes aparece vestido de preto; LALU - ÈSÙ dos caminhos de ÒSÀÀLÀ. Não deve beber cachaça nem dendê. Veste-se de branco. Vem, também, para outros Orixás. Tem muitos filhos; YNÁ - É invocado no PADÊ. É associado ao fogo e representa a força. É simbolizado pelo EGAN ( gorrinho em forma de cone ), pelo pássaro e pelo ÌKÓODÍDE, pena vermelha do papagaio ODÍDE; TIRIRI - Acompanha ÒGÚN pelas estradas. Usa vermelho ou todas as cores. Sempre nas porteiras e caminhos. Tem grande força; ELEBÓ ou ELERU - É o senhor das oferendas, o portador e o mensageiro. É sempre o primeiro a ser invocado. Veste o preto e o vermelho. É o dono do dendê. É ele que carrega o dendê na peneira; ODARA - É invocado no PADE. Providencia a comida e a bebida de todos. É benéfico, não gosta de bebida alcólica, aprecia mel e vinho, gosta de branco, mas usa vermelho e preto. Éle nos dá a fortuna; LONA - É o ÈSÙ das porteiras dos barracões, vigia os caminhos. Traz os clientes e a fartura. Usa vermelho, preto e azul arroxeadado; OLOBÉ - Este ÈSÙ é o dono da faca. É ele que separa as frações de substâncias para formar outros seres diferentes. É muito semelhante ao ÒGÚN SOROQUE, anda pelas madrugadas, sempre procurando os profanadores de oferendas postas nas encruzilhadas. Sua cor é azul arroxeadado. Éle é o ASOGUN e sacerdote, sacrificador da sociedade das ÌYÁMI ÀJÉ; ALAKÉTU - É o ÈSÙ do dinheiro, veste branco, vermelho e azul escuro; ENÚGBANJO - É o dono da boca, aquele que fala e traz as respostas; AKESAN - É o que fala pelos búzios; LARÓYÈ - É astuto e provoca brigas; SIGIDI - Provocador de brigas.” (KASANGE, 2012 – destaques no original)

condutores dos elementos malignos, e dos *òna rere*, condutores das boas coisas, tanto no *òrun* como no *àiyé*.

*Èsù* fica à esquerda dos caminhos e daí controla a entrada e a saída de todo o tráfego. Assim seus lugares de adoração e suas representações se encontram nos caminhos que levam às cidades, às aldeias e aos “compounds”. Mas seu lugar favorito é a encruzilhada de três caminhos, *orita*, donde os caminhos se encontram e repartem.

Eis aqui outra indicação de seu papel como centro de comunicação, como controlador dos caminhos e principalmente ligado ao fato de que é o resultado de um cruzamento ou de uma união.<sup>180</sup>

Chamo a atenção mais detidamente a esse orixá, pois o mesmo ocupa papel privilegiado no panteão de divindades afro-brasileiras, especialmente, nos Candomblés. Ele representa o elemento primeiro, o primeiro ser com existência individualizada, o antes, o agora e o depois. Sobretudo, Exu é o acontecimento, a transformação, o vir-a-ser, enfim, o verbo que transforma e comunica as coisas. Portanto, ele é o que dá significado e existência às coisas, é o patrono da comunicação, é a própria linguagem. Sobretudo, exu é o que come primeiro, é o primeiro a ser saudado, e é a divindade a que se pede licença por primeiro e para a qual se solicita que as coisas aconteçam de forma favorável a quem o invoca.

Nesse sentido afirmo que, de forma sistemática, a primeira divindade a ser cultuada em Joinville foi Exu, na encruzilhada mencionada anteriormente. O primeiro “Larô iê Exu”<sup>181</sup> a evocá-lo se deu, muito provavelmente neste local, provavelmente, sob a luz de uma lua cheia do mês de abril do ano de 1981.

### 1.1.2 A Emergência de uma dizibilidade

<sup>180</sup> SANTOS, 1986, p. 169.

<sup>181</sup> Cada orixá tem uma saudação específica, sendo: Exu: larô iê Exu; Ogum: Ogum Iê; Oxóssi: Oquê arolê; Obaluaiê/Omolu: Atotô; Ossain: Ewe, ewe, assá; Nanã: Saluba; Ewá:Riró; Iyansã/Oyá: Eparrei; Oxumarê: Arrubobóíá; Obá: Obá Xirê; Oxum: Oraiê iê; Xangô: Kaô Kabieci Ilê; Iyemanjá: Odô Iya; Logun Edé: Loci Loci; Oxaguiã/Oxalá: Xeuêpa Babá. Essas são as mais usuais podendo variar de nação para nação, de axé para axé, assim como pode variar o número de orixás aqui relacionados.

Tomo o ano de 1981 como referência por que, apesar de neste ano ainda não haver uma casa de Candomblé estruturada na cidade, a Sr.<sup>a</sup> Marli já realizava determinados rituais dentro desta vertente religiosa. Sua iniciação, pelo relato colhido com uma de suas ekedes de confiança, teve uma trajetória inusitada, até culminar nesse importante evento, conforme segue:

Ela chegou ao Candomblé através de um padre! (risos) eu vou te contar a história toda, é o seguinte: quando ela era criança ela tinha uma irmã e aí elas fizeram um pacto de morte! Elas iam se matar! Só que a irmã teve coragem e se matou (trecho inaudível) a partir daí ela passou a ser obsidiada pela irmã e um médico passou para o outro e ela até foi internada no Hospício Schroeder aqui em Joinville, ficou muito tempo. Depois deu prosseguimento à vida dela e daí não sei dizer como se deu a trajetória da vida dela, mas em um dado momento um padre orientou a mãe dela para leva-la a um centro espírita (...) daí até ela chegar ao Candomblé eu não sei te dizer (...) eu sei que ela tinha uma amiga em São Paulo e que já tinha se recolhido e sei que chegou até a Vó Miúda<sup>182</sup>

A Egbomi Sueli relatou um pouco melhor a trajetória pessoal e o apoio recebido por pessoas mais experientes no culto que vieram de fora auxiliá-la e orientá-la, como foi o caso do Ogã conhecido como Tempero (*in memorian*), que esteve casado com a entrevistada por mais de 20 anos e com a qual teve filhos. O papel desse corpo sacerdotal de apoio foi fundamental para o estabelecimento dos sinais que passaram a distinguir o Candomblé das demais religiões de caráter afro-brasileiro presentes na cidade, conforme explica Slezinski

Sim porque como ele conhecia muito ele ensinou os Ogãs e a nós mesmos, ensinou até a mãe-de-santo: cantigas, danças e tudo, porque ela era mãe-de-santo, mas ela não frequentava os Candomblés. Assim, porque ela cantava que tinha feito o santo por causa dos problemas dela. Ela era casada com um português e ele não aceitava. Então ela ia

---

<sup>182</sup>EKEDE DE OXUM, 2010.

escondido, ela era amiga da vó Miúda e ela dizia que ia à casa da vó Miúda para poder assistir aos Candomblés. Então ela não entendia muito assim de roça sabe, até quando ela veio a Joinville ela ficou doente e separou-se desse homem. Contava ela para nós que ela tinha perdido tudo e sobrou somente uma casa aqui em Joinville e um apartamento em Camboriú. Aí ela vendeu o apartamento em Camboriú, apesar dela inicialmente quere ir morar em Camboriú, a Iemanjá virou e disse que era pra ela vir aqui pra Joinville com essas palavras: - Fazer as filhas, os filhos e os netos dos netos! E ela ficou assim sem saber! Isso foi a mensagem que Iemanjá tinha dado para ela. E ela dizia: - mas eu sou nova eu não entendo, não tenho aquele conhecimento pra abrir uma casa de Candomblé. Senão ela tirava a vida dela! Aí ela fez isso, assim a única casa que sobrou para ela foi a que ela comprou aqui na Guarujá. Vendeu lá em Camboriú e foi tudo assim, sabe, muito rústico, casa e roça, tudo junto!<sup>183</sup>

No dia 07 de maio de 1982, o Jornal A Notícia, trazia uma reportagem de mais de meia página intitulada “A Magia e os Segredos do Candomblé”, (Figura 27) na qual relatava a abertura do ilê axé em Joinville e, didaticamente, explicava o funcionamento, os princípios e algumas características da nova modalidade religiosa que se apresentava na cidade. A reportagem apresentava várias fotografias tanto do barracão com os atabaques Rum, Rumpi e Lê<sup>184</sup>, de alguns adeptos confeccionando o mariwo<sup>185</sup>, do “pai-pequeno”, de alguns ogãs vindos de São Paulo, além de uma foto da própria Iyalorixá, Marli de Iyemanjá, com o jogo de búzios em suas mãos.

Muito provavelmente, a produção da reportagem acompanhou o processo de inciação do primeiro barco de Iyawo da cidade que foi

---

<sup>183</sup> SLEZINSKI, *Op. Cit.*.

<sup>184</sup> MACHADO&ISAIA, 2011

<sup>185</sup> *Mariwó* são folhas de palmeiras, geralmente dendezeiro, mas como na região esta planta não se desenvolve, utiliza-se a do coqueiro Jerivá, desfiadas numa espécie de franja, às quais são encimadas nas soleiras de portas e janelas para trazer proteção, defesa e aviso às energias que possam prejudicar as funções rituais de uma determinada casa. É um elemento dedicado ao orixá Ogum, inclusive, quando ele vai para a guerra ou quer demonstrar sua propensão à guerra, ele veste-se de *Mariwó*. É, sobretudo, um alerta a este belicoso orixá para que ele não destine sua ira e violência aos espaços demarcados com essas franjas.



## **A magia e os segredos do Candomblé**

Leituras de búzios, que mostram qual o melhor caminho a seguir, qual a profissão deixará você realizado, se seu amor é correspondido, quem está contra você, se o seu negócio vai dar certo, enfim, mostram todos os caminhos de sua vida; local próprio e pessoa certa (mãe-de-santo) para torná-lo filho-de-santo, conseguindo para sempre como isso, a proteção do seu orixá (santo), e mais tarde, se quiser, transformar-se num pai ou mãe-de-santo, com poderes para fazer tudo o que está descrito acima. Tudo isto é oferecido na 1ª Roça de Candomblé (puro) de Santa Catarina. Ela está situada no bairro Itaum, na rua Guarujá, 373, e pertence a José Antônio de Souza – pai pequeno – e Marli Vieira de Souza – mãe-de-santo. Para ajudá-los vieram da Bahia e São Paulo outras pessoas ligadas diretamente ao Candomblé.

Segundo José Antônio, o Candomblé é tido como uma religião. Ele cultua e reverencia apenas os orixás, que são um total de 16, e foi fundado pelos negros africanos no ano de 1486 a.C., com o surgimento do deus do trovão e das pedras, conhecido como Xangô. No Brasil o Candomblé foi, primeiramente, divulgado na Bahia, espalhando-se depois por todo o Brasil, tendo hoje muitos seguidores

### **Seita de fundamento**

“Faço questão de frisar que o Candomblé é uma seita de muito fundamento. As pessoas que entram nesta seita tem uma razão para isto e antes de se tornarem filhos-de-santo passam por uma série de ensinamentos e sacrifícios. Esta roça foi fundada com o intuito de propagar o Candomblé e aumentar o número de adeptos, que já somam 25 famílias. Estas famílias participam diretamente da seita bem antes dela ser inaugurada, pois há um ano que minha mulher, Marli Vieira de Souza, que é mãe-de-santo, faz a ‘cabeça’ das pessoas, transformando-as em filhos-de-santo, passando então a receber a proteção do orixá ao qual, dali para frente, prestará obrigações”, explica Joé. Diz também que não é feita qualquer distinção entre os interessados. Qualquer pessoa pode se iniciar no Candomblé.

O Candomblé é dividido em duas partes fundamentais. A primeira diz respeito ao folclore, que são as vestimentas típicas dos orixás; cantigas, todas cantadas em africano, no dialeto de cada nação. Nesse caso, a *quetun*; as danças, também africanas, conforme a melodia tocada; instrumentos musicais, que são quatro; “gan” tipo folha de ferro fundido dividida em duas partes, para dar o som em duas tonalidades, e três atabaques: *rum*, *rumpi* e *role*, que é a complementação do gan.

A segunda parte fundamental é conhecida como ‘Aché’, que significa o fundamento. Dia José que tudo que é fundamental para eles é ‘Aché’. “ Não posso falar muito dessa segunda divisão porque, a parte

mais fundamental não pode ser revelada. Para entender o ‘aché’ é preciso passar por ele.

Para se torna um filho-se-santo, um protegido do orixá, a pessoa passa por muitos processos. Segundo José, todos têm um santo protetor, e o primeiro passo é descobri-lo entre os 16 orixás diferentes que existem no Candomblé.

O “iaô” – como é chamada a pessoa que está fazendo “a cabeça” – e recolhe em um quarto (ranço) na casa da mãe-de-santo, por 21 dias, nos quais fica descansando, aprendendo as rezas e os dialetos do Candomblé e comendo comidas especiais. O primeiros 14 dias são dedicados ao descanso para o “iaô” ficar com a mente livre. E também nestes dias que se mistura comidas secas; esta mistura é passada por todo o corpo do iniciante, para descarregá-lo da tensões e impurezas. Nos últimos sete dias, o “iaô” entra na parte fundamental, que é o sacrifício (chamado de “buri”), sendo o primeiro ato oferecido ao orixá ao qual o “iaô” pertence, que é raspado com o oferecimento de seu cabelo ao orixá. Após a raspagem o “iaô” passará por fundamentos que não podem ser divulgados.

No 21º dia é feita então uma festa aberta ao público, para apresentar o “iaô” e seu orixá. Realiza-se danças negras, ao som dos atabaques e do “gan”, e cantigas em dialetos africanos. No 22º dia o “iaô” recebe lista das coisas que ele estará proibido de fazer por 90 dias. Será como um resguardo, chamado de “quelê”, oferecido ao santo. Entre outras coisas, ele não pode comer de talheres, comer comidas ácidas, tomar bebidas alcoólicas, tomar café, usar roupa preta, passar por cemitério, deitar em cama (somente em esteira), praticar sexo, entrar em bares, andar com a cabeça descoberta, ir ao cinema, dançar, freqüentar festas (a não ser do ritual), ter contato com o sexo oposto. Todas as sextas-feiras, durante os 90 dias, o “iaô” deverá dormir na casa da sua mãe-de-santo. Durante 90 dias ele pode usar somente roupas brancas. As segundas, quartas e sextas-feiras ele não pode comer carne de espécie alguma. No mar, não poderá entrar durante um ano. Não pode, também, fumar em excesso.

Quando termina o resguardo o filho-de-santo começa, então, com as obrigações de ano para seu santo. Quando completa sete anos de obrigações, ele recebe o adecá, que simboliza a autorização para exercer os poderes de fazer santos de outras pessoas e jogar búzios. O adecá é entregue também durante uma festa. Nesse dia o iniciado em Candomblé volta a raspar a cabeça. O adecá é composto por vários objetos: obé (faca), obecan (tesoura) abefari (navalha), jogo-de-búzios e outros.<sup>186</sup>

---

<sup>186</sup> CAMILO, 1982.

É interessante destacar que tal jornal, no dia anterior a esta publicação apresentou uma reportagem denominada “Além do sétimo sentido” (Figura 28), do psiquiatra e fotógrafo Rui Arsego, enfocando estudos que mostram a possibilidade dos seres humanos possuírem muitos outros sentidos além dos cinco, usualmente aceitos para explicar a relação dos seres humanos com o mundo.

O curioso é que tal reportagem veio igualmente recheada de fotografias apresentando diversos aspectos de rituais vinculados ao Candomblé, como: imagem do momento da iniciação em que ocorre o sacrifício animal sobre a cabeça do iniciado, mãos jogando búzios, grupo de fiéis ajoelhados ao redor de uma mesa de comida de santo e uma roda de Candomblé com os fiéis igualmente ajoelhados, num momento de reverência. Há um claro descompasso entre essas imagens e o texto apresentado. Certamente, elas não serviram para ilustrar o referido texto e sim para aguçar a sensibilidade e a curiosidade dos leitores para este tipo de discussão.

A minha interpretação é a de que tal reportagem abriu a possibilidade da cidade reconhecer a existência de outras formas de experiências religiosas. Numa perspectiva mais foucaultiana<sup>187</sup>, temos o privilégio de ver claramente o surgimento de um “enunciado discursivo”, que anuncia espaços e pessoas com práticas distintas das que, comumente, se apresentavam no cenário urbano da “Manchester Catarinense”. Eram tempos, também, em que a teledramaturgia brasileira apresentava a novela de cunho espiritual, “Sétimo Sentido”, veiculada no horário nobre da programação da Rede Globo de Televisão, a qual aguçava o interesse por temáticas voltadas às questões apresentadas pelo psiquiatra Rui Arsego e, posteriormente, pela repórter Albertina Camillo. Enfim, vários vetores contribuíram para que a temática ocupasse um espaço tão privilegiado na imprensa joinvilense de então.

Essa reportagem (Figura 27) marca, muito claramente, a emergência de uma dizibilidade no cenário urbano de Joinville, advinda de uma experiência religiosa que congregava um número de pessoas que se aglutinaram em torno de uma liderança religiosa que capitaneou a construção desse espaço de relações e sociabilidades, ou conforme Michel Foucault: “A emergência é, portanto, a entrada em cena de forças; e sua irrupção, o salto pelo qual elas passam dos bastidores ao palco, cada uma com o vigor e a jovialidade que lhe é própria (...)

---

<sup>187</sup> FOUCAULT, 1977; 2000 e 2005; ALBUQUERQUE JR., 1999.

ninguém é, portanto, responsável por uma emergência, ninguém pode se atribuir a glória por ela; ela sempre se produz no interstício.<sup>188</sup>

Considero importante tomarmos essa citação, do pensador francês para nossa reflexão, para não incorrerem no equívoco de pensar que tal espaço religioso era plenamente dominado pela figura da Sr<sup>a</sup> Marli Vieira. Embora ela, certamente, possua um papel destacado nesta emergência, até pela condição de Iyalorixá que ocupava (Figura 52).

Todavia, como o próprio relato jornalístico informa, e é confirmado na fala de alguns de nosso entrevistados, a comunidade (*egbè*) se consolidava com rapidez e adquiria novos adeptos, a ponto de tal local se tornar pequeno para o desenvolvimento das liturgias e serviços religiosos em geral.

Dessa forma fica claro que havia um grupo de pessoas, podendo se configurar em torno de 25 núcleos familiares, que interagiam com o espaço em questão. Se considerarmos que esta informação seja procedente e verdadeira, isso evidencia duas situações importantes: 1<sup>a</sup> a grande ressonância desta religião na cidade, no período em questão; 2<sup>a</sup> a limitação física do espaço em questão, que além de atender mais diretamente este grupo de fiéis, atendia os visitantes esporádicos, e/ou clientes que usufruíam dos serviços espirituais prestados (Figura 26), o que inevitavelmente impulsionou o grupo a procurar um espaço mais adequado a realização de todas as funções religiosas, inerentes a um ilê axé.

### 1.1.3 Lembranças relativas à Primeira Iyalorixá de Joinville

A personalidade e a performance da Iyalorixá Marli foram invocadas por diversas vezes nos processos memoriais de lembranças de diversos de nossos entrevistados, inclusive os que não tinham relação de filiação espiritual com a referida. É o caso de Pai Fernando de Oxóssi, que afirmou que a

falecida Marli de Iemanjá Ogunté foi, praticamente, a primeira que mexeu com a religião, a primeira que manifestou-se para trazer uma parte do Candomblé para dentro de Joinville. Ela trouxe a pedra inicial e levantou a bandeira do Candomblé em Joinville.

---

<sup>188</sup> FOUCAULT, 2005, p. 269. (grifos nossos)

Em relação à performance da Iyalorixá Marli, Ogu Jaibo comentou que ela tinha uma excelente mão para fazer o santo das pessoas. Quanto à metodologia do jogo-de-búzios ele não tem certeza mas ele lembra muito que a Iyalorixá jogava mais por intuição através da qual ela acertava 99,9 % das questões que ela investigava.<sup>189</sup>

**Figura 28 - Reportagem do Jornal A Notícia, enfocando a possibilidade da existência de muitos sentidos com os quais os seres humanos interagem com o mundo.**



Fonte: Jornal A Notícia. 06 maio de 1982.

<sup>189</sup> OGU JAIBO, *Op. Cit.*.

**Figura 29 – Iyalorixá Marli Vieira**



Autor: Luciano de Oliveira, Agosto de 1989

Nota: A Iyalorixá está sentada no seu cadeirão enquanto os filhos a reverenciam, tomando-lhe as bênçãos, num ritual em que os filhos de santo “batem cabeça” à autoridade máxima do ilê axé.

Trata-se de uma festa denominada Olubajé (o banquete do rei) em que se reverencia o orixá Omolu, que possui o domínio sobre as doenças e a suas respectivas curas.

A implantação desse ilê axé exigiu investimento financeiro e uma logística de pessoas e saberes de outras regiões do país que para Joinville vieram a fim de transmitir e orientar os fundamentos necessários ao desenvolvimento dessa religião. Na reportagem de Albertina Camilo a legenda da última foto enfatiza que “Marli Vieira conta com a ajuda de pessoas de outros Estados”<sup>190</sup>.

---

<sup>190</sup> CAMILO, *Op. Cit.*

É o próprio Ogu Jaibo que ressaltou a presença de figuras que ele considerou importantes para o desenvolvimento do Candomblé em Joinville. É o caso do Ogã Lídio, o qual era filho de Pai Cristóvão que veio para cá “escorar” a mãe Marli, no dizer do informante. Segundo o entrevistado, este ogã possuía o livro de axé do Babalaorixá Cristóvão o qual, entretanto, não se sabe o paradeiro. A Ekede de Oxum, muito mais próxima da Iyalorixá Marli, diminuiu a relevância desses “estrangeiros” ao manifestar uma opinião distinta quanto a participação de pessoas de fora da cidade nas funções rituais na casa de Iyemanjá Ogunté: *Eles vinham só para prestigiar, não havia muita troca de informações por que a convivência era rápida, só nas festas.*<sup>191</sup>

Jaibo afirmou, também, que Mãe Marli tinha mais de trezentos (300) filhos iniciados. Contou ainda que os barcos de iniciação, geralmente, comportavam sete neófitos. Inclusive, em função dos muitos trabalhos e rituais que envolvem uma iniciação, era comum que ele, como axogum, iniciasse os trabalhos às 16h00min e terminasse de manhã, indo direto para o trabalho, sem dormir.<sup>192</sup> Vale ressaltar que os entrevistados: Ogã Maurício, Ekede de Oxum e as egbomis Sueli e Eleni corroboram o expressivo número de filhos iniciados pelas mãos da Iyalorixá Marli Vieira.

#### 1.1.4 Mudanças de Endereço

Tempos depois, o ilê axé foi transferido para a Rua Suburbana, 401, no Bairro Fátima, há cerca de um quilômetro da primeira sede (Figura 30 e Figura 32)). Conforme Ogã Maurício a mudança ocorreu *porque já estava pequeno.*<sup>193</sup> Isto ocorreu no ano de 1985, inclusive este entrevistado compôs o primeiro barco de iniciação no novo endereço.

---

<sup>191</sup> EKEDE DE OXUM. *Op. Cit.*

<sup>192</sup> Do grupo mais antigo dos egbomis da comunidade citou: Ekede Marilza (minha entrevistada), A Sula (Sueli Slezinski – minha entrevistada), Ogã Tempero (vindo de fora para apoiar o desenvolvimento da religião, falecido, ex-marido da Sr.<sup>a</sup> Sula), Pai Chiquinho (meu entrevistado – com Casa no Bairro Aventureiro) e o Sr. Expedito de Ogum Xorokê, tido como *humbono* (1º iniciado pelas mãos da Iyalorixá), atualmente residindo em Florianópolis/SC, Akuerã (também conhecida como Galega de Oxóssi, uma das filhas adotivas da finada Iyalorixá, iniciada para Oxossi Akuerã, aos sete anos de idade. Tomou Deká, tem jogo-de-búzios e os assentamentos de santo estão no Rio de Janeiro junto com os do informante). Outro citado foi o Sr. Hildebrando de Logun-edé, o qual possuía casa de santo em Florianópolis, mas, segundo o informante, a vendeu. (OGU JAIBO, *Idem*)

<sup>193</sup> SANTOS, 2009.

É uma lateral da rua Fátima, saindo da Florianópolis, entrando na rua Fátima, a primeira direita. Descendo, lá perto da ponte, era a roça de Candomblé de Marli Vieira Iemanjá Ogunté e foi exatamente ali que o meu santo nasceu, foi exatamente ali que fui raspado.<sup>194</sup>

Ekede de Oxum informou que *era uma casa e construímos um barracão nos fundos do terreno. A casa e o barracão em si, até que eram grandes.*<sup>195</sup> Há registro dessa mudança de endereço, inclusive, na imprensa da cidade, orientando os membros do *Egbé* e à clientela em geral o novo local de funcionamento do ilê axé (Figura 31).

**Figura 30 - Segunda sede do primeiro ilê axé de Joinville – Rua Suburbana, 401 – Bairro Fátima.**



Autor: Gerson Machado – 06.01.2012

Nota 1: No terreno do ilê axé de Iyemanjá Ogunté hoje há uma residência de madeira.

Nota 2: Vemos num primeiro plano as margens de um pequeno riacho o qual transborda com facilidade quando ocorre tempestades na região, alagando a área do antigo ilê axé.

---

<sup>194</sup> SANTOS, *Op. Cit.*

<sup>195</sup> EKEDE DE OXUM, *Idem.*

**Figura 31 - Anúncio de classificados oferecendo serviços da Sr<sup>a</sup> Marli**



Jornal A Notícia. Classificados, 09 jun. 1987, p. 18.

Nota: O anúncio informa: “BÚZIOS – A dona Marli da rua Guarujá, está atendendo na rua Suburbana, 401 – Fátima – próx. Ao Supermercado Donato – Jlle, das 13:00 às 19:00 horas, de segunda a sexta-feira.”

**Figura 32 – Festa de Olubajé na Segunda sede do Ilê Axé de Iyemanjá Ogunté**



Autor: Luciano de Oliveira, Agosto de 1989.

Nota: Vê-se no primeiro plano o orixá Omolu, coberto de palha-da-costa, indumentária que o caracteriza, denominada de *azê*. Ele está acompanhado de um sacerdote (de costas para a fotografia) que o auxilia no *rwm*<sup>196</sup>. Ao fundo, sentados, os filhos de santo da casa assistem-no em atitude de respeito.

Neste local o ilê axé funcionou até o ano de 1990, aproximadamente. Isto por que no dia 26 de janeiro de 1991<sup>197</sup>, a Sr. Marli de Iyemanjá tira um barco de Iyawo (Figura 33) num novo endereço, um pouco mais ao Sul e afastado do núcleo urbano de Joinville na Rua Santo Agostinho, no Bairro Itinga. Trata-se de numa área limítrofe entre os municípios de Joinville/SC e Araquari/SC, que na época, era bastante desabitada.

Esta mudança ocorreu em virtude do espaço anterior não corresponder à demanda e às expectativas do *egbè* já que no novo endereço além de permitir ao grupo demonstrar mais claramente seus sinais distintivos de religiosidade, permitia um contato mais direto com alguns elementos da natureza, como as matas, as fontes de água, dentre outros (Figura 34 e Figura 35). Ogã Maurício relatou que no endereço anterior *nunca tinha dado enchente ali. Porém, tinha um certo santo que não aceitava por que tinha medo do rio transbordar. Deu duas ou três enchentes que ficou água, assim, na altura de um metro*. Outra dificuldade enfrentada foi o fato de *o pessoal da vizinhança estar sempre reclamando e era meio complicado de negociar*.<sup>198</sup>

Esses aspectos impediram a adaptação no local e fazendo com que o grupo

comprasse lá no Itinga dois terrenos os quais pertenciam, até então, a uma filha-de-santo de Iansã Balê, lá de Blumenau<sup>199</sup>. Como ela não tinha o porquê de morar aqui, um ela deu para o barracão e o outro para os filhos pagarem. Ficariam para a casa. Assim para não precisar mudar mais e como eram dois lotes, também, nós não iríamos ter problemas de ampliação. Ali sim,

<sup>196</sup> *Rwn* é o ato solene dos orixás, onde através de cantigas e performance corporal (dança) são expressadas aspectos de sua mitologia e de seu arquétipo.

<sup>197</sup> Trata-se do barco de Luciano de Oxaguiã, o qual, atualmente, participa da mesma *egbè* que o autor e que relatou tal acontecimento.

<sup>198</sup> EKEDE DE OXUM, *Ibidem*.

<sup>199</sup> Conforme a EKEDE DE OXUM (2010) a doação tinha sido feito por uma filha chamada Elona.

foram feitos quartos enormes para tudo isso de santo.<sup>200</sup>

Ainda hoje, apesar da atual ocupação do prédio por uma igreja cristã e das diversas alterações ocorridas na estrutura construtiva, podemos distinguir diversos sinais distintivos da religiosidade afro-brasileira no local, conforme indicado na Figura 36. Além disso, os elementos da natureza, que motivaram a instalação da comunidade no local, ainda se apresentam apesar do intenso processo de urbanização daquela região.

Ekede de Oxum afirmou que *a mudança ocorreu num sistema de mutirão. A própria construção do espaço foi feita pelos irmãos.*<sup>201</sup> Interessante destacar que num outro trecho da fala da Sr<sup>a</sup> Sueli Slezinski esta mudança serviu para que alguns membros menos participantes fossem inquiridos no sentido de seu compromisso com a comunidade. *Mas lá é que foi começado a dar ordem a ser desmanchado um bocado de pessoas as quais, realmente, mandavam o recado que não iam frequentar mais.* Essa situação podia servir para que a pessoa rompesse quaisquer tipos de compromisso com o grupo ou então, voltariam a reassumir o vínculo existente: *Foi dado o ultimato, para que as pessoas mudassem de casa, já que a pessoa estava sumida. A gente sabia que logo iriam aparecer na porta.*<sup>202</sup> Entretanto, infelizmente, a comunidade estabeleceu-se somente por pouco mais de dois anos neste local, em virtude da fatalidade que acometeu a Sr. Marli e que implicou no seu falecimento no ano de 1993<sup>203</sup>.

---

<sup>200</sup> SLEZINSKI, 2005.

<sup>201</sup> EKEDE DE OXUM, *Op. Cit.*.

<sup>202</sup> SLEZINSKI, *Op. Cit.*.

<sup>203</sup> Conforme o Livro de Óbitos do Cemitério Municipal de Joinville – 1993 a 1994, Caixa 14, a Sr. Marli Vieira faleceu às 15h30min do dia 20 de setembro de 1993, tendo como causa da morte a falência múltipla dos órgãos.

**Figura 33 – Iniciação de Iyawo de Oxaguiã – 3ª sede do Ilê Axé de Iyemanjá Ogunté**



Autor: desconhecido, 26 de jan. de 1991 – Acervo particular de Luciano Oliveira

Notas: 1- Trata-se de uma seqüência fotográfica que retrata um ritual chamado de primeira saída do Iyawo do orixá Oxaguiã. Depois de um período de reclusão o neófito é apresentado à sociedade, vestido e pintado de branco em respeito ao orixá Oxalá, o criador dos seres humanos. Neste ritual o neófito cumprimenta diversos espaços energéticos do barracão, através de um ato reverencial no qual ele deita-se (diz-se “dar *adobã*”) sobre a esteira (*enim*) coberta com um pano branco. Os cumprimentos, geralmente, obedecem a seguinte seqüência: Tempo (na porta de entrada do barracão), o *ariaxé* (também conhecido como *entôto*), no centro do barracão, os atabaques e a Iyalorixá.

2- A pintura corporal feita a partir da mistura de uma espécie de pó de giz (*Efun*) branco com água, imita as pintas da galinha-de-angola (*conquêm*), animal extremamente sagrado, que conforme a mitologia teria sido o primeiro ser iniciado pelo orixá Oxum, no culto aos orixás. Nota-se sobre a cabeça do iniciado um pequeno cone de cor avermelhada, representando a parte superior da cabeça da ave em questão, a qual é encimada, também, por um pequeno cone.

**Figura 34 – Terceira sede do Ilê Axé de Iyemanjá Ogunté**



Autor: Luciano de Oliveira, Janeiro de 1991

Nota: 1-)A placa informa: Associação Espírita Afro-Brasileira Yle Axé Yemanjá Ogunté – O Templo dos Orixás

2-) Ao lado direito da foto é possível ver parte dos quartos de santo, os *runkós*

3-) O Ilê axé funcionou neste local de 1990 até 1993, aproximadamente.

**Figura 35 – Iyawo junto à mata e à fonte de água**



Autor: desconhecido, Jan. de 1991 – Acervo particular de Luciano Oliveira

Nota:1- Este local situa-se nos fundos da terceira sede do Ilê axé de Iyemanjá Ogunté

2- Trata-se do Iyawo de Oxaguiã, Luciano Oliveira, logo após a sua iniciação.

**Figura 36 – Ocupação atual da Terceira sede do Ilê Axé de Iyemanjá Ogunté**



Autor: Gerson Machado, 13 de jan. de 2010

Notas: 1 - No antigo prédio do barracão, hoje funciona uma Igreja Evangélica da Assembleia de Deus. Houve diversas alterações na estrutura da construção mas é possível identificar algumas marcas do antigo uso. Do lado direito do barracão principal, ainda existe a edificação que abrigava os *runkòs* de santo.  
2 - Aos fundos ainda ocorre vestígios de mata que na época, provavelmente, era muito mais exuberante

3 – A faixa situada sobre a porta principal do templo contém os seguintes dizeres: “ A Igreja Ev. Assembleia de Deus convida a todos para o 6º aniv. Do Círculo de Oração Guerreiras de Cristo, Dias 11, 12 e 13/Dez.”.

### **1.1.5 Foi o Fim do Ilê Axé?**

O que é a memória?  
casa habitada só por coisas ausentes.  
(ADONIS)

A Sr<sup>a</sup> Sueli Slezinski disse que o falecimento da iyalorixá Marli já tinha sido anunciado:

mas eu já tinha recebido um aviso do meu Ogun antes dela falecer, já que por isso ninguém esperava que ela estivesse doente, nada! Quando eu entrei na casa, pouco tempo que eu estava frequentando a casa, já feita, virou o “exu” dela, Seu Tiriri, e falou pra mim e mais duas ou três pessoas, que nós tínhamos que aproveitar o tempo de vida dela porque ela não ia ver a filha mais nova dela moça!<sup>204</sup>

Outro relato, um pouco mais detalhado, explica as circunstâncias em torno da descoberta e do período em que tanto a Iyalorixá quanto o *egbè* conviveu com a situação:

Ela morreu de câncer. Mas o exu dela já tinha avisado há muito tempo, que ela tinha algo na barriga, só que ele não dizia exatamente o que. E quando ela descobriu já era tarde! Entre a descoberta da doença e o falecimento transcorreu, mais ou menos, um ano. Era um câncer no útero. Só que quando ela descobriu ela já estava toda tomada pela doença e não tinha mais muito o que fazer.<sup>205</sup>

Diante da clareza do quadro irreversível da doença e dos altos custos para o tratamento, o qual foi cotizado entre alguns dos filhos da iyalorixá, a comunidade enfrentou a situação num quadro de desolação e tristeza, no dizer da Ekede de Oxum:

Foi muito difícil e essa doença não tinha como desaparecer e as pessoas não tinham vontade de ir visitá-la. Eu me lembro que ela era uma mulher forte e morreu muito magra! E eu acabei acompanhando-a de perto em função de minha formação na área de saúde. Eu fui praticamente uma enfermeira, junto com a mãe dela.<sup>206</sup>

Sueli acompanhou o momento do falecimento de sua Iyalorixá e fez um relato emocionado a respeito:

---

<sup>204</sup> SLEZINSKI, *Idem*.

<sup>205</sup> EKEDE DE OXUM, *Idem*.

<sup>206</sup> EKEDE DE OXUM, *Ibidem*.

Eu não lembro pra te dizer a verdade a hora em que ela faleceu, se foi três ou quatro horas da tarde. Aquilo foi aumentando, aumentando. Eu disse: - agora ela vai! Era eu que ela estava querendo aqui! Daí eu peguei uma vela pequena, em cima do guarda-roupa no cantinho. Estavam presentes no quarto a nora, a mãe carnal, a irmã, a ekedi. Na hora que ela se foi, ninguém vai aceitar ou acreditar, e aquilo foi aumentando, aumentando, eu disse: Marilza chama aí um dos médicos, porque eles vão precisar estar aqui, ver o que é para fazer se dá para levar para o hospital de volta! Mas eu sabia que não era aquilo. Sempre dizem que nos últimos instantes o santo vira, aí ela sentou botou a mão aqui assim e deu o Ilá<sup>207</sup>, aí eu passei a mão na vela acendi botei na mão dela e comecei a rezar. Isso eu sozinha na cama, com ela no quarto. Por que quem estava na casa estava naquele desespero, o soluço era tanto, como um negócio assim quando a pessoa tá com alguma coisa na garganta! Então o desespero de todos na casa é por causa daquilo que ela estava tendo naquele momento, mas ninguém se lembrou que ela ia se passar. Aí eu corri peguei a vela coloquei na mão dela aí comecei a rezar ! Ogum virou! Aí nisso veio a Marilza, a nora e a mãe dela porque ela morreu! Nisso o médico estava entrando pela porta, examinou tudo e disse que tinha acabado de falecer!<sup>208</sup>

Ogã Maurício também relatou esse acontecimento e o sentimento que disso resultou:

Esse momento aí eu, como sempre, estava viajando e foi assim que eu soube dessa notícia! Quando ela estava acometida da doença todos estávamos em cima, tinha sempre aquela visita e tudo mais! Ela ficou num estado de sofrimento! Era uma coisa muito terrível, eu até nem gosto de falar sobre isso, pois me dá um sentimento muito

<sup>207</sup> *Ilá* é um brado dado pelos orixás manifestado nos seus *elegúns* (iniciados que entram em transe), o qual é manifestado diante de locais ou ocasiões sagradas e solenes.

<sup>208</sup> SLEZINSKI, *Ibidem*.

grande, uma mulher tão boa que foi a minha finada mãe-de-santo Marli Vieira, tão ótima para tantas pessoas, inclusive para personalidades políticas! Uma pessoa carismática acontecer uma coisa assim é realmente lamentável! Hoje em dia, em qualquer roça de candomblé em que eu esteja, Norte, Sul, Leste e Oeste, qualquer estado, ao falar no nome de Iemanjá, eu já peço benção e eu tenho ela como mãe até hoje!<sup>209</sup>

O ocorrido foi tão repentino que pegou toda a comunidade despreparada, provocando a descontinuidade da casa, já que não houve tempo para nenhum encaminhamento nem uma preparação para um possível sucessor. Entretanto, em que pese o pouco tempo de funcionamento deste ilê axé, várias pessoas foram iniciadas e/ou utilizavam os serviços prestados pela casa.

Sempre que ocorre o falecimento de alguma personalidade importante num *egbé* de Candomblé Ketou é realizado um ritual denominado de *Axexê*<sup>210</sup>, que implica ações durante o falecimento, no velório, no sepultamento, no retorno das pessoas ao ilê axé, no encaminhamento dos pertences e assentamentos de santo, em muitos casos, é um ritual que impõe um luto comunitário que pode variar de dias a anos de determinadas interdições rituais.<sup>211</sup> “Uma vez enterrado, o corpo se decompõe, suas partes úmidas reintegram-se nas águas contidas na terra, sua carne e suas partes obscuras são absorvidas pela terra e suas partes brancas integram o giz. O corpo se transforma e passa a integrar os elementos genéricos ou princípios fundamentais representados pelo branco, o vermelho e o preto. Algum tempo depois

---

<sup>209</sup> SANTOS, 2009.

<sup>210</sup> Outras nações (Jêje e Efon, dentre outras) possuem rituais semelhantes denominados de *sirrum* e *zerim*, nomes em Língua Fon significando os instrumentos que são percutidos em substituição aos atabaques.

<sup>211</sup> Gisele Cossard descreve o ritual praticado entre os ilês axé de nação Ketou: “não há quase nenhuma diferença entre esse ritual e a primeira cerimônia da feitura. A dessacralização vai efetuar-se através dos mesmos gestos, dos mesmos procedimentos usados para a sacralização. A *Yalorixá* raspa o topo do crânio do defunto, pinta-o com *efun*, *wáji* e *ossun*, e coloca um *oxu*, preparado da mesma forma que durante a feitura; depois, com a navalha, ela retira o *oxu* e os outros pós, e quebra um ovo sobre o *oxu*, dizendo: “o que foi feito durante a feitura, eu desfaço agora, para que o Orixá ligado a esse *ori* seja libertado”.

Um pombo é sacrificado sobre o *oxu*. O sangue que escorre é recolhido com um pedaço de algodão e embrulha-se tudo num pano branco, junto com o pombo. Esse embrulho é colocado no caixão ou na sepultura. A navalha utilizada poderá ficar junto, ou pode ser guardada para ser utilizada somente em circunstâncias idênticas; uma *yalorixá* deve sempre ter uma navalha de reserva para essas ocasiões.” (COSSARD, 2011, p.192, destaques no original)

do enterro, o *Aṣṣèṣè* começa no “terreiro”.<sup>212</sup> É neste ritual, inclusive que se dá o destino da casa.

A realização deste ritual para a Iyalorixá em questão é um tanto controverso. Os relatos são diversos. Alguns apontam para a realização, outros para a não realização. Outros ainda afirmam que houve alguns procedimentos insatisfatórios os quais precisam ser reparados para que haja tranquilidade tanto por parte da falecida quanto dos seus filhos espirituais.

Conforme Ogu Jaibo não houve *axexê* para ela. Somente houve alguns cuidados para com a casa de santo. Conforme o relato, ele tentou organizar o *axexê*, reunindo os mais velhos para ajudar a custear o ritual que implicaria na atuação de duas nações de culto aos orixás: o Candomblé Ketou/Efon e o Batuque Jejê Jexá do Rio Grande do Sul. Este último se devia ao fato dela ter assentamentos de Bará, o qual, segundo o informante, tinha sido assentado por um pai de santo gaúcho chamado Ari. Este Orixá era cuidado por Ogu Jaibo, sendo que este participou de vários rituais do Batuque para aprender o orô específico, destinado ao culto a este santo.

A opção, portanto, era a de trazer a mãe Evelin, do Batuque, residente no município de Lauro Mueller/SC, tida como uma importante casa, e Iyalorixá Mãe Miúda, de SP. Seria um cerimonial misto. Entretanto, o grupo não teve condições de cotizar os custos envolvidos e a cerimônia não foi realizada.<sup>213</sup>

Ogã Maurício disse que *também não houve axexê, eu acredito que não houve axexê pra finada Marli, nossa mãe de santo!* Ele informou que o mesmo ia ser providenciado no final de 2010, quase 17 anos depois do ocorrido,

mas vai ser feito agora, o senhor sabe muito bem que *axexê* é uma cerimônia completamente restrita, somente os membros podem permanecer. Além desse *axexê* que vai ter lá na casa de vó Miúda, da minha Ialá, vai ter um outro *axexê* pra finada Marli Vieira! Pai Balbino de Xangô, ele vai bater o *axexê* agora, final do ano, da equede Solange, filha carnal dela, lá do barracão de vó Miúda. Miúda, vai bater o *axexê* dela e pai Balbino vai bater um *axexê* de um dos membros do orixé dele e tudo isso vai ser no barracão de

---

<sup>212</sup> SANTOS, *Op. Cit.*, p. 231.

<sup>213</sup> JAIBO, 2011.

vó Miúda, lá na Cantareira em São Paulo, vai ser tudo lá.<sup>214</sup>

Sueli Slezinski ratifica a opinião do Ogã Maurício e de Ogu Jaibo ao informar que

ela (Sr<sup>a</sup> Marli) não queria fazer o Axexê por que tinha tudo pra casa continuar e a casa estava tocando ainda, pois, havia a necessidade de dar obrigações para mais algumas pessoas que estavam perto dos sete anos. Então a gente fez o ritual, essas coisas, tudo pela cabeça de uma de suas ekedes, pelo conhecimento que ela tinha. Quanto ao despachar as coisas de santo dela, o que foi falado que era para ficar para a casa continuar, permaneceu, como: a Iemanjá e o Ogum. Não lembro bem, mas parece que a Iansã, também. Aí uma filha-de-santo do Rio pediu a Oxum, pois ela era de Oxum Opará, comprometendo-se a zelar pelo assentamento. O Bará-bodê e o Agelu eram para ficar, também. O resto era para ser despachado no ritual. Então as demais coisas foram levadas para o mar.<sup>215</sup>

Conforme o relato do Ogã Maurício:

o Ibá dela vive, está lá na casa de vó Miúda (Figura 37), esteve aqui em casa, juntamente com os da ekede Marilza, logo depois né. E eu tive a sorte de guardar os ibás de Iemanja Ogunté aqui em casa, até mesmo a mesa de lado do barracão, cômoda, armário, tudo, esta ekede preservou tudo isso! Sabe por que? Por caso do amor que nós tínhamos pela mãe-de-santo!<sup>216</sup>

---

<sup>214</sup> SANTOS, 2009.

<sup>215</sup> SLEZINSKI, *Op. Cit.*

<sup>216</sup> SANTOS, *Op. Cit.*

Portanto, a organização e manutenção da comunidade não aconteceu. *Passou uma semana mais ou menos e aí os filhos-de-santos todos, não sabiam a quem procurar, ou o que fazer da vida o que ia acontecer com o barracão, ninguém dormia, ninguém comia!*<sup>217</sup> Conforme os relatos colhidos entre os membros deste *egbé*<sup>218</sup> a casa possuía uma herdeira, que seria a filha mais nova da *iyalorixá* a, então menina, *Janaína*<sup>219</sup>. Pelo que pude perceber essa situação ainda não está completamente resolvida. Há alguns que acreditam que a comunidade pode ser retomada a partir do momento em que a sua herdeira assumir seu posto, como é o caso do *Ogã Maurício*. Ele afirmou que:

Ela tem uma herdeira. Existe essa herdeira e se chama *Janaina de Ominibu*. Ela se encontra lá em São Paulo junto com a nossa *iela*, que eu acho que o senhor já sabe que é a *Vó Miúda de Oiá*, é nossa *vó mãe*, *iela* que lá em *Yorubá* significa *vó mãe*, enfim, uma *mãe mais velha* (Figura 37). Então ela está lá junto com a nossa *iela* aprendendo mais coisas, tomando mais conhecimento. Então, existe essa herdeira! Este cargo, inclusive... muitas *iabás*<sup>220</sup> tentaram querer ser herdeiras. (...) Essa esperança não é minha, essa esperança é de *Oxun* e *Iemanjá Ogunté* que está viva, lá na casa de nossa *Ielá!*<sup>221</sup> E. quem somos nós pra dizer assim... *Janaina* vai vir e tal? Mas foi *Iemanjá Ogunté*, na pessoa de *Marli Vieira*, que falou que ela veio a essa terra por vontade própria para estabelecer o seu reinado! Em função disso que se abriu aquele *Palácio dos Orixás*<sup>222</sup> e tudo mais... Então, foi uma vontade do *orixá*, e a vontade

---

<sup>217</sup> SLEZINSKI, *Idem*

<sup>218</sup> SLEZINSKI, *Ibidem*; SANTOS, *Idem*; EKEDE DE OXUM, *Ibidem*; OGU JAIBO, *Op. Cit.*

<sup>219</sup> Além da adolescente *Janaína*, a *Iyalorixá Marli* deixou mais dois filhos carnaís, um dos quais é *ogan*, e dois filhos adotivos (uma filha iniciada para *Oxóssi Akuerá*).

<sup>220</sup> O entrevistado utilizou o termo *Iabás* (*Iyabàs*) para referir-se aos *elegúns* de *orixás* femininos. Normalmente este termo refere-se aos próprios *orixás* femininos. Seu antônimo é o termo *boró* (*borò*).

<sup>221</sup> Aqui ele se refere ao fato dos assentamentos de *Iyemanjá Ogunté* que pertenciam a *Iyalorixá Marli* continuarem sendo zelados neste *Ilê Axé*, em São Paulo.

<sup>222</sup> Esta denominação “*Palácio dos Orixás*” era um dos nomes pelo qual era conhecida a última sede do *Ilê Axé* de *Iemanjá Ogunté*.

desse orixá passou para um outro orixá que se chama Oxum Omiibu, e assim está a situação!<sup>223</sup>

A questão sucessória do ilê axé merece, portanto, uma disputa especialmente entre os filhos e filhas de santo, mais velhos: *Mesmo sabendo que existe uma herdeira, porque a testemunha viva seria Itauci, hoje finado Itauci de Curitiba, pois foi ele quem tirou o Oiê<sup>224</sup> de Janaina. É, e essa disputa foi uma vontade de querer prosseguir né*, afirmou o Ogã de forma apaziguadora. Todavia, apesar da clara indicação da filha da Sr.<sup>a</sup> Marli, tal indicação não foi bem acolhida por todos, especialmente, conforme esse mesmo ogã, em função da pouca idade que ela possuía naquele momento. Para tanto ele lança mão de uma alegoria bíblica para, analogamente, explicar a situação:

Justamente por isso, nos temos um fato na bíblia que é o de Davi. Temos aquele lá, o pai de sete homens né e chegou esse servo de deus e disse assim: - eu vim aqui a mando de Deus para ungir o Rei de Israel! Aí esse senhor, pai desses filhos, chamou o mais velho. E foi chamando, chamando e pra esse profeta, não era aquele, daí ele disse: - por ventura o senhor tem mais algum filho? Ao que respondeu o pai: - Ah, eu tenho o pequenino Davi que está lá assentando as ovelhas, tocador de flauta e não sei o que mais. – Então, chama ele, chama ele lá! E quem era?! O franzino, o raquítico Davi, que Deus mandou que ungesse como o Rei de Israel, mesmo sem ter a coroa, mas já era rei! Então a mesma coisa aconteceu com Janaina (risos), mesmo sem ter a coroa já era a herdeira da casa!<sup>225</sup>

Outro grupo, entretanto, não tem esperanças de retomar as atividades da comunidade, por entender que tal experiência já teve seu tempo. É o caso da Sr.<sup>a</sup> Sueli Slezinski que até tentou dar prosseguimento às atividades do terreiro e cuidou dos irmãos mais jovens, mas quando da realização da entrevista, fez um balanço bastante

---

<sup>223</sup> SANTOS, *Idem*.

<sup>224</sup> Oiê: é um termo utilizado para dizer que uma determinada pessoa possui um cargo (sacerdotal) no *egbè*. No caso em questão o oiê referido era o de Iyalorixá, que ao que parece foi dado à Janaina de Oxum Ominibu, filha carnal de Marli de Iyemanjá.

<sup>225</sup> SANTOS, *Ibidem*.

pessimista, revelando profunda frustração neste tipo de encaminhamento:

por isso eu não quero mais nada, mais nada de casa de Candomblé! Por toda a minha experiência na vida, do começo ao fim. Inclusive eu quase acabei comprando (o barracão) quando eu ia comprar esta casa. Então ficou tratado assim: se eu tocasse a casa daí eles (herdeiros) deixariam como estava, desde que os filhos-de-santo pagassem um tanto pra eles, mas se eu não tocasse a casa, eles queriam a parte deles (herança).<sup>226</sup>

**Figura 37 – Vó Miúda de Oiá**



Autor Desconhecido – sem data

Apesar do tempo transcorrido a maioria dos entrevistados que tiveram relações de pertencimento ao Ilê Axé Iyemanjá Ogunté manifestaram, além do pesar, um profundo sentimento de nostalgia, como é o caso da Ekede de Oxum que disse sentir muita falta do espaço religioso em questão:

---

<sup>226</sup> SLEZINSKI, *Ibidem*.

lá na mãe eu estava todos os dias. Também, é forma como a gente aprende, vivenciando o cotidiano da casa de santo. Eu acabava sendo o braço direito dela, como boa parte das ekedes. Hoje, já é diferente o meu envolvimento, na casa do Hildo<sup>227</sup> não né, até por que o meu pai-de-santo é de São Paulo, o Pai Lucas. Daí a gente não tem o dia-a-dia que a gente tinha na casa da mãe. Com isso a gente vai esquecendo de coisas básicas, especialmente as palavras em Yorubá. Não é verdade? Se a gente não usa, acaba esquecendo! Claro que se eu retomasse as coisas elas voltariam. Eu sinto falta deste universo, ah eu sinto! Era uma coisa gratificante cuidar do santo, muito gratificante!<sup>228</sup>

A fala da ekede deixa claro um distanciamento profundo em relação ao espaço de sociabilidade criado num ilê axé. Sobretudo, demonstra que sua relação de pertencimento à religião se faz através de um outro axé, cuidando sistematicamente das suas obrigações, ebós<sup>229</sup> e boris, numa relação muito mais voltada às questões pessoais, não tendo mais um envolvimento direto e um compromisso quase cotidiano com nenhum *egbè*.

Certamente a continuidade ou não, do primeiro ilê axé joinvilense, ainda não é uma questão resolvida. É um campo de disputas ainda, tendo em vista os inúmeros filhos e filhas de santo iniciados pela Iyalorixá Marli de Iyemanjá Ogunté, muitos dos quais, ainda hoje, possuem seu próprio ilê axé, como é o caso do Sr. Hildebrando de Logun-Edé, Sr. Zinho de Ogum (*in memorian*), Vagner de Oxum (*in memorian*), entre outros, sem falar dos que atuam na religião e que não possuem casa aberta.

Tenho certeza de que muitos dos membros deste *egbé*, de uma forma ou outra, acabam reverenciando a ancestralidade e com isso dão continuidade a essa experiência religiosa, percebendo nisso o que

---

<sup>227</sup> A entrevistada se refere ao Babalaorixá Hildebrando de Logun-Edé, filho de santo da finada Marli de Iyemanjá e irmão de santo da ekede. Atualmente ela cuida de suas coisas de santo na casa deste irmão, situada em Florianópolis.

<sup>228</sup> EKEDE DE OXUM, *Ibidem*.

<sup>229</sup> “O ebô, no sentido amplo de oferecimento de animais ou outros objetos, é um dos principais e mais frequentes meios de propiciar beneficentemente as divindades das religiões afro-brasileiras para realizarem os desejos humanos ou de agradecer dádivas recebidas, ou ainda simplesmente reafirmar os laços de união destas com seus filhos.” (SILVA, 1995, p.p. 224-225)

Michel Foucault assinala quando refletiu sobre a relação da história com Nietzsche e a genealogia: “As forças que estão em jogo na história não obedecem nem a uma destinação nem a uma mecânica, mas ao acaso da luta (...) o mundo da história efetiva conhece apenas um reino, no qual não há providência nem causa final, mas somente “a mão de ferro da necessidade que sacode o copo de dados do acaso”.”<sup>230</sup>

Até aqui o Ilê Axé Iyemanjá Ogunté foi (re) construído graças às narrativas elaboradas por enunciadores que mantém um distanciamento considerável em relação às suas experiências com este universo religioso. Sueli, Maurício, Ekede de Oxum e Ogu Jaibo estão refletindo com um intervalo de 15 anos, desde a última vez que ouviram os atabaques, de sua casa de santo, serem tocados para encantar Iyemanjá e fazê-la manifestar-se no corpo de Marli Vieira e vice-versa.

É, portanto, uma lembrança organizada a partir do espólio da memória de um grupo que vê seus laços de pertencimento cada vez mais frouxos. Aqui cabe, também, uma preocupação militante à medida que manifesto minhas preocupações quanto à continuidade dos ilês axés presentes na cidade.

### **1.1.6 Narrativas de vinculação às matrizes do Candomblé brasileiro**

Outro dado importante, que revela as contradições do fenômeno das lembranças entre pessoas de um mesmo grupo, é percebido quando consideramos os depoimentos que relataram a vinculação familiar do ilê axé em questão. De maneira geral o Esquema 1 apresenta a reelaboração narrativa de pertencimento familiar de acordo com Sueli Slezinski e Ogã Maurício, sendo que ambos afirmam que tal ilê axé era de nação Ketou, vinculado à Casa Branca do Engenho Velho. Ao que tudo indica ser o primeiro terreiro de nação Ketou fundado em Salvador, por volta de 1830: “O terreiro situado, quando de sua fundação, por trás da Barroquinha mudou-se por diversas vezes e, após haver passado pelo Calabar na Baixa de São Lázaro, instalou-se sob o nome de Ilê Iyanassô na Avenida Vasco da Gama, onde ainda hoje se encontra, sendo familiarmente chamado de Casa Branca do Engenho Velho”<sup>231</sup>.

---

<sup>230</sup> FOUCAULT, 2005, p. 273.

<sup>231</sup> VERGER, 1997, p. 29.

Isso, porque minha finada mãe, Marli ela foi rombona da casa de Vó Miúda, de Miúda de Oiá, então claro que Miúda de Oiá teve que chamar Hélio Festa. Para eu me identificar: eu sô filho de Marli Vieira de Iemanjá Ogunté, a qual é filha de Miúda de Oiá Balé, na pessoa de Idelina Franco e Helio Festa de Ogum, que é pai de Santo de vó Miúda de Oiá Balé. Por sua vez, Hélio Festa é filho de santo de Baba Neguinho bom do Pó que é tudo da linhagem do Engenho Velho, tudo da família raiz, da família do Engenho Velho (...) Engenho velho da Bahia, por causo de Baba Neguinho Bom do Pópó.<sup>232</sup>

De forma um pouco mais distinta a Ekede de Oxum (

---

<sup>232</sup> SANTOS, *Ibidem*.

Esquema 2) também filiou o ilê joinvilense à nação Ketou. Entretanto, a matriz principal partiria do *Ilê Așè Iyá Omi Așè Iyámase*, popularmente conhecido como Terreiro do Gantois, em função da vinculação ao famoso Babalaorixá Joãozinho da Goméia (Duque de Caxias/RJ) que, apesar de ter sido iniciado na nação Angola, posteriormente vinculou-se ao axé Goméia de nação Ketou.

Por fim, uma terceira narrativa se distinguiu completamente desses dois esquemas, ao afirmar que a nação de origem do primeiro ilê axé joinvilense seria a nação Efon (Esquema 3), pois conforme Ogu Jaibo a iniciadora da Iyalorixá Marli, a Sr<sup>a</sup> Miúda de Oiá seria filha do Babalaorixá Joaquim, neta do Babalaorixá Cristóvão de Ogum Já, do axé Pantanal (Duque de Caxias/RJ) o qual fora iniciado no Axé Oloroke, de nação Efon, em Salvador/BA.

Portanto, são narrativas distintas que podem revelar um fenômeno que os ilês atuais vivenciam, ou seja, a mudança de axé, e nações, em função de desencontros, desentendimentos ou afinidades outras que possam justificar a mudança. Reginaldo Prandi verifica, para o caso paulista, uma situação semelhante:

Mas é difícil encontrarmos um terreiro em que todos, ou a grande maioria, tenham sido ali iniciados no Candomblé, e mais raro ainda achar um outro em que boa parte dos iniciados não tenha abandonado a mãe ou pai-de-santo da casa (o iniciador original) para, se abrigar sob a tutela religiosa de outro axé. E a cada mudança, a teia de parentesco vai se ampliando, se emaranhando, como se, ao final, partindo-se de tantas e diferentes origens, se chegasse a uma somente. No Candomblé, o conflito separa, afasta e rejeita, mas induz também a aproximação e a adoção pelo outro. Isto, na resultante dos movimentos de afastamento e recepção, esta circulação de adeptos pelos terreiros, nações e linhagens, aproxima as casas, ainda que as mantenha antagônicas entre si. E quase sempre haverá algum grau, mesmo que remoto, de parentesco com o outro. Assim se vai formando o povo-de-santo, e a religião se constituindo em âmbito nacional, por conseguinte.<sup>233</sup>

---

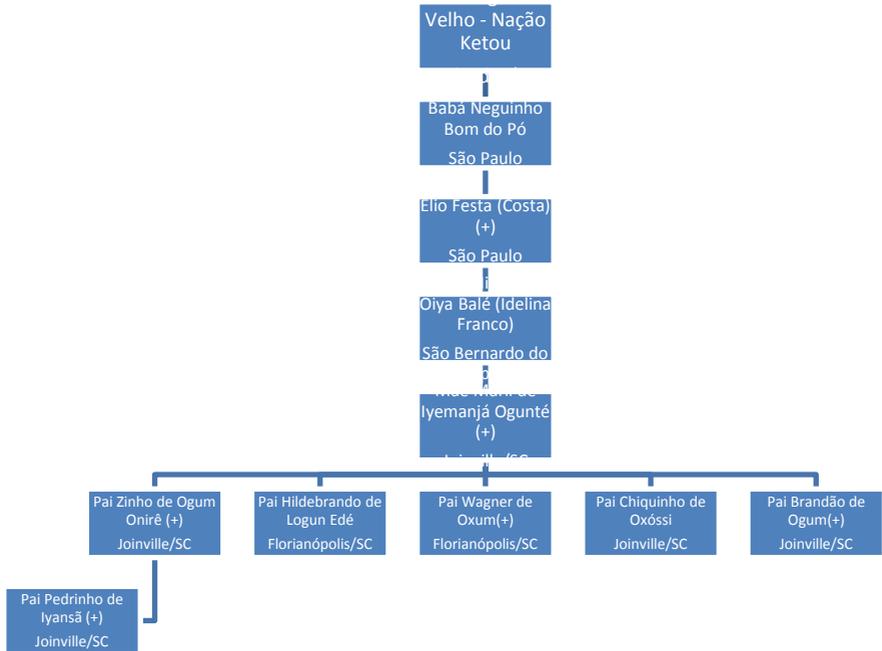
<sup>233</sup> PRANDI, 2012.

Maurice Halbwachs ao refletir sobre as diferenças entre a memória coletiva e a história nos ajuda a entender o descompasso existente entre as narrativas de vinculação às famílias matrizes do Candomblé. Dessa forma, retém-se do passado “... somente aquilo que ainda está vivo ou capaz de viver na consciência do grupo que a mantém. Por definição, ela não ultrapassa os limites deste grupo. Quando um período deixa de interessar ao período seguinte, não é um mesmo grupo que esquece uma parte de seu passado: há, na realidade, dois grupos que se sucedem”<sup>234</sup>.

---

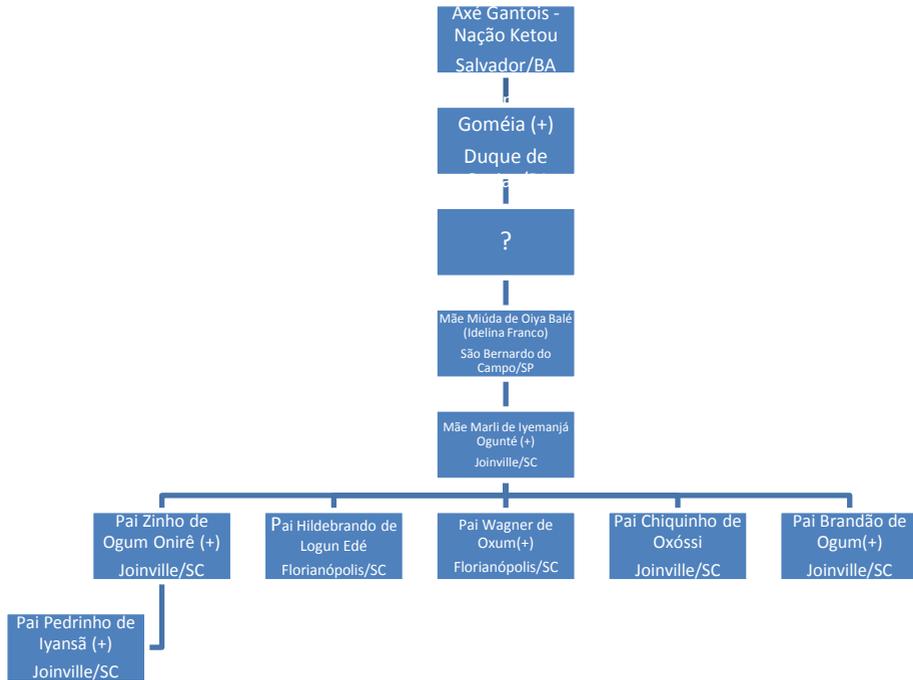
<sup>234</sup> HALBWACHS, p. 82.

### Esquema 1 - Raiz familiar de Candomblé conforme Sueli Slezinski e Ogã Maurício



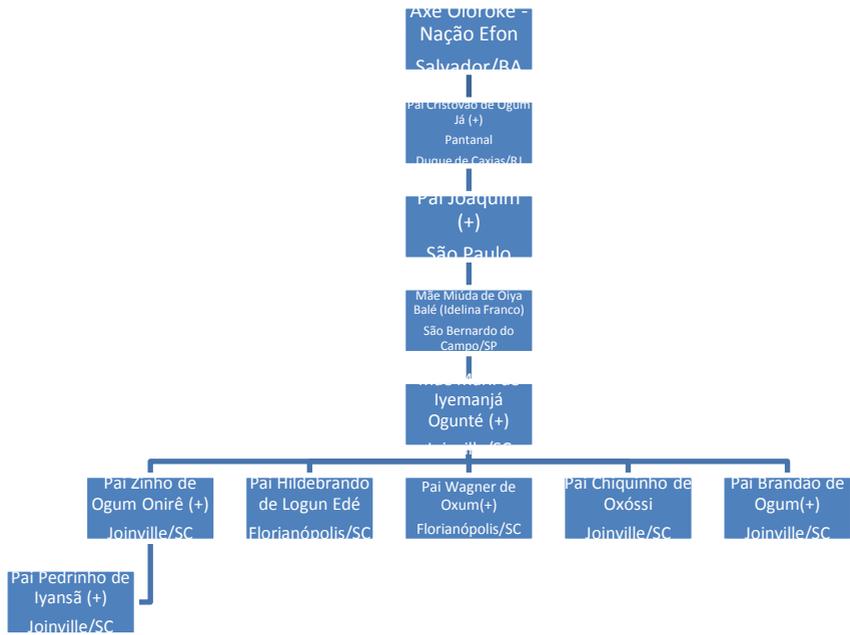
Autor: Gerson Machado

## Esquema 2 - Raiz familiar de Candomblé conforme Ekede de Oxum



Autor: Gerson Machado

### Esquema 3 - Raiz familiar de Candomblé conforme Ogu Jaibo



Autor: Gerson Machado

### CAPÍTULO III – OUTROS ESPAÇOS SAGRADOS DE CANDOMBLÉ EM JOINVILLE

É exatamente porque as  
lembranças das antigas moradas  
são revividas como devaneios que  
as moradas do passado são  
imperecíveis dentro de nós.  
(Gaston Bachelard)

Cabe ressaltar que, durante o período de existência deste espaço religioso e nos momentos subsequentes, outros atabaques também soaram na “Manchester Catarinense”. Ressaltarei neste ponto as outras heterotopias religiosas afro-brasileiras que existem de forma sistemática até os anos 2000 na cidade. Todavia, cabe lembrar que outras agremiações existiram e deixaram de existir neste período.

Dessa forma selecionei, principalmente, os ilês axé mais estáveis, condição garantida, sobretudo, pelo fato das propriedades onde estão inseridos pertencerem às autoridades espirituais (Babalaorixás e Iyalorixás<sup>235</sup>) ou ao *egbè*. Outras questões me ajudaram a estabelecer uma seleção mais criteriosa: a primeira é o fato de o espaço religioso apresentar uma performance pública de Candomblé. Muitos entrevistados, responsáveis pelos ilês axés afirmaram desenvolver os fundamentos de *runkò* dentro dos preceitos comuns ao Candomblé, todavia, os rituais públicos são considerados próprios da Umbanda.

Vale ressaltar, como veremos mais adiante, que a maioria dos ilês desenvolvem as duas modalidades religiosas de formas distintas, apesar de apresentarem vários pontos de interpenetração. Outra questão que considerei como fator de exclusão da lista apresentada, mas que não lhe tira a importância ou a necessidade de investigação, foi o fato de o ilê axé ser “filial” de um terreiro já estabelecido na cidade. Isso ocorre, geralmente, depois que um determinado filho iniciado toma sua obrigação de sete anos, conhecida como *Odu Ingé*, na qual pode ser confirmado como Babalaorixá ou Iyalorixá, podendo conduzir sua própria casa, devendo, porém, sempre manifestar a vinculação ao axé de origem, o que nem sempre ocorre.

---

<sup>235</sup> “De certo modo, cada *ialorixá* e cada *babalaorixá* encabeçam o seu domínio autônomo de autoridade moral, litúrgica e doméstica. Exercem o seu absolutismo em conexão com uma administração patrimonialista. São titulares de seus pequenos reinos de modo vitalício e, como tais, lhes cabem as glórias e desgraças de suas casas.” (VOGEL, *Op. Cit.*, p. 83)

Deste ponto em diante as narrativas mudam um pouco de contexto se comparadas com as que foram utilizadas até então para construir aspectos da emergência da dizibilidade do Candomblé em Joinville. Agora, as narrativas passam a ser caracterizadas por narradores autorizados, no dizer de Maurice Halbwachs, já que estes tem o papel principal de organizar a memória do grupo e afirmar sua identidade, seu funcionamento orgânico e sua perenidade no tempo. As falas que seguem dizem respeito às autoridades máximas, os sacerdotes, principais responsáveis pela manutenção e desenvolvimento desses espaços religiosos na cidade.

## 1 TERREIRO DE UMBANDA E CANDOMBLÉ OXOSSÍ PENA BRANCA

Considero este o segundo ilê axé joinvilense, fundado primeiramente como um Terreiro de Umbanda, no dia 24 de novembro de 1979 pelo senhor Moritz Egert e tendo como pai-de-santo o senhor Fernando Bartel, o qual, mais tarde, tornar-se-ia um babalaorixá de Candomblé, no ano de 1986. A sede deste ilê axé é na Rua Dona Francisca, 4302, Bairro Santo Antônio (Figura 38), num dos principais acessos à cidade, pela zona Norte e numa área densamente urbanizada. O espaço foi, primeiramente, residência da família e, posteriormente, foi adaptado para servir, também, como espaço religioso. Historiando um pouco a sua vida familiar o Babalaorixá Fernando relatou que

os meus pais se estabeleceram aqui neste local por que aqui na Rua Dona Francisca, antigamente, era a entrada e a saída da cidade, tudo era aqui! O meu pai como mexia com esse assunto de cobre, fazia tachos, alambiques e coisaradas. Para ele este local era importante tanto para moradia quanto para o trabalho, pois ele lidava com o sítio e com a colônia, ficando na porta de entrada da cidade. Ele trabalhou por quatro anos com os ciganos. Só que não eram ciganos de tenda, eram ciganos que alugavam casas (...) então, houve uma proposta para irmos embora com o povo cigano. Acabou que

ficamos aqui em Santa Catarina, vindo se estabelecer aqui neste local e a vida foi passando.<sup>236</sup>

A construção está incrustada num morro, com farta vegetação. Todavia, a vertente é bastante inclinada o que exigiu uma adaptação do espaço a esta condição topográfica. Na verdade ela possui três andares. Sendo que na frente funciona a residência e nos fundos, com entrada pela lateral, está o espaço religioso. No para-corpo lateral da sacada do primeiro andar foi instalada a estátua de uma águia com as asas abertas. Os andares superiores abrigam a maior parte dos objetos e assentamentos rituais específicos de um terreiro de Umbanda e um Ilê axé de Candomblé. Há *runkòs*<sup>237</sup> específicos dedicado às divindades abrigando os assentamentos no *peji*<sup>238</sup>. No último andar situa-se o *runkò* de recolhimento para a feitura, onde os neófitos ficam guardados de acordo com os preceitos rituais, tanto nos seus processo de iniciação quanto nas obrigações subsequentes.

Refletindo a trajetória pessoal do próprio babalaorixá o espaço interno do barracão exhibe inúmeras imagens religiosas, estátuas e quadros, reproduções de santos católicos e afro-brasileiros. Já no hall de entrada o visitante se depara com dois manequins trajando indumentárias de entidades umbandistas, representando o Exu Tranca-Ruas e a Pomba-gira Maria Padilha, tendo ao fundo, na parede, uma gravura de um indígena (Figura 39).

Sua iniciação no Candomblé exigiu por parte do entrevistado não só uma reorganização linguística que se refletiu na organização espacial do ilê axé e na performance de sua religiosidade, mas conforme seu relato, houve um certo confronto entre essas duas religiões, que se apaziguou com o passar do tempo:

Para você apaziguar uma coisa com a outra, conviver uma com a outra, nossa, era difícil! A minha casa aqui era totalmente Umbanda (...) Inicialmente, os assentamentos de santo ficaram na casa dele (Pai Véco). Os meus vasos de Oxóssi, de Oxum e de Iansã, ficaram na casa dele

---

<sup>236</sup> BARTEL, *Op. Cit.*

<sup>237</sup> *Runkò* é uma espécie de quarto-casa, dedicado a abrigar o *peji* dos orixás, podendo ser de uso exclusivo de um determinado orixá ou compartilhado entre várias divindades, de acordo com as afinidades.

<sup>238</sup> *Pejis* é como são denominados os altares onde são depositados os assentamentos dos orixás, constituídos em sua maioria de bacias, gamelas, alguidares, pratos, argolas, pedra (*otàs*) entre outros, os quais materializam a presença e o axé dos orixás.

até eu completar os três anos. Aos três anos eu tomei obrigação aqui na casa. Aí então, eu já tinha aumentado uma parte da minha casa que, até então, era pequenina. Então meu pai acabou se aposentando e como ele trabalhava aqui no local em uma oficina ele deu esse espaço para mim. Com isso eu aumentei essa parte e organizei o terreiro. E vamos dizer que, até então, o período em que vivi na Umbanda tudo era muito dificultoso, o terreiro era pequenino, a cozinha de santo não tinha, havia sim um quadrado, um tipo de um cubículo, aqui onde fica a assistência, onde se podia limpar e cozinhar alguma coisa para o santo. E o pessoal falava que eu precisava expandir, abrir cozinha de santo, quarto de santo e tal, mas eu ainda não estava entendendo, por que eu conhecia bem os pais de santo de Umbanda e ia na casa deles, mas a Umbanda não tem essas coisas, entende? Ela tem uma sala de roda onde acontecesse o fervo do axé dos Caboclos e Pretos Velhos, da porta para fora uma Canjira que de repente tem, um cantinho para as almas e nada mais. E no Candomblé a organização do espaço é diferente: já precisa do roncó, já precisa da cozinha de santo, precisa de uma canjira grande com a casa do Bará, sala de santo, então, começou a modificar tudo e isso eu fui aprender com o Pai Véco. Fui na casa dele, comecei a frequentar e comecei a ver se podia fazer e ele orientou-me que para eu ter casa necessitaria ter isso tudo e aí a imaginação começou a correr né, por que como eu moro numa encosta de morro, tudo é pedra, não tem espaço no terreno para fazer o que precisava ou gostaria de ter e fui indo para cima das pedras, fui arrumando e construindo e arrumando espaço para todo mundo!<sup>239</sup>

Com essa adaptação do espaço religioso ao Candomblé de nação Ketou, operou-se uma espécie de bricolagem<sup>240</sup> de vários aspectos que implicaram no uso e ostentação do espaço compartilhado, por essas duas matrizes religiosas e do catolicismo, religião familiar do entrevistado.

---

<sup>239</sup> BARTEL, *Op.Cit.*.

<sup>240</sup> LÉVI-STRAUSS, 1989, p.32.

Isso se evidencia na disposição dos elementos icônicos que ocupam todos os espaços, já que, aparentemente, há lugar para todas as experiências religiosas vivenciadas na trajetória pessoal do babalaorixá. Todavia, sua narrativa deixa claro que o tronco principal do ilê axé é o Candomblé, religião que parece impor maior eficácia simbólica e performática na sua vida e na da comunidade, possibilitando, a partir da composição com as outras duas, várias formas dos membros da comunidade de se conectarem construindo uma narrativa religiosa ampla e cambiante.<sup>241</sup>

Pelo que pude perceber numa das sessões de umbanda das quais participei,<sup>242</sup> em alguns momentos, ocorre a interpenetração desses universos, à medida que manifestações de orixás de Candomblé, acontecem em meio à sessão umbandista. Essa interpenetração de universos religiosos distintos não ocorre à revelia do babalaorixá, conforme ele mesmo afirmou,

Em virtude de meu trânsito entre o Candomblé e a Umbanda eu comecei a associar o bori para dentro da Umbanda. Então o médium iniciava através de um bori para poder dar uma claridade na cabeça dele, através da mediunidade, e fazendo os atos. Futuramente então ele se decidiria se ia para a Umbanda ou para o Candomblé.

Apesar da última ressalva feita pelo entrevistado *Omo*<sup>243</sup> Orixás acabam manifestando o transe em meio a uma sessão de Umbanda. Como foi o caso de um filho de Logun-Edé que entrou no transe de seu orixá, o qual, inclusive, dirigiu-se à minha companheira de pesquisa presenteando-a com um belo fio de contas deste orixá.

Conforme o relato da Sr<sup>a</sup> Miriam Zabel, ela nunca teve contato com essa pessoa, inclusive o orixá manifestado dirigiu-se a ela dizendo que a estava presenteando em função do respeito que ela possui em relação a ele. Na verdade essa senhora é uma ekede iniciada em outra casa e possui um irmão, também, iniciado para o orixá Logun-Edé, talvez disso decorra a proximidade e o reconhecimento da manifestação deste orixá. Todavia, o mais surpreendente não foi o fato dela ter

---

<sup>241</sup> MACHADO, 2010.

<sup>242</sup> No dia oito de abril de 2011 participei de uma sessão de Umbanda onde foram louvadas e manifestaram-se entidades específicas desse universo religioso. Subitamente percebi que o Babaquequerê (pai-pequeno) entrou no transe do orixá Logun-Edé.

<sup>243</sup> Filho de um determinado orixá que passou pelo processo de iniciação.

recebido o presente, mas sim da ocorrência da manifestação em meio a uma sessão de Umbanda onde, até então, só tinham ocorrido incorporações de caboclos, marinheiros, pretos-velhos e erês.

**Figura 38 – Sede do Ilê Axé de Oxóssi (Tenda Espírita Caboclo Pena Branca)**



Autor: Gerson Machado – 08.04.2011

**Figura 39 – Hall de entrada do Centro Espírita Oxóssi Pena Branca**



Autor: Gerson Machado – 08.04.2011

**Figura 40 – Aspecto interno do Centro Espírita Oxósse Pena Branca**



Autor: Gerson Machado – 13.04.2011

Nota 1: Na prateleira ao alto encontramos (da esquerda para a direita) um relógio de parede, um assentamento de orixá (provavelmente Ogum), estátuas em gesso de santos católicos algumas, inclusive, cobertas por tecidos lilás, pois quando do registro fotográfico estávamos no tempo da quaresma. Na mesma linha, abaixo do ventilador de parede há uma pintura de uma estrela de 4 pontas, lembrando um escudo, tendo no seu centro um olho, sobre a pintura chicotes, e um recipiente no formato de uma pata bovina.

Nota 2: Abaixo da prateleira (da esquerda para a direita) pendurado na coluna oito *adjás*<sup>244</sup>. Na sequência uma série de fios de conta, leque, um boné de marinheiro, uma pintura representando o orixá Oxóssi e sobreposta a ela três cabaças, chifres e após a pintura um chapéu.

A comunidade que compõe o Centro Espírita Oxósse Pena Branca resulta da confluência de pessoas pertencentes às duas principais denominações religiosas, Candomblé e Umbanda, sendo:

- Candomblé: Aproximadamente 50 membros iniciados
- Umbanda: Cerca de 400 filhos

Todavia, em que pese essa quantidade consideravelmente alta de membros, atualmente, cerca de 30 filhos participam da corrente, com certa frequência. Todas as sextas-feiras a casa toca Umbanda e Quimbanda Os toques de Candomblé ocorrem de acordo com a

<sup>244</sup> *Adjás* é uma espécie de sineta, normalmente utilizadas nos rituais de candomblé, manuseadas pelos sacerdotes e ekedes, com a solene função de provocar e manter o transe.

necessidade. As principais comemorações no calendário litúrgico da casa:

Outro elemento importante presente nas paredes do espaço sagrado em questão são as pinturas representativas de orixás e cenas do imaginário religioso afro-brasileiro, as quais, segundo o entrevistado, foram realizadas por um de seus filhos de santo chamado João Norberto Maciel (Figura 41, Figura 42, Figura 43 e Figura 44)

Ainda, compondo com essa representação temos o forro do barracão em PVC colorido com representação de um “ponto riscado”<sup>245</sup> de uma entidade umbandista, uma pomba-gira, já que a figura estilizada representa um coração atravessado por uma lança e um raio, semi-circundado por uma meia lua (Figura 45).

**Quadro 1 – Calendário Litúrgico do Centro Espírita Oxósse Pena Branca**

EVENTO	MÊS										RELIGIÃO
	J A N	F E V	A B R	M A I	J U N	A G O	S E T	N O V	D E Z		
Festa de Oxóssi	X										Umbanda
Festa de Iyemanjá		X									Umbanda e Candomblé
Festa de Ogum			X								Umbanda
Festa de Preto-Velho				X							Umbanda
Festa de Santo Antônio, Tranca Ruas de Baré e Cigano					X						Umbanda
Pomba-gira						X					Umbanda
Cosme e Damião							X				Umbanda
Festa de aniversário do Ilê Axé								X			
Festa de Iyansã e Oxum										X	Candomblé

Autor: Gerson Machado - fonte: BARTEL, 2011.

<sup>245</sup> “é o selo, o cartão de visitas, a identificação, o brasão e bandeira da entidade. É uma espécie de campo de força” – (<http://portalesdoceu.2012>)

**Figura 41 – Aspecto interior na parte superior da entrada do Ilê Axé de Oxossi Pena Branca**



Autor: Gerson Machado – 08.04.2011

Nota: Pintura com motivo religioso afro-brasileiro feito pelo Sr. João Norberto Maciel.

**Figura 42 – Aspecto do interior Ilê Axé Oxossi Pena Branca**



Autor: Gerson Machado – 08.04.2011

Nota: Altar com imagens de diversos Caboclos.

**Figura 43 – Aspecto do interior do Ilê Axé Oxossi Pena Branca**



Autor: Gerson Machado – 08.04.2011

Nota: Contraste entre representações iconográficas de orixás de Candomblé, à direita da imagem, com teto feito em “marchetaria” de forro de PVC com representação de ponto riscado de entidade de Umbanda.

**Figura 44 - Aspecto do interior do Ilê Axé Oxossi Pena Branca**



Autor: Gerson Machado – 08.04.2011

**Figura 45 - Detalhe de teto “marchetado” em PVC com reprodução de ponto riscado**



Autor: Gerson Machado – 08.04.2011

Sobretudo, fica evidente na configuração deste espaço sagrado que as fronteiras identitárias que, presumivelmente, poderiam existir entre as diversas composições religiosas que se desenvolvem no local, de fato, são pouco reivindicadas, cabendo aos sujeitos e ao grupo comporem suas performances dando respostas eficazes às situações ou, no linguajar do próprio grupo, respondendo às “demandas”,<sup>246</sup> apresentadas. Isso fica evidente pela disposição das representações iconográficas dos santos católicos, das entidades umbandistas, dos assentamentos de orixás do Candomblé, assim como, em suas representações pictóricas nas pinturas murais. De fato a organização espacial está para além dos discursos analíticos que estabelecem fronteiras demarcadas.

Importante, ainda, é o fato de este espaço ser uma importante referência para o povo-de-santo da cidade nas mais variadas épocas, em função do tempo de sua existência e de sua localização estratégica, numa das portas de entrada e saída da cidade. Inclusive, quando realizada a entrevista com o Babalaorixá Fernando de Oxóssi, eclodiu de sua memória uma cartografia de pessoas e lugares onde a religiosidade afro-brasileira se desenvolveu em toda a cidade de Norte a Sul e de Leste a Oeste, à medida que ele se constitui como importante testemunha deste processo, já que dele participa desde o final da década de 1960 até a atualidade.

Portanto, quando estimulado a relatar os personagens e lugares ele trouxe à lembrança os seguintes pais e mães-de-santo que tinham casa aberta no período de 1970-1980, aproximadamente: (1) Pai Alfredo Baiano - prox. À Estação Ferroviária; (2) Índio - no bairro Guanabara; (3) Didimas - no Itaum Costa; (4) Mãe Norma - no Floresta; (5) Danatila - no Santa Catarina; (6) Mãe Leonora - no Iririú; (7) Pai Abelardo - no Costa e Silva; (8) Braz - no Costa e Silva; (9) Tilha - no Costa e Silva;

---

<sup>246</sup> Demanda é um termo comumente utilizado pelo povo-de-santo para se referir às energias movimentadas contra uma determinada pessoa no sentido de prejudicá-la. Na maioria dos casos ela é sinônimo de feitiço e bruxaria. Este termo “bruxaria” mereceu um estudo clássico do antropólogo britânico E.E. Evans Pritchard, publicado em *Bruxaria, Oráculos e Magia* entre os Azande. Neste livro ele menciona o fato do desabamento de um pesado celeiro em cima de um grupo de pessoas, ferindo-as. A razão ocidental explicaria a causa do desabamento pelo fato das estruturas terem sido minadas pelos cupins, o que fez com que não suportasse o pesado telhado, bem como, o fato desse grupo de pessoas estarem ali se explica pelo fato do intenso calor com que fez que elas procurassem uma sombra junto ao celeiro. Todavia, de acordo com Pritchard “Não somos capazes de explicar por que duas cadeias causais interceptam-se em determinado momento e determinado ponto do espaço, já que elas não são interdependentes (...) A filosofia zande pode acrescentar o elo que falta (...) pela ação da bruxaria (...) explica a coincidência desses dois acontecimentos.” (EVANS-PRITCHARD, 2005, p. 53).

(10) Mãe Tereza Machado - no Bom Retiro; (11) Mãe Celma - no Aventureiro; (12) Vó Dorotéia - no Floresta; (13) Mãe Lurdes - no Boa Vista; (14) Pai Jacó - no Comasa. A partir destas lembranças vislumbra-se um quadro um pouco mais completo da dispersão dos espaços sagrados afro-brasileiros na “terra dos príncipes” (Apêndice 1).<sup>247</sup>

Todavia, quando restringimos nosso enfoque para a questão do Candomblé, especificamente, o entrevistado organiza a sua vinculação de axé da seguinte maneira (Esquema 4 e Esquema 5):

Pai Véco era filho de Pai Antônio de Iansã de Londrina, que também é vivo, ainda hoje. Pai era filho de Waldomiro de Xangô e este seria filho de Mãe Menininha do Gantois. Espera, na verdade o Pai Antônio era filho de Mãe Menininha, só que ele não tomou obrigação com ela e acabou tomando com seu irmão Waldomiro que acabou se tornando seu pai. E hoje eu estou com a Mãe Mariza de Omolu, que seria a Mãe Pequena da casa do Pai Véco. A casa hoje é tocada pelo Pai Wallace de Ogum, porém o herdeiro é Itauci. E eu permaneci, entre aspas, na família, por que eu tomei a obrigação de três com Pai Véco, aqui na minha casa.<sup>248</sup>

Todavia, como ocorre com certa frequência esta liderança religiosa acabou se desentendendo com seu Babalaorixá e afastou-se temporariamente do seu axé de origem que redundou no fato do entrevistado ter tomado sua obrigação de sete anos em outro axé, de nação Angola. Ainda, posteriormente, teve uma rápida passagem pela nação Jejê, num périplo que capitalizou suas referências religiosas dentro do Candomblé. O relato a seguir é bastante elucidativo e explica, pela palavras do entrevistado essa trajetória:

---

<sup>247</sup> Dessa listagem merecem destaques o Pai Jacó, citado pelo entrevistado Pai Jorge de Xangô, com casa no bairro Comasa, a Mãe Lurdes, possuindo uma das Casas mais antigas ainda em funcionamento em Joinville, no bairro Boa Vista e a Mãe Tereza Machado que possuía casa no bairro Bom Retiro, também citada pelo entrevistado Sr. Orlando da Cunha (Pai Nino de Ogum). Outra curiosidade importante, mencionada pelo entrevistado, foi uma senhora de São Francisco do Sul, conhecida como Vó Mina, que segundo ele, trabalhava com a Vovó Maria Conga, mas que era filha de Oxum e Ogum de uma casa de raiz Jeje Mahi do Sul de Minas Gerais.

<sup>248</sup> BARTEL, *Op. Cit.*

Acabou que houve uns desentendimentos, pois essas coisas acontecem dentro das famílias de santo, né, daí tomei a obrigação de sete anos com Fernando Costa, Fernando de Babá Guiã, ele é do Rio de Janeiro, de Angola Cassange. Eu o conheci em Curitiba, pois há muitos anos atrás ele tinha sido o zelador do falecido Pai Véco. Depois disso tudo, ele também, veio a falecer e eu procurei Vó Nina, aqui em São Francisco e ela seria da nação Jejê Mahi, ela não era daqui do Sul e sim do Sul de Minas Gerais, próximo à Bahia. Ela tinha sido feita lá e era casada com um embarcado. Ela trabalhava com Vovó Maria Conga, mas sua cabeça era de Oxum com Ogum, Com ela tomei obrigação para tirar a mão, no caso.<sup>249</sup>

Tempos depois ele volta a se reaproximar do seu iniciador, motivado pela proximidade física decorrente da instalação de um terreiro na cidade de Curitiba/PR

Depois, passou-se anos e houve uma reaproximação, pois eu tive uma casa em Curitiba. Eu tive vinte anos uma casa em Curitiba, na Vila Oficinas (...) há uns sete anos atrás em virtude da frágil saúde de meu pai (carnal), hoje falecido; faz seis anos que ele faleceu, mas os médiuns de lá vem para a casa aqui em Joinville. Lá eu tinha uns dez filhos iniciados no Candomblé. Na Umbanda eu tinha cerca de cinquenta filhos.<sup>250</sup>

É interessante percebermos essa experiência de expansão do Candomblé e Umbanda joinvilense para um centro urbano de maior expressão, como a capital paranaense, o que evidencia uma troca constante de informações, serviços religiosos, bem como, visitas de cortesias. Isso tudo é facilitado pela proximidade das duas cidades, ligadas por diversas rodovias que facilitam o trânsito entre ambas. Para Joinville isto é bem vantajoso pois em Curitiba residem vários nigerianos, os quais abastecem o mercado com diversos produtos necessários ao culto religioso. Todavia, esse fluxo entre as duas cidades

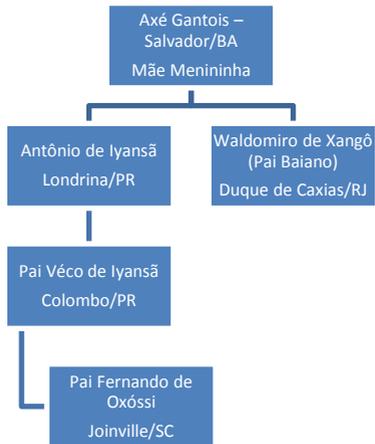
---

<sup>249</sup> BARTEL, *Idem*.

<sup>250</sup> BARTEL, *Ibidem*.

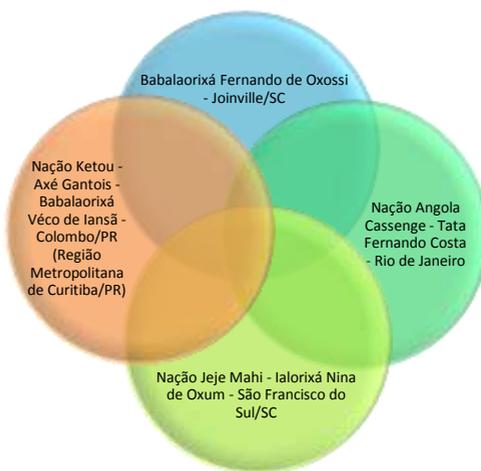
carece de um estudo mais aprofundado, cabendo aqui apenas uma indicação da existência de tal fenômeno.

#### Esquema 4- Raiz familiar de Candomblé conforme Pai Fernando de Oxóssi



Autor: Gerson Machado

### Esquema 5 – Composição de Axés do Ilê Axé joinvilense comandado pelo Babalaorixá Fernando de Oxóssi



Autor: Gerson Machado

## 2 ILÊ AXÉ IYA OMILODÊ

A primeira pipoca quem deu a esse axé fui eu! O primeiro inhame cará enterrado nesta terra fui eu! E tudo é fruto disso! (Mucongo Bara)

O *Ilê Asê Iya Omilodê* é comandado pela Iyalorixá Jacila de Oxum Opará e foi aberto ao público no mês de Outubro de 1994. Nos seus 17 anos de funcionamento intercala celebrações públicas de Umbanda e Candomblé. Atende a uma clientela para cujos problemas são oferecidos uma variada gama de soluções, às vezes com ebós, próprios do Candomblé e, às vezes, com trabalhos e despachos próprios da Umbanda.

Essa confluência de vertentes religiosas tão distintas é fruto da trajetória pessoal da Iyalorixá que, como vimos anteriormente, iniciou-se primeiramente na Umbanda. Assim, a organização do espaço religioso em questão traz marcas desse percurso que se materializa

principalmente no congá, situado no centro do barracão onde são realizadas as cerimônias públicas.

Esse congá, que é como se denomina o altar, onde são expostas as imagens das entidades sincretizadas aos santos Católicos, e alguns outros apetrechos da performance da Umbanda, é encimado por um crucifixo Católico, tendo abaixo desse altar imagens de caboclos que rememoram a presença do elemento autóctone das américas (Figura 46).

A disposição desses elementos nos remete à própria cosmologia umbandística, fundamentada na ideia da evolução espiritual. A mesma parte do elemento indígena e todo o seu saber e domínio sobre a terra em que vive, e seus recursos, o qual passa a ser utilizado e filtrado pela cultura e valores advindos da Europa, principalmente. Estes valores fundamentam-se na caridade cristã a qual elevaria o fiel até o ideal máximo da evolução espiritual, representado pela figura de Jesus Cristo, crucificado.

**Figura 46 – Aspecto Interno do Ile Axé Iya Omilode com destaque para o Congá da Umbanda**



Autor: Gerson Machado – 15.04.2012

A Umbanda desenvolve-se tanto na sua vertente mais voltada à iluminação e progressão espiritual, onde os médiuns incorporam entidades como Pretos-Velhos, Boiadeiros, Caboclos, Erês, Marinheiros, Baianos, entre outros, que atuam de uma forma um pouco mais serena, procurando acalmar e orientar a resolução de problemas, através da oração, da prática da caridade, do banho de ervas, etc (Figura 47).

De outra forma, numa vertente um pouco mais “obscura”, representada principalmente pelos Exus e Pombas-giras, os quais na sua performance ressaltam muito mais abertamente a sexualidade e o desejo por “demandar”, em favor daqueles que “pagam” pelos serviços, procurando resolver o problema dos consulentes através de feitiços, queimações, etc, é quando ocorre a chamada Quimbanda.. Muitas vezes uma sessão de Umbanda pode começar pela primeira vertente e depois de um certo horário ocorre um pequeno intervalo onde as luzes do barracão são diminuídas, e os médiuns trocam suas roupas brancas por roupas com cores preto e vermelho, predominantemente, onde os Exus e Pomba-giras passam a atuar (Figura 48).<sup>251</sup>

**Figura 47 – Vista geral do barracão do Ilê Axé Iya Omilodê , com ritual de Umbanda em desenvolvimento**



Autor: Gerson Machado – 15.04.2012

Notas:1-) No primeiro plano observamos a orquestra de atabaques.

2-) Ao centro os filhos de santo, vestindo roupas de cor, predominantemente, branca.

3-) Separados por uma cerca de madeira observamos um grupo de pessoas que assiste o ritual, é denominado de Assistência

---

<sup>251</sup> Para uma melhor conceituação e entendimento do papel da entidades da Umbanda e Quimbanda, consultar: LUZ, *Op. Cit.* p.p. 82-95.

**Figura 48 – Barracão Ilê Axé Omilodê – Ritual de Quimbanda**



Autor: Gerson Machado – sem data definida

Neste mesmo barracão existem elementos que remetem ao culto dos orixás desenvolvidos pelo Candomblé, como é o caso de alguns assentamentos que ficam visíveis ao público: Exu, Ogum e Oxóssi. Além de ferramentas que remetem a esses e outros orixás cultuados no ilê axé. Também, neste mesmo espaço ocorre cerimônias públicas de Candomblé cujo calendário anual (*Odum*) apresenta algumas celebrações fixas (Quadro 2, Figura 49) e outras não programadas (Figura 50) nas quais se incluem os rituais de iniciação e as obrigações através das quais os iniciados confirmam seu vínculo e dedicação ao orixá.

O ilê é composto de outros espaços com acesso mais restrito, o quarto de Maria Padilha e Exu, onde a Iyalorixá atende aos consulentes com seu jogo de búzios, e a cozinha de santo, onde como o nome sugere ocorrem a preparação das comidas servidas aos deuses e aos homens e onde, também, boa parte das sociabilidades do ilê axé acontecem (fofocas, troca de saberes, admoestações, etc.).

Há também, espaços de acesso restrito aos iniciados, os denominados *runkòs*, espécie de quarto onde está o *peji* com os assentamentos (altares) dos orixás. Num desses quartos, inclusive, os neófitos ficam recolhidos por um período determinado, dedicando-se ao processo iniciático, sem contato com o mundo exterior, por um tempo aproximado de 21 dias, atualmente.

**Quadro 2 – Calendário Litúrgico do Ilê Axé Iya Omilodê**

<b>MÊS</b>	<b>RITUAL</b>	<b>DENOMINAÇÃO RELIGIOSA</b>	<b>ORIXÁ/ENTIDADE CULTUADO</b>
Janeiro	Águas de Oxalá	Candomblé	Oxalufã e Oxaguiã
Fevereiro	Homenagem a Iyemanjá	Candomblé	Iyemanjá
Março <sup>252</sup>	Lavação de Cabeças	Umbanda	Preta Velha Vovó Joaquina
Abril	Tabuleiro de Ogum e Oxóssi	Candomblé	Ogum e Oxóssi
Maiο	Louvação ao Pretos Velhos	Umbanda	Pretos Velhos
Julho	Festa de Exu	Umbanda	Tranca Ruas/Maria Padilha
Agosto	Olubajé	Candomblé	Obaluaiê, Omolu
Setembro	Gamelas de Xangô	Candomblé	Xangô
Dezembro	Festa das Iyabás	Candomblé	Oxum, Iyansã, Ewá, Iyemanjá, Nanã, Obá.

Autor: Gerson Machado, compilado de: BARBOSA, 2011

<sup>252</sup> Geralmente ocorre na sábado de Aleluia.

**Figura 49 – Oxum da Iyalorixá Jacila, carregando o Ipeté<sup>253</sup> na Festa das Iyabás**



Autor: Rodrigo Costa Brosco - 11.12.2011

---

<sup>253</sup> Ipeté é uma comida votiva do Orixá Oxum, feita a partir de feijão fradinho, ovos, dendê e temperos, a qual é servida a todos os que participam do ritual da Festa das Iyabás.

**Figura 50 – Ritual público de Candomblé – Obrigação de um ano do Orixá Xangô**



Autor Gerson Machado - 22.09.2002

Obrigação de um ano de Iyawo, neto de Marli de Iyemanjá

O ilê se situa numa região periférica da cidade, no bairro Ulisses Guimarães, que possui 6726 habitantes<sup>254</sup>. De forma bastante evidente o bairro, cuja ocupação urbana remonta há 15 anos, congrega uma população negra bastante expressiva, da qual muitos membros participam das atividades deste Ilê axé. Entretanto, os filhos da casa são provenientes, também, de outros bairros da cidade e de outras cidades do Estado de Santa Catarina e de fora dele, pertencentes às mais variadas classes sociais. Dentre esses filhos há muitos brancos, o que reafirma a tese de que, atualmente, especialmente fora dos centros mais tradicionais do Candomblé, essa religião é universal e não mais um ícone de uma determinada etnia e classe social.<sup>255</sup> Como bem aponta o Babalaorixá Mucongo Bara:

<sup>254</sup>Dados disponíveis em: [http://www.ippuj.sc.gov.br/documentos/JOINVILLE\\_CIDADE\\_EM\\_DADOS\\_2006.pdf](http://www.ippuj.sc.gov.br/documentos/JOINVILLE_CIDADE_EM_DADOS_2006.pdf) - acessado em 09.08.2006.

<sup>255</sup> PRANDI, 2004.

Nós tivemos períodos, aqui dentro desta casa, de ter quarenta e duas baianas. Eram muitos filhos! Joinville é um campo fértil. (...) a casa começou a prosperar! Começou a ter doutores, doutoras, juízes, médicos, odontos, anestesistas, eram filhos de santo daqui, entendeu? Frequentavam, batiam a cabeça. Vinham para cá, jogavam os búzios e tinham de fazer as coisas, e eles vinham e faziam mesmo! Essa casa chegou a ter três rodas de baianas e a gente ali sorrindo, eu e a Jacila, por que a gente não acreditava naquilo que acontecia!<sup>256</sup>

Além de congregar uma diversificada gama de pessoas, especialmente, no seu momento de fundação, o ilê ajudou a administrar o “rescaldo” proveniente do primeiro Ilê axé da cidade que tinha encerrado suas atividades um ano antes, e muitos membros do extinto egbé que ajudaram na fundação da casa dedicada a Oxum Opará ou foram acolhidos como filhos, ou utilizaram os serviços ofertados pelo novo espaço.<sup>257</sup>

Aqui eu conheci diversas pessoas em virtude da propaganda que ela (Jacila) fazia de mim. Me conectei à rede do povo de santo da cidade! Encontrei muita gente desgarrada por que tinha falecido a Iyalorixá, veterana do Candomblé dentro de Joinville, Mãe Marli, a senhora de Iyemanjá Ogunté. E aquilo começou a fluir e a crescer muito, dentro de minha vida por que todos os filhos dela acabaram vindo para mim, até o ogã, filho carnal dela. (...) Eles me ajudaram muito aqui! Então nós começamos a tocar Candomblé aqui dentro e os filhos da finada Marli de Iyemanjá Ogunté vinham nos ajudar a tocar o Candomblé, a fazer a roda de Candomblé e a tocar nossa festa; os ogãs dela, as ekedes e as filhas de santo.<sup>258</sup>

---

<sup>256</sup> FIGUEIREDO. *Op. Cit*

<sup>257</sup> BARBOSA, *Op. Cit.*; FIGUEIREDO, *Idem*.

<sup>258</sup> FIGUEIREDO, *Ibidem*.

Jacila Barbosa relatou como ocorreu a aproximação e a criação de laços entre a comunidade que ela passaria a capitanear e a que veio anterior a dela:

Um dia coincidiu de eu encontrar um senhor numa casa de venda de artigos de Umbanda, eu estava junto de meu pai, e eu o conheci pelo nome de Tempero. Falamos com ele que íamos abrir uma casa de Candomblé. Fizemos uma amizade com o ogã Tempero, daí veio o Ogã Maurício. Por que o falecido ogã Tempero era da casa da falecida Mãe Marli, Na verdade nessa época ela ainda não havia falecido, estava sim muito doente e eu estava com a casa pronta mas não inaugurada. Daí, quando a casa estava para ser inaugurada o pai convidou esse ogã, que hoje é falecido, e ele nos colocou em contato com o ogã Maurício, com uma ekede que se chamava ekede Rose. Assim em virtude do falecimento da Mãe Marli, seus filhos ficaram muito sozinhos, então o pai Tempero divulgou e eles então vieram no dia do Candomblé (...) muitas dessas pessoas quando me viram, inclusive, me acharam parecida com a mãe Marli.  
259

Os depoimento da Iyalorixá Jacila e do Babalaorixá Mucongo corroboram-se e detalham um pouco melhor como se deu a conexão que possibilitou a participação de ogãs, ekedes, egbomis e demais filhos-de-santo da primeira casa de Candomblé de Joinville, quando da abertura do Ilê Axé de Oxum Opará ao público, em 1994:

Quando eu cheguei estava aquele alvoço na cidade, por que ela tinha recém falecido. Foi a obrigação de três anos da Jacila e a entrega da casa para Oxum. Foi muito bonito! A gente rezou muito: rezamos para a cadeira, rezamos para a toalha, rezamos para isso, rezamos para aquilo, depois fizemos o xirê todo, entregamos a casa, enfim, foi muito lindo!<sup>260</sup>

---

<sup>259</sup> BARBOSA, *Idem*.

<sup>260</sup> FIGUEIREDO, *Ibidem*.

**Figura 51 – Sede do Ilê Axé Iya Omilodê**



Autor: Gerson Machado - Abril/2012

As relações estabelecidas extrapolavam a simples solidariedade de ambas as partes e transbordavam para relações mais concretas, baseadas na ideia de compadrio e compartilhamento de responsabilidades:

Inclusive o primeiro barco que tiramos aqui foi o de uma ekede de Iyemanjá Sobá e um menino de Oxóssi. A ekede Elaine e o Fernando de Oxóssi. Foi o primeiro barco. E aqui estavam todos os filhos de mãe Marli que continuaram a seguir o Candomblé e um deles era o Ogã Maurício de Oxóssi, o qual tirou o nome<sup>261</sup> desse menino de Oxóssi. O primeiro Iywo dessa casa quem tirou o nome foi o Ogã Maurício. O meu compadre Maurício! E eles ficavam aqui, nos ajudavam, nossa! Nós nos entendíamos bem, apesar das diferenças. Dentro de uma cantiga nós falávamos um a e eles falavam um i. Existiam diferenças de rituais, uma forma de rezar para uma vela, por exemplo, eles rezavam de um jeito e eu de outro, pro dendê... eles me acompanhavam e eu acompanhava a eles. Eles foram muito bons!

Em termos de responsabilidade os entrevistados relataram o processo de retirada de “mão de vume” dos filhos dos finados Iyalorixá Marli de Iyemanja e Zinho de Ogum Onirê. Reginaldo Prandi assinala que “Quando um pai-de-santo morre, os filhos devem tirar de suas

<sup>261</sup> Tirar o nome é uma expressão que vincula uma pessoa de idade no santo, *Egbomi* (irmão mais velho), ogãs e ekedes, ao neófito (*iyawo*). É o padrinho do do *Iyawo* que se inicia. É um ato que demonstra prestígio e vínculo de proximidade eletiva.

cabeças a mão do falecido – tirar a mão de vume ou de vumbe, como se diz. Nessa cerimônia, o sacerdote que substitui o falecido passa a ser o novo pai ou mãe-de-santo do órfão. A filiação anterior era por "feitura", por iniciação, esta segunda é por adoção, por "obrigação"<sup>262</sup>. Esse é um processo importante de rompimento dos laços que ligam o vivo ao *Egun*<sup>263</sup> ancestral do iniciador.

Acredita-se que quando ocorre uma situação como essa é importante que os iniciados tirem de suas cabeças as “mãos” do iniciador falecido. Isso deve ocorrer pela mão de outro Babalaorixá ou Iyalorixá evitando que energias responsáveis por “atrapalhos” na vida do *Omo* Orixá ocorram.

Costuma-se dizer que uma pessoa iniciada para o orixá (*lessè Orişà*) não pode ter vínculo com os iniciadores falecidos (*lessè Egun*). Gisèle Omindarewá Cossard explica que:

Toda iniciada que perde sua zeladora tem a obrigação de “tirar a mão de *vumbe*”, e deve procurar uma pessoa mais antiga, seja ou não de sua casa, para fazê-lo. A iniciadora falecida, tendo posto a sua mão na cabeça da iniciada, deixou, pelo fato de seu falecimento, um rastro negativo em cima dela e, apesar da ligação afetiva que, com certeza, existia com a sua *yalorixá*, a iniciada não pode ficar com esse fator de atraso. Passado o tempo de luto, ela deve se liberar desse peso.(...) Desse modo, uma nova ligação espiritual se criou entre a iniciada e a nova *yalorixá*, que vai, daí em diante, cuidar de seu Orixá e fazer para ela as oferendas que ele desejar.<sup>264</sup>

Daí a urgência e a necessidade de se romper os vínculos que ligavam os filhos de santo aos seus iniciadores. Esse serviço espiritual foi prestado para muitos dos que vieram do Ilê Axé de Iyemanjá Ogunté e de sua filial, o Ilê Axé de Ogum Onirê, comandado pelo Babalaorixá Zinho de Ogum, falecido um ano depois de sua Iyalorixá, Marli<sup>265</sup>:

---

<sup>262</sup> PRANDI, 2012.

<sup>263</sup> *Egun*: esse termo é usado para se referir aos seres humanos que já tiveram vida sobre a terra e que faleceram.

<sup>264</sup> COSSARD, *Op. Cit.*, p.199. (destaques no original)

<sup>265</sup> Eu mesmo participei de um processo de retirada de mão de vume de um ogã, no ano de 2003, da casa da finada Marli de Iyemanjá, e pude perceber além de uma emoção muito grande por parte dos envolvidos, pois é um ritual de rompimento definitivo de laços que vinculam um

Diziam que a mão de vume tem que ser tirada por que senão, depois de um ano, começa a ir um atrás do outro. Então, você vai para um lado e para o outro, vai para uma casa e outra, enfim, eu tirei a mão de vume duas vezes. A primeira vez eu tirei com a, na época, ekede Rose. Depois eu conheci o Sr. Mucongo Bara, na casa da Mãe Jacila, minha atual zeladora, e ele jogou e constatou que eu continuava com a mão de vume. Daí eu e a minha irmã olhamos uma para a outra e dissemos: - meu, mas que mão que não quer sair! E fomos lá e fizemos tudo de novo! Compramos as coisas todas e tiramos a mão de vume pela segunda vez.<sup>266</sup>

Em que pese o serviço espiritual prestado e a admissão nos quadros de filhos-de-santo da casa, os que eram provenientes de outros *egbès* poderiam se sentir um pouco deslocados em relação à sua comunidade de destino. O relato abaixo explica um pouco deste ressentimento sem, contudo, pretender estabelecer uma regra fixa. No caso em questão ressalta um sentimento individual, que num aprofundamento da pesquisa poderia resultar em ressentimentos e movimentos coletivos de construção identitária<sup>267</sup>:

Por que uma coisa eu vou te dizer: você não se sente mesmo filho de uma casa em que você não nasceu. É como se você fosse um filho bastardo, meio rejeitado! Por que quando eu penso na minha origem no Candomblé eu penso que sou neta da vó Marli, eu penso no meu nascimento, na minha origem de iniciação. Então, hoje a mãe Jacila é a minha Iyalorixá, ela me deu a obrigação de três anos, eu fiz a obrigação de sete anos, que segundo o Candomblé a gente fecha o nosso ciclo; acredito que ela tenha uma boa energia, mas eu não sou filha dela! Eu sou filha do Pai Zinho de Ogum! Foi lá onde tudo começou! Ele não está mais aqui!<sup>268</sup>

---

determinado filho-de-santo ao seu iniciador, que os procedimentos executados foram semelhantes ao descrito por COSSARD, 2011.

<sup>266</sup> LECHINSKI, *Op. Cit.*

<sup>267</sup> ANSART, 2001, p.p. 29-31.

<sup>268</sup> *Idem.*

Enfim, o ilê axé de Oxum Opará, emerge em meio a essa teia de significados que, conforme entendo, constitui-se um importante patrimônio. Essa experiência acumulada serviu de base para a construção e consolidação das estruturas e relações legítimas do exercício sacerdotal, numa religião profundamente marcada pelo discurso de hierarquia e tradição. Como foi dito anteriormente a Iyalorixá Jacila, na época, era uma Iyawo recém-iniciada no Candomblé<sup>269</sup> e, portanto, nem ela nem seu Babalaorixá tinham o lastro suficiente de pessoas para fundar uma comunidade de santo na cidade. Essa situação foi reforçada, também, em função do pouco tempo de migração. Pelos relatos fica evidente o intenso trânsito entre Joinville/SC e Campos dos Goytacazes/RJ nos primeiros momentos da fundação desse ilê axé.

Sobre este aspecto, o Sr. Mucongo Bara narrou que:

Todos os meses ela<sup>270</sup> ia a Campos, ela tinha esse compromisso e tinha muito carinho. Chegava lá em casa cuidava do Igbás, chorava e deixava a santa linda! Chegava de manhã e pegava o ônibus a noite para vir embora, vinte e quatro horas de viagem! Quando foi um dia ela chegou na minha casa para cuidar do orixá eu sentei e joguei para ela e disse: Ogum libera para que você abra a sua casa! Ela disse: - Eu não tenho condições, meu pai! E Ogum disse: - É para você levar seus santos por que eles vão te dar um caminho! Daí surgiu esse terreno aqui, onde é o barracão. Ela tinha pouco tempo de santo, tomou a obrigação de um ano lá em Campos, foi o tempo em que ela comprou aqui e trouxe os igbás para cá! Daí eu vim morar em Joinville para construir o barracão! Fiquei um ano, um ano e pouco!

Diante da necessidade de organizar uma narrativa que demonstre o pertencimento e à vinculação do ilê axé em questão a uma das matrizes do Candomblé brasileiro, a Iyalorixá Jacila de Oxum iniciou uma longa digressão, tentando explicar os inúmeros meandros

---

<sup>269</sup> O seu iniciador informou que a Sr<sup>a</sup> Jacila foi iniciada no dia 30.01.1990. (FIGUEIREDO, *Ibidem*)

<sup>270</sup> Jacila de Souza Barbosa.

percorridos por ela e seu *Egbè*, até o momento da entrevista. Inicialmente ela recuperou a raiz do Babalaorixá pelo qual ela foi iniciada, dizendo que o mesmo pertencia ao Axé do Bate-Folha do Caçarongongo, com sede em Salvador/BA, que teria sido iniciado na cidade de Campos dos Goytacazes/RJ, pela Iyalorixá Mucanjanjo, de Nação Angola (Esquema 6).

Depois, no período de obrigação de sete anos, *odu Ingé*, relatou a migração do Babalaorixá Mucongo ao axé do Sr. Jorge de Ogum Já, que possuía casa na cidade de Campos dos Goytacazes, no Bairro Nova Brasília. Este babalaorixá foi iniciado pela Mãe Nicinha, e posteriormente quando dada a obrigação no Babalaorixá Mucongo, já estava na nação Ketou (Esquema 7).

Posteriormente, em virtude de alguns desencontros a Sr.<sup>a</sup> Jacila muda de zelador de santo, quando toma a obrigação de 16 anos, passando a ser cuidada pela Iyalorixá Kita de Oiya, de Nação Efon, do Axé Lokiti Efon, com casa na cidade de Duque de Caxias/RJ (Esquema 8 ). Aqui cumpre-nos considerar a citação que segue: “Nesta sociedade, no mercado religioso e mágico, axé pode ter o sentido do currículo, isto é, o da boa escola”<sup>271</sup>. Essa trajetória entrecruzada coloca outras questões além dessas, pois devemos entender que o Candomblé assume discursos religiosos de eficácia performática que justifica a proeminência de uma determinada nação e axé sobre outro. É o fenômeno observado na dinâmica de expansão dessa religião na maior metrópole brasileira, onde o modelo Angola foi, em grande parte, suplantado pelo modelo Ketou.<sup>272</sup>

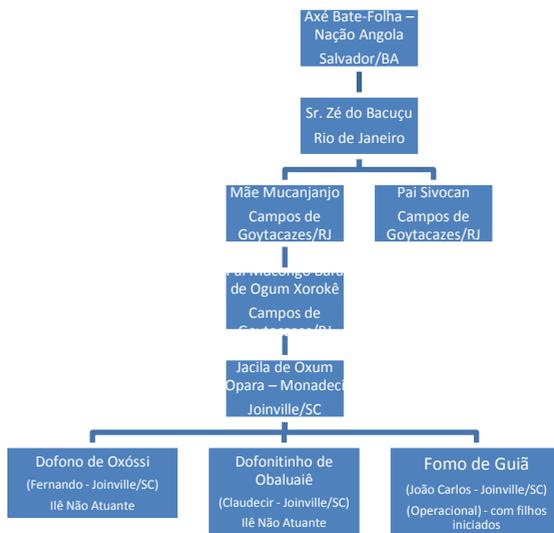
---

<sup>271</sup> PRANDI, *Idem*.

<sup>272</sup> SILVA, 1995, p.p. 81-94.

## Esquema 6 – Raiz de Iniciação no Candomblé da Iyalorixá Jacila - Angola

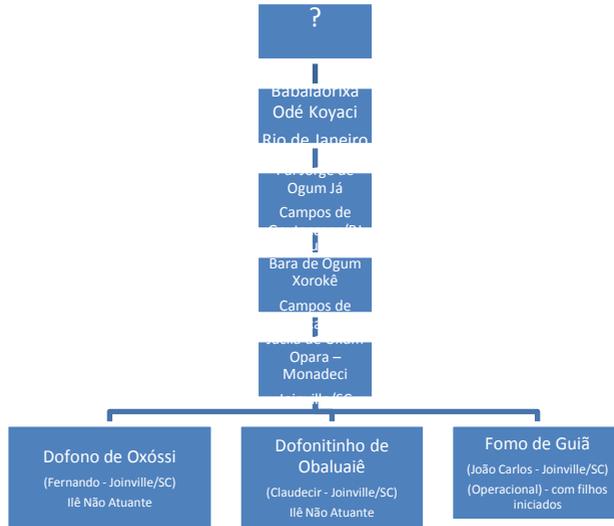
273



Autor: Gerson Machado

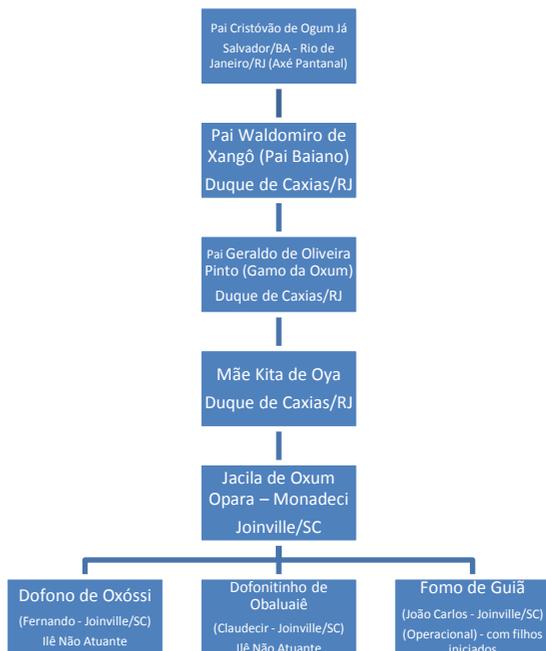
<sup>273</sup> Os dois esquemas a seguir respeitam o processo iniciático do Babalaorixá Muçungo Bara, que foi iniciado na Nação Angola. Todavia, quando da iniciação da Iyalorixá Jacila ele já havia migrado para o Axé Ketou, pois tomou seu *Odu Ingê*, a obrigação de sete anos, com o Babalaorixá Jorginho de Ogum Já (Campos dos Goytacazes/RJ), que vinculava-se à Nação Ketou. Em virtude da predominância dos rituais Ketou mas com a presença de vários elementos dos rituais Angola deomino Ketou-Angola.

### Esquema 7 – Raiz de Iniciação no Candomble da Iyalorixá Jacila – Ketou



Autor: Gerson Machado

## Esquema 8 - Raiz de Obrigação de 16 Anos no Candomblé da Iyalorixá Jacila – Efon



Autor: Gerson Machado

### Esquema 9 – Composição do Ilê Axé joinvilense comandado pela Iyalorixá Jacila de Oxum Opará



Autor: Gerson Machado

O Esquema 9 é interessante de ser observado já que dele conseguimos abstrair um pouco do movimento ocorrido com o trânsito deste ilê axé pelas diversas nações e famílias de santo. O que ocorre não é um simples processo de suplantação de um pelo outro. Antes, o que ocorre é uma interação desses diversos sistemas classificatórios. Como bem aponta Vagner Gonçalves da Silva “os sistemas de classificação da religião, para serem entendidos, devem ser balizados a partir da posição estrutural de quem classifica e de quem é classificado.”<sup>274</sup>

Essa ressalva é importante, pois pode ser observada, tanto na fala de Jacila, quanto na sua postura cotidiana de liderança religiosa, que assume endógena e exogenamente à comunidade de filhos-de-santo, assim como permite, ao povo-de-santo em geral, um processo de catalisação das diferenças. Todavia, isso se dá com muito cuidado e zelo na organização do discurso dado ao consumo de sua comunidade, bem como, de fora dela, ocorrendo uma ostentação dos sinais distintivos que a diferencia, localiza e identifica nas teias de relações do Candomblé joinvilense.

<sup>274</sup> SILVA, *Idem*, p. 111.

Se por um lado, identificamos a confluência de diversos grupos formadores do Candomblé, é em torno dessa figura e de seu *egbè* que essas mesmas diferenças se acomodam e se hierarquizam, eliminando os elementos conflitantes que inviabilizariam a externalização num enunciado discursivo, firmemente, embasado na tradição e na fidelidade. Prova disso é que a própria denominação do ilê axé muda assim que a Iyalorixá migra da nação Ketou/Angola para a Efon. Anteriormente o nome era: *Ile Aşe Ye Ye Oşun Gbamim Omim Assessé*<sup>275</sup>. O Nome atual é *Ile Aşe Iya Omin Lodê*.<sup>276</sup>

Nesse sentido, Tempo, um Inkisse da Nação Angola, profetiza que: “quem tem tempo, tudo tem!” É através do tempo necessário aos acontecimentos e à acomodação das forças vetorais que poderiam se conflitar na comunidade que se coaduna uma nova performance advinda da adaptação dos preceitos religiosos às condições em que o Candomblé se forma na cidade, pois, “Se o Candomblé sempre esteve localizado nas cidades, devemos lembrar que ele não o fez e nem o faz da mesma forma em todas elas”.<sup>277</sup>

É importante ressaltar que este ilê axé, atualmente, vem encampando diversas ações de afirmação e valorização da cultura e da religiosidade afro-brasileira na cidade. Projetos como a Implantação do Afoxé Omilodê, ações de orientação em relação à saúde e meio ambiente e promoções de eventos na Semana da Consciência Negra promovida pela municipalidade tem como forte interlocutor a comunidade do povo-de-santo da cidade. No caso deste ilê axé essas ações são capitaneadas por uma associação de caráter cultural, sem fins lucrativos, denominada, Associação Casa da Vó Joaquina.<sup>278</sup> Como veremos no próximo capítulo essas ações são estratégias para a consolidação da religião e da religiosidade afro-brasileira em terras onde a ideologia *deuschtum* é proeminente.

---

<sup>275</sup> A tradução do nome da casa teria como resultado o seguinte significado: Casa de força de mãe Oxum, Senhora das águas e dos ventos

<sup>276</sup> A tradução do nome atual da casa teria como resultado o seguinte significado: Casa de força da Mãe senhora das Águas.

<sup>277</sup> SILVA, *Ibidem*, p.288.

<sup>278</sup> <http://acasadavojoaquina.blogspot.com.br> – acessado em 02.07.2012.

## 3 ILÊ AXÉ EGBÉ TOGUN BEINJÁ

*Eu carrego duas bandeiras: a minha casa é Ketou por que Ogum quis dessa forma, mas minha família é Jeje!*<sup>279</sup>

Outra casa que considero nas origens do Candomblé joinvilense é o *Ilê Asé Egbè Togun Beinjá*. A mesma foi inaugurada muito recentemente com funções de Candomblé, entretanto, há cerca de dez anos funcionava somente como um terreiro de Umbanda. Atualmente, a sede do Ilê Axé Egbé Togun Beinjá, é na Rua Passo Fundo, 85, no Bairro Fátima, região Sul de Joinville, e foi inaugurada como ilê axé em sete de Abril de 2006 (Figura 52).

Entretanto, o primeiro terreiro de Umbanda, sob o comando de Pai Nino, foi no bairro Costa e Silva na, rua Felix Heizelmann, 287, zona Norte da cidade, que atendeu neste endereço de 1988 a 2003, especialmente, nos finais de semana. Presentemente, rituais pertencentes às duas religiões são desenvolvidos nos mesmos espaços, alternadamente. A casa tem como Babalaorixá o senhor Orlando da Cunha conhecido como Pai Nino de Ogum.

A migração de Pai Nino, da Umbanda para o Candomblé, se deu aos poucos, à medida que foi importando elementos rituais do Candomblé e que culminou na sua iniciação nessa religião. Na Umbanda ele havia sido iniciado pelo Pai Jorge de Xangô que, como vimos no capítulo anterior, desenvolveu uma modalidade de Umbanda que importou diversos sinais distintivos do Candomblé. Em relação à sua entrada no Candomblé, Pai Nino explicou que:

Na verdade existe um Exu na minha vida chamado Exu Meia Noite, ele toma conta de minha vida. Houve determinados problemas que ele chegou e disse que era para eu procurar recurso, que o meu Ogum estaria muito quente e que eu deveria tomar obrigação, para eu ter mais raiz e poder compreender melhor muitas coisas. Então, houve determinados problemas dentro da casa e eu resolvi sair à procura. Eu já sabia que era filho de Ogum, inclusive as quatro pessoas que jogaram para mim disseram que eu era desse

---

<sup>279</sup> CUNHA, 2011.

orixá. Quando eu fiz santo com o meu pai Flávio, eu já tinha jogado com mais três pessoas renomadas, também. (...) enfim passou-se mais um tempo e deixei tudo nas mãos de minhas entidades de Umbanda para decidir e que era para eu fazer o que Ogum quisesse. E Ogum decidiu pela mão de meu pai Flávio.<sup>280</sup>

**Figura 52 – Aspecto externo do Ilê Axé Egbé Togun Beinjá**



Autor: Gerson Machado – 24.03.2011

A iniciação de Pai Nino, pelo Babalaorixá Flávio de Oxum, foi um acontecimento que provocou muita discussão entre o povo-de santo da cidade já que, ao ser iniciado, saiu com todas as prerrogativas para atuar como um babalaorixá, direito adquirido, normalmente, quando o

---

<sup>280</sup> CUNHA, *Op. Cit.*

neófito cumpre o ciclo de obrigações, sete anos após a sua iniciação. A este respeito ele relatou:

Meu pai veio, fez todos os fundamentos da casa e daí ele me fez. Teve o Candomblé de minha saída no dia sete de abril de 2006. Vai fazer cinco anos. E foi quando a casa foi inaugurada de Candomblé. Na época houve muita polêmica por que meu pai fez determinadas coisas dentro da casa, mas como ele já tem trinta e oito anos de santo se respeita! Especialmente por que ele me fez em pouco dias, me deu a mão de jogo e me deu o posto de zelador, apesar de eu fazer cinco anos de santo neste ano. Mas por direito ele quis fazer, baseado em toda a idade de santo dele, através do jogo dele achou que a casa precisava e que eu merecia.<sup>281</sup>

Esse arranjo organizado para a situação do Pai Nino foi observado em São Paulo, quando da conversão de vários terreiros de Umbanda para o Candomblé, por Vagner Silva, conforme segue:

Assim, em muitos casos nos quais o umbandista, sendo sacerdote na sua religião, resolve iniciar-se no Candomblé, os anos passados na umbanda acabam sendo considerados como tempo de iniciação, permitindo-lhe desfrutar o status de ebomi após sua feitura. Na linguagem do povo do Candomblé essas pessoas foram “feitas com cargo”, o que significa dizer que não estão presas a preceitos tão rigorosos como aqueles que devem observar os iaôs em geral. Isto permitiu que muitos religiosos da umbanda (principalmente aqueles que já eram chefes de seus próprios terreiros) pudessem se iniciar no Candomblé sem causar grandes traumas à sua autoridade sacerdotal perante o grupo religioso de origem que como o tempo acaba, em geral, aderindo ao novo rito.<sup>282</sup>

---

<sup>281</sup> CUNHA, *Idem*.

Esse evento foi gravado e postado no seguinte link:  
<http://www.youtube.com/watch?v=DeN8gG1RD8E>

<sup>282</sup> SILVA, 1995, p. 100.

Vale ressaltar que a estratégia do grupo deve-se ao fato de o neófito-babalaorixá assumir tal cargo para não perder a autoridade frente à sua comunidade que, no caso em questão, arregimenta um elevado número de fiéis, tanto na Umbanda quanto no Candomblé. No caso desta última religião, inclusive, em que pese o relativo pouco tempo de iniciação de Pai Nino no Candomblé, ele já “fez o santo”,<sup>283</sup> em cerca de treze pessoas. Todavia, ele é bastante cauteloso ao narrar essa experiência, afirmando ter muito apoio da família de sua família de santo:

Mantenho vínculo sim. Quando eu preciso é só ligar daqui para São Paulo. Se precisar de jogo eles jogam lá e mandam o resultado pelo telefone. Não faço filho sem a presença de um mais velho comigo, por que eles tem muito mais experiência. Então, tudo aquilo que foi feito dentro do Candomblé, em minha casa, foi feito sob os olhos de minha família de santo. Meu pai ogã que vai tomar a obrigação de vinte e um anos neste ano, mas já tem vinte e seis; meu Pai Flávio que vem em todos os Candomblés, às vezes vem para o ôro, às vezes não; meu Ojubonã me ajuda; minha irmã que é uma das mais velhas, a qual já tomou a obrigação de catorze, então estou sempre sob os olhos dos meus mais velhos.<sup>284</sup>

A reverência e o respeito demonstrado pelo entrevistado à sua família de santo estiveram presentes durante toda a sua narrativa. Inclusive Pai Nino explicou com muita clareza a sua vinculação ao axé de Valdomiro de Cachoeirinha/BA, conforme segue:

A nossa família de santo é descendente de Valdomiro de Cachoeirinha, Bahia, meu avô de santo. O meu pai Flávio é de São Paulo filho de Valdomiro. Depois ele tomou obrigação com Pai Bira de Omolu que já é cofo<sup>285</sup> o qual tinha casa aberta em São Paulo, Já ó Passi, era o nome da

---

<sup>283</sup> “Fazer o santo” é uma expressão utilizada pelo povo-de-santo para se referir ao primeiro processo de iniciação no Orixá.

<sup>284</sup> CUNHA, *Op. Cit.*

<sup>285</sup> Cofa, cufado, cufar, cufou, são termos que indicam que a pessoa já é falecida.

casa de Santo. Fica na Vila Zilda. O Pai Flávio não possui casa aberta e atuava na casa de santo de meu avô como Babá Bomin, na casa de pai Bira de Omolu. Ele nunca quis abrir casa e tem outros filhos de santo. (...) A nação é Jêje.<sup>286</sup>

Portanto, sua nação de origem é Jeje, e pertence ao Axé de Massanganda de Kariolé, com sede em Salvador/BA. Foi iniciado para Ogum Já, é bisneto de Valdomiro de Cachoeirinha - BA, Neto de Pai Bira de Omolu em São Paulo, Vila Zilda, onde Pai Flávio de Oxum, seu iniciador, era Egbomi. Este não possui casa de santo. Assim, apesar de sua família de santo ser de nação Jeje, em função da qualidade do seu santo sua casa foi fundamentada em Ketou *a minha casa é Ketou, por que meu Ogum quis dessa forma, mas minha família é Jêje*<sup>287</sup> Em relação à nação de origem do *egbè* de Pai Nino de Ogum, a epígrafe acima é auto-explicativa.

Atualmente sua comunidade é composta de, aproximadamente, 80 filhos na Umbanda e 13 filhos no Candomblé. A casa oferece variados serviços religiosos, destancando-se a consulta com guias e o jogo de búzios, ambos feitos com hora marcada. Também, ebós, amarrações, e iniciações tanto na Umbanda como no Candomblé. O calendário litúrgico envolve celebrações das duas vertentes religiosas que se desenvolve no barracão, como demonstra o Quadro 3:

**Quadro 3 - Calendário Litúrgico do Ilê Axé Egbé Togun Beinjá<sup>288</sup>**

MÊS	RITUAL	DENOMINAÇÃO RELIGIOSA	ORIXÁ/ENTIDADE CULTUADO
Janeiro	-Festa de Iyemanjá -Festa de Caboclo (20.01 – dia de S. Sebastião)	-Candomblé -Umbanda	-Iyemanjá -Caboclo/Oxóssi
Fevereiro	-Festa de	-Umbanda	-Iyemanjá

<sup>286</sup> CUNHA, *Idem*.

<sup>287</sup> CUNHA, *Idem*. Esse arranjo foi tornado público pelo Babalaorixá Flávio de Oxum, quando da apresentação pública na iniciação de Pai Nino, com boa parte do povo-de-santo de Joinville presente na cerimônia.

<sup>288</sup> Quando da coleta de informações o entrevistado, (CUNHA, 2011), mencionou que a programação litúrgica referente ao Candomblé, ainda, não estava operante, apesar da previsão feita. As cerimônias de Candomblé que ocorrem na casa se dão de forma esporádica, em funções dos processos iniciáticos. O Calendário litúrgico referente ao Candomblé ser tornará operante, somente a partir de 2013.

<b>MÊS</b>	<b>RITUAL</b>	<b>DENOMINAÇÃO RELIGIOSA</b>	<b>ORIXÁ/ENTIDADE CULTUADO</b>
	Iyemanjá (02.02 – na praia)		
Março			
Abril	-Festa de Ogum -Festa de Ogum	-Umbanda -Candomblé	-Ogum -Ogum
Maio	-Festa de Preto Velho -Festa de Cigano (20.05 – Dia de Santa Sara)	-Umbanda -Umbanda	-Preto Velho -Povo Cigano
Junho	-Festa de Odé -Festa de Exu e Pomba-giras	-Candomblé -Umbanda	-Odé/ Oxóssi -Exu Meia Noite
Julho	-Festa de Xangô	-Candomblé	-Xangô
Agosto	-Festa de Olubajé	-Candomblé	-Omolu
Setembro	-Festa de Cosme e Damião	-Umbanda	-São Cosme e São Damião
Dezembro	-Festa das Iyabás -Festa de Oxum e Iyansã	-Candomblé -Umbanda	-Oxum, Iyansã, Iyemanjá, Nanã, Obá, Ewá Oxum e Iyansã

Autor: Gerson Machado, compilado de CUNHA, 2011.

**Figura 53 – Aspecto interno do Barracão do Ilê Axé Egbé Togun Beinjá, com altar de Umbanda, no lado direito do salão.**



Autor: Gerson Machado – 24.03.2011

**Figura 54 – Aspecto interno do barracão do Ilê Axé Egbé Togun Beinjá, com Canjira de Exu, à esquerda do salão.**



Autor: Gerson Machado – 24.03.2011

## Esquema 10 – Raiz de Iniciação no Candomblé do Babalaorixá Nino de Ogum Já



Autor: Gerson Machado

## 4 ABASSÁ DE INKISSE ZAZI

*Tudo vem de sua  
ancestralidade! Meus  
ancestrais são Bantos.*

Um pouco distante desses espaços, numa região limítrofe entre os municípios de Joinville/SC e Araquari/SC, existe uma casa de Candomblé de Angola, dedicado ao Inkisse Zazi<sup>289</sup> (Figura 55). A casa situa-se na Rua Arildo José da Silva, no Bairro Itinga II, numa área

<sup>289</sup> Entre o povo de Candomblé Angola as divindades são referidas com o termo Inkisse que significa algo semelhante ao termo orixá. Zazi é o nome de um Inkisse que se vincula ao culto do fenômeno da natureza, o raio. Em termos de proximidade à cosmologia Yorubana, esse Inkisse se aproxima muito do Orixá Xangô, o qual vincula-se ao culto ao raio, e é tido como rei e o responsável pela justiça.

conurbada entre esses dois municípios, muito próximo ao local da última sede da casa da finada Iyalorixá Marli de Iyemanjá Ogunté.

A trajetória na vida espiritual do Tata deste Abassá inclui vivências na Umbanda e no Candomblé Ketou, fator este que se verifica na sua performance atual, a qual mantém diversos elementos dessas duas matrizes religiosas dentro de uma configuração determinante que é o Candomblé Angola. Essa trajetória se iniciou na infância do entrevistado, conforme o relato a seguir:

Tem uma parte da minha infância que eu passei em Ponta Grossa, onde tenho uns parentes que são muito velhos na Umbanda antiga, onde até seminaristas católicos vão lá para estudar. Então, no período de minha vida dos seis aos sete anos eu vivi lá e morei lá com minha mãe. E foi lá que eu conheci a Umbanda. Tinha a parte dos caboclos pela qual eu me encantava. Também tinha os erês. Nas coisas de Exu eu não ia muito, por que, também, não deixavam as crianças participarem. (...) o único caboclo que eu ia lá para ver era ele o Caboclo Sete Flechas que vinha numa tia minha. Mais tarde eu acabei trabalhando com ele. Isso para mim foi o encontro com minha ancestralidade, (...) por que eu gostava dele, gostava do jeito que ele tratava a gente como crianças que éramos.<sup>290</sup>

A manutenção das referências umbandísticas e do Candomblé Ketou se arranjam na organização do espaço sagrado junto às referências do Catolicismo herdados de sua mãe, a qual era devota no culto mariano de Nossa Senhora Aparecida<sup>291</sup> (Figura 57).

No dizer do próprio entrevistado houve uma adaptação de alguns elementos para a construção de sua identidade religiosa e de sua comunidade. Todavia, as entidades de Umbanda que se manifestam no Tata Arildo, como o Baiano e o Exu Toco Preto, são as referências principais quando ele organiza a narrativa de origem de sua comunidade, que, como em todos os casos estudados até o momento, é determinada pela experiência pessoal do sacerdote principal da casa. A

---

<sup>290</sup> SILVA, 2011.

<sup>291</sup> Relatou que sua mãe ficou de preceito com ele durante o processo de feitura no santo, apesar dela ser católica e devota de Nossa Senhora Aparecida. Por isso ele mantém imagens dessa santa em diversos espaços do barracão. (SILVA, *Op. Cit.*)

organização do calendário litúrgico evidencia, também, a convivência num mesmo espaço de rituais específicos da Umbanda e do Candomblé.

Arildo relatou que foi a sua entidade, Baiano, quem desenhou o seu atual barracão. A construção de seu Abassá vincula-se a sua primeira atuação como líder espiritual. Primeiramente atendia na Rua Rocha Pombo, 620, no Bairro Iririu. Entretanto ele ponderou que:

Eu não pensava em fazer o meu barracão assim, se fosse pela minha cabeça ele seria diferente. Quem fez esse barracão assim, quem mandou as pessoas desenhá-lo foi o meu Baiano. Tinha que ser paredes de madeira, chão batido.<sup>292</sup>

Como foi relatado no capítulo anterior, Pai Arildo tornou-se filho espiritual do Babalaorixá Brandão, filho da, também finada, Marli de Iyemanjá. Esta vivência foi considerada, inclusive, um *período de grande aprendizado*<sup>293</sup>. Em que pese esse reconhecimento algumas críticas a esse período justificam, o seu discurso de migração para outro axé e outra nação. Tanto que, atualmente, é filho (muzenza) de Tata Jurandir de Oxóssi, cuja djina é Mutambe de Oxóssi:

Lá atrás eu tinha dado uma feitura. E por que deu esse rolo? Por que não foi completado! Por que eu saí do Brandão? Por causa dessa briga que deu com o Orixá! O meu Orixá era um e ele queria fazer um outro. O meu atual pai, Jurandir, quando ele tem dúvida ele consulta aos mais velhos, para não errar. Então, a partir disso ele confirmou que eu realmente era de Xangô. Daí ele passou a arrumar as coisas todas que faltavam. Por que lá atrás eu já tinha raspado o santo, aberto minhas curas, só tinha saído na sala com o santo vestido. Faltavam as obrigações. Na verdade quando eu inaugurei a casa já era para estar dando a minha obrigação de catorze, se tudo tivesse sido feito no tempo certo.<sup>294</sup>

Apesar da mudança ocorrida, ocorre uma adaptação de vários elementos que poderiam ser tomados como sinais distintivos de outra

---

<sup>292</sup> SILVA, *Idem*.

<sup>293</sup> SILVA, *Ibidem*..

<sup>294</sup> SILVA, *Ibidem*.

etnicidade religiosa, no caso, o uso do idioma Yorubá, comumente falado pela etnia Nagô, da qual a cidade de Ketou, na Nigéria faz parte, e cujas casas de Candomblé no Brasil que levantam a bandeira da Nação Ketou se dizem herdeiras diretas.

Todavia, esse idioma acabou se difundindo, grosso modo, como o idioma do Candomblé brasileiro, em que pese suas variações, ausências e convivências com outros tantos. A processo de “nagonização” do Candomblé brasileiro foi analisado pelo pesquisador Luis Nicolau Parés, que investigou a História e ritual da nação jeje na Bahia.

A proeminência do modelo nagô, configurou-se a partir da virada do século XIX, a partir de alguns fatores ensaiados por Parés, dentre os quais cito, a construção de uma ideia de africanidades “pura” legitimada pelo papel de “...crescente visibilidade da identidade ioruba”<sup>295</sup> potencializada pelo destacado papel que os britânicos passaram a ocupar na encruzilhada de interações entre a África e Afro-América, que deu “...aos iorubas uma notória reputação de superioridade em relação a outros grupos africanos.”<sup>296</sup> Dessa forma a viagem para a África, também, ocupa um papel legitimador frente ao mercado religioso afro-brasileiro na capital baiana.

Parés aponta outro fator que explica o destaque alcançada pelos Nagôs. É o caso dos intelectuais, os quais, durante muito tempo, privilegiaram as casas “nagôs puras” exaltando-as como religião “verdadeira” contrastando com a magia /feitiçaria dos bantos. Mas o fato é que na casa de Tata Arildo, em Joinville/SC, o Yorubá é o principal idioma ritual, à exceção das cantigas votivas dos inkisses.

Eu procuro muitas vezes ir para a parte de Angola, mas só que é inevitável você utilizar o Yorubá, por que se misturou muito. Assim, nas próprias casas de Angola se fala Yorubá, também. Antes isso era mais reservado e hoje é mais compartilhado. Aqui com os meus filhos eu passo em Yorubá, mas explico que em Angola é de outra forma para eles poderem se expressar. (...) No Queto os atabaques são tocados com Aguidavi<sup>297</sup> e na Angola se usam as mãos. As cantigas são diferentes.<sup>298</sup>

<sup>295</sup> PARÉS, 2007, p. 159.

<sup>296</sup> MATORY, 1997, *apud* PARÉS, *Op. Cit.*, p. 159.

<sup>297</sup> Aguidavi é uma espécie de baqueta feita de madeira resistente, geralmente usa-se o Araçá ou a goiabeira.

<sup>298</sup> SILVA, *Ibidem*.

Portanto, apesar das proximidades existem muitas diferenças, especialmente se restringirmos nossa análise para o universo dos Candomblés. Tata Arildo reconhece essa condição e destaca o necessário respeito aos mais velhos para que o aprendizado tenha efetividade. Esse exemplo de respeito à ancestralidade advém, primeiramente do seu iniciador, Pai Jurandir, conforme mencionado anteriormente. Essa adaptação, de certa maneira, representa o aspecto criativo que o Candomblé possui, como uma religião aberta às mudanças. O mesmo entrevistado explica que:

Essa adaptação ocorreu a partir do momento em que eu conheci o Pai Jurandir, o Mutalabê de Oxóssi. Ele começou a me passar os fundamentos de Angola, que somava-se às coisas que eu já tinha aprendido: as rezas, os ingorocis, que são diferentes. Daí ele começou a me passar a parte de Angola. Para mim foi uma adaptação por que eu também questionava muita coisa. Na verdade as entidades de Pai Brandão, o Baiano dele, já anunciava lá atrás que eu era Banto. Ele dizia: - o senhor está aqui mas vai para numa outra nação, numa outra raiz. Eu não conhecia essa parte de Angola, antes. Na verdade quando eu compreí uma casa no Bairro Iririu meu Baiano tinha dito e descrito à minha esposa que eu encontraria o Pai Jurandir, como de fato aconteceu, tempos depois, no Bar Kioske, no Centro de Joinville. Tinha que ter esse encontro na minha vida. Foi a partir daí que eu larguei essa coisa do aprendizado no Queto e passei a me dedica à Angola. É claro que é importante a um zelador conhecer um pouco das outras nações para saber entrar numa casa de Queto, saber a quem respeitar. Há muita diferença entre um e outro. Diferenças nos próprios fundamentos, na ideologia, quer ver, na maneira do culto, o que nós assentamos e o que o Queto não assenta, enfim eu fui aprendendo sempre mais as coisas de Banto. Todos nós sabemos que as primeiras casas de Candomblé foram Queto, mas os primeiros povos negros que vieram para cá foram os Bantos, os quais já tinham essa mistura com os caboclos que nós cultuamos, enfim foi essa mistura que deu entre o povo Banto com os

que já estavam aqui, resultando nos encantados que muitas nações não aceitam. Então tinha essa mistura, até por que os primeiros Candomblés foram os de Caboclo, no meio da mata! Havia, portanto, essa junção do índio e do negro, e eu mantenho isso tudo aqui. O meu pai mesmo fala que se aparecer a gente tem que cultuar. Inclusive, foi Exu Toco Preto foi quem deu essa casa de presente para o rei dele que é Zazi.<sup>299</sup>

Em que pesem essas adaptações o entrevistado tem bem claro a narrativa de pertencimento à sua família de santo, conforme excerto de entrevista abaixo:

A minha raiz parte de Rufino do Beiru. Do Axé Massanganga do Kariolé. Ele chegou a comprar as terras, uma fazenda, e montou um bairro chamado Beiru.<sup>300</sup> Meu pai Jurandir é filho de Cafu Luanda, neto de Mirinho de Oxum, bisneto de Miguel Arcanjo e este filho de Rufino de Beiru. Pai Jurandir tem casa em Bangu<sup>301</sup> e herdou a casa de Cafuluanda, pois ele era o primeiro pai pequeno da casa. Eu cheguei a conhecer o meu avô, e logo depois veio a falecer.<sup>302</sup>

A narrativa acima recompõe a sua árvore genealógica no santo: Tetranelo de Porfírio - Beiru<sup>303</sup> (Salvador/BA); Trineto de Miguel Arcanjo (Salvador/BA); Bisneto de Mirinho da Oxum (Rio de Janeiro/RJ); Neto de Cafu Luanda (Bangu); é filho de Jurandir - Mutambe de Oxóssi (herdeiro da casa de Cafu Luanda (conhecido como Rufino Bom do Pó), cuja djina é Urudasamba Uroko Yaminkilange da raiz de Mussanganga de Cariolé (Esquema 11).

Tata Arildo além de desenvolver as atividades religiosas tanto da Umbanda quando do Candomblé, também desenvolve com a comunidade circunvizinha ações de esclarecimentos e valorização da cultura e identidade afro-religiosa, com cursos, palestras, exposições,

---

<sup>299</sup> SILVA, *Ibidem*.

<sup>300</sup> Beiru é um bairro de Salvador que atualmente é conhecido, também, como Tancredo Neves.

<sup>301</sup> Bairro da cidade do Rio de Janeiro/RJ.

<sup>302</sup> SILVA, *Ibidem*.

<sup>303</sup> Beiru é um bairro de Salvador, hoje denominado de Bairro Tancredo Neves. Pelo que consta o Sr. Rufino Bom do Pó é que era filho do Sr. Miguel Arcanjo, cuja djina é Massanganga de Cariolé.

entre outros. Mantém um site onde interage com os internautas, utilizando essa ferramenta como forma de divulgação e articulação<sup>304</sup>.

A abertura desta casa propõe uma configuração interessante no cenário religioso afro-brasileiro na região de Joinville, pois, casas de Candomblé dessa nação, são relativamente raras na região, em virtude da expansão do modelo baiano-ketu que provocou a migração de diversas casas, na região Sul e Sudeste, num claro processo de homogeneização dessa identidade.<sup>305</sup>

### Esquema 11 - Raiz de Iniciação no Candomblé do Tata de Inkisse Arildo de Zazi



Autor: Gerson Machado

<sup>304</sup> <http://www.accaia.org/> - acessado em 02.07.2012.

<sup>305</sup> Cfe. SILVA, *Op. Cit.*, 1995, p. 75-94.

**Figura 55 – Aspecto externo do Abassa de Inkisse N’Zazi**



Autor: Gerson Machado – 21.11.2011.

**Figura 56 – Aspecto interno do Abassa de Inkisse N’Zazi**



Autor: Gerson Machado – 22.02.2011

Neste ponto é importante remeter-me ao início do capítulo ao atribuir a um coletivo de ilês consagrados a orixás e Inkisses diversos: Ieymanjá, Oxóssi, Oxum, Ogun Já e N’Zazi. Tal como uma onda esse é o primeiro movimento ou o primeiro toque da linguagem de outro universo cosmológico, até então, inexistente na “Manchester Catarinense”.

Certamente, até 1982, a atmosfera que até então inebriava os manguezais joinvilenses nunca tinha ouvido a orquestra de atabaques (*Rum, Rumpí e Lé*) vibrarem à percussão das varetas (*aguidavi*) que passaram a golpear, desde então, os couros de cabritos esticados sobre a boca das três barricas. Em ritmos diversos, cadenciados pelo Lé e o Rumpí, com a harmonia daí resultante entrecortada pelas irrupções do Rum que, dentro do ritmo, cria, recorta e recria a marcação rítmica e o ato criador.

**Figura 57 – Detalhe do canto posterior à esquerda da porta de entrada com altar dedicado à Nossa Senhora Aparecida.**



Autor: Gerson Machado – 22.02.2011

Vale ressaltar aqui que não tentei estabelecer uma narrativa da origem do Candomblé joinvilense. Antes sim procurei provocar e evocar dimensões que partem em direção a fronteiras pouco determinadas quando pensamos o objeto historiográfico em questão. Persegui sim a instituição de sentidos na trajetória de uma dada religião num contexto temporal e ideológico de uma cidade pouco acostumada a essa expressão cultural religiosa.

Em que pese o discurso vinculado à tradição, fundante de tal religião, o que percebemos em todos os relatos recolhidos sobre os espaços e as trajetórias é uma profunda descontinuidade, uma constante mudança de referências e o contínuo descompasso das narrativas,

advinda de um mesmo sujeito, como ocorre entre os vários entrevistados que compõe a minha teia de análise.

Concordando, mais uma vez, com Michel Foucault quando este reflete a respeito do conceito de Nietzsche sobre genealogia, o filósofo francês explica: “a genealogia não se opõe à história como a visão altiva e profunda do filósofo ao olhar de toupeira do cientista; ela se opõe, pelo contrário, ao desdobramento metahistórico das significações ideais e das indefinidas teleologias. Opõe-se à pesquisa de origem.”<sup>306</sup>

O espaço sagrado concentrado, denominado *ilê axé*, apesar da dinamicidade que lhe é comum, e a qual confere um sentido maior de inteligibilidade, é onde consegui entender os processos de sacralização e de subjetivação, de forma mais sistematizada. Todavia, os *ilês axés* são bólidos de sentido que explodem em milhares de partículas que depositam-se em paisagens, pessoas, objetos e artefatos de uso compartilhado no cotidiano, a ligação com o sagrado.

Partindo disso, entendo que ocorre um transbordamento para além dos muros que, supostamente o contém, inundando a cidade. Ocorre, portanto uma extensão e uma ressonância que ecoa os enunciados a respeito dos orixás, através de seus *itans* (mitos) que tem a função de organizar o mundo em que vivemos, dando a esses elementos significados distintos e diversos.

Assim, esse transbordamento atinge, também, a própria cidade na medida que, expressões do sagrado, são encontradas em ruas, encruzilhadas, cemitérios, praças, estabelecimentos e monumentos, além de locais mais ligados à natureza como cachoeiras, praias, pedreiras, matas, etc. Todos esses locais passam a compor e a recompor esses enunciados do e sobre o sagrado na cidade.

Desta forma, quebra-se a dualidade entre o sagrado e o profano. Suas fronteiras diluem-se frente ao ato criador da linguagem poética que acompanha esses processos. Não ocorre mais a dicotomia tão comum ao mundo judaico-cristão, entre o que é sacro e o que é profano.

A cidade e seus lugares torna-se, também, palco e suporte da performance religiosa afro-brasileira. De outra forma esse transbordamento ajuda a configurar a cidade de forma muito mais dinâmica e cosmopolita, especialmente na esfera da cultura, já que do ponto de vista econômico Joinville está integrada à lógica capitalista globalizada.

De certa maneira essas religiosidades se integram a esse movimento de globalização, por fazerem parte de um movimento

---

<sup>306</sup> FOUCAULT, 2005, p.p. 260-261.

expansionista, como vimos anteriormente. Nesse sentido, elas são surpreendentemente dinâmicas e inesperadas, no contexto de Joinville. Aqui novamente concordo com a interrogação de Félix Guatarri: “Não seria uma virada fabulosa que as velhas subjetividades africanas, pré-colombianas, aborígenes... se tornassem o recurso último da reapropriação subjetiva da auto-referência maquínica?”<sup>307</sup>

Diante disso, no próximo capítulo discuto as estratégias de extensão do sagrado à cidade, sendo esta, também, entendida como repertório de espaços descontínuos do Candomblé.

---

<sup>307</sup> GUATARRI, Op. Cit. p.190.

## CAPÍTULO IV – TERRITÓRIOS DESCONTÍNUOS

Sou o espaço onde estou  
(Noël Arnaud, *apud* Bachelard)

Além de entendermos os papéis que os espaços sagrados afro-brasileiros desempenham na cidade é interessante percebermos como eles extravasam de seus próprios muros e sacralizam vários espaços da cidade, como as encruzilhadas, as praças, as pontes, as ruas e avenidas, as matas, cachoeiras, praias etc..

Giorgio Agamben escreve que “pode-se definir religião como aquilo que subtrai coisas, lugares, animais ou pessoas do uso comum e as transfere a uma esfera separada. Não só não há religião sem separação, mas toda separação contém ou conserva em si um núcleo genuinamente religioso (...) o sacrifício sanciona em cada caso a passagem de alguma coisa do profano para o sagrado, da esfera humana à divina”<sup>308</sup>.

É essa perspectiva que nos permite o entendimento dos processos de consagração dos ilês axés como espaços do sagrado afro-brasileiro na cidade, à medida que nesses lugares, de prevalência do sagrado, ocorrem diversos sacrifícios tanto os de origem animal, quanto vegetal e mineral, a fim de estabelecer e fortificar as relações e os vínculos entre as pessoas e os deuses. Todavia cumpre-nos entender, também, como essas religiões sacralizam o hodierno, o cotidiano e os fenômenos que se apresentam à vida comum das pessoas.

É interessante entendermos que o Candomblé não se configura como uma religião na qual o proselitismo seja um fundamento compulsório para o exercício da fé. Porém sua performance tem um alcance público já que a cidade, como artefato que se transmuta, é palco de atuação do sagrado. Destarte, ocorrem convencimentos e conversões motivados pelos mais variados motivos. É muito raro, para não dizer impossível, que encontremos alguém numa praça pública de uma cidade qualquer, fazendo pregações, convites, e admoestações em prol das denominações religiosas afro-brasileiras. Todavia, essa religião possui

---

<sup>308</sup> AGAMBEN, 2009, p. 45. Certamente parte das reflexes de Agamben são tributárias das reflexões desenvolvidas por Henri Hubert e Marcel Mauss a respeito do sacrifício: “Com efeito, é bem certo que o sacrifício implica sempre uma consagração; em todo sacrifício, um objeto passa do domínio comum ao domínio religioso; é consagrado. (MAUSS, 2005, p. 147)

um sistema de comunicação para além de seus pares, atingindo toda a sociedade. Ela não é um sistema fechado, do contrário não a teríamos tão presente no cotidiano de nossas vidas.

Essa ação “extra-muros” dos ilês axés ampliam a noção de local sagrado para o povo-de-santo, mesmo porque o domínio de determinadas divindades ocupam espaços que estão fora dos ilês como é o caso de Exu, explicado anteriormente. Outro exemplo a ser citado é o do orixá Ogum cujo domínio principal são as estradas, as ferrovias, dentre outros. Dessa forma, cada orixá possui um elemento ou fenômeno que o representa e que manifesta sua presença no mundo, conforme quadro abaixo (Quadro 4):

**Quadro 4 - Locais onde são cultuados os orixás nos territórios descontínuos aos Ilês Axés**

ORIXÁ	LOCAL DE CULTO
Exu	Encruzilhadas, Mercado público, lugares de circulação de valores monetário (bancos, etc).
Ogum	Estradas, Vias férreas
Ossain	Matas densas
Oxóssi	Matas
Omolu/Obaluaiê	Mata
Nanã	Pântanos
Oxumarê/Bessen	Rio com corredeiras
Ewá	Lugar de ocorrência de neblina e serração
Obá	Foz de rios
Oiá/Iyansã	Bambuzais, cemitérios
Oxum	Cachoeiras, rios com corredeiras
Logunedé	Matas, cachoeiras, rios com corredeiras
Xangô	Pedreiras
Iyemanjá	Praias
Oxaguiã	Lugares altos e descampados
Oxalufã	Lugares altos e descampados
Ibejis/Vungi/Erê	Praças com gramado

Autor: Gerson Machado

Apesar da maioria dos ilês manterem *pejis* dedicados a essas divindades é comum que os sacerdotes e os fiéis procurem esses locais fora do espaço sagrado para estabelecerem algum tipo de comunicação com os orixás. Por vezes é mais eficaz a invocação e o culto nesses locais específicos. Desta forma, ebós, presentes, limpezas espirituais entre outros serviços religiosos prestados podem ser, assim, administrados e só alcançam eficácia performática se determinados

procedimentos ocorrerem nesses lugares. Portanto, esses locais podem ser considerados como territórios descontínuos dos Candomblés espalhados pela cidade. Jussara Rego assim define território descontínuo: “São considerados territórios descontínuos do Candomblé, os ambientes rituais complementares àqueles pertencentes à área interna dos terreiros. Seja mata, rio, lago ou até mesmo o mar, que, ao ser considerado o evocativo do espaço físico, se entende como espaço útil e reservado aos rituais”<sup>309</sup>.

De forma complementar Zeny Rosendahl expõe o desafio da compreensão da extrapolação do sagrado para além dos espaços institucionais comumente regulamentados na construção das cidades modernas ocidentais:

Assim a territorialidade religiosa mantém e preserva a comunidade religiosa, que por sua vez alimenta e legitima a Igreja, o Templo, a Casa religiosa, e outras instituições (...) Em diferentes contextos sócio-espaciais o fato religioso imprime marcas no espaço. São formas simbólicas, imagens, símbolos e outras portadoras de significados religiosos. O mundo contemporâneo vem exigindo cada vez mais a decodificação desses símbolos materializados no espaço (...) Sendo assim, a territorialidade engloba, ao mesmo tempo, as relações que o grupo mantém com o lugar sagrado (fixo) e os itinerários que constituem seu território.<sup>310</sup>

Partindo desta compreensão, entendo que o processo de sacralização do espaço não se restringe aos espaços circunscritos às religiões afro-brasileiras. Todos os lugares nominados pelos humanos podem conter expressões de sacralidade. Já que, essa sacralidade é construída tanto pela fixidez quanto pelo caráter itinerante daqueles que enunciam os significados e que, pela linguagem, reconhecem e instituem a presença do sagrado no mundo. “Seguindo a trajetória do povo-de-santo em suas andanças pela cidade a reflexão sobre territórios que apresentam elementos da natureza valorizados pelo povo-de-santo deve

---

<sup>309</sup> RÊGO, *Op. Cit.* p. 72.

<sup>310</sup> ROSENDAHL, 2009, p.1 e 3.

ser precedida pela compreensão dos significados envoltos neste tratamento mágico dado à natureza.<sup>311</sup>

Como discutimos no primeiro capítulo o acesso ao entendimento desse processo é permitido, especialmente, quando enfocamos as articulações para a constituição do mercado religioso na cidade de Joinville, notadamente em relação às redes criadas para garantir o fornecimento dos elementos materiais indispensáveis ao exercício do culto aos orixás. Como vimos essa rede é composta de lojas especializadas frequentadas quase que exclusivamente pelos membros e simpatizantes das religiões afro-brasileiras, bem como de outras, menos especializadas, mas que fornecem elementos de uso compartilhado por outras parcelas da população, como é o caso dos armarinhos, das lojas de secos-e-molhados situadas no Mercado Público Municipal de Joinville, entre outras.

O próprio mercado é em si a expressão máxima do orixá Exu, sendo muito comum aos membros dessas religiões saudarem tal divindade assim que colocam seus pés nos umbrais de entrada de tal espaço. Iris Oliveira destaca o papel desse espaço na sociabilidade do povo-de-santo na cidade de Salvador/BA, que guardadas as devidas proporções e temporalidades distintas de análise serve, se não para ilustrar, pelo menos, para entender o papel e o funcionamento desse local numa cidade tão importante, em termos referenciais para o Candomblé brasileiro:

Os mercados eram ponto de encontro para o povo-de-santo, local de trabalho para comerciantes que, se não pertenciam ao culto, precisavam compreender a sua lógica para atender e atrair clientes. Além disso, as feiras congregavam o segmento de coletores de ervas, importadores de produtos africanos, artesãos que faziam ferramentas de orixás, peças de barro, colares de contas, instrumentos musicais, objetos trançados em palha, e tantos outros usados nos Candomblés da Bahia.

O mercado era também o lugar do fuxico, onde era possível olhar uma lista de produtos feita por determinado pai ou mãe-de-santo e desacreditar suas habilidades litúrgicas, para aquela época deveria também ser o espaço onde circulavam as

---

<sup>311</sup> OLIVEIRA, 2011.

notícias a cerca das batidas policiais, ou sobre os incidentes que teriam ocorrido em celebrações ou rituais, em um ou outro terreiro. Por essas, e outras, era recomendável ir a feira sempre bem acompanhado, e para atender as dinâmicas e necessidades daquele espaço ninguém melhor que Exu, o dono do mercado, o Olójóã.”<sup>312</sup>

Todavia, apesar da aura sagrada que perpassa esses territórios descontínuos, não posso desconsiderar a existência dos conflitos quando esses espaços públicos são utilizados por essas denominações religiosas, pois tais lugares são palcos de intensas disputas no campo simbólico e econômico (monetário), por parte das mais variadas agremiações que se apresentam no campo religioso da “Manchester Catarinense”. Dessa forma algumas situações e locais sagrados e seus usos mereceram destaques, tanto nas falas e práticas rituais dos entrevistados quanto na imprensa escrita, no caso o Jornal A Notícia, o mais importante veículo de comunicação impressa, com alto alcance entre a população da cidade.

## 1 PARA VER IYEMANJÁ

Olodumare ouviu os reclames de Iemanjá e deu-lhe o dom de devolver à praia tudo o que os humanos jogassem de ruim em suas águas. Desde então as ondas surgiram no mar. As ondas trazem para a terra o que não é do mar.

(Reginaldo Prandi)

A presença das religiões afro-brasileiras na cidade de Joinville pode ser percebida em diversas oportunidades no decorrer dos anos, especialmente em determinadas datas em que são realizadas cerimônias para entidades e orixás específicos. Dessa forma, no período analisado por esta pesquisa destaco algumas celebrações que ganharam não só as páginas jornalísticas, como também, emergiram das lembranças dos entrevistados.

---

<sup>312</sup> OLIVEIRA, *Op. Cit.*.

Indubitavelmente a festividade que mais se destacou foi a consagrada à Iemanjá, muito celebrada nos dias 31 de dezembro de cada ano, especialmente pelos adeptos da Umbanda, denominação majoritária no escopo das religiões afro-brasileiras, em Joinville. “Yemanjá é considerada a mãe de todos os orixás. Ela nasceu num rio e vive no mar. Através da água, ela dá saúde, fartura e riqueza a todos, pois, sem água, o mundo acaba. Ela também protege todo o povo do mar: pescadores, navegantes e os que vivem na orla marítima.”<sup>313</sup>

Diante de um apelo tão significativo que tal orixá apresenta a toda a sociedade o seu culto também possui um lastro considerável entre os habitantes da Manchester, fortalecido pela proximidade da cidade com diversas praias, há cerca de meia hora do centro da cidade, e do fácil acesso às mesmas, através de rodovias. Desta forma, no dia 27 de dezembro de 1980, o Jornal A Notícia (Figura 58) informava aos seus leitores que “como acontece todo 31 de dezembro, será novamente festejada a rainha do Mar, Iemanjá, na maioria das praias de Santa Catarina (...) A festa deve começar na noite do dia 31 e terminar em 1º de janeiro.”<sup>314</sup>

Já em primeiro de janeiro de 1981 o mesmo periódico noticiou a realização da festa num balneário próximo de Joinville, na Praia da Enseada, em São Francisco do Sul/SC. O relato mencionou o deslocamento de “um grande número de seguidores da doutrina umbandista em dois ônibus e vários carros procedentes de Joinville.”<sup>315</sup> Nesta mesma reportagem merece destaque o seguinte comentário: “A manifestação dos umbandistas foi muito bem organizada, dentro de uma perfeita ordem e respeito.”<sup>316</sup>

De forma crescente, em 31 de dezembro de 1982, o jornal A Notícia publica reportagem que ocupa quase metade da página 5 (Figura 60), com destaque para o Senhor Didimo Luis da Silva e a Senhora Lourdes, sacerdotes do Centro Espírita Cosme e Damião e Tenda de Umbanda Iemanjá, respectivamente. O primeiro situado na Rua Monsenhor Gercino, Zona Sul e o segundo no Bairro Boa Vista, Zona Leste de Joinville. A reportagem estimou que 11 “centros espíritas” participariam da cerimônia, com um público estimado de cinco mil pessoas, provenientes de várias regiões de Santa Catarina e de outros estados brasileiros.<sup>317</sup>

---

<sup>313</sup> Adaptado de: COSSARD, *Op. Cit.*, p.50.

<sup>314</sup> Jornal A Notícia, 27 de Dezembro de 1980, p. 5.

<sup>315</sup> Jornal A Notícia, 01 de Janeiro de 1981, Interior, p. 13.

<sup>316</sup> *Idem.*

<sup>317</sup> Jornal A Notícia, 31.12.1982, p. 5.

Certamente, com o passar do tempo, a tríade organização-ordem-respeito destacada na reportagem de 01 de janeiro de 1981 (Nota de Rodapé nº316), atribuída aos adeptos da religião, já não era suficiente para manter a segurança necessária. Com a mudança da configuração, hoje em dia, Pai Fernando não realiza mais esta festa no final do ano. A narrativa deste Babalaorixá deixa claro que apesar de todo o movimento e visibilidade alcançado pela festa algumas situações o desestimularam de praticá-la nesta data:

Na última que fizemos fiquei muito chateado e muito decepcionado, por que pedi todo um policiamento e no meio de todo o povaréu nós estávamos entregando as obrigações e soltando o barquinho nas águas, com a imagem junto. Tinha o pessoal levando as oferendas e todo o povo misturado pedindo graças dentro das águas. Nisso, teve uma determinada pessoa que passou a mão num foguete e atirou bem no meio do povo e atingiu uma filha-de-santo minha. A sorte é que a roupa dela estava meio umedecida, então, na hora que explodiu não a machucou. Em compensação uma menina que estava ao lado, que não fazia parte do grupo, acabou indo para o pronto-socorro. Até conseguiram levar o cara, deixando-o preso. No dia seguinte ele estava solto. Então, com isso aí eu enjoei, sabe.<sup>318</sup>

A partir dessa situação e em função da iniciação deste Babalaorixá no Candomblé, a celebração específica dedicada a Iemanjá passou a ser realizada em 02 de fevereiro, na mesma data em que ela é realizada na maioria dos Candomblés do Brasil:

E a partir de então eu passei a celebrar Iemanjá em fevereiro. Já, assim mesmo eu fazia no dia trinta e um de dezembro e no dia dois de fevereiro eu ia no mar fazer oferenda para ela. Fazendo no dia dois é mais fácil, mais restrito, chamamos os médiuns e não faço mais aqueles tumultos para evitar esses problemas.<sup>319</sup>

---

<sup>318</sup> BARTEL, *Op. Cit.*.

<sup>319</sup> BARTEL, *Idem*.

Atualmente os ilês axés de Candomblé de Joinville procuram realizar o culto à Iemanjá em praias próximas à cidade, no dia 02 de fevereiro, já no final da temporada de veraneio, com menor movimento de pessoas. Um exemplo é o Ilê Axé Iya Omilodê, comandado pela Iyalorixá Jacila de Oxum, que realizou tal cerimônia, em 02 de fevereiro de 2011, na Praia do Grant, no Município de Barra Velha, num cenário de pouco movimento, e com poucos *iyawos* participando, já que a data ocorreu no meio da semana (Figura 59). Num dia de muito vento, logo após uma noite de chuvas intensas, o grupo arrumou, num pequeno barco de madeira, as oferendas à *Iyemonjà*. Flores brancas, uvas verdes, frutas claras, perfumes, espelhos, velas, espumante, obi e origbo, entre outros elementos, foram levados mar adentro pelos participantes, enquanto, da praia, a Iyalorixá cantava e rezava orikis, pedindo proteção, e fortalecimento às cabeças das pessoas.

**Figura 59 – Filhos-de-santo, clientes e a Iyalorixá Jacila de Oxum preparando oferandas à Iyemonjá na Praia do Grant, em Barra Velha/SC.**



Autor: Gerson Machado - 02/02/2011

Figura 60A reportagem, também, menciona as preocupações e os cuidados dos dois sacerdotes para que tudo ocorra com segurança pois: “Didimo diz que sempre tem muito cuidado com tudo o que se passa durante a festividade, principalmente com os médiuns que, segundo ele, podem beber em demasia antes das cerimônias e vir a causar transtornos desagradáveis para as cerimônias.” A preocupação com os membros parece dizer respeito tanto às questões relativas à saúde e ao relacionamento do médium com a sua entidade e com o próprio grupo, como também, para a imagem que dada ao consumo externo, já que neste período do ano as praias estavam lotadas de turistas. Desses o sacerdote destaca o papel nefasto que os

toxicomaníacos que vão apreciar a festa (...) podem aproveitar a oportunidade para oferecer drogas aos que lá estão e mesmo se tornarem inconvenientes através de atitudes pouco recomendáveis”.

A organização do grupo é manifestada no cuidado em relação à possíveis resíduos que tal cerimônia pode produzir junto ao meio ambiente, assim, “as garrafas não são esquecidas porque podem se quebrar e, com isso, ferir os banhistas que desejam usufruir do mar nos dias posteriores.

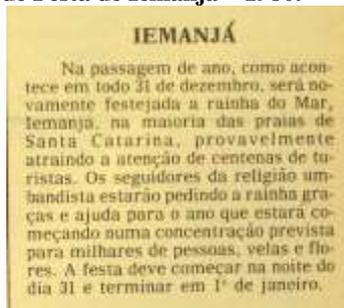
Um relato importante proveio das lembranças do entrevistado, Pai Fernando de Oxóssi, que, como vimos, iniciou sua trajetória religiosa no catolicismo, depois foi iniciado na Umbanda e, por fim, no Candomblé. Quando estimulado a relatar as situações em que os cultos às entidades e orixás ocorriam fora do terreiro, ganhando outros espaços da cidade, ele não hesitou em mencionar as celebrações a essa divindade tão cultuada por todo o Brasil, seja por umbandistas seja por candomblecistas.

Vale ressaltar que a mesma possui forte apelo entre os simpatizantes que não possuem vínculos religiosos com centros espíritas e, talvez seja a divindade, do panteão afro-brasileiro, com maior apelo, disseminação e aceitação entre a população. Como bem sintetizou a Mãe-de-Santo Lourdes: Iemanjá, a Rainha do Mar, é o “símbolo do amor, da paz e felicidade. “É tudo para nós. Sem ela não somos

ninguém”<sup>320</sup>. De qualquer forma o Babalaorixá Fernando, de forma saudosista, relatou que:

Fiz coisas maravilhosas, entende, fazia procissão de Iemanjá, na beira do mar, para juntar o povo. Começávamos entre oito horas e oito e meia da noite, em horário de verão; nossa isso era uma loucura! Quando chegava próximo das onze e meia ou quinze para a meia noite a gente entregava as oferendas para o mar.<sup>321</sup>

**Figura 58 – Anuncio de Festa de Iemanjá – 1980.**



Fonte: Jornal A Notícia, 27 de Dezembro de 1980

Atualmente os ilês axés de Candomblé de Joinville procuram realizar o culto à Iemanjá em praias próximas à cidade, no dia 02 de fevereiro, já no final da temporada de veraneio, com menor movimento de pessoas. Um exemplo é o Ilê Axé Iya Omilodê, comandado pela Iyalorixá Jacila de Oxum, que realizou tal cerimônia, em 02 de fevereiro de 2011, na Praia do Grant, no Município de Barra Velha, num cenário de pouco movimento, e com poucos *iyawos* participando, já que a data ocorreu no meio da semana (Figura 59). Num dia de muito vento, logo após uma noite de chuvas intensas, o grupo arrumou, num pequeno barco de madeira, as oferendas à *Iyemonjá*. Flores brancas, uvas verdes, frutas claras, perfumes, espelhos, velas, espumante, obi e origbo, entre outros elementos, foram levados mar adentro pelos participantes, enquanto, da praia, a Iyalorixá cantava e rezava orikis, pedindo proteção, e fortalecimento às cabeças das pessoas.<sup>322</sup>

<sup>320</sup> A NOTÍCIA, 31.12.1982, p.5.

<sup>321</sup> BARTEL, *Ibidem.*

<sup>322</sup> *Iyemonjá*, na mitologia nagô é o orixá que representa a maternidade extrema, mãe de quase todos as outras divindades e zeladora dos oris (cabeças) do humanos. É a ela que se recorre

---

quando os adeptos necessitam ter tranquilidade e “boa cabeça” para administrar as vicissitudes da vida.

**Figura 59 – Filhos-de-santo, clientes e a Iyalorixá Jacila de Oxum preparando oferandas à Iyemonjá na Praia do Grant, em Barra Velha/SC.**



Autor: Gerson Machado - 02/02/2011

Figura 60 – Jornal A notícia anuncia festa em homenagem a Iemanjá

Sexta-feira, 31 de dezembro de 1982

**A Notícia**

Homenagem a Iemanjá, a maior festa do umbanda, está acontecendo aqui neste dia hoje em diversas praias catarinenses, voltando a Barra Velha, onde o Centro Espírita Cosme e Damião e Oquero e em Balneário Camboriá, onde a Tenda de Umbanda Iemanjá fazem o palhaço cerimonial. Os preparativos estão no mesmo nível em todos os centros e as cerimônias são idênticas. Ombus, barcos, pedreiras, chaminado, cerveja, água mineral, foguetes, balões, tudo se junta para formar os ritos destinados a Iemanjá e para garantir a segurança da festividade.

## Umbanda homenageia rainha do mar

O Centro Espírita Cosme Damião e Oquero, localizado na rua Monsenhor Gerônimo e de propriedade de Didimo Luis da Silva, vem preparando a festa em homenagem à rainha do mar há vários dias. Três ônibus foram fretados para deslocar cerca de 180 pessoas que frequentam aquela tenda e que são devotas de Iemanjá. Didimo já recebeu dezenas de cartas que contêm dramas e pedidos oferecidos à entidade máxima da umbanda. As numerosas garrafas de chaminado, cerveja e água mineral já foram adquiridas, juntamente com os foguetes e demais acessórios. O barco que transportará as oferendas está em fase final de preparação. Tem dois metros de comprimento e cerca de 80 centímetros de largura e algumas linhas de bandeirinhas coloridas já o enfeitam. As lâmpadas e outros ornamentos ainda serão colocados durante a manhã de hoje. "Terminando o trabalho de ser recebido por Iemanjá e aplaudido pelos devotos da entidade espírita".

### Cerimônias

A abertura do cerimonial festivo acontece às 20 horas de hoje na praia de Barra Velha. Inicialmente aparecem diversas crianças vestidas de acordo com as galas espirituais da umbanda. São anjos, caboclos, oguns, xangôs, estereótipos, com seus trajes típicos. Em seguida acontece a "gira", que é o momento em que os espíritos incorporam os médiums e os fazem dançar sobre a areia. Depois de muitas danças e cantorias começa a homenagem propriamente dita. Falam cerca de dez minutos para a deusa, noite. Garrafas de chaminado, cerveja e água mineral são abertas e oferecidas para a rainha do mar. Foguetes, luas coloridas e balões alegrem aqueles que seguem o barco cheio de oferendas e pedidos para o condutor ao mar. Os presentes e a pequena quantidade de chaminado que são disputados pelos devotos finalizam a festividade e devem propiciar um ano cheio de felicidade e saúde.

### Cuidados

Didimo diz que sempre tem muito cuidado com tudo o que se passa durante a festividade, principalmente com os médiums que, segundo ele, podem beber em demasia antes das cerimônias e vir a causar transtornos desagradáveis para as cerimônias. Outra preocupação de Didimo é com os toxicômanos que vão apreciar a festa, pois podem aproveitar a oportunidade para oferecer drogas aos que lá estão e mesmo se tornarem inconvenientes através de atitudes pouco recomendáveis. As garrafas não são esvaziadas porque podem se quebrar e, com isso, ferir os banhistas que desejam usufruir do mar nos dias posteriores. "Não acredito que alguém vá para a praia de sapatos. Por isso trago todas as garrafas para casa a fim de evitar qualquer acidente", declarou Didimo.

### Mensagem

Lourdes fez desejar que as bênçãos de Deus se derramassem sobre todas as pessoas batizadas, famílicas, doentes, durante todo o próximo ano. "Também espero que Deus continue a me dar forças para seguir auxiliando toda a pobreza, levando-lhe conforto e um pouco de felicidade", finalizou.

**Reizado é**



Lourdes e Didimo: "nós vivemos sem Iemanjá"



Didimo acredita que cerca de cinco mil pessoas estarão presentes em Barra Velha, procedentes do Rio de Janeiro, São Paulo, Paraná e muitos municípios catarinenses. Todos desejam apreciar a homenagem à Iemanjá, realizada por 11 centros espíritas, todos com as mesmas cerimônias, porém um não interferindo nas atividades do outro.

A Tenda de Umbanda Iemanjá tem tudo preparado: o barco está com todas as lâmpadas instaladas, devidamente pintado de branco e azul. Hoje chegam as flores e os vasos que também serão oferecidos para Iemanjá. Lourdes, proprietária da tenda, considera a rainha do mar como o símbolo do amor, da paz e felicidade. "É tudo para nós. Sem, ela não somos ninguém". Os preparativos são idênticos em todos os centros.

Lourdes, juntamente com aqueles que participam de sua tenda, fazem muitas orações a Iemanjá, pedindo-lhe auxílio aos pobres, desempregados para a normalização da crise econômica. Afirma que "as pessoas que procuram as tendas espíritas são realmente carentes de recursos financeiros e aparecem chorando, pois não encontram a solução para suas dificuldades. Por isso nós pedimos de joelho que Iemanjá ohe por essa gente".

Todos os barcos estão sendo preparados para a grande festa.

Fonte: Jornal A Notícia, 31.12.1982

## 2 UMA FESTA PARA OGUM

Eu andarei vestido com as roupas e  
as armas de Jorge...  
(Oração votiva para São  
Jorge/Ogum)

Outra celebração bastante popular na “Manchester Catarinense” é destinada a Ogum, o orixá guerreiro, dono da forja dos metais e senhor dos caminhos. Como vimos nos calendários litúrgicos dos ilês axés descritos, anteriormente, a festa deste orixá ocorre, geralmente, durante o mês de abril. Vale ressaltar que no dia 23 de abril os católicos celebram festividades dedicadas a São Jorge, o qual, nas regiões Sul e Sudeste brasileira, foi sincretizado com o orixá em questão.

Dessa forma, em vários momentos do jornal pesquisado tal festa aparece, como nessa notícia publicada em 23 de abril de 1981, que, além de destacar a data, publica a programação de atividades que envolviam desde homenagens aos ancestrais da religião (Umbanda) no Cemitério Municipal, até uma celebração coletiva que reuniria representantes de todas as “tendas” de umbanda na cidade na Tenda da Mamãe Oxum, situada na rua Guaíra, 804, no Bairro Iriú, conforme segue:

Na Umbanda, hoje é dia de São Jorge

A União Joinvilense de Umbanda estará comemorando hoje no Cemitério Municipal, a partir das 9 horas, o dia de São Jorge, que representa a figura de Ogum, orixá que preside as lutas e as guerras. A cerimônia prevê uma homenagem a umbandistas mortos, canto do hino da umbanda e hino de Ogum. Ao final será depositada uma coroa de flores na Santa Cruz.

Essa cerimônia vem se repetindo a cada ano desde 1975 quando foi fundada a União Joinvilense de Umbanda. O presidente da entidade, Octavio Carlos de Oliveira, explicou que além da cerimônia no Cemitério Municipal, a noite, a partir das 20 horas, todas as tendas de umbanda terão representantes na Tenda da Mamãe Oxum (rua Guaíra, 804, Iriú) para outras homenagens a São Jorge. Nas duas cerimônias estará presente o presidente do Conselho Espírita, Jorge Ita do Bonfim. “Por isso estamos convidando todas as pessoas que gostam de umbanda a participarem

das atividades de amanhã (hoje) em homenagem a São Jorge”, lembrou Otávio Carlos de Oliveira.”<sup>323</sup>

Seis anos mais tarde, novamente, tal celebração ganha as páginas do periódico. Dessa vez a festa foi realizada num espaço público, situado no centro de Joinville, o Ginásio Abel Schulz e foi promovida pela Federação dos Espíritas Umbandistas de Santa Catarina e pela União Joinvilense de Umbanda e Candomblé (UJUC), conforme o convite publicado no Jornal A Notícia, em 12 de abril de 1987:

**Ubanda Faz a Festa  
Convite  
(Entrada Franca)**

Você é nosso convidado para participar da festa de São Jorge “Ogum” com início às 14:00 horas, do dia 20 do corrente, no Ginásio de Esporte Abel Schulz.

OBS: Haverá uma “GIRA” aberto ao público  
**PROMOÇÃO**

Federação dos Espíritas Umbandistas de Santa Catarina

União Joinvilense de Umbanda e Candomblé  
**APOIO**

Prefeitura Municipal de Joinville  
Secretaria de Turismo<sup>324</sup>

Além da celebração, no Ginásio de Esportes Abel Schulz, os participantes realizaram procissão pelas ruas centrais da cidade. Vale ressaltar que neste momento o Candomblé também fez parte da organização, pois a UJUC passou a representá-lo na cidade também. É interessante destacar que tal evento compôs o calendário oficial da cidade, e contava com o apoio da Prefeitura Municipal de Joinville e da Secretaria de Turismo. A transcrição de fonte, a seguir, deixa claro que o evento pretendia reunir um número expressivo de pessoas, provenientes de todo o estado de Santa Catarina, já que a estimativa dos organizadores é que existissem, em todo o estado, cerca de 5 mil centros (terreiros) e em torno de 30 mil tendas. Nota-se que apesar da diferenciação apontada entre as tipologias de espaço congregacional,

---

<sup>323</sup> FONTE: Jornal A Notícia, 23.04.1981, p. 5.

<sup>324</sup> Fonte: Jornal A Notícia, 12.04.1987, p. 20.

não há uma especificação clara de suas diferenças. A estimativa para o caso Joinvilense, como apresentado na reportagem a seguir, é que existiriam nesta época 40 centros e 30 tendas.

### **Umbanda, Festa para São Jorge**

No feriado de 20 de abril, segunda –feira, Joinville vai sediar, pela primeira vez a Festa de São Jorge (Ogum), promovida pela Federação dos Espíritas Umbandistas de Santa Catarina e pela União Joinvilense de Umbanda e Candomblé. Para participar da comemoração adeptos de todo o estado estarão reunidos no Ginásio Abel Schulz, no centro da cidade. As comemorações começam às 15 horas e deverão se estender até às 22 horas, e terão como marco inicial uma procissão que sairá do Ginásio de Esporte, passando pela rua XV de Novembro, rua Engenheiro Niemeyer e retornando pela rua Nove de Março. A procissão vai levar a maior imagem de São Jorge, com cerca de 1m50cm de altura e pretende, como parte integrante do encontro, divulgar a umbanda para a comunidade e promover a integração dos centros e tendas existentes no Estado. Pelos registros da Federação e da União Umbandista, em todo o estado funcionam cerca de 5 mil centros (terreiros) e 30 mil tendas; somente em Joinville existem cerca de 40 centros e 30 tendas.

Segundo os organizadores do evento, Homar Moraes (Feusc) e didimo Luiz da Silva (Ujuc), pela primeira vez o evento acontece em Santa Catarina e tem como patrono o comandante Bruno Kleis, do 8º Batalhão da Polícia Militar. A festa, que começa na linha de Ogum e termina na linha de Oxóssi, já passou a integrar o calendário de eventos da cidade e conta com o apoio da prefeitura e secretaria de Turismo de Joinville.<sup>325</sup>

Este evento foi muito marcante para todos os que participaram dele. Isso se evidencia, inclusive, nos depoimentos de vários entrevistados e serve como referência quando os mesmos foram inquiridos no sentido de refletirem a respeito do papel social e da

---

<sup>325</sup> Fonte: Jornal A Notícia, 05.04.1987, local p. 5.

visibilidade das religiões afro-brasileiras na cidade. Pai Jorge de Xangô mencionou que além dessa festa pública dedicada a Ogum, ele participou de outra dedicada aos Pretos-Velhos:

Eu fui em duas festas, uma de Ogum e a outra de Preto-Velho. Quem organizava essas festas era o Homar Moraes. Sempre aconteceu no Abel Schulz, na Praça da Bandeira e dava muita gente! De repente ele parou de fazer, ele sempre fazia isso.<sup>326</sup>

Apesar dos objetivos do evento, expressos na reportagem “... divulgar a Umbanda para a comunidade e promover a integração dos centros e tendas existentes no Estado” e do apelo midiático que contribuiu para dar visibilidade à causa das religiões afro-brasileiras na cidade, os adeptos, conforme o Pai Jorge sentiam-se desconfortáveis de se identificarem publicamente como tais:

Mas, vamos dizer que se existisse cem terreiros em Joinville, somente três ou quatro iam participar. O resto se escondia na assistência<sup>327</sup> para não dizer que era espírita, para não aparecer no Jornal e na televisão.<sup>328</sup>

Essa opinião não foi compartilhada por outro entrevistado que relatou sua participação no evento, no momento em que tinha se iniciado na Umbanda. Trata-se do Babalaorixá Nino de Ogum. Sua lembrança, inclusive, apontou para uma forte ressonância aos apelos dos organizadores e uma frequência maior de pessoas e de agremiações, quando da realização dessa atividade, conforme segue:

Quando eu me iniciei, lembro-me que, quando chegava o mês de abril, se organizava uma festa que eu não lembro quem é que organizava, mas se

---

<sup>326</sup> RICARDO, *Idem*. (As festas de Preto-Velho, também eram noticiadas na imprensa. Conforme A.Notícia, 04 de maio de 1986. Também ganharam as páginas do referido Jornal festas dedicadas a Oxóssi (Cfe. A Notícia, 16 e 19 de jan. 1988 ), além de outras, como Cosme e Damião, etc.

<sup>327</sup> É um termo usado para referir às pessoas que vão às cerimônias somente para assistir sem se envolver na performance interna do ritual. Este local, geralmente, é ocupado pelos não iniciados e pelos visitantes iniciados que quando identificados passam a compor a roda dos filhos de santo.

<sup>328</sup> RICARDO, *Ibidem*.

fazia uma festa para Ogum, no Abel Schulz. Nela se reunia todas as casas de santo. Não levavam todos os filhos-de-santo, mas sempre iam o pai-de-santo, a mãe-de-santo, mais uma meia dúzia de filhos-de-santo, e aquilo se formava uma roda bonita! Eu cheguei a participar dessa roda. Cada casa levava os seus Ogãs, e suas equedes. Eles batiam em comum acordo, sempre tinha um que era responsável pela gira.<sup>329</sup>

A presença de um número expressivo de pessoas também foi destacada na fala do Babalaorixá Fernando de Oxóssi, o qual formava um conjunto composto de praticantes e curiosos:

Dava bastantes umbandistas, como também, bastante curiosos. Mas era uma forma de tentar levantar divulgar melhor a religião. E mostrar que a religião não é só quimbanda, só o diabo, só a pomba-gira ou só o exu.<sup>330</sup>

Apesar do olhar crítico lançado pelo entrevistado, Pai Jorge, ele reconhece a importância de tal evento:

Eu acho que hoje falta isso. O que falta dentro de Joinville é os chefes de terreiro se organizarem! Se você fizer uma reunião na sua casa vêm cinco ou seis e o resto já não vem. Sendo que aqueles que mais precisam não comparecem. Está faltando uma espécie de associação, por que, inclusive, quando o Luiz Henrique concorreu a prefeito pela última vez, ele esteve na minha casa e perguntou o que eu queria e eu disse: - o que eu quero é algo para todo o povo-de-santo da cidade: é um lugar para irmos a um cemitério, fazer nossos trabalhos. Numa outra vez fizemos uma reunião, num hotel lá do centro, com ele e o Homar Moraes, na qual ele prometeu nos doar um terreno com cachoeira e tudo, para os espíritas poderem trabalhar e, até hoje, nada!<sup>331</sup>

---

<sup>329</sup> CUNHA, *Idem.*

<sup>330</sup> BARTEL, *Idem.*

<sup>331</sup> RICARDO, *Idem.*

Se de um lado a organização e a expressão pública dos sinais diacríticos poderiam ser articulados como forma de capitalizar e fortalecer essas denominações religiosas numa cidade em que, aparentemente, encontrariam pouca ressonância, de outro lado, havia um fortalecimento, uma necessidade de consolidação interna do grupo, a partir do auto-reconhecimento e do estabelecimento de uma rede de contatos.

Dessa forma eventos públicos como a festa dedicada a Ogum, que ocupou os espaços públicos da cidade era uma oportunidade eficaz para a consolidação de um movimento de articulação e reivindicação:

uma coisa muito boa, por que todos podiam se conhecer, pois, às vezes, o pessoal da Zona Sul não conhece o pessoal da Zona Norte, isso possibilitava um sincronismo. Na época tinha uma federação em Joinville que tinha o papel de sincronizar e possibilitar o conhecimento de todos.<sup>332</sup>

A avaliação de boa parte dos entrevistados em relação aos processos atuais de articulação política do povo-de-santo na cidade faz coro com a constatação do Babalaorixá Fernando, quando ele afirma que *cada casa se configura numa ilha. Cada casa vive para si, cada pai-de-santo cuida do seu rebanho.*<sup>333</sup> De forma complementar, tal sacerdote, ainda, lança críticas às ferramentas mais contemporâneas de comunicação e obtenção de conhecimento, fora dos ditames tradicionais do Candomblé, no caso o uso da rede mundial de computadores. Para ele isso se constitui num problema, pois:

Todo mundo sabe, todo mundo vive na internet. Mas nem tudo que está na internet, nem tudo que está citando lá é verdade! Por que existe uma diferença muito grande de quando você está lendo um livro do que você está vivendo na prática!<sup>334</sup>

---

<sup>332</sup> CUNHA, *Ibidem*.

<sup>333</sup> BARTEL, *Ibidem*.

<sup>334</sup> BARTEL, *Ibidem*.

### 3 DISCURSO AMBIENTALISTA

*Kosi ewè, kosi Oriṣa!*<sup>335</sup>  
(provérbio yorubano)

Cristiana Tramonte<sup>336</sup> apresenta vários dilemas enfrentados, atualmente, pela rede do povo-de-santo na região da grande Florianópolis. Para ela o grupo é continuamente demandado a se posicionar frente às questões apresentadas, como: mercantilização e caridade, optando pela última e rechaçando a primeira, visto que esta descaracteriza, profundamente, os princípios da religião e seus dogmas. Diante do dilema, ostentação e humildade, a autora afirma que o povo-de-santo busca fazer prevalecer a segunda, já que riqueza e religião são incompatíveis.

O posicionamento exigido entre devoção e profanação, segue um princípio consonante aos demais, ou seja, a opção é pela primeira qualidade, já que o ato de profanar implicaria numa queda do padrão moral dos adeptos, permitindo o desregramento e a degradação dos valores. Diante da questão posta entre a tradição e a modernidade a resposta ganha um tom mais conciliador entre ambas, procurando intercambiar suas práticas e experiências com a sociedade como um todo, problematizando, inclusive, algumas práticas rituais como o sacrifício animal e os despachos sem, contudo, homogeneizá-las, valendo-se do diálogo como ferramenta de atuação frente ao dilema exposto.

Por fim a autora apresenta o dilema da relação do povo-de-santo e sua relação com a natureza como uma problemática imperiosa de se resolver, tendo em vista que “como parte da população desprivilegiada socialmente, o povo-de-santo integra a parcela diretamente atingida pelos desequilíbrios ambientais e consequente escassez de recursos, que geram o desaparecimento de indispensáveis elementos rituais, ameaçando a tradição e causando perdas espirituais.”<sup>337</sup> Sobretudo ela destaca o papel central que o discurso ecológico cumpre na espiritualidade afro-brasileira, afirmando que: “a religião é responsável por estruturar a visão dos adeptos e, em alguns casos, resulta em iniciativas no cotidiano ritual e material que visam à maior preservação”<sup>338</sup>.

---

<sup>335</sup> Sem folha, sem Orixá!

<sup>336</sup> TRAMONTE, *Op. Cit.*, p.p. 485-488.

<sup>337</sup> TRAMONTE, *Idem*, p. 487.

<sup>338</sup> TRAMONTE, *Ibidem*, p.p. 487-488.

Disso decorre a função política e pedagógica que essas religiões cumprem na organização da vida e dos valores éticos, pois a falência dos elementos naturais resultariam numa conseqüente falência religiosa e espiritual. Portanto, a atuação do povo-de-santo na capital catarinense está colada a um projeto que defende uma interpelação mais harmoniosa da sociedade com os ecossistemas com os quais interagem.

Inspirado pela reflexão acima procurei entender como a rede do povo-de-santo, da “Manchester Catarinense”, se articula frente às questões supracitadas, especialmente, diante do discurso ambientalista que, como sabemos, é extremante polissêmico. Desta forma, tomarei como primeiro indício uma reportagem do jornal A Notícia, publicada no ano de 2008, neste ano, o jornal produziu uma série de reportagens denominadas “Joinville de Zarcão”<sup>339</sup>. Essas enfocavam os vários bairros da cidade, seu histórico, curiosidades e problemas.

Nesta reportagem (Figura 61), Jefferson Savedra relata a situação de uma queda da água conhecida como Ronco d’Água que vinha sendo denominada de “curva da macumba”, situada no Bairro Itinga, o bairro mais ao Sul da cidade, limítrofe ao município de Araquari/SC. O enfoque da reportagem foi sobre o intenso processo de degradação ambiental provocado pelo uso intensivo do local, pelo povo-de-santo da cidade, para práticas rituais como ebós, despachos, sacrifícios animais, entre outros. Vale ressaltar que o repórter apresenta sua versão baseando-se, exclusivamente, nos relatos colhidos com um morador evangélico da localidade.

Joinville encontra-se numa região muito privilegiada em relação a presença de rios e cachoeiras que são, cada vez mais, utilizadas pelo povo-de-santo. Todavia, tais usos, por vezes, são enquadrados no discurso ambientalista como maus exemplos em termos da preservação ambiental.

---

<sup>339</sup> O termo zarcão em Joinville significa o mesmo que ônibus urbano.

**Figura 61 – Reportagem do Jornal A Notícia – Ronco d'Água ou Curva da Macumba?**



Essa imagem ficou de fora da série "Joinville de Zarcão" que os colegas Rodrigo Stüpp e Jessé Giotti produziram de quarta-feira até sábado. É a origem do nome Ronco d'Água, no Itinga, quase na divisa com Araquari. Só que a nascente agora está com um nome mais curioso ainda: "curva da macumba". O lugar tem velas, cachaça, comida e galinha preta. Sexta-feira, início da noite, é quando dá movimento mesmo. É o que diz um cidadão evangélico que mora lá numa das últimas casas dali.

Fonte: Jornal A Notícia, 11.04.2008, p. 3.

Essa manifestação ostensiva, de alguns setores da sociedade, em relação às práticas ritualísticas afro-brasileiras, em especial o Candomblé, acabou distorcendo os princípios da religião como apoiadora da causa da preservação ambiental, em prol de uma face do discurso ambientalista fundamentado na homogeneização e na intolerância de sistemas culturais distintos dos da sociedade ocidental capitalista.

O Babalaorixá Fernando apresentou uma narrativa discursiva que problematiza muito bem a questão ao relativizar as atitudes de determinados adeptos da religião, bem como, alinha sua fala às práticas mais ecologicamente corretas de uso dos recursos naturais, conforme segue:

Hoje, qualquer um vai à encruzilhada acender uma vela, qualquer um vai ao cemitério e faz um monte de quebração lá. Às vezes nem é o pai-de-

santo, nem um médium que foi lá, mas alguém que foi lá quebrou cachaça, quebrou champanhe e botou um monte de velas e, às vezes nem é isso, às vezes é o próprio malandro, maconheiro, andarilho que vai lá quebra e a religião paga o pato! Af se um determinado pai-de-santo costuma frequentar aquele cemitério, ou determinado local na cachoeira ou na mata; foi ele quem fez! E, às vezes, a gente não fez nada disso. Eu pelo menos quando vou nesses determinados lugares eu não deixo mais nada. Tudo o que for vidro eu recolho e trago de volta, para evitar problema com a natureza.<sup>340</sup>

Este trecho de entrevista deixa transparecer, sobretudo, o fato de que os praticantes de religiões afro-brasileiras são os “primeiros suspeitos” quando ocorrem situações de agressão ao meio-ambiente, por estarem identificados ao uso desses locais e que suas práticas são, por vezes, confundidas com atos de vandalismo, que devem ser combatidos prontamente.

### 3.1 ESTRANHAMENTOS E ENFRENTAMENTOS

Interpretações de parte da sociedade joinvilense, por vezes, resultam em atos de intolerância. Uma situação específica pode ser observada em um ilê axé, situado no Bairro Adhemar Garcia, na Zona Sul de Joinville. Esta ocorrência ganhou contornos mais graves, pois a invasão do espaço pela polícia militar se deu em plena função ritual, motivada por denúncias de maus tratos aos animais e de possíveis sacrifícios de crianças. Aqui vale destacar a reportagem de capa do caderno AN cidade do jornal A Notícia, que circula no município de Joinville e região, com foto colorida apresentando carcaças de animais atadas a um pequeno arbusto e a polícia militar ambiental ao fundo, observando a cena. Abaixo da foto a legenda, em letras garrafais negritadas, “MAUS TRATOS”, seguida de “policiais militares e ambientais flagram animais mortos, ossos e peles em terreiro de Candomblé e responsabilizam proprietário por crime ambiental” (Figura 62 )

---

<sup>340</sup> BARTEL, *Op. Cit.*

**Figura 62 – Capa do AN Cidade – Flagrante de Crime Ambiental em Terreiro de Candomblé**



Fonte: Jornal A Notícia 08.12.2004 (Capa ANcidade)

A reportagem completa foi apresentada na parte policial do caderno e foi intitulada de “Crime Ambiental flagrado em terreiro de Candomblé”.<sup>341</sup> Nela o repórter, numa narrativa própria de matérias de cunho policial, narra o evento ocorrido (Figura 63). A reportagem afirma que o proprietário do terreiro foi acusado por maus tratos contra os animais e pela presença de crianças no ritual. A ação da Polícia Militar, seguida da Polícia Ambiental e Conselho Tutelar, foi motivada por denúncias de membros da própria comunidade para os quais, segundo a reportagem “a instalação do terreiro representa um problema. Eles reclamam do barulho dos tambores durante a noite e se dizem assustados com a presença de crianças na residência”. Para reforçar o

<sup>341</sup> VARGAS, 2006..



A reportagem informa, ainda, que o responsável pelo terreiro foi encaminhado ao 5º DP onde passou a responder a um Termo Circunstanciado por crueldade contra os animais, destacando que a pena prevista no artigo 32 da Lei 9.605 de 1998 é a detenção de três meses a um ano, mais multa, podendo ser aumentada se ocorrer a morte do animal.<sup>342</sup> Outro aspecto destacado pela reportagem foi a descrição do local onde o fato ocorreu

(...) em frente à residência, ontem de manhã, havia alguns sacos plásticos tomados por moscas. Mas o que mais chamava a atenção estava pendurado nas árvores: pombas e passarinhos mortos, além de ossos, que seriam de carneiros. Numa parede de concreto, dois couros de bode estavam expostos<sup>343</sup>

Para completar o quadro o jornal publica, no respectivo caderno, uma charge sobre a situação, num tom de deboche em relação aos atingidos mais diretamente pela intervenção policial, reforçando, infelizmente, o caráter policialesco e sensacionalista que o evento acabou adquirindo nas páginas impressas desse veículo de comunicação (Figura 64).

Ainda, na charge, produzida por Carlos Horn, o título em letras maiúsculas anunciava: “Animais Mortos Provocam Interdição de Terreiro de Macumba Pela Polícia Ambiental”. No desenho dois policiais seguravam pelo braço um homem, com colares pendurados no pescoço e que pronunciava: “Mas Zifio...”. Enquanto o policial postado à direita intercala: “Nem vem! Quem tá “carregado” aqui é “suncê”!...”. Ao fundo esqueletos de animais jogados no chão, sem qualquer critério.

Esses estranhamentos expressos na reportagem e na charge revelam, pelo menos, três situações: a primeira é a conjugação, num mesmo espaço, de funções residenciais e de culto, a segunda, o fato da cidade ainda não estar acostumada com manifestações dessa natureza. É costumeiro que nos ilês axés ocorra a exposição de determinadas partes

---

<sup>342</sup> Art. 32. Praticar ato de abuso, maus-tratos, ferir ou mutilar animais silvestres, domésticos ou domesticados, nativos ou exóticos:

Pena - detenção, de três meses a um ano, e multa.

§ 1º Incorre nas mesmas penas quem realiza experiência dolorosa ou cruel em animal vivo, ainda que para fins didáticos ou científicos, quando existirem recursos alternativos.

§ 2º A pena é aumentada de um sexto a um terço, se ocorre morte do animal. (Fonte: [https://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/leis/19605.htm](https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/19605.htm) - acessado em 23.07.2008)

<sup>343</sup> VARGAS. *Op. Cit.*.

dos animais sacralizados<sup>344</sup> nos rituais servindo como forma de ostentar e comprovar que determinados rituais veiculadores de axé, através do *egê* (sangue) de animais, foram cumpridos conforme determina os rituais. Assim, o couro de cabritos, penas de aves, entre outros elementos, são indicadores de que tais rituais foram executados com precisão e fartura, e ficam expostos nos umbrais e paredes do barracão. Vale ressaltar que o restante dos animais sacralizados são consumidos pelos membros *egbé*, durante o longo período em que ficam dedicados às funções rituais, nas festas públicas e o excedente é distribuído a todos os que necessitarem.

Todavia, preciso problematizar um pouco mais essa questão, pois, se de um lado parte da cidade não possui os elementos necessários para o exercício da tolerância, os oficiantes da religião afro-brasileira em questão, não tiveram a sensibilidade de perceber o quanto a exposição de rituais como esses que, tradicionalmente, são feitos distantes dos olhos dos não iniciados, redundaram em ações de violências como a que estamos trazendo à análise e discussão.

Esses vetores me encaminha para um terceiro ponto de reflexão, o qual se inspira nas contribuições de Sir Keith Thomas que explica como se deu a ascensão de uma nova sensibilidade no homem moderno, em relação aos seres de outras espécies, essenciais à manutenção da sociedade humana, ou seja:

por um lado, eles viram um aumento incalculável do conforto, bem-estar e felicidade materiais dos seres humanos; por outro lado, davam-se conta de uma impiedosa exploração de outras formas de vida animada. Havia, dessa maneira, um conflito crescente entre as novas sensibilidades e os fundamentos materiais da sociedade humana”.<sup>345</sup>

Sobretudo, ficou cada vez mais evidente que “o abismo entre as necessidades humanas, por um lado, e as sensibilidades do mesmo homem, por outro, se ampliara muito”<sup>346</sup>. Thomas alerta que tal conflito está longe de ser resolvido e afirma que “é possível ser essa uma das contradições sobre as quais se assenta a civilização moderna.”<sup>347</sup>

---

<sup>344</sup> Optei pelo uso do termo sacralização (sacralizado, sacralizar) a fim de respeitar o significado atribuído a este ato pelos membros das comunidades de culto aos orixás.

<sup>345</sup> THOMAS, 1988, p. 358.

<sup>346</sup> THOMAS, *Op. Cit.*, p. 228.

<sup>347</sup> THOMAS, *Idem.*, p. 358.

Embora considerando as devidas diferenças entre o caso da ascensão dessa nova sensibilidade em solo britânico, no período compreendido entre os séculos XVI e XIX, e o presente caso joinvilense, temos, de certa forma, o mesmo conflito de sensibilidades distintas, entre diferentes grupos da sociedade. Se, de um lado, temos um grupo cujo emprego do sacrifício de animais para fins rituais e alimentares é um dado corrente para sua performance; de outro, temos um grupo munido dessa nova sensibilidade e dos valores adquiridos no trânsito pelo universo cosmológico e doutrinário judaico-cristão.

**Figura 64 – Charge publicada no Jornal A Notícia – reforço do suposto crime ambiental em terreiro**



Fonte: Jornal A Notícia, – 08.12.2004

Este é diretamente informado pela Bíblia a qual reforça, continuamente os ensinamentos do livro do Êxodo. Neste, Moisés, ao retornar da montanha sagrada, condena veementemente a prática de sacrifício animal aos outros deuses: “O Senhor disse a Moisés: “Vai, desce! Porque corrompeu-se o teu povo que tiraste do Egito. Desviaram-se depressa do caminho que lhes prescrevi; fizeram para si um bezerro de metal fundido, prostraram-se diante d’ele e ofereceram-lhe

sacrifícios.”<sup>348</sup> Essas admoestações são muito eficazes no sentido de mobilizar a opinião e as atitudes dos que professam tal religião, impelindo-os ao combate sistemático aos demais. Essa questão é ressaltada na fala da entrevistada C. de Iyemonjá, que além disso comentou o sentimento que a população passou a nutrir em relação ao seu núcleo familiar, desde então:

O que chocou foi por que o policial era evangélico, três deles que eram evangélicos também! E eles falaram que isso era coisa do demo e tal Eles queriam impor a religião deles! Eu questionei: - “você estão aqui por que? Por causa do fedor? Então vocês estão pelo fedor! Ah, por que vocês matam galinha! A nossa cultura se cultua assim, e se vocês não tem maiores informações vão buscar pra depois vim debater.

Ai teve os jornais: A Notícia, Diário Catarinense; as Tvs: RBS e SBT, todos aqui! A abordagem foi bem nojenta! Principalmente a RBS, a repórter tapando o nariz e dizia: - que fedor! Coisa de nojo mesmo. Parecia que estava pisando em casa com merda!

Eu me posicionei dizendo: - não quero que nos filmes! Vocês não tem autorização para expor a minha imagem e se o fizerem eu vou processar, por que vocês estão invadindo a minha privacidade! Nisso, foram todos embora e ficou a policial ali ajeitando a vizinhança toda. (...) Mas mesmo assim, os olhares da vizinha e das outras crianças nos chamando de macumbeiros persistiram, enfim, as minhas crianças passaram poucas e boas! Ainda bem que logo eles entraram de férias, mas depois no decorrer do ano houve críticas de pais para que os seus filhos não tivessem mais amizade com os meus filhos.<sup>349</sup>

Quando da realização da entrevista o sentimento de frustração foi, obviamente, ressaltado pelo depoente M. de Oxóssi:

Na verdade foi um choque ser abordado pelo meu zelador dizendo que teria que sair do roncó

---

<sup>348</sup> Ex. 32,7-8. (cfe. Original)

<sup>349</sup> M.de OXOSSI; C. de IYEMONJÁ. *Op. Cit.*

naquele instante! Eu estava há dez anos esperando essa obrigação, Mesmo que em alguns momentos eu pensei em desistir mais lutei e levantei uma casa, construí um axé! Pra ver tudo isso ir por água abaixo, foi um investimento alto. Tempo, dinheiro, foi todo um sacrifício que a gente passou, e de repente eu vi que o meu sonho não ia ser realizado tão fácil! A Polícia Ambiental foi e fez a denuncia e a promotoria pública entrou com o processo, e vamos responder ao processo! Espero que isso de um fubá bem grande, por que quando a juíza disse assim para mim: - você aceita a gente fazer um acordo em que você pague duzentos Reais, acaba tudo isso e esquece esse problema, se é que você vai assumir a responsabilidade?! Só que durante cinco anos você não pode matar nenhuma galinha, porque se pegarem você matando uma galinha você não vai ter segunda chance, vai preso! E se você optar por isto você ainda fica livre sem problema algum, mas em qualquer circunstancia de outra denuncia, você vai direto preso! Ai eu falei que não aceitava por não ser culpado de nada! E agora estamos aguardando a segunda chamada porque a promotora não entendeu muito bem a situação e preferiu fazer novamente o levantamento de tudo.<sup>350</sup>

É importante esclarecer que o terreiro funcionava na casa do acusado, uma modesta residência com área construída de, no máximo, 200 m<sup>2</sup>, incluindo o barracão, onde ocorriam as cerimônias públicas. O imóvel está cercado por uma numerosa vizinhança, separado apenas por um muro de concreto e tijolos, que não permite muita privacidade aos seus moradores. Vale lembrar que o Candomblé é uma religião que desenvolve boa parte dos seus rituais de forma secreta, especialmente a sacralização dos animais. É um ritual muito significativo, pois é principalmente através dele que o axé é veiculado ao *elegùn*<sup>351</sup> e nos materiais destinados ao culto.<sup>352</sup>

---

<sup>350</sup> M. de OXÓSSI; C. de IYEMONJÁ. *Idem*.

<sup>351</sup> Termo yorubano que designa o iniciado para um determinado orixá.

<sup>352</sup> Para um detalhamento maior do axé e das formas de veiculação do mesmo conferir : SANTOS, 1986: 46-52.

Nesse sentido, o espaço em questão não oferecia condições para a prática ao culto tradicional aos orixás, revelando uma adaptação do culto às condições estruturais oferecidas pelo espaço urbano. Esse fenômeno já foi observado em outros lugares, especialmente na cidade de São Paulo, onde a disponibilidade de espaço é muito menor do que em Joinville.<sup>353</sup>

Observa-se, portanto, que o culto aos orixás em Joinville, pelo menos nesse caso, seguiu um critério pragmático, fugindo ao modelo mais tradicional, em que há uma necessidade de um espaço muito amplo, com capacidade para a construção de casas individualizadas, destinadas ao culto a orixás particulares e um espaço coletivo denominado barracão, onde ocorrem as cerimônias coletivas e públicas, além da mata/floresta, onde determinados cultos devem ocorrer. Essa organização ideal representa a configuração de algumas aldeias yorubanas africanas, em que haviam lugares destinados à privacidade, à coletividade e ao segredo.<sup>354</sup>

Diante da situação descrita resolvi retomar a questão, tempos depois do fato noticiado, e entrevistei os principais personagens, o Babalaorixá M. de Oxóssi e a sua esposa C. de Iyemanjá. O caso assumiu um contorno mais traumático, pois, no momento da invasão do ilê axé, o Sr. M. de Oxóssi estava recolhido no *runkó*<sup>355</sup> do santo, tomando a sua obrigação de sete anos, a qual completa o ciclo iniciático e dá autonomia ao iniciado para, se for o seu destino, encabeçar um ilê axé, exercendo a sua autoridade sobre uma determinada comunidade conforme a tradição.

O *runkó* é um dos espaços mais sagrados de um ilê axé. É nele que ocorrem os rituais mais secretos. Simbolicamente representa um útero fecundado, de onde será parido o orixá devidamente cultuado. Nesse sentido, acredita-se que ele seja um local puro e imaculado, que não pode ser contaminado com as coisas do mundo profano. Entretanto, o Sr. Marcos foi abruptamente arrancado do seu recolhimento para a delegacia, onde foi prestar depoimentos. Esse acontecimento teve um significado nefasto tanto para a vida civil quanto para a vida religiosa do entrevistado.

---

<sup>353</sup> Vagner Silva discute como o culto aos orixás se estabelece em São Paulo, num cenário de competição e resignificação do espaço urbano, em função da cosmologia yorubana. ( conferir em: SILVA, 1995, *Op. Cit.*.)

<sup>354</sup> SANTOS, *Op. Cit.*...

<sup>355</sup> *Runkò*, é um espaço onde o neófito e/ou a pessoa que venha dar as obrigações de santo ficam recolhidos, afastados da vida mundana. Alimentação e banhos especiais, entre outros cuidados, cercam a pessoa que fica recolhida.

Não contentes com essa situação lideranças de diversas casas de religião de matriz afro-brasileira de Joinville reuniram-se, no auditório do Museu Arqueológico de Sambaqui de Joinville, no dia 26 de março de 2005, para debater essa e outras situações que atingiam os direitos de livre exercício de culto, preconizado no artigo 5º da Constituição da República Federativa do Brasil, de 1988<sup>356</sup>. Como resultado de intensas discussões foi produzido um manifesto público que expressou os direitos, os papéis sociais e as reivindicações do grupo (Anexo 4). O evento teve repercussão na imprensa local, com abordagens tanto em emissoras de televisão quanto em jornal impresso.<sup>357</sup>

Esse documento foi entregue à imprensa e autoridades, em diversas oportunidades. Inclusive, no ano de 2010, outro manifesto baseado naquele produzido em 2005, foi apresentado na Câmara de Vereadores de Joinville, durante evento da 2ª Semana da Consciência Negra, ocorrido em novembro de 2010, o qual reivindica:

- O livre acesso aos cemitérios públicos no período noturno,
- A garantia de segurança durante a realização dos rituais em cachoeiras, vias públicas (encruzilhadas), praias, matas e manguezais.
- Manifestamos um desejo, inclusive, de termos uma espécie de “recanto” destinado ao culto aos orixás em áreas de preservação ambiental, (...)
- Seja elaborado um programa de educação ambiental voltada ao povo-de-santo)<sup>358</sup>

---

<sup>356</sup> Art. 5º Todos são iguais perante a lei, sem distinção de qualquer natureza, garantindo-se aos brasileiros e aos estrangeiros residentes no País a inviolabilidade do direito à vida, à liberdade, à igualdade, à segurança e à propriedade, nos termos seguintes:

(...)

VI - é inviolável a liberdade de consciência e de crença, sendo assegurado o livre exercício dos cultos religiosos e garantida, na forma da lei, a proteção aos locais de culto e a suas liturgias;

VII - é assegurada, nos termos da lei, a prestação de assistência religiosa nas entidades civis e militares de internação coletiva;

VIII - ninguém será privado de direitos por motivo de crença religiosa ou de convicção filosófica ou política, salvo se as invocar para eximir-se de obrigação legal a todos imposta e recusar-se a cumprir prestação alternativa, fixada em lei (...). (www.planalto.2012).

<sup>357</sup> BINDEMANN, 2005

<sup>358</sup> MANIFESTO PÚBLICO DO POVO DE SANTO DE JOINVILLE, 2010.

A atuação do poder público nos espaços sagrados afro-brasileiros da cidade assumem contornos intervencionistas e disciplinadores. Na fala do Babalaorixá Nino de Ogum:

as pessoas aqui em Joinville têm a mentalidade de que se você joga um padê<sup>359</sup> na frente de seu portão, aquilo é feitiçaria. Se você coloca um padê e uma vela lá na encruzilhada pedindo emprego para alguém, eles vão dizer que aquilo é feitiçaria, é macumba. Enfim eles não têm a mente aberta para respeitar e serem respeitados, também.<sup>360</sup>

Este relato e o seguinte refletem a dificuldade e a insegurança que ronda a realização de determinadas cerimônias em espaços públicos como ruas e encruzilhadas, tanto por parte da população, que não raras vezes ao observar tal cerimônia agride verbalmente os praticantes, como também há relatos de abordagens truculentas por parte da polícia que determinou a retirada imediata das oferendas do local.

A maioria aqui, não respeita a nossa religião. Semana passada eu fui pôr uma obrigação para Ogum, eu e o Vicente, lá perto da casa do João. Uma senhora estava no quintal, ela teve o prazer de chamar o marido para ver o que a gente estava fazendo. O marido começou a nos esculachar. Depois de nós darmos a obrigação para Ogum, começamos a atirar beijo para ele e dar tchau para ele. Dei um beijinho para ele e falei assim: - me ligue (risos)! Se for levar na grosseria também acaba se embolando tudo. Temos que ignorar o que eles fazem.<sup>361</sup>

A dificuldade relatada por Pai Amaro é complementada pela reflexão de outro entrevistado, Babalaorixá Fernando de Oxóssi, que apresenta a dificuldade de conciliar a prática do Candomblé num espaço em franco processo de urbanização e adensamento populacional, como é o caso de Joinville. Sua fala refletiu que:

---

<sup>359</sup> O padê é um prato normalmente servido a Exu, composto de farinha misturada com água, dendê, mel, cachaça, entre outros, dependendo do que se negocia com tal orixá.

<sup>360</sup> CUNHA, *Op. Cit.*

<sup>361</sup> SOUZA, *Op. Cit.*

A exemplo de São Paulo, Rio de Janeiro e Curitiba, também, em Joinville está difícil de se encontrar um encruzilhada de chão batido para se fazer uma entrega. Tudo está se modificando. Nós não temos um lugar adequado com um cemitério onde nós possamos trabalhar com segurança, por causa do vandalismo, da sem-vergonhice (...) isso tudo quebra com a nossa religião.<sup>362</sup>

As encruzilhadas como vimos, anteriormente, são locais privilegiados e disputados pelo povo-de-santo, pois é nelas que são executados boa parte dos serviços espirituais oferecidos. Elas, as encruzilhadas, sempre foram espaços de disputas, tanto internamente ao grupo, quanto em relação à cidade que cresce e procura “limpar” suas ruas de tudo aquilo que não se ajuste às normas institucionalizadas, as quais são baseadas num código de valores baseados na racionalidade e sensibilidade ocidentais, pouco receptivas aos valores e práticas de outros sistemas culturais. Ao refletir sobre os espaços sacralizados pelo povo-de-santo, na cidade de Salvador, Iris Verena, afirma que “A utilização das encruzilhadas para a realização de práticas religiosas afro-brasileiras era uma das formas, quiçá a mais importante, de apropriação constante da cidade de Salvador pelo povo-de-santo o que, evidentemente, provocava diversas tensões entre diferentes grupos”<sup>363</sup>

De outra forma, em Joinville, a atuação do órgão público municipal ligado à questão ambiental mereceu destaque na fala de alguns de nossos entrevistados, especialmente nos encaminhamentos ostensivos em relação à perseguição e a resistência desses espaços. Pai Nino relatou um episódio em que a FUNDEMA<sup>364</sup>, responsável por fiscalizar, entre outras questões, a emissão de ruídos, tentou autuar seu ilê axé e de outros, nas proximidades. Ressaltou, sobretudo, a vinculação religiosa do fiscal que, no seu entendimento foi determinante no sentido da emissão de uma possível multa.

Quando eu vim para cá eu tive problemas por causa do barulho dos atabaques. Aqui houve uma denúncia por causa do barulho. Mas quando eu cheguei aqui não existia casa nas proximidades. Daí ocorreu a denúncia e veio o pessoal da

<sup>362</sup> BARTEL, *Op. Cit.*

<sup>363</sup> OLIVEIRA, *Op. Cit.*

<sup>364</sup> FUNDEMA: Fundação Municipal do Meio Ambiente.

Fundema e por uma obra do destino o menino que veio aqui fiscalizar era evangélico (risos)! Daí a briga foi pior ainda. Daí eu marquei com ele e com os ogãs da casa para vir um dia a tarde para medir os decibéis. Na verdade eu pedi para ele vir num dia de sessão, à noite, e ele disse que não poderia. Em função disso marcamos fora do horário dos rituais. E assim procedemos, ele realizou a medição e os níveis de ruídos não configurou excesso. Mesmo assim o menino resolveu aplicar uma multa. Procurei me informar quem era o responsável por ele, ele prontamente me informou. Nisso eu acionei o SOI<sup>365</sup> que através dos advogados resolveram a situação em defesa da religião (...) depois disso eu sei que eles foram na casa do Cesar, do Natanael os quais vieram tomar orientação comigo do que fazer, por que iam fechar a casa por causa do barulho. Eu os orientei na defesa do nosso ritual afro. Podemos até bater na palma das mãos, mas os atabaques são sagrados, são parte de nossa religião e não tem como retirar. Enfim, depois não tive mais problemas, orientei os demais e não recebi multa.<sup>366</sup>

O relato de Mãe Ana demonstra a dificuldade de adaptar um espaço à realização dos rituais umbandistas, numa localidade bastante habitada, pois:

os vizinhos reclamaram do barulho, chamaram a polícia, inclusive chegou a entrar a polícia em minha casa quando eu estava incorporada com a cigana, e entrou com escopeta e tudo. A minha cigana, muito chique, foi lá e mandou-os entrar, cumprimentou-os e tudo o mais.<sup>367</sup>

---

<sup>365</sup> SOI: Superior Órgão Internacional de Umbanda e dos Culto Afro, com sede em Lages/SC, fundado em 31.10.1998, tem como principal objetivo "a legalização e orientação dos Terreiros, Tendras, Centros Umbandistas e Candomblecistas e Cultos Afro, assim como Federações, Conselhos e Associações, bem como todos os simpatizantes, fornecendo orientação gratuita no sentido de aperfeiçoamento dos ritos inerentes e informação espiritual, jurídica, administrativa e social para todos os seus associados e demais pessoas interessadas". (Cfe.: <http://www.soibr.com.br/> - acessado em 04.10.2012)

<sup>366</sup> CUNHA, *Idem*.

<sup>367</sup> FERREIRA, *Op. Cit.*

À diferença de seu iniciador, Babalaorixá Nino que quando instalou sua casa não tinha vizinhos, Mãe Ana inaugurou seu terreiro em meio a um bairro muito habitado. Na entrada de sua rua, inclusive, há duas igrejas pentecostais, uma em cada lado da encruzilhada, uma da Assembleia de Deus e outra Batista.

Sobretudo, parece haver um entendimento consuetudinário de que os pioneiros na ocupação de uma determinada localidade tem certa primazia quanto a prática religiosa, dessa forma os que chegam posteriormente tem que se adaptar ao ritmo pré-existente da localidade. Em virtude disso, inclusive, Mãe Ana teve que adaptar o seu barracão, dotando-o de um sistema de acústico que abafa o som, evitando “perturbar” seus vizinhos quando ocorrem sessões com o toque dos atabaques. Corroborando essa dificuldade de relacionamento, com as pessoas externas à religião, Pai Amaro sentencia: *Nós ficamos meio com medo da população.*<sup>368</sup>

Situação semelhante foi vivenciada pelo Babalaorixá Jorge de Xangô desde a inauguração do seu terreiro, em 1983. Ele enfrentou muitas dificuldades com alguns vizinhos evangélicos, já que muito próximo à sua casa existem duas igrejas evangélicas pentecostais. Fiéis, pertencentes a uma delas em especial, faziam proselitismo e pregações diversas tentando converter as pessoas que frequentavam o espaço religioso afro-brasileiro. Algumas vezes eles invadiram a casa na tentativa de fazer as ditas pregações o que provocou certa animosidade entre os fiéis:

Quando eu cheguei aqui não foi fácil. Não com os vizinhos mas com o pessoal que vinha de fora para aprontar; o pessoal de outras religiões, eu me incomodei muito com eles. Muitos evangélicos apanharam dentro da minha casa. Aí chegou um dia em que eu passei a mão e primeiro bati bastante por que eles vinham aqui dentro pregar durante a sessão. Depois disso eu fui até a igreja deles, que é aqui perto da minha casa, e falei com o pastor para darmos um basta nisso! Daí pararam um pouco de incomodar. Mesmo assim, ainda hoje, me incomoda, por que o pessoal, às vezes, estão saindo da minha sessão nos sábados e eles ficam aqui na frente querendo pregar e chamar a

---

<sup>368</sup> SOUZA, *Idem*.

atenção. Só que eu não me incomodo, só me incomodo se entrarem dentro da minha casa. Na rua qualquer um faz o que quer. Mas da porta para dentro quem manda sou eu.<sup>369</sup>

O Ogã Maurício relativizou um pouco mais a dificuldade de expressão dos sinais diacríticos da identidade religiosa afro-brasileira no contexto de Joinville, trazendo à discussão o papel individual que cada membro pode ter no combate à intolerância religiosa. Para tanto, ele relatou uma situação inusitada ocorrida num importante centro comercial da cidade:

eu por exemplo, eu andei no Big, onde era a Lojas Americanas, eu vi a minha mãe vindo de lá pra cá, eu me joguei no chão, entendeu? Eu me joguei no chão e dei o paó<sup>370</sup> (som de palmas) no meio de todo mundo na entrada e não me senti envergonhado, não me senti inferiorizado, nem nada. E ela correspondeu ao meu paó ali. Mas eu estava raspado e de quelê, preparado pela minha mãe. Teve lá umas e outras donas de santo que saiu, disfarçou e tal, mas ela não! (sons de palmas) Acompanhou direitinho! Quando eu levantei ela me tocou, me deu a benção e ela saiu e eu entrei normalmente, nem reparei se as pessoas olharam, se não olharam. Eu estava tão dentro de mim, na espiritualidade.<sup>371</sup>

Essa possibilidade de se expressar livremente nos cenários públicos da cidade também foi relatada pelo Babalaorixá Mucongo Bara,

Joinville aqui e Santa Catarina me recebeu de braços abertos pois eu andava de Babalaorixá dia e noite! Com turbante, com muita conta, com muito colar! Hoje, eu sou incapaz de fazer isso. Mas quando eu cheguei aqui! Era muita vaidade da idade né! Te faz ir à busca. Depois chega uma

---

<sup>369</sup> RICARDO, *Idem*.

<sup>370</sup> Paó, Pawò: é o ato de bater palmas (BENISTE, *Op. Cit.*, p.642), em saudação a uma determinada autoridade religiosa ou orixá, em atitude de profundo respeito e admiração. Geralmente numa frequência determinada a qual varia de uma família de santo para outra.

<sup>371</sup> SANTOS, *Op. Cit.*

certa idade e você não tem mais aquela coragem, aquela cara! E daí Joinville abriu os braços para mim e para todos nós. Eu ia para o shopping e todo mundo perguntava sobre minha roupa, de onde eu era e não sei o que.<sup>372</sup>

Todavia o mesmo entrevistado relatou que em outras situações e locais essa receptividade não era tão positiva, especialmente quando no exercício de funções rituais em espaços menos habitados, como na zona rural do município, a qual apresenta excelentes condições para o uso de rios, cachoeiras e matas:

Em outros lugares eles fechavam as janelas. Quando a gente passava, a caravana para ir à cachoeira, o pessoal ali eles fechavam as portas e janelas. Me lembro de uma vez de uma senhora muito branca, acho que era num arrozal, uma coisa assim, e quando eles viram a gente chegando ela gritou para as crianças: - corre criança venham para cá! E as crianças saíram correndo e se esconderam dentro de casa! (risos) Mas, você colocava ali na beira da cachoeira uma obrigação e ao voltar três ou quatro dias depois a obrigação estava lá. Hoje se você for lá botar você não acha nem um prato mais! Foi uma época boa! Você sabe que eu sinto saudade disso por que eu não parava de trabalhar e as pessoas vinham, vinham! (...) O nosso começo aqui foi muito bonito e eu acho que isso tem que continuar!<sup>373</sup>

Pai Amaro, conterrâneo do Babalaorixá Muongo informou que quando decidiu migrar de Campos-RJ para Joinville a primeira impressão que teve foi a de que na cidade havia

Muito racismo! Eu já vim de lá com a comidinha no ouvido. Eu já tinha ouvido falar sobre o racismo de Joinville. Principalmente, sobre a religião. Aí eu, seja o que Deus quiser! Vou tocar o barco e vou para lá.<sup>374</sup>

---

<sup>372</sup> FIGUEIREDO, *Op. Cit.*

<sup>373</sup> FIGUEIREDO, *Idem.*

<sup>374</sup> SOUZA, *Idem.*

Pai Chiquinho, cujo terreiro está situado em outra região da cidade avaliou em sua entrevista que os seus vizinhos *eram indiferentes com a parte espiritual*.<sup>375</sup> Todavia, ressaltou uma profunda competição existente dentro do próprio grupo das religiões afro-brasileiras, indicando uma possível disputa das casas por “cabeças” (adeptos) em virtude do mercado religioso de então, especialmente durante a década de 1980, ser mais limitado do que atualmente:

Também, tinha muito transtorno de muitos pais de santo; um querendo derrubar o outro, como ainda hoje existe, mas hoje já é menos por que cresceu muito, então, se distanciam. Antes era praticamente tudo junto. Antes existia o Didimas, a Marli, O Joaquim, O Sr. Abelardo, o Jorge, e muitos outros. A maioria já morreu e tem poucos daquela época para contar a história. Então, era um transtorno muito grande de um querer derrubar o outro, fazendo a caveira, fazendo fofoca.<sup>376</sup>

Entretanto, ele resalta que na atualidade persiste essa situação: *Ainda hoje a principal dificuldade é dentro do próprio povo de santo, pois há muita dúvida, muita disputa e muitos transtornos*.<sup>377</sup> Penso que dessa forma fica claro que as adversidades existentes que dificultam a expressão pública dos valores e rituais afro-brasileiros sofrem, além de uma disputa com outras denominações religiosas, um cerceamento e uma disputa interna ao próprio grupo, com o elemento fofoca sendo uma das principais armas para desestabilizar a capitalização de apoio em torno de lideranças que possam se destacar no mercado religioso em questão. No balanço feito pelo Babalaorixá Fernando de Oxóssi a disputa interna do grupo de religiões afro-brasileiras acaba prejudicando além da imagem das mesmas, as próprias pessoas que nela depositam algum tipo de crédito:

E existe um porém, mais desagradável, por que existe um e outro pai-de-santo que se envolve com determinados fregueses ou determinados adeptos procurando catá-los para o seu rebanho. Eu acho que não tem necessidade disso! Ocorre uma

---

<sup>375</sup> SILVA, *Op. Cit.*

<sup>376</sup> SILVA, *Idem.*

<sup>377</sup> SILVA, *Ibidem.*

disputa comercial e isso é bastante desagradável. Na verdade quem mais se prejudica são os adeptos e os clientes, pois, em muitos casos, eles iniciam uma sequência de obrigações com determinada pessoa e acaba interrompendo por que vem um e fala um monte de besteira, ou se alugam por um traje de roupa, por que é quem mais pode ficar se apresentando com sua roupa de alto luxo, com alto brilho, As vezes é tanto brilho que até ofusca! (...) Na minha época quando eu comecei, havia um pouco mais de sinceridade, respeito, medo; hoje, é tudo vulgar!<sup>378</sup>

Da fala acima que é auto-explicativa gostaria, ainda, de destacar a questão da ostentação excessiva, especialmente nas indumentárias que, em muitos casos, acabam confundindo os olhos das pessoas que transitam por esse universo. A aparência acaba sendo um elemento determinante na eficácia performática de inúmeros sacerdotes e inúmeros adeptos que não possuem esse título.

Especialmente, no Candomblé, as indumentárias e adornos, são sinais distintivos importantes que anunciam não só a filiação da pessoa a determinado orixá, bem como, indicam o status que a pessoa ocupa na hierarquia da religião. Determinados tipos de tecido, de roupas e formas de apresentação, dão o sinal de que tipo de tratamento uma pessoa deve receber ao, por exemplo, visitar outro ilê-axé. Acontece, em muitos casos, que um neófito recém-iniciado, por descuido, falta de orientação ou vaidade mesmo, apresente-se com as “insígnias” de uma pessoa muito mais velha no santo, ou como possuidor de um cargo que, em verdade, ele não possui. Esse tipo de improbidade acaba prejudicando o sistema cultural que envolve o Candomblé, especialmente os sinais diacríticos que ajudam a classificar e organizar este universo religioso.

#### 4 ESTRATÉGIAS PARA A VISIBILIDADE

Como vimos, até aqui, a presença das religiões afro-brasileiras no cenário da cidade parece assumir estratégias distintas em função das vicissitudes de um grande centro urbano, matizado pela produção industrial e pelo discurso étnico marcado pelo *deutschum*. Se na década de 1980 houve movimentos que procuraram positivar a imagem das

---

<sup>378</sup> BARTEL, *Op. Cit.*

mesmas no cenário urbano, inclusive com a inserção do incipiente Candomblé, na associação que ajudava a organizar os eventos públicos. Na década seguinte observei uma rarefação da presença dessas religiões na cidade, sendo que a maioria dos terreiros e ilês axés procuraram se circunscrever aos limites dos seus muros, sem um movimento articulado de projeção que garantisse uma visibilidade maior.

Todavia, como vimos no caso do ilê axé invadido pela Polícia Ambiental, tendo sido o dirigente processado por crime ambiental, parece que o movimento passou a se articular não mais capitaneado por uma associação ou federação, mas sim em rede, de maneira mais rizomática. Se a instalação de terreiros em casas comuns pode provocar atitudes de estranhamento por parte da comunidade, é de se supor que pode ocorrer um desvelamento e uma aproximação maior dessas práticas com a cidade.

A falta de privacidade no espaço urbano, que se configura como um espaço vazado, no qual tudo passa, paradoxalmente, a ser visível e invisível, tem provocado um interessante movimento, contemporâneo de afirmação da identidade religiosa afro-brasileira, com processos que passam, inclusive pela apropriação e ressignificação de espaços públicos, que até então, enalteciam a herança colonial europeia. “No Brasil, por muito tempo, tentou-se resolver o futuro das relações étnico-raciais através do esquecimento. Hoje, finalmente, com muita lucidez, vivemos políticas que colocam em primeiro plano a memória. Não se trata da memória oficial, mas da memória que, por muito tempo, foi cultivada e conseguiu sobreviver nos subterrâneos da nossa história.”<sup>379</sup>

Neste ponto três situações, dentre outras, ilustram esse movimento mais contemporâneo de extroversão da religiosidade afro-brasileira, capitaneados, em grande monta, pelos ilês axés da cidade. São os casos da Homenagem aos Afro-Brasileiros sepultados no Cemitério do Imigrante de Joinville, da lavagem das escadarias do Monumento ao Imigrante e do cortejo público do Afoxé Omilodê, como apresentarei a seguir.

#### 4.1 HOMENAGEM AOS AFRO-BRASILEIROS SEPULTADOS NO CEMITÉRIO DO IMIGRANTE

---

<sup>379</sup> PINHEIRO E FOLMANN, 2011, p. 1.

As palavras do historiador ajudam a enterrar os mortos do passado e a cavar um túmulo para aqueles que dele foram privados. Trabalho de luto que nos deve ajudar, nós, os vivos, a nos lembrarmos dos mortos para melhor viver hoje  
(Jeanne Marie Gagnebin)

Início a análise, do caso da homenagem aos Afro-brasileiros sepultados no Cemitério do Imigrante de Joinville, ressaltando que tal espaço foi por muito tempo um cemitério que atendia quase que exclusivamente à população de imigrantes e seus descendentes vinculados à religião Evangélica Protestante, visto que, ainda hoje, o mesmo, é propriedade da Comunidade Evangélica Luterana de Joinville.

O cemitério adquiriu o status de monumento à imigração desde seu tombamento federal feito pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional – IPHAN, no ano de 1962, denominado como Cemitério Protestante (Joinville, SC), situado na Rua Quinze de Novembro,1000, no centro da cidade.<sup>380</sup>

Durante muito tempo o cemitério foi o ícone da identidade germânica na cidade, em virtude da sua estreita ligação com os descendentes dos imigrantes que passaram a residir na cidade. “O primeiro sepultamento ocorreu em dezembro de 1851, sendo que o cemitério funcionou até o ano de 1913. Nele constam cerca de 490 sepulturas, embora o número de sepultados supere os 2 mil, entre imigrantes e seus descendentes, luso-brasileiros e afro-descendentes que colonizaram a região.”<sup>381</sup>

A inclusão dos afro-descendentes é um dado recente, fruto de pesquisa histórico-documental e de uma ação de governo ocorrida no ano de 2009, durante a gestão do Prefeito Carlito Mers, a qual providenciou o reconhecimento oficial aos negros sepultados no referido cemitério, com a inclusão de uma lápide aos “sem lápides”, já que tal memória não possuía qualquer tipo de inscrição no sítio-monumento. Da pesquisa histórica resultou um total de 14 pessoas negras sepultadas em

---

<sup>380</sup> Cemitério Protestante (Joinville,SC). Livro Histórico. Inscrição:354 Data:9-11-1962. Livro Arqueológico, Etnográfico e Paisagístico. Inscrição: 033 Data:9-11-1962. Nº Processo:0659-T-62. (Disponível em: <http://www.iphan.gov.br/ans/inicial.htm> - acessado em 16.10.2012)

<sup>381</sup> Disponível em: [http://www.joinvillecultural.sc.gov.br/site/index.php?option=com\\_content&view=article&id=71&Itemid=66](http://www.joinvillecultural.sc.gov.br/site/index.php?option=com_content&view=article&id=71&Itemid=66) – acessado em 16.10.2012;

tal cemitério.<sup>382</sup> A identificação é composta do nome, seguido de informações como condição (livre, propriedade de), data de falecimento, idade, *causa mortis* e local.

Dessa forma, desde o ano de 2009 um grupo composto por diversos filhos-de-santo, procedentes de diversos terreiros e ilês axés da cidade, capitaneados pelo Grupo de Afoxé Omilodê, prestam homenagem com cantos, danças e deposição de coroas de flores aos pés da lápide em questão, reforçando o pertencimento e a visibilidade da cultura negra na cidade.

Eu tenho um pouco de vaidade em reconhecer o fato de eu ter sido a primeira mãe-de-santo a ter uma audiência com o prefeito da cidade, por mais de duas horas. De ter colocado o povo-de-santo na rua e ido ao Cemitério dos Imigrantes, na homenagem aos negros. Então, nós já estamos na história. Vocês é que vão dar o segmento de tudo o que tem que ser dado.<sup>383</sup>

---

<sup>382</sup>TRANSCRIÇÃO DA LÁPIDE:1- Faustino – escravo de João gomes d’Oliveira, da Freguesia do Senhor Bom Jesus do Paraty. Falecido em 31/07/1862, na casa do médico Wigando Engelke; 2- André, escravo de João Leite Basto. Falecido em 18/03/1863, com 2 anos e 6 meses, de pneumonia; 3- Joana, filha de Valentina, escrava de Luiz Budal Arins, morador do Cubatão Grande. Falecida em 01/01/1864, com 4 meses, de febre; 4- Maria, filha da liberta Joana Lourença. Falecida em 14/12/1864, com 18 anos, de tísica (tuberculose), no Cubatão Grande; 5- Manuel, filho de Ignacia escrava de Manuel Gonsalves d’ Oliveira. Falecido em 07/01/1865, com 1 ano e 6 meses, de sarampo, na Estrada Santa Catarina; 6- Domingos, filho de ignacia, escrava de Manuel Gonsalves d’ Oliveira. Falecido em 23/01/1865, com 1 ano e 6 meses, de febre na Estrada Santa Catarina; 7- Eva, escrava de Bento Gerardo Moreira. Falecida em 13/03/1866, com 1 ano e 6 meses, de Atrophia mesaraica; 8- Salvador, filho de Ignacia, escrava de Manuel Gonsalves d Oliveira. Falecido em 05/10/1866, com 3 meses, de febre, na Estrada Santa Catarina; 9 – Maria, escrava de João Leite Basto. Falecida em 19/12/1866, com 30 anos, de metrite; 10- Teresa, liberta de Augustinho Budal. Falecida em 15/10/1867, com 45 anos , de febre nervosa, no rio Riacho; 11- Martinho, filho da liberta Germana. Falecido em 15/05/1868, com 2 meses e 12 dias, “da moléstia do fígado bravo”, no rio Riacho; 12- Salvador, filho de Maria, escrava de Lourenço Leite de Braga, morador do Rio Riacho. Falecido em 22/03/2869, com um dia, morte natural; 13- Prásido, escravo de Gapar Gonsalves de Araújo. Falecido em 29/05/2869, com 5 meses, de hética, no Cubatão Grande, distrito da freguesia de Nossa Senhora da Glória do Sahy; 14- Damasio Rodriguez, solteiro, natural de Paranaguá, morador da ilha dos Espinheiros. Falecido em 27/07/1870, com cerca de 50 anos, de tísica (tuberculose) – Fonte: dados extraídos do “Livro de Assentos de Óbitos Católicos da Freguesia de São Francisco Xavier de Joinville (1858 - 1875). Livro nº 1”. Anotações do Padre Carlos Boergenshausen.

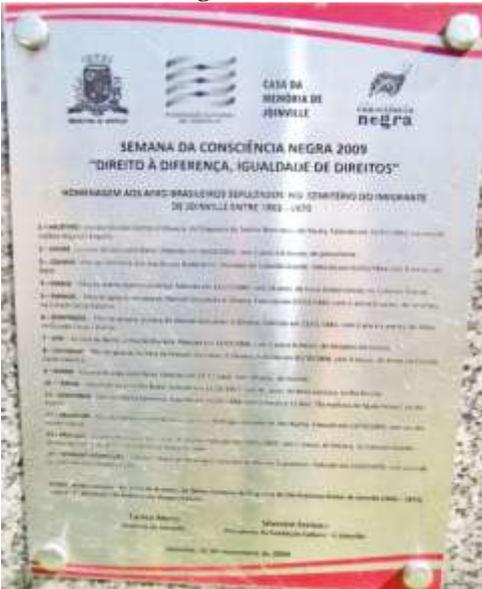
Carlito Merss – Prefeito de Joinville; Silvestre Ferreira – Presidente da Fundação Cultural de Joinville

Joinville, 21 de novembro de 2009.

<sup>383</sup> BARBOSA, *Op. Cit.*

O fato de se sentir inserida na história, de ter incluído o negro e sua cultura num dos territórios consagrados à memória branca da cidade representou não só uma conquista pessoal, que lhe rende sentimentos de vaidade, mas também a consciência de que o trabalho de autoafirmação da identidade e cultura religiosa afrodescendente não é um conquista feita de súbito, antes sim, um processo de longo prazo, que exige o comprometimento de vários atores sociais enredados nesta trama.

**Figura 65 Lápide dos “Sem Lápides” – Listagem de Negros sepultados no Cemitério dos Imigrantes**



Autor: Gerson Machado – 17.11.2011

Apesar do sentimento provocado pelo espaço cemiterial o que consigo ver neste caso específico é um desabrochar de vida, é o “túmulo-palavra” de Jeanne Marie Gagnebin: “O fato da palavra grega *sèma* significar, ao mesmo tempo, *túmulo* e *signo* é um indício evidente de que todo o trabalho de pesquisa simbólica e de criação de significação é também um trabalho de luto. E que as inscrições funerárias estejam entre os primeiros rastros de signos escritos confirma-nos, igualmente, quão inesperáveis são memória, escrita e morte.”<sup>384</sup>

<sup>384</sup> GAGNEBIN, 2006, p 45.

Sobretudo, apesar das diferenças existentes dentro do próprio segmento religioso, a causa em questão parece mobilizar boa parte das comunidades de terreiro da cidade. Enfim, não é a causa de uma única pessoa, ou de um único ilê axé. Neste sentido, a própria Iyalorixá Jacila avalia e sentencia:

Nas reuniões com os outros terreiros coloquei que: -Eu, Jacila, não conhecia a umbanda que se tocava aqui no Sul, por que aqui tem mais Umbanda do que Candomblé! A que eu conhecia é diferente. Da que eu vim não se raspava a cabeça, não tinha que sacrificar bicho nenhum na cabeça das pessoas. Muitos, inclusive entendiam que nós queríamos interferir no casa deles. E nós conseguimos foi convencer as pessoas de que nós queríamos unir o povo-de-santo em defesa de nossos direitos, por que tem mais coisas que nos unem do que nos separam! (...) Então, eu acho que está começando a ter um pouco mais de respeito. Ainda não chegamos ao objetivo. Mas acho que já começamos! O presidente da Câmara, Sandro Silva, mencionou num evento, admirado, que eu fui a primeira mãe-de-santo, a estar no plenário. E eu disse a ele que eu fui a primeira, mas quero todas estejam aqui na câmara, eu quero que todos os pais-de-santo estejam aqui. E que não venham aqui para pedir esmolas, não! Mas para mostrar para vocês que vocês precisam respeitar a gente!<sup>385</sup>

---

<sup>385</sup> BARBOSA, *Op. Cit.*

**Figura 66 – Homenagem aos Negros Sepultados no Cemitério do Imigrante**



Autor: Gerson Machado – 17.11.2011

## 4.2 LAVAGEM DO MONUMENTO AO IMIGRANTE

No dia 19 de novembro de 2010 e no mesmo dia do ano seguinte, no pátio frontal do Museu Nacional de Imigração e Colonização uma cena inusitada tomou conta de uma das principais paisagens turísticas da cidade de Joinville. Um grupo de, aproximadamente, 50 pessoas, composto de jovens, adultos e crianças, trajando indumentárias que marcam claramente a performance religiosa afro-brasileira na cidade, em especial o Candomblé e a Umbanda, se preparavam para mais uma das atividades da segunda semana da Consciência Negra, promovida pela Prefeitura Municipal de Joinville, Comitê Gestor de Política de Promoção da Igualdade Racial de Joinville, entidades religiosas diversas,. Era o Evento de Lavagem do Monumento ao Imigrante, organizado pelo Ilê Axé Iya Omilodê, capitaneado pela Iyalorixá Jacila de Oxum, com o apoio e participação de diversas agremiações religiosas da cidade. O cortejo partiu da frente do Museu Nacional até a Praça da

Bandeira, pela Rua Rio Branco, acompanhado por percussionistas do Grupo de Maracatu Morro do Ouro e do Afoxé Omilodê, entre outros.

Os organizadores do evento informaram que: “O ritual é uma manifestação religiosa pública de caráter ecumênico, inspirada na famosa Lavagem das Escadarias do Bonfim de Salvador (BA). O objetivo da ação é integrar ao monumento dedicado aos imigrantes o valor da cultura afro-brasileira”<sup>386</sup>. Desta forma, a proposta do povo-de-santo de Joinville foi a de tomar um monumento público dedicado à memória da imigração e acrescentar um sentido simbólico a mais, ao mesmo, ou seja, os negros e a sua cultura, representada pela dimensão religiosa.

Este evento consolidou-se, também, como um ato inclusivo na medida em que buscou o reconhecimento da participação da população negra na construção histórica e cultural do Estado de Santa Catarina. De outra forma o ritual teve um caráter purificador, já que a lavagem aromática e sagrada advinda da água de cheiro, feita de diferentes folhas e flores, carregada em vasos (potes) por filhas de santo, ao som dos atabaques e cantigas rituais, tem também o sentido de “lavar” a cidade do preconceito racial, religioso, econômico, de gênero, etc. É a Iyalorixá Jacila quem, mais uma vez, reflete sobre a repercussão do evento na cidade:

Toda a imprensa, escrita e falada, deu toda uma cobertura, uma divulgação, e nós recebemos só elogios. O senhor viu que nós não tivemos pela imprensa uma crítica sequer! Do tipo, ah esse povo macumbeiro! Isso não, não tivemos! Fizemos a lavagem ao monumento na semana da consciência negra e não tivemos uma alteração. O povo todo vestido de santo, na rua, em frente a um templo enorme, evangélico, tanto de um lado como de outro, da praça, (risos) e nós no meio!<sup>387</sup>

---

<sup>386</sup> Ndonline, 2012.

<sup>387</sup> BARBOSA, *Idem*.

**Figura 67 – Cortejo do Povo-de-Santo para a Lavagem do Monumento ao Imigrante**



Auto: Elaine Cristina Machado, 19.11.2011.

Nota: Ao fundo O Museu Nacional de Imigração e Colonização - MNIC

Sobretudo, do ponto de vista da memória histórica, o que temos é a dilatação de sentidos de um monumento que marca a paisagem e constitui-se numa importante referência cultural para os cidadãos. O mesmo foi inaugurado em 09 de março de 1951, durante as comemorações do centenário do Município de Joinville, obra encomendada pela municipalidade ao artista Fritz Alt. Tal monumento materializa

“uma operação de monopólio sobre o passado”, cujos discursos estabelecem o estatuto daquilo que é verdade, e deve ser lembrado, e do que precisa ser esquecido para que aquela verdade seja legitimada (...). A intervenção de um discurso sobre o passado em uma praça central faz com que tempo e espaço, conjugados, expressem valores que se reportam não apenas ao “agora”, mas também a um amanhã que é devir.<sup>388</sup>

<sup>388</sup> GRUNER, *Op. Cit.*, p. 33 -34.

A reflexão apresentada pelo autor foca, sobretudo, a ideologia *deutschum* que permeia tal monumento. Nesse sentido, a apropriação e ressignificação contemporânea deste monumento, por um grupo que sempre esteve presente na história mas, à margem da memória oficial da “Manchester Catarinense”, isto é, o negro e sua cultura, apresenta um novo campo de tensionamento e de reivindicação do direito à memória (Figura 68).

O tensionamento não se apresentou somente sobre a questão da inclusão de um novo significado a um velho monumento, mas também, pelo fato de a praça central de Joinville estar cercada por duas igrejas cristãs, neopentecostais, como explicou a Iyalorixá Jacila, na fala supracitada. Ao fundo da Figura 68 vemos um prédio histórico, tombado pelo patrimônio, de tijolos à vista, onde outrora funcionou o *Theatro Nicodemus* e, posteriormente, o cinema e que atualmente abriga a Igreja Universal do Reino de Deus-IURD.

Sendo notória a perseguição empreendida por tal denominação religiosa às religiões de matriz afro-brasileira.<sup>389</sup> Diametralmente, ao lado oposto, a este ponto de vista temos a sede da Igreja Internacional da Graça de Deus, também marcada pelo sistemático combate a essas religiões. Nesse campo minado o povo-de-santo se auto representou, um espaço tradicionalmente ocupado por comícios políticos ou ações proselitistas de cunho religioso cristão.

Os dois casos apresentados até agora servem para entendermos um pouco melhor o complexo campo de inserção das religiões afro-brasileiras num cenário como o da cidade de Joinville/SC, cujo discurso identitário tende a homogeneização autoritária, a qual, todavia, é perpassada por acordes dissonantes que carregam a cidade de bólidos de sentidos que se metamorfoseiam constantemente, diante dos inúmeros enfoques que podemos dar às questões propostas à análise.

Conforme aponta Stuart Hall, “essencialmente, presume-se que a identidade cultural seja fixada no nascimento, seja parte da natureza, impressa através do parentesco e da linhagem dos genes, seja constitutiva do nosso eu mais interior”<sup>390</sup>. Contrapondo-se a esse entendimento, o mesmo autor posiciona-se: “A identidade é irrevogavelmente uma questão histórica”<sup>391</sup>. Logo, ela não é algo que

---

<sup>389</sup> SILVA, 2007, organiza um interessante livro que analisa as relações entre as crenças e ações do grupo evangélico neopentecostal diante dos grupos religiosos afro-brasileiros.

<sup>390</sup> HALL, 2003, p. 28

<sup>391</sup> HALL, *Op. Cit.* p.30.

pode ser recuperado, que tenha uma continuidade através dos tempos, antes sim, é atravessada por rupturas, atalhos, bricolagens, compondo e recompondo-se, atendendo às circunstâncias em que os sujeitos estão inseridos.

**Figura 68 – Lavagem do Monumento ao Imigrante de Joinville.**



Autora: Elaine Cristina Machado – 19.11.2011

### 4.3 O CANDOMBLÉ NA AVENIDA

... dentro daquele turbante do filho  
de Gandhi  
É o que há,  
Tudo é chique demais, tudo é  
muito elegante,  
Manda botar,  
Fina palha da Costa e que tudo se  
trance,  
Todos os búzios,  
Todos os ócios...  
(Caetano Veloso, Beleza Pura)

O Candomblé tem em sua matriz uma interface muito grande com a rua, não só pelo fato de vários orixás terem nela uma das expressões de suas divindades, como exposto no Quadro 4, mas também em função de atuar diretamente em eventos como o Carnaval. Entretanto, a “Manchester Catarinense” abdicou de comemorar a folia de momo por quase duas décadas (1990-2006). Dessa forma, o cidadão que quisesse usufruir do direito à festa pública tinha que acorrer aos centros consagrados (Rio de Janeiro, São Paulo, Salvador, Recife e Olinda), no caso dos mais abastados, e/ou nos centros regionais mais próximos que não abdicaram do direito de festejar o carnaval, como é o caso de São Francisco do Sul, Florianópolis, Antonina, entre outros.

No ano de 2006 o poder público municipal de Joinville resolveu experimentar fazer uma festa pública que resultou num excelente movimento de público implicando na necessidade de se redimensionar a estrutura da festa para comportar, confortavelmente, um público cada vez maior de foliões, que fica em Joinville para usufruir da cidade. Assim, desde então, vários grupos que estavam marginalizados do direito de brincar publicamente a festa passaram a se apresentar no cenário da cidade reivindicando seu direito à memória, como é o caso da Escola de Samba Unidos do Serrinha. Além desta, outros grupos passaram a se organizar para se manifestarem publicamente, motivados por várias causas que possibilitam a agremiação de pessoas, como: times de futebol, clubes, associações religiosas, entre outros.

Diante disso, no ano de 2009, a abertura do desfile de rua em Joinville foi realizado por um grupo de afoxé denominado *Afoxé Omo Olorun*, com sede em Curitiba/PR e subsede em São José/SC. Apesar da estrutura utilizada, tanto a espiritual quanto a material, terem sido contratadas a partir de São José/SC, a maior parte dos integrantes do

desfile eram pessoas membros de comunidades religiosas afro-brasileiras de Joinville mesmo ( Figura 69 ). Ficou implícita, assim, a necessidade de se estruturar um grupo de afoxé na cidade, contemplando os desejos de uma parcela da população, tradicionalmente alijada dos processos de representação da cidade e a própria receptividade expressada pelo público que assistiu entusiasmado o desfile do bloco.

Dessa forma, o *egbè* ligado ao Ilê Axé Iya Omilode resolveu se organizar para implantar um afoxé, tendo a clareza que tal empreendimento configura-se como parte de uma política pública de afirmação identitária das comunidades ligadas às religiões afro-brasileiras. Dessa forma, desde o ano de 2010 o Bloco de Afoxé Omilodê, com sede em Joinville, passou a abrir o carnaval joinvilense, com excelente receptividade do público. No ano de 2010 o grupo homenageou o orixá Obaluaiê/Omolu, fazendo referência ao finado Babalaorixá curitibano, fundador do Afoxé Omo Olorun, o qual, como vimos, incentivou a criação do afoxé em Joinville.

É preciso esclarecer que o afoxé é também conhecido como “Candomblé de rua”. Existem vários grupos de afoxé no Brasil. O mais conhecido é o Grupo de Afoxé Filhos de Gandhi, que desfila em Salvador, arrastando uma multidão, todos os anos, com ampla cobertura da mídia, até por comportar entre seus membros, pessoas de destaque no meio político e social, como é o caso do ex-ministro da cultura e músico Sr. Gilberto Gil, que ajudou a dar uma maior visibilidade ao grupo, cuja origem está assentada nos trabalhadores da região portuária de Salvador.

<sup>392</sup>

Há várias formas de se organizar um afoxé; desde aqueles que permitem somente a participação de indivíduos do sexo masculino, quanto os mistos, que congregam uma variedade maior de pessoas e de identidades. A proposta de estruturação do Afoxé Omilodê fundamenta-se nesta última perspectiva abrindo espaço para acolher a diversidade e a livre expressão dos valores identitários/religiosos do povo-de-santo, que é tão diverso quanto a realidade em que ele se constitui. Pai Amaro refletiu sobre o significado de expressar publicamente a religiosidade da qual faz parte, durante o carnaval com a apresentação do Afoxé Omilodê:

Olha que coisa linda, a primeira vez que nós botamos o Afoxé na rua, nós fomos chuchados, todo mundo começou a gritar e berrar, mas na

---

<sup>392</sup> RISÉRIO, 1981.

segunda vez que nós saímos no Afoxé, o que mais queriam era participar! Já não tinha tanta vaia, é isso que nós precisamos, nós precisamos mostrar a nossa raiz, nós precisamos mostrar o nosso culto para todos verem.<sup>393</sup>

O afoxé além de organizar o grupo religioso afro-brasileiro para se apresentar publicamente, implica, também numa organização prévia no sentido da preparação das indumentárias, de oficinas de percussão, de estudos sobre aspectos das manifestações afro-brasileiras, etc. Outro aspecto fundamental é a preparação dos fundamentos religiosos prévios à saída do cortejo à rua, no dia do carnaval. Assim diversos orôs ocorrem (Figura 71) a fim de garantir que o desenvolvimento da performance pública ocorra de forma positiva, cultuando entre outros orixás, Exu Babá Otím, que “sai na avenida” representado por um boneco confeccionado na cor preto.

O reconhecimento da performance do grupo de afoxé passou a ser amplamente esperada e destacada nos carnavais a partir de 2009, com inúmeras reportagens publicadas em jornais, tv, internet e rádio, pintando um quadro de consumo e aceitação da cidade para com os elementos distintivos dessa identidade religiosa. É o Babalaorixá Nino que arremata essa questão, através de uma importante reflexão, que demonstra a consolidação do processo de publicização do Candomblé, diz ele:

*Dentro de nossa religião existe uma coisa que eu acho admirável, a qual se chama respeito! E eu gostaria que estivesse do jeito que está indo, nada é muito rápido, muito depressa! Mas hoje a religião aparece mais!*<sup>394</sup>

Desta forma o Jornal A Notícia publica em 20 de janeiro de 2010 uma reportagem no seu caderno de cultura, o Anexo, que apresenta os diversos blocos que iriam desfilarem no carnaval de rua de Joinville daquele ano. A foto de capa do caderno é bastante representativa já que apresentou os preparativos do grupo de Afoxé Omilodê, na confecção de suas indumentárias. Um texto abaixo da fotografia sintetizou: “O carnaval de Joinville é aberto com defumação e pétalas de rosas (...) Afoxé significa Candomblé de rua e é um cortejo formado no carnaval

---

<sup>393</sup> SOUZA, *Op. Cit.*

<sup>394</sup> CUNHA, *Idem.*

do país inteiro. Os foliões são vinculados a terreiros de Candomblé e seus hábitos e cantigas os distingue dos outros blocos promovendo uma apresentação bem diferente.<sup>395</sup>

Nesta breve descrição ocorre uma identificação do grupo responsável pelo bloco e a vinculação dos mesmos aos “terreiros de Candomblé” da cidade. Desta forma fica evidente que a presença deste escopo religioso na “Manchester Catarinense” tem se desenvolvido e ocupado espaços públicos, externalizando aspectos do seu universo performático que amalgama o sagrado e o profano, a lugares pouco convencionais como é o caso da avenida durante os desfiles de carnaval. Mais do que isso tanto as notícias publicadas, narrativas orais, entre outros suportes memorialísticos parecem corroborar o entendimento de Félix Guatarri que afirma: “Essas formas alternativas de reapropriação existencial e de autovalorização podem tornar-se, amanhã, a razão de viver de coletividades humanas e de indivíduos que se recusam a entregar-se à entropia mortífera, característica do período que estamos atravessando.”<sup>396</sup> A reflexão deste autor é, sem dúvidas, um elogio ao livre processo de construção de subjetividades, que no entendimento do próprio Guatarri, seria a forma pela qual os sujeitos tentam escapar dos tentáculos das grandes máquina de produção de subjetividades.

Os casos apontados neste capítulo, sobretudo, mostram como os sujeitos inseridos nos quadros das religiões afro-brasileiras em Joinville, conseguiram organizar, às vezes de forma não muito coerente, mas muito eficientes, enunciados discursivos que possibilitam a aderência dos indivíduos à causa. Sobretudo, com o advento do Candomblé neste cenário, a partir de 1982, o mercado religioso joinvilense ganha novos contornos, sonoridades, expressões e performances distintas. Desde então, novos ilês axés se instalam na cidade, cada um com suas particularidades, ocupando e disputando esse mercado, o qual se torna cada vez mais competitivo.

Entretanto, os dirigentes dessa denominação religiosa perceberam que a respeitabilidade se conquista à medida que ocorre uma exposição dos sinais diacríticos que as distinguem no mercado religioso. Diante disso eventos, debates entre outros, são recursos importantes para “se dar ao consumo” e negociar os elementos que servirão de distinção, possibilitando o reconhecimento intra e extra grupal, adaptando-se, assim, às vicissitudes locais inclusive em termos de organização do discurso que privilegie a tradição como caução à eficácia performática.

---

<sup>395</sup> Jornal A Notícia. 20 Jan. 2010. Caderno Anexo. Joinville.

<sup>396</sup> GUATARRI, *Op. Cit.* p.191.

Diante disso, a tradição é um valor muito presente no discurso religioso afro-brasileiro. A todo o instante o pertencimento a determinado núcleo familiar espiritual é trazido à baila para justificar atitudes ou para reforçar a autoridade de determinada pessoa (geralmente um sacerdote) como sendo a mais legítima, especialmente em situações de contendas ou que impliquem na tomada de decisões.

A tradição está muito ligada à ancestralidade humana. Vale ressaltar que na cosmologia nagô-yorubá, o culto aos orixás e ancestrais são muito distintos. Os ancestrais *Égun* são de uma natureza a parte da dos orixás *irunmalè*. Os *éguns*, grosso modo, representam a energia vinculada à linhagem humana, espíritos que tiveram, em algum momento, corporeidade. De modo distinto os *irunmalès* são criaturas de Orunmilá (o deus da existência, da criação, que pouco intervém no sistema *Orun-Aiyé*, a não ser quando de sua organização primeira, em parceria com Exú e Ifá), que representam as energias dos fenômenos da natureza, os quais não possuíram uma passagem corporal pelo mundo, apesar de, em muitos casos, como bem apontam as narrativas mitológicas, parecer ocorrerem avatares desses deuses no mundo físico, como é o caso de Xangô, que tem sua história muito vinculada à dinastia dos reis da cidade de Oiyó, na Nigéria.

Para ambos os casos são desenvolvidos cultos específicos, em locais distintos. Vale ressaltar que em Joinville, até o momento, não foi identificado a presença de espaços sagrados dedicados ao culto aos ancestrais humanos. Mas mesmo nos Candomblés, onde é enfatizado, quase que exclusivamente os orixás, a presença humana é muito valorizada. Há inclusive um ritual chamado de *Ipadé* que quando celebrado, invoca, além das energias mais primitivas do culto aos orixás- como é o caso das *Iyamis* (o poder feminino primordial) - os ancestrais humanos que possuem importância na linhagem e rememoração das raízes familiares.

Apesar da inexistência desse ritual em Joinville, ocorre um ritual que recebe uma denominação homônima e que é, também, conhecido como “despachar Exu”, feito no início de cada cerimônia pública (*xirê*), no qual são entoados cânticos de louvor a este orixá, “despachando” sua energia perturbadora, e invocando o aspecto *odarà* (belo, harmônico) e pedindo que a cerimônia esteja protegida de possíveis perturbações (*ajès*) que porventura possam atrapalhar o desenvolvimento do *xirê*.

No caso da “Manchester catarinense” o respeito e a invocação de ancestrais ligados ao culto dos orixás, da própria terra, ainda não é um dado consolidado, dado o pouco tempo de existência do Candomblé,

cerca de 30 anos, e dos inúmeros percalços no desenrolar dessa empreitada, como vimos até agora.

Todavia, aposto que tudo o que foi relatado, até momento, servirá de base sobre a qual o povo-de-santo da cidade poderá assentar um discurso que fundará o conceito de ancestralidade joinvilense. Há todas as condições para que esse grupo “invente uma tradição”, no dizer de Eric Hobsbawm. Para este historiador inglês este termo pode ser utilizado num sentido amplo, mas definido:

inclui tanto as “tradições” realmente inventadas, construídas e formalmente institucionalizadas, quanto as que surgiram de maneira mais difícil de localizar num período limitado e determinado de tempo - às vezes coisas de poucos anos apenas - e se estabeleceram com enorme rapidez.<sup>397</sup>

Dessa forma a tradição inventada constituir-se-ia de

... um conjunto de práticas, normalmente reguladas por regras tácitas ou abertamente aceitas; tais práticas, de natureza ritual ou simbólica, visam inculcar certos valores e normas de comportamento através da repetição, o que implica, automaticamente; uma continuidade em relação ao passado<sup>398</sup>.

Certamente este é um fenômeno que exigirá um acompanhamento mais contínuo a fim de se verificar os desdobramentos e novos elementos que possam vir a assumir. No meu entendimento isso poderá se desenvolver num duplo movimento, qual seja: por um lado como as agremiações (ilês axés) instituem suas próprias tradições no nível dos espaços contínuos das sacralidades afro-brasileiras, como apresentado nos capítulos II e III. De outro lado, também, os territórios descontínuos do Candomblé que se instaura nos elementos constituidores da cidade e de toda a sua teia de relações, classificam, enquadram e possibilitam a negociação de novas e cambiantes identidades, como o que apresentei neste capítulo.

Por fim, os Candomblés na “Manchester catarinense” merecem o respeito e a admiração pela coragem com que tem se apresentado num

---

<sup>397</sup> HOBSBAWM, 1997, p. 9.

<sup>398</sup> HOBSBAWM, *Op. Cit.*, p.9.

mercado simbólico e linguístico tão competitivo como o que se apresenta numa cidade como Joinville, em franco desenvolvimento econômico e institucional. Esse desenvolvimento assenta parte de sua legitimidade num discurso que se apoia no enaltecimento do papel do europeu e sua cultura, e que, paradoxalmente, precisa organizar e sedimentar espaço para o novo, para os que estão chegando, preenchendo não só os postos de trabalhos das empresas como, também, o cenário cultural da cidade.

**Figura 69 – Apresentação do Grupo de Afoxé Omo Olorun no Carnaval de 2009**



Autor: Grupo de Afoxé Omo Olorun, 2009.

**Figura 70 – Apresentação do Cortejo do Afoxé Omilodê, Carnaval de 2010**



Autor: desconhecido

**Figura 71 – Composição de Imagem representando preparativos para Oro de Baba Otím**



Autor: Fábio Salun, Fevereiro de 2010.

**Figura 72 – Jornal A Notícia apresenta os blocos carnavalescos de Joinville para o ano de 2010**



Fonte: Jornal A Notícia, 29.01.2010.

## CONCLUSÃO

Então me diz qual é a graça,  
De já saber o fim da estrada,  
Quando se parte rumo ao nada?  
(Paulinho Mosca, A Seta e o Alvo)

Quando me propus a iniciar um curso de doutorado, no ano de 2007 submeti, conforme o protocolo do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Santa Catarina, um projeto que tinha alguns modestos objetivos que eu esperava alcançar no decorrer do meu trabalho. Todavia, sabia que como no voo de um balão, por vezes, precisamos nos livrar de pesos para ganhar altitude. Assim, analogamente, o progresso de um projeto de pesquisa exige redimensionamentos constantes, exigindo cortes de algumas perspectivas de análise e uma dedicação maior a elementos, por vezes, subdimensionados ou mesmo nem considerados na proposição inicial.

Dito isso. É assim que me apresento no momento para tentar estabelecer algum tipo de balanço a fim de apontar de onde parti e onde cheguei, afinal de contas. Nesse sentido a epígrafe acima é bastante elucidativa, já que ela sintetiza, do meu ponto de vista, o desejo de boa parte da historiografia contemporânea que adota uma discussão aberta com o fenômeno da cultura, com enfoque específico a uma de suas dimensões que é a religião e a religiosidade humana.

Justamente a religião que, na tradição da historiografia, vinha sendo pouco considerada em detrimento de outros temas mais nobres de investigação, como a economia, a política, os movimentos sociais, as biografias, dentre outros. Quando ela ocupava o cenário de análise, por vezes, foi “... explicada *de fora de si mesma*. Parte-se da premissa, racionalista e ilustrada, de que a religião, por si mesma, é ilusão, ideologia, conceito inadequado, enfermidade, falsa consciência”<sup>399</sup>. Longe de querer conduzir essa experiência de constituição de uma religião e seus discurso ao “tribunal da ciência, da razão (ou da genealogia da *vontade de poder*), com o objetivo de ser examinada, interrogada, experimentada e questionada”<sup>400</sup>, o que me propus nesta pesquisa e na tese aqui apresentada foi, humildemente, me aproximar, com um pé, do “jogo linguístico” próprio do Candomblé, e como o

---

<sup>399</sup> TRIAS, 2000, p. 113. (destaques no original)

<sup>400</sup> TRIAS, *Op. Cit.*, p. 113. (destaques no original)

outro, apoiar-me nas interpretações já feitas sobre este fenômeno para outros locais do país, sem a pretensão de esgotar quaisquer dos pontos de apoio utilizados.

Minha proposta foi, à maneira dos instantâneos fotográficos, “capturar” determinados movimentos e dar a eles uma narrativa sobre o ponto de vista da historiografia. Nas palavras de Clifford Geertz “o etnógrafo “inscreve” o discurso social: *ele o anota*. Ao fazê-lo, ele o transforma de acontecimento passado, que existe apenas em seu próprio momento de ocorrência, em um relato, que existe em sua inscrição e que pode ser consultado novamente”<sup>401</sup>.

Nesta perspectiva, concordo com Aldo Gargani quando ele propõe uma saída para a sinuca conceitual que sempre colocou a religião ou entre a interpretação metafísica exegética ou a racional científica, afirmando que:

é nessa capacidade interpretativa dos movimentos da existência em que estamos mergulhados, e não na predisposição a atrair e tragar os processos da vida e da história num outro domínio ontológico de entidades transcendentais, que é possível colher, hoje, o vértice mais apropriado para repensar filosoficamente a experiência religiosa.<sup>402</sup>

Interpretação é o conceito chave deste trabalho historiográfico que teve na cultura sua mais inquietante provocação. A interpretação é feita a partir do fluxo do discurso social e tenta salvar os enunciados da sua possibilidade de extinção, fixando-o em formas que possibilitem um acesso posterior.<sup>403</sup> É condição fundamental para se entender os fenômenos culturais, pois, como explicou Clifford Geertz, ela “...pode ser entendida como um conjunto de textos, eles mesmos conjuntos, que o antropólogo tenta ler por sobre os ombros daqueles a quem eles pertencem”<sup>404</sup>

Assim, toda a discussão desenvolvida até aqui aponta para a investigação do fenômeno da expansão e do estabelecimento das identidades das religiões afro-brasileiras em Joinville/SC, entre as décadas de 1980 a 2000. Dessa forma, a metodologia de escrita abordou diversos pontos, conforme enunciados na introdução. Como vimos, foi

---

<sup>401</sup> GEERTZ, *Op. Cit.*, p. 29.

<sup>402</sup> GARGANI, 2000, p. 129.

<sup>403</sup> GEERTZ, *Op. Cit.*

<sup>404</sup> GEERTZ, 1989, p. 212.

no início da década de 1980 que, a cidade viu emergir, em bairros periféricos, uma nova forma de organização religiosa, o Candomblé. Num Ilê Axé dedicado a Iyemanjá Ogunté, a grande mãe no panteão afro-brasileiro, e não poderia ter sido dedicado a um orixá melhor, já que é a mãe que cria seus filhos ensinando-os tudo, inclusive a fala.

Desta forma foi deste ilê axé matriz que a cidade passou a ser encantada a partir dos *efôs*,<sup>405</sup> ditos em Yorubá e que cumpriu o papel de assumir, pela primeira vez essa identidade religiosa, a qual encontrou ressonâncias numa cidade como Joinville, na qual o modelo da produção industrial de larga escala atraiu um expressivo contingente de migrantes. Foi nesse processo de estabelecimento do migrante que corpos e ideias distintos ocuparam o cenário da “Manchester Catarinense”. No tocante à religião dos orixás, muitos “atabaques”, desde então, se instalaram na “cidade do trabalho” povoando o cenário sonoro com ritmos e idiomas diferentes do português pronunciado, até então. Suas encruzilhadas, matas, cachoeiras, entre outros locais, passaram a ser ocupados por oferendas votivas a deuses pouco conhecidos pelos moradores, mas que pouco a pouco estão se acomodando no imaginário das pessoas, povoando suas paisagens mentais.

A pesquisa possibilitou identificar os espaços utilizados para o culto das religiões afro-brasileiras em Joinville e região, assim como suas formas de organização. Trata-se de uma primeira sistematização de dados que procurou cartografar a dispersão e o trânsito dessas religiões, especialmente os Candomblés. As umbandas e outras denominações do escopo afro-brasileiro merecem um estudo mais sistemático e com um fôlego maior, até por se tratar, em muitos casos, de denominações estabelecidas há muito mais tempo no território em questão.

No desenvolvimento da pesquisa procurei entender como os membros das comunidades religiosas afro-brasileiras de Joinville narram as trajetórias grupais e individuais. A trajetória traz a marca indelével dos elementos que são içados a todo momento como parte do repertório que institui a identidade religiosa no tempo, num campo de negociação e trocas constantes com o mercado religioso em que está inserido.

---

<sup>405</sup> *Efôs* é palavra pronunciada, que transmite o axé, o encantamento. Acredita-se que as energias votivas do Candomblé só podem ser movimentadas a partir da pronúncia de palavras, seja em forma de *orikis* (espécie de poemas que ressaltam qualidades e passagens da vida dos orixás), seja em forma de *Nkorins* (cantigas), feitas por pessoas carregadas de axé. Por isso o cuidado que muitas pessoas ligadas ao culto dos orixás e ancestrais possuem com tudo o que é dito, pois as palavras tem o poder de criar realidades.

Com isso foi possível compreender, também, como as diversas denominações religiosas do escopo afro-brasileiro especialmente os Candomblés, estabelecem os seus sinais distintivos. A partir de elementos como a vinculação a determinadas linhagens familiares e nações de culto, entre outros, os quais, também, podem ser múltiplos e imprecisos, dependendo da narrativa acessada como base de análise e da experiência temporal e política que o depoente vivenciou no grupo do qual faz parte. Todavia, ela é operacional e parte da exigência da *mise-en-scène* das agremiações religiosas do Candomblé brasileiro.

Outro empreendimento que este projeto de pesquisa procurou desenvolver foi a compreensão de como a cidade atribui significados para os espaços e para os participantes das religiões afro-brasileiras e vice-e-versa. De início, a minha hipótese era a de que a cidade era muito refratária a tais manifestações. Todavia, com o crescimento e as ações de auto-afirmação das religiões afro-brasileiras percebi que pouco a pouco vêm se consolidando espaços de expressão dessas identidades religiosas, possibilitando novos repertórios para subjetivações singularizadas na cidade. Na perspectiva de que o sujeito moderno possui a tendência a incorporar em seu repertório de narrativas constituidoras de sua subjetividade, sempre novos e variados elementos identitários, as religiões são parte desse manancial, cheio de rupturas, de possibilidades que se mesclam e se fundem de forma fractal.

É preciso ressaltar que, como discurso, as religiões também são inundadas pelos fluídos da atual configuração da modernidade, porém o discurso que se pretende duro e monolítico das religiões de uma maneira geral propicia aos sujeitos, dispersos e flutuantes, “lançar âncoras” e se fixar nesses blocos/lugares para compor e recompor novas e cambiantes identidades. Isso não garante, entretanto, que a corda da âncora não se rompa deixando-os à deriva, indefinidamente, ou que a própria âncora perca sua fixação e busque novos pontos de apoio, ou ainda que elas mesmas se dissolvam.

Essa metáfora talvez nos ajude a compreender a fluidez das identidades religiosas neste nosso tempo. Portanto, quanto mais as religiões conseguirem manter uma aparência de solidez e perenidade, mais poderão se oferecer num mercado de bens simbólicos a ser consumidos pelos indivíduos. Numa época em que, como diz Sueli Rolnik, estamos cada vez mais viciados em consumir identidades, as religiões são mais um item das prateleiras desse tipo de mercado.<sup>406</sup>

---

<sup>406</sup> ROLNIK, 1997, p. 20.

Em relação ao Candomblé especificamente, é interessante notar que, como uma religião liquescente, conforme afirma Antonio Pierucci<sup>407</sup>, entendi que ela pode ser comparada também a um objeto flutuante que atende a todos os tipos de indivíduos, diluídos como estão nos processos atuais. Não mais uma religião enraizada, fato social contra a anomia tão temida pelos sociólogos ligados à tradição durkheiminiana, mas sim desenraizada, sectária, dinâmica, inspirando-me nas discussões de Max Weber. O Candomblé, como bem lembra Pierucci, deixa de ser uma religião étnica voltada à coesão grupal para se tornar uma religião universal dirigida aos indivíduos dispersos.

Lembro-me aqui de quando decidi iniciar-me no Candomblé. Estava sentado com quem veio a ser o meu avô-de-santo e a minha Iyalorixá. Foi então que eu perguntei ao primeiro, um senhor negro portador de um discurso de valorização da ancestralidade, se um branco como eu poderia ser iniciado no Candomblé e se eu teria um orixá protetor. Ele me olhou assustado em decorrência da pergunta inusitada e disse: “Claro, meu filho! O Candomblé é uma religião para todos, sejam eles brancos, negros, mulatos, amarelos etc. Os orixás são negros, pois são da África! Mas todo mundo nasce com um orixá. Basta cultuá-lo!”. Essa fala deixa muito clara a nova roupagem que essa religião passa a assumir de meados da década de 1970 para cá<sup>408</sup>.

Dessa universalização alcançada pelo Candomblé, a partir de então, provém também sua expansão para terras que se acreditavam pouco férteis para esse tipo de experiências, como é o caso de Joinville. Aparentemente, as tramas de linguagem que constituem uma narrativa identitária para essa cidade não dão margens à expressão de manifestações identitárias aliadas à cultura afro-brasileira. Pretende-se que Joinville seja loura, branca e de olhos azuis.

Todavia, esse artifício narrativo não se sustenta se voltarmos nossos olhos com um pouco mais de atenção para além daquilo que os *outdoors* nos apresentam. As lembranças dos nossos entrevistados, além das outras tipologias de fontes, expõem uma realidade muito mais multifacetada, policromática e polifônica. Tanto os entrevistados, membros de religiões de matriz africana, quanto a própria cidade, por intermédio de seus periódicos, anunciam uma complexa teia de relações.

Vale ressaltar que a pesquisa produziu um *corpus* documental que poderá subsidiar futuras pesquisas sobre a história local, enfocando a questão da religiosidade afro-brasileira na cidade. Foram entrevistas e

---

<sup>407</sup> PIERUCCI, 2006, P. 115-119)

<sup>408</sup> PRANDI, 2004.

registros fotográficos dos entrevistados e dos espaços sagrados onde realizei meus trabalhos de campo.

No primeiro capítulo partimos da invisibilidade, do quase nada, informada pelos dados estatísticos e censitários para o universo vivo e pulsante do Candomblé através dos depoimentos daqueles que ajudaram a construir essa experiência religiosa. Foi necessária uma breve apresentação dos nossos narradores, até para que fique claro o lugar de onde eles falam.

Assim, do ponto de vista da religião, Candomblé, a maioria pertencia à alta esfera sacerdotal dos diversos *egbês* da “Manchester Catarinense”, representando uma expressiva polifonia de ritmos, atabaques, *itans*, *aduras*, entre outras manifestações dessa complexa religião. Os depoentes deram uma importante contribuição para a construção de subjetividades e identidades religiosas àqueles que os sucederão. Digamos que, despretensiosamente, este trabalho serviu para organizar um pouco essas fontes e cotejá-las entre si e com os estudos acadêmicos que versam sobre a questão da expansão do Candomblé pelos mais diversos rincões brasileiros.

No segundo e terceiro capítulos procurei relatar laudatoriamente e com expressivo material iconográfico o trânsito dos ilês axés matrizes do Candomblé em Joinville, desde o ano de 1982 até o presente, sem contudo, esgotar a possibilidade de análises e discussões possíveis. Esse processo de encapsulamento dos espaços sagrados afro-brasileiros numa cidade como Joinville é importante que seja percebido e discutido pela historiografia, para entendermos mais amplamente as estratégias adotadas por esses grupos para se contraporem às realidades pouco acolhedoras de sua expressão cultural.

Por fim procurei apresentar formas e estratégias que os Candomblés de Joinville adotaram para se fazerem presentes e aceitos no cotidiano da cidade através de eventos e performances públicas, bem como, através dos enfrentamentos de atos de intolerância religiosa que ainda subsistem na realidade estudada, apesar dos avanços e conquistas já consolidados. Quando nossos entrevistados traçam sua trajetória de vida tendo o horizonte religioso como referência, um dos elementos que sempre se apresenta é a cidade, é ela quem acomoda em suas diversas camadas constituintes as materialidades e imaterialidades compostas pelas experiências relatadas por eles. É do espaço urbano que partem, conforme Roland Barthes, os apelos (*punctus*) que provocarão uma “picada” que pungirá o sujeito, o ferirá, o tocará.<sup>409</sup>

---

<sup>409</sup> BARTHES, 1984, p.52

Essa “picada” pode ser causada pelos espaços religiosos consagrados ao culto aos orixás e às entidades, portanto, fixados em um espaço físico determinado, como também da própria cidade, que é sacralizada à medida que suas ruas, esquinas, cemitérios, lugares de trânsito de pessoas e automóveis são energias vivas, manifestações de orixás, como Exu, Omolu e Ogum, entre outros. O primeiro é o dono de tudo o que é mundano, que vive na rua, do movimento, das encruzilhadas. O segundo é o senhor da doença, da morte e dos processos de cura das moléstias, cujos espaços consagrados são os cemitérios. O terceiro orixá tem seu domínio nos caminhos e nas tecnologias. Logo, a separação do hodierno e do sagrado é uma operação muito difícil de ser realizada no imaginário e na linguagem pelo qual se expressa.

Toda a discussão desenvolvida manifesta que não é somente através da forma política de repressão-resistência que esses grupos se fazem sentir no cotidiano da cidade. No caso joinvilense a polifonia, própria de um cenário urbano que já nasceu moderno e experimenta cada vez mais e com maior intensidade a modernidade, se descortina ao percebermos espaços outros, destoantes do establishment. Apesar de algumas tentativas de silenciamento, as religiões afro-brasileiras, de forma paradoxal, ocupam os espaços sonoros da cidade, fazendo literalmente “muito barulho”. Prova disso é que o toque dos atabaques na “Manchester Catarinense”, muitas vezes é alvo de ataques constantes, tanto por parte das autoridades quanto por parte de parcela da população, especialmente vizinhos e fiéis de determinadas religiões cristãs.

Todavia, são esses mesmos atabaques que impulsionam os corpos nas danças e performances dos adeptos e simpatizantes, nas expressões públicas dessa religiosidade, como nos casos da lavagem do monumento ao imigrante ou nas apresentações do afoxé em diversos eventos da cidade.

Há, contudo, um tensionamento sempre presente que revela a disputa de poder simbólico que está em jogo, e do ponto de vista do estudo da história cultural compõe o cenário de negociação de espaços de uma determinada etnicidade/identidade, um dos objetos mais preciosos de pesquisa nesta área. “A primeira tendência, de heterogeneização, traduz forças de pluralização e diversificação presentes na sociedade brasileira como parte de um fenômeno maior que insere o país nos rumos da modernidade. Trata-se de um processo que, intensificado no princípio do século XIX com a chegada dos protestantes, cresceu ao longo do século XX novos matizes aos já

conhecidos tons dos catolicismos e das religiões indígenas e afro-brasileiras.”<sup>410</sup>

De forma geral Joinville também contribui com o processo de heterogeneização da sociedade brasileira, tanto pelo seu celebrado processo de imigração europeu, quanto pelos outros processos que trouxeram para a cidade uma diversidade pulsante de vida e sistemas culturais.

---

<sup>410</sup> HUFF Jr..2009, p. 2.

“Tambor,  
Você me trouxe,  
Você me trouxe,  
Você me leva  
Vai pra encruzilhada  
Essa terra fria  
Essa terra fria  
É sua morada”

(Cantiga de Umbanda)

## REFERÊNCIAS

### FONTES JORNALÍSTICAS

A NOTÍCIA. 30 Ago. 1980, p.17. (Classificados)

A NOTÍCIA. 04 Set. 1980, p. 19.

A NOTÍCIA. 26 Set. 1980, p. 5. (Local)

A NOTÍCIA. 01 Out. 1980, p.2.

A NOTÍCIA. 27 Dez. 1980, p.5.

A NOTÍCIA. 01 Jan. 1981.

A NOTÍCIA. 06 Jan. 1981.

A NOTÍCIA. 23 Abr. 1981, p.5.

A NOTÍCIA. 26 Set. 1981.

A NOTÍCIA. 01 Jan. 1982.

A NOTÍCIA. 06 Maio 1982.

A NOTÍCIA. 31 Dez. 1982. P.5.

A NOTÍCIA. 04 Maio 1985, Local, p.5.

A NOTÍCIA. 06 Dez. 1985, p.16. (Classificados)

A NOTÍCIA. 05 Abr. 1987, p.5.

A NOTÍCIA. 12 Abr.1987, p. 20

A NOTÍCIA. 21 Abr. 1987.

A NOTÍCIA. 22 Abr.1987, Local, p.5

A NOTÍCIA. 26 Abr. 1987. (Classificados)

A NOTÍCIA. 09 Jun. 1987, p. 18. (Classificados)

A NOTÍCIA, 16.Ago, 1987.

A NOTÍCIA. 02 Set. 1987, p. 18. (Classificados)

A NOTÍCIA. 01 Nov. 1987, s.p.. (Classificados)

A NOTÍCIA. 03 Nov. 1987, s.p..

A NOTÍCIA. 16 Jan. 1988, p.5.

A NOTÍCIA. 19 Jan. 1988, p. 5.

A NOTÍCIA. 22 Fev. 1989, s.p.. (Classificados)

A NOTÍCIA, 26 Abr.1989, p.5.

A NOTÍCIA, 08 Dez. 2004 (NA Cidade)

A NOTÍCIA. 11 Abr. 2008, p.3.

A NOTÍCIA, 29 Jan. 2010 (Caderno Anexo).

<http://ndonline.com.br/joinville/noticias/20689-confira-a-programacao-do-final-de-semana-da-consciencia-negra-em-joinville.html> - acessado em 08.10.2012.

BINDEMAN, Micheli. Religiões afro-brasileiras buscam espaço em Joinville. **Jornal A Notícia**. Joinville: 02 de Abr. 2005. (NA Cidade – Geral).

CAMILO, Albertina. A magia e os segredos do Candomblé. **Jornal A Notícia**. Joinville: 07 de maio de 1982.

**MANIFESTO PÚBLICO DO POVO DE SANTO DE JOINVILLE**. Joinville: mimeo, 20 de nov. de 2010.

## FONTES ORAIS

BARBOSA, Jacila de Souza. **Entrevista**. Joinville: 23 Mar. 2011.

BARTEL, Fernando Sebastião **Entrevista**. Joinville: 13 Abr. 2011.

CUNHA, Orlando. **Entrevista**. Joinville: 24 Mar. 2011.

EKEDE DE OXUM. **Entrevista**. Joinville: 19 Fev. 2010.

FERREIRA, Ana Maria. **Entrevista**. Joinville: 24 Mar. 2011.

FIGUEIREDO, Luiz Antônio da Conceição. **Entrevista**. 19 fev. 2012.

JAIBO, Ogu. **Entrevista**. Joinville: 29 Mar. 2011.

LECHINSKI, Eleni. **Entrevista**. Joinville: 24 Mar. 2010.

M. de OXOSSI; C. de Iyemanjá. **Entrevista**. Joinville: 24 Mar. 2006.

- NASCIMENTO, Claudete da Silva. **Entrevista**. Joinville: 05 Maio 2011.
- RICARDO, Jorge Cezário. **Entrevista**. Joinville: 15 Mar. 2011.
- SANTOS, Maurício Ferreira dos. **Entrevista**. Joinville: 20 Jun. 2009.
- SILVA, Arildo. **Entrevista**. Araquari: 22 Fev. 2011.
- SILVA, Francisco Ferreira da. **Entrevista**. Joinville: 30 Jul. 2010.
- SLEZINSKI, Sueli. **Entrevista**. Joinville: 05 Abr. 2005.
- SOUZA, Amaro Francisco. **Entrevista**. Joinville: 30 Abr. 2010.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALBERTI, Verena. Histórias dentro da História. *In*: PINSKY, Carla Bassanezi (org.). **Fontes Históricas**. São Paulo: 2005, Contexto, p.p.155-202.
- ALBUQUERQUE JR., Durval Muniz de. **A invenção do nordeste e outras artes**. Recife / São Paulo: FJN e Ed. Massangana/ Cortez, 1999.
- AMARAL, Rita de Cássia; SILVA, Vagner Gonçalves da. A cor do axé: brancos e negros no Candomblé de São Paulo. *In*: MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de (org.). **Şomàvø` : O amanhã nunca termina**. São Paulo: Empório de Produção, 2005.
- ANSART, Pierre. História e memória dos ressentimentos. *In*: BRESCIANI, Stella; NAXARRA, Márcia (orgs.) **Memória e (res)sentimentos: indagações de uma questão sensível**. Campinas: Editora da Unicamp, p.p. 15-36.
- AUGRAS, Monique. Quzilas e preceitos – transgressão, reparação e organização dinâmica do mundo. *In*: MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de. **O culto aos orixás, voduns e ancestrais nas religiões afro-brasileiras**. Rio de Janeiro: Pallas, 2004, p. 157-196.
- BACHELARD, Gaston. **A poética do espaço**. 1.ed.. São Paulo: Martins Fontes, 1993.

BARTHES, Roland. **A câmara clara: nota sobre a fotografia**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1984.

BENISTE, José. **Dicionário yorubá-português**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2011.

BENJAMIM, Walter. Experiência e pobreza. *In*: \_\_\_\_\_. **Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura**. 7.ed.. São Paulo: Brasiliense, 1994, p.p.114-119.

BENJAMIM, Walter. O Narrador: considerações sobre a obra de Nikolai Leskov. *In*: : \_\_\_\_\_. **Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura**. 7.ed.. São Paulo: Brasiliense, 1994, p.p. 197-221,

BITTENCOURT, Luciana Aguiar. Algumas considerações sobre o uso da imagem fotográfica na pesquisa antropológica. *In*: FELDMAN-BIANCO, Bela; LEITE, Míriam L. Moreira (orgs.). **Desafios da Imagem: fotografia, iconografia e vídeo nas ciências sociais**. Campinas: Papyrus: 1998, p. 197-212.

BIBLIA SAGRADA. 53 ed.. São Paulo: Editora Ave Maria, 1986.

BOLLE, Willi. **Fisiognomia da metrópole moderna**. 2.ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2000.

BOSI, Ecléa. **Memória e sociedade: lembrança de velhos**. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. Lisboa : Difel, 1989.

CANEVACCI, Massimo. **A cidade polifônica: ensaio sobre a antropologia da comunicação urbana**. 2. ed. São Paulo: Studio Nobel, 1997.

CANIELLO, Márcio. O ethos sanjoanense: tradição e mudança em uma "cidade pequena". **Mana**, abr. 2003, vol.9, no.1, p.31-56.

COSSARD, Gisèle Omindarewá. **Awô: o mistério dos orixás**. 2.ed.. Rio de Janeiro: Pallas Editora, 2011.

CUNHA, Manuela Carneiro da. **Antropologia do Brasil: mito, história, etnicidade**. São Paulo: Brasiliense/ Editora da Universidade de São Paulo, 1986.

DELEUZE, Gilles; GUATARRI, Félix. **Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia**, Vol 1. 1.ed. São Paulo: Ed. 34, 1995.

DERRIDA, Jacques. Fé e saber. *In:* VATTIMO, Gianni; DERRIDA, Jacques (orgs.). **A religião: o seminário de capri**. São Paulo: Estação Liberdade, 2000, p.p. 11-89.

EVANS-PRITCHARD, Edward. **Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005.

FICKER, Carlos. **História de Joinville**: crônica da Colônia Dona Francisca. 3.ed.. Joinville: Letradágua, 2008

FONTOURA, Arselle de Andrade da; SILVA, Janine Gomes da. Histórias sobre a presença negra em Joinville no século XIX. **Joinville Ontem & Hoje**. Março, 2005, p.22-25.

FOUCAULT, Michel (org.). **Eu Pierre Rivière, que degolei minha mãe, minha irmã e meu irmão... um caso de parricídio do século XIX**. Rio de Janeiro: Graal, 1977.

FOUCAULT, Michel. **A Arqueologia do saber**. 6.ed.. Rio de Janeiro: forense Universitária, 2000.

FOUCAULT, Michel. **A ordem do discurso**. São Paulo: Loyola, 1996.

FOUCAULT, Michel. Espaços-outros: utopias e heterotopias. **Revista Outra**. n. 1. Londrina/PR, jun. 1984, p. 16-19.

FOUCAULT, Michel. Nietzsche, a Genealogia, a História. *In:* \_\_\_\_\_. **Ditos & Escritos II; Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento**. (Ditos e escritos v.II).2.ed.. Rio de Janeiro: forense Universitária, 2005, p.p. 260-281.

FOUCAULT, Michel. Outros Espaços. *In:* \_\_\_\_\_. **Ditos & Escritos III, Estética, literatura e pintura. Música e cinema**. 2.ed., v.III, Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006, p.p. 411 – 422.

GAGNEBIN, Jeanne Marie. **Lembrar, escrever, esquecer**. Rio de Janeiro: Ed. 34, 2006.

GARGANI, Aldo. A experiência religiosa como evento e interpretação. *In:* DERRIDA, Jacques e VATTIMO, Gianni. **A Religião**. São Paulo: Estação Liberdade, 2000, p.p.125-150.

GEERTZ, Clifford. Um jogo absorvente: notas sobre a briga de galos balinesa. *In:* \_\_\_\_\_. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC – Livros Técnicos e Científicos Editora S.A., 1989, p.p. 185-213.

GEERTZ, Clifford. Uma descrição densa: por uma teoria interpretativa da cultura. *In: \_\_\_\_\_*. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: Zahar, 1978, p.p. 13-41.

GRUNER, Clóvis. **Leituras Matutinas; utopias e heterotopias da modernidade na imprensa joinvilense**. Curitiba: Aos Quatro Ventos, 2003.

GUATARRI, Félix. Da produção da subjetividade. *In: PARENTE, André (Org.)*. **Imagem máquina: a era das tecnologias do virtual**. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1993, p. 177-191.

GUERREIRO, Silas. “Quer ver o seu futuro, seu moço?” Uma interpretação dos jogos divinatórios na sociedade contemporânea. *In: ISAIA, Artur Cesar (org.)* **Crenças, sacralidades e religiosidades**. Florianópolis: Insular, 2009, p. 249-265.

HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. São Paulo: Edições Vértice, 1990.

HALL, Stuart. **Da diáspora: identidades e mediações culturais**. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2003.

HOBSBAWM, Eric; RANGER, Terence (orgs.). **A invenção das tradições**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.

<http://acasadavojoaquina.blogspot.com.br/> - acessado em 02.07.2012.

<http://kasange.vilabol.uol.com.br/exu.html> - Acessado em 28.02.2012.

<http://portalesdoceu.blogspot.com.br/2009/07/os-conceito-dos-pontos-riscados.html> - acessado em 22 mar. 2012.

<http://www.accaia.org/> - acessado em 02.07.2012.

<http://www.iphan.gov.br/ans/inicial.htm> - acessado em 16.10.2012

[http://www.joinvillecultural.sc.gov.br/site/index.php?option=com\\_content&view=article&id=71&Itemid=66](http://www.joinvillecultural.sc.gov.br/site/index.php?option=com_content&view=article&id=71&Itemid=66) – Acessado em 16.10.2012.

[http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/constituicao/constitui%C3%A7ao.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constitui%C3%A7ao.htm) – acessado em 20.09.2012.

<http://www.soibr.com.br/> - acessado em 04.10.2012

<http://www.youtube.com/watch?v=DeN8gG1RD8E>. – acessado em 02.07.2012.

<http://www.youtube.com/watch?v=DeN8gG1RD8E>. – acessado em 02.07.2012.

HUFF Jr., Arnaldo Érico. Campo religioso brasileiro e História do Tempo Presente. **Anais do II Encontro Nacional do GT História das Religiões e das Religiosidades**. Revista Brasileira de História das Religiões – ANPUH. Maringá (PR) v. 1, n. 3, 2009. ISSN 1983-2859. (Disponível em: <http://www.dhi.uem.br/gtreligiao/pub.html> - acessado em 01.09.2012)

IBGE. <http://www.ibge.gov.br/cidadesat> - acessado em 05 out. 2011.

IBGE. **Metodologia do Censo Demográfico 2000**. Rio de Janeiro: 2003 (disponível em: <http://www.ibge.gov.br/home/estatistica/populacao/censo2000/>

IBGE. **metodologia/metodologiacenso2000.pdf** - acessado em 22.06.2011.

IBGE. **Resultados da Amostra do Censo Demográfico**. Brasília: 2000.

IBGE. **Sinopse CD 1980**.

IBGE. **Sinopse preliminar do Censo Demográfico – 1991 – Santa Catarina**. 1991.

IPPUJ. disponível em: [http://www.ippuj.sc.gov.br/documentos/JOINVILLE\\_CIDADE\\_EM\\_DADOS\\_2006.pdf](http://www.ippuj.sc.gov.br/documentos/JOINVILLE_CIDADE_EM_DADOS_2006.pdf) - acessado em 09.08.2006.

IPPUJ. **Joinville: Cidade em Dados; 2010-2011**. Joinville: Prefeitura Municipal, 2011.

ISAIA, Artur Cesar. O campo religioso brasileiro e suas transformações históricas. **Revista Brasileira de História das Religiões** (dossiê tolerância e intolerância nas manifestações religiosas). Ano I, n. 3, jan. 2009, p.p. 95-105.

ISAIA, Artur Cesar. Ordenar progredindo: a obra dos intelectuais de umbanda no Brasil da primeira metade do século XX. **Anos 90**. Porto Alegre, n. 11, julho de 1999, p. 97-119.

LE GOFF, Jacques. Documento/Monumento. In: **\_\_\_\_\_História e Memória**. Editora da Unicamp, Campinas, 1990

LEITE, Ilka Boaventura (org.). **Negros no Sul do Brasil: invisibilidade e territorialidade**. Florianópolis: Letras Contemporâneas, 1996.

LEITE, Ilka Boaventura. Descendentes de Africanos em Santa Catarina: invisibilidade histórica e segregação. *In: \_\_\_\_\_ (org.). **Negros no Sul do Brasil: invisibilidade e territorialidade.*** Florianópolis: Letras Contemporâneas, 1996. p.p. 33-53.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **O pensamento selvagem.** 6.ed.. Campinas: Papyrus, 1989.

LODY, Raul. **Dicionário de arte sacra & técnicas afro-brasileiras.** Rio de Janeiro: Pallas, 2003.

LUCA, Tânia Regina. A história dos, nos e por meio dos periódicos. *In: PINSKY, Carla Bassanezi (org.). **Fontes Históricas.*** São Paulo: Contexto, 2005.

LUZ, Marco Aurélio. **Do tronco ao Opa Exim: memória e dinâmica da tradição afro-brasileira.** Rio de Janeiro: Pallas, 2002.

MACHADO, Gerson. Identidades religiosas afro-brasileiras em Joinville-SC: problematizações contemporâneas. **Oralidades: Revista de História Oral.** n.8, Jul.-dez. de 2010, p.p. 139-158.

MACHADO, Gerson. **Memórias e relações étnicas: um olhar a partir da oralidade (1930-1940).** Curitiba: Dissertação de Mestrado, 2003.

MACHADO, Gerson; ISAIA, Artur. Rum, rumpi e Lé chegam na Manchester Catarinense. *In: ANAIS do II Encontro Regional GT **Religião e Religiosidades da ANPUH PR / SC & da 40ª. Semana de História DEHIS/ UEPG. Religião, Cultura e Identidades.*** 01 a 04 de novembro de 2011. Ponta Grossa: Editora Aos Quatro Ventos, 2011.

MALERBA, Jurandir. Entrevista com professor Boaventura de Sousa Santos. **Cadernos de Metodologia e técnica de pesquisa: revista anual de metodologia de pesquisa.** N.6, 1995, Maringá: Universidade Estadual de Maringá, p. 09-34.

MARTINS, Leda Maria. A oralitura da memória. *IN: FONSECA, Maria Nazareth Soares (org.). **Brasil afro-brasileiro.*** 2.ed.. Belo Horizonte: Autêntica, 2001, p. 61-86.

MATORY, J. Lorand. Afro-Atlantic culture: on the live dialogue between Africa and the Americas. *In: APPIAH, Kwame Anthony e GATES JR., Henry Louis. (orgs.). **Africana: the encyclopedia of the African na African American experience.*** Nova Iorque: Basic civitas, 1999, p.p. 36-44.

- MIRCEA, Eliade. **Tratado de história das religiões**. 4.ed.. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010.
- MONTENEGRO, Antonio Torres. **História, metodologia e memória**. São Paulo: Contexto, 2010.
- OLIVEIRA, Iris Verena Santos de. Cartografias simbólicas de Salvador: Espaços sacralizados pelo povo de santo. In: FERREIRA, Marieta de Moraes (org.). **Anais do XXVI Simpósio Nacional de História – ANPUH**. São Paulo: internet/ANPUH, julho 2011.
- OPIPARI, Carmen. **O Candomblé: Imagens em Movimento**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2009.
- ORO, Ari. Religiões afro-brasileiras do Rio Grande do Sul: passado e presente. **Estudos afro-asiáticos**. Rio de Janeiro, v. 24, n. 2, 2002.
- ORTIZ, Renato. **A morte branca do feiticeiro negro: umbanda e sociedade brasileira**. São Paulo: editora brasiliense, 1990.
- PESAVENTO, Sandra Jathay. Negros feitiços. In: ISAIA, Artur César (org.). **Orixás e espíritos: o debate interdisciplinar na pesquisa contemporânea**. Uberlândia: EDUFU, 2006, pp. 129-172.
- PIERUCCI, Antônio Flávio. Religião como solvente: uma aula. **Novos Estudos**. N.75, jul. 2006, p.p. 111 - 127.
- PINHEIRO, Adevanir Aparecida ; FOLMANN, José Ivo. Negros e Brancos no Brasil: três pontos de reflexão. Revista eletrônica do grupo de pesquisa Identidade! Da Escola superior de Teologia (Faculdades EST). Disponível em: <http://www.est.edu.br/periodicos/index.php/identidade>. Acessado em 16.10.2012.
- PORTELLI, Alessandro. **Ensaio de História Oral**. São Paulo: Letra e Voz, 2010.
- PRANDI, Reginaldo. As religiões afro-brasileiras e seus seguidores. **Civitas Revista de Ciências Sociais**. V.3, n.1, Porto Alegre: PUC/RS, jun. 2003.
- PRANDI, Reginaldo. As religiões negras no Brasil. **Revista USP (dossiê Povo Negro 300 anos)**. n. 28, 1988.
- PRANDI, Reginaldo. Linhagem e legitimidade no Candomblé paulista. **Revista Brasileira de Ciências Sociais – ANPOCS**. n.14, Disponível em:

[http://www.anpocs.org.br/portal/publicacoes/rbcs\\_00\\_14/rbcs14\\_02](http://www.anpocs.org.br/portal/publicacoes/rbcs_00_14/rbcs14_02). – acessado em 10.04.2012.

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

PRANDI, Reginaldo. O Brasil com axé: Candomblé e umbanda no mercado religioso. **Estudos Avançados**. V.18, n.52, 2004, p.p. 223-238.

PRANDI, Reginaldo. O Candomblé e o Tempo. **Revista brasileira de Ciências Sociais**. v.16, n. 47, outubro de 2001, p.p. 43-58.

RÊGO, Jussara. Territórios do Candomblé: a desterritorialização dos terreiros na Região Metropolitana de Salvador, Bahia . **GeoTextos**, vol. 2, n . 2, 2006, p.p. 31-85.

REIS, João José; SILVA, Eduardo. **Negociação e conflito**. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

RISÉRIO, Antonio. **Carnaval Ijexá**. Salvador: Corrupio, 1981.

ROLNIK, Sueli. Toxicômanos de identidade. Subjetividade em tempo de globalização. In: LINS, Daniel (org.). **Cultura esubjetividade. Saberes Nômades**. Papirus, Campinas 1997; pp.19-24.

ROSENDAHL, Zeny. Território e Territorialidade: Uma Perspectiva geográfica para o estudo da religião. In: **Anais do X Encontro de Geógrafos da América Latina**. São Paulo: USP, 20 a 26 de março de 2005, p.p. 12.928 – 12.942.

SAMAIN, Etienne. Um retorno à câmara clara: Roland Barthes e a Antropologia Visual. In: \_\_\_\_\_ (org.). **O fotográfico**. 2.ed.. São Paulo: Editora Hucitec/ Editora SENAC São Paulo, 2005, p. 115-128.

SANSONE, Livio. Da África ao afro: uso e abuso da África entre os intelectuais e na cultura popular brasileira durante o século XX. **Afro-Ásia**. Salvador, n.27, 2002, p. 249-269.

SANTOS, Juana Elbein dos. **Os nagô e a morte**. 9.ed.. Petrópolis: Vozes, 1986.

SCHWARCZ, Lillian Moritz. **O espetáculo das raças; cientistas, instituições e questão racial no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

SEIXAS, Jacy Alves de. Percursos de memórias em terras de história: problemáticas atuais. In. BRESCIANI, Stella; NAXARRA, Márcia (orgs.). **Memória e (res)sentimento**: indagações sobre uma questão sensível. 1.ed.. Campinas: Editora da Unicamp, 2001, p.p. 37 – 58.

SEYFERTH, Giralda. **A colonização alemã no Vale do Itajai-Mirim**. Porto Alegre: Ed. Movimento, 1974.

SILVA, Vagner Gonçalves da (org.). **Intolerância Religiosa: impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2007.

SILVA, Vagner Gonçalves da. **O antropólogo e sua magia..** São Paulo: EDUSP, 2000.

SILVA, Vagner Gonçalves da. Observação participante e escrita etnográfica. In: FONSECA, Maria Nazareth Soares (org.). **Brasil afro-brasileiro**. 2.ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2001.

SILVA, Vagner Gonçalves da. **Orixás da MetrÓpole**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1995.

SOARES, Edio. **Le Butinage Religieux: pratiques et pratiquants au Brésil**. Genève (Suisse): KARTHALA Editions, 2009.

TELLES, Edward. **Racismo à Brasileira**. Rio de Janeiro: Relume Dumará: Fundação Ford, 2003.

TERNES, Apolinário. **Joinville, a construção da cidade**. São Bernardo do Campo: Bartira, 1993.

THOMAS, Keith. **O Homem e o Mundo Natural**: mudanças de atitude em relação às plantas e aos animais (1500-1800). São Paulo: Companhia de Letras, 1996.

THOMPSON, Paul. **A voz do passado; história oral**. 2. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

TRAMONTE, Cristiana. **Com a bandeira de Oxalá!** Trajetória, praticas e concepções das religiões afro-brasileiras na Grande Florianópolis. Itajaí: UNIVALI, 2001.

TRIAS, Eugênio. Pensar a religião: o símbolo e o sagrado. In: DERRIDA, Jacques e VATTIMO, Gianni. **A Religião**. São Paulo: Estação Liberdade, 2000, p.p. 109- 124.

VERGER, Pierre Fatumbi. **Ewé; o uso das plantas na sociedade ioruba.** São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

VERGER, Pierre Fatumbi. **Notas sobre o Cultos aos Orixás e Voduns na Bahia de Todos os Santos no Brasil, e na Antiga Costa dos Escravos, na África.** 2.ed.. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2000.

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

VOGEL, Arno *et alli*. **A galinha d'Angola.** 2.ed. Rio de Janeiro: Pallas, 1998.

VOLDAMAN, Danièle. A invenção do depoimento oral. In: FERREIRA, Marieta de Moraes e AMADO, Janaína (orgs.). **Usos e abusos da História Oral.** 2. ed. Rio de Janeiro: Editora da FGV, 1998 (b).

VOLDAMAN, Danièle. Definições e usos. In: FERREIRA, Marieta de Moraes e AMADO, Janaína (orgs.). **Usos e abusos da História Oral.** 2. ed. Rio de Janeiro: Editora da FGV, 1998a.

WEBER, Max. **A ética protestante e o espírito do capitalismo.** 6.ed. São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1989.

## **APÊNDICE**

### **Quadro Estimativo de Distribuição dos Espaços Sagrados Áfro-Brasileiros em Joinville/SC – Décadas de 1980-2000**

## Quadro Estimativo de Distribuição dos Espaços Sagrados Afro-Brasileiros em Joinville/SC – Décadas de 1980-2000

Nº	REGIÃO DA CIDADE	BAIRRO	ENDEREÇO	DENOMINAÇÃO RELIGIOSA	NOME DO ESPAÇO SAGRADO	NOME DO DIRIGENTE	STATUS DE FUNCIONAMENTO <sup>1</sup>	TP. DE INFORM.	OBS.
01	Centro	Centro	Rua Leopoldo Lepper, s/n	Umbanda	Templo de Umbanda Ogum Sete Mares	Mãe Marion B.B. Gonçalves	O.	Relato Oral, “in loco”	Sentido pref. Morro do Boa Vista é a segunda entrada à direita.
02	Leste	Aventureiro	-	Umbanda	-	Mãe Celma	N.O.	Relato Oral	Informação colhida com Sr. Fernando de Oxóssi
03	Leste	Aventureiro	Rua João de Barro, 410 - fundos	Umbanda/Candomblé	Ilê Axé de Oxóssi	Pai Chiquinho de Oxóssi	O.	“In loco”	
04	Leste	Aventureiro	Rua Tuiuti, 3442	Umbanda	Centro Espírita Mucambo de Oxosie nas Almas	Euclides Gonçalves	N.O.	Jornal A Notícia, 25.05.1998	
05	Leste	Boa Vista	-	Umbanda	-	Mãe Lurdes	O	Relato Oral	Informação colhida com Sr. Fernando de Oxóssi
06	Leste	Comasa	-	Umbanda	-	Pai Jacó	N.O.	Relato Oral	Informação colhida com Sr. Fernando de Oxóssi, Pai Jorge de Xangô.
07	Leste	Comasa	Rua José Fernandes, 07	Umbanda		Pai Ivo (Evangélico)	N.O.	Relato Oral	Informação colhida com

Nº	REGIÃO DA CIDADE	BAIRRO	ENDEREÇO	DENOMINAÇÃO RELIGIOSA	NOME DO ESPAÇO SAGRADO	NOME DO DIRIGENTE	STATUS DE FUNCIONAMENTO <sup>1</sup>	TP. DE INFORM.	OBS.
									Ekede Billa – Lateral da Ponte Serrada 2 rua antes do Casqueiro.
08	Leste	Comasa	Rua Ponte Serrada, 1206	Umbanda (raspada)	-	Pai Jorge de Xangô	O.	“In loco”	
09	Leste	Comasa		Umbanda (raspada)	-	Pai Luiz	N.O.	Relato Oral	Informação colhida com Ekede Billa – (trabalhava com Exu Mangueira)
10	Leste	Iririu	Prox. Curva do Nereu próx ao cemitério da Papa	Almas de Angola	Ilê de Oxum	Iyalorixá Gisleine	O.	Relato Oral	Informação colhida com Ekede Billa
11	Leste	Iririu	-	Umbanda	-	Mãe Leonora	N.O.	Relato Oral	Informação colhida com Sr. Fernando de Oxóssi
12	Leste	Iririu	Binário da Papa João XXIII, Iririú	Umbanda	(Casa de Iyemanjá)	Mãe Norma	N.O	Relato Oral, “in Loco”	Informação colhida com Ekede Billa
13	Leste	Iririú		Umbanda		Homar Moraes	?	Relato Oral	Informação colhida com Ekede Billa
14	Leste	Iririú	Atrás do Cemitério da Papa	Umbanda		Mãe “Figueira”	O.	Relato Oral	Informação colhida com Ekede Billa
15	Leste	Iririú	Rua Guaíra, 804	Umbanda	Tenda de Umbanda Mamãe Oxum	Selma Nunes	?	Jornal A Notícia, 12.05.1988	

Nº	REGIÃO DA CIDADE	BAIRRO	ENDEREÇO	DENOMINAÇÃO RELIGIOSA	NOME DO ESPAÇO SAGRADO	NOME DO DIRIGENTE	STATUS DE FUNCIONAMENTO <sup>1</sup>	TP. DE INFORM.	OBS.
16	Norte	Bom Retiro	-	Umbanda	-	Mãe Tereza Machado	N.O.(?)	Relato Oral	Informação colhida com Sr. Fernando de Oxóssi e Pai Nino de Ogum.
17	Norte	Costa e Silva	-	Umbanda	-	Pai Abelardo	N.O.(?)	Relato Oral	Informação colhida com Sr. Fernando de Oxóssi
18	Norte	Costa e silva	-	Umbanda	-	Braz	N.O.(?)	Relato Oral	Informação colhida com Sr. Fernando de Oxóssi
19	Norte	Costa e Silva	-	Umbanda	-	Tilinha	N.O. (?)	Relato Oral	Informação colhida com Sr. Fernando de Oxóssi
20	Norte	Pirabeiraba	Rua Quiriri	Umbanda		Mãe Rose	O.	“in loco”	
21	Norte	Pirabeiraba	Rua Dona Francisca, antes de chegar na Embraco	Umbanda		Mãe ?	O.	Relato Oral -	Informação colhida com Ekede Billa - Trabalha com uma Cigana Velha, sr <sup>a</sup> gorda.
22	Norte	Santo Antônio	Rua Dona Francisca, 4302	Umbanda/Candomblé	Centro Espírita Oxósse Pena Branca	Babalaorixá Fernando de Oxóssi	O	“In loco”	
23	Oeste	Vila Nova	-	Umbanda	-	????	?	Relato Oral	Informação colhida com Ekede Billa e Tata Arildo

Nº	REGIÃO DA CIDADE	BAIRRO	ENDEREÇO	DENOMINAÇÃO RELIGIOSA	NOME DO ESPAÇO SAGRADO	NOME DO DIRIGENTE	STATUS DE FUNCIONAMENTO <sup>1</sup>	TP. DE INFORM.	OBS.
24	Sul	Adhemar Garcia	Rua Waldomiro Rosa, Q. B, L. 9.	Candomblé/Umbanda	Ilê Axé de Oxóssi	Babalaorixá Marcos de Oxóssi	N.O,	“In loco”	
25	Sul	Adhemar Garcia	Rua Waldomiro Rosa, 556	Umbanda	-	Dofonitinho Claudécir Fernandes e Pai Amaro	N.O.	“In loco”, Relato Oral Pai Amaro	
26	Sul	Adhemar Garcia		Umbanda		Pai Michel	N.O.	Relato Oral	Informação colhida com Ekede Billa - Próx. Ao Portão de Ferro, 1ª a esquerda na Rua Waldomiro Rosa
27	Sul	Adhemar Garcia	Rua Rosa V, 62 – 110 (esquina com R. Luiz Henrique Schwanke)	Umbanda	Tenda Espírita Caboclo Arranca Toco	Pai Raimundo Damásio	O.	“In Loco”	
28	Sul	Anita Garibaldi	- (prox. Estação Ferroviária)	Umbanda	-	Pai Alfredo Baiano	N.O.	Relato Oral	Informação colhida com Sr. Fernando de Oxóssi
29	Sul	Escolinha	Rua Tenente Narciso Pereira de Almeida, 223	Umbanda	Centro de Umbanda Ilê Axé de Iansã	Mãe de Santo Ana de Iansã	O	“In loco”	
30	Sul	Fátima	Rua Guanabara, 3795	Candomblé/Umbanda	Ilê Axé de Legbara	Babalaorixá Adé (Edenilson)	N.O.	“in loco”	

Nº	REGIÃO DA CIDADE	BAIRRO	ENDEREÇO	DENOMINAÇÃO RELIGIOSA	NOME DO ESPAÇO SAGRADO	NOME DO DIRIGENTE	STATUS DE FUNCIONAMENTO <sup>1</sup>	TP. DE INFORM.	OBS.
31	Sul	Fátima	Rua Fátima	Umbanda	-		N.O.	Relato Oral	Informação colhida com Ekede Billa
32	Sul	Fátima	Rua Guanabara, 3795	Umbanda	-	Pai Cesar	N.O.	Relato Oral	Informação colhida com Ekede Billa - no mesmo lugar da casa do Adé. Antes era na Rua jarivatuba. Jocosamente: (Axé da minha Buceta prá Você – todos se referenciam a ele assim)
33	Sul	Fátima	Rua Dimas Nunes Francisco, 153,	Umbanda	-	Pai César de Ogum	O.	“in loco”,	Informação colhida com Ekede Billa
34	Sul	Fátima	Rua das Acácias, 975	Umbanda	Ilê Axé de Oxóssi e Oxum	Pai Natanael	O.	“in loco”	
35	Sul	Fátima	Rua Passo Fundo, 85	Umbanda/Candomblé	Ilê Axé de Ogun Já	Babalaorixá Nino de Ogum já	O	“In loco”	
36	Sul	Floresta	-	Umbanda	-	Mãe Norma	N.O.	Relato Oral	Informação colhida com Sr. Fernando de Oxóssi
37	Sul	Floresta	-	Umbanda	-	Vó Dorotéia	N.O.	Relato Oral	Informação colhida com Sr. Fernando de Oxóssi

Nº	REGIÃO DA CIDADE	BAIRRO	ENDEREÇO	DENOMINAÇÃO RELIGIOSA	NOME DO ESPAÇO SAGRADO	NOME DO DIRIGENTE	STATUS DE FUNCIONAMENTO <sup>1</sup>	TP. DE INFORM.	OBS.
38	Sul	Floresta	Rua São Paulo,	Umbanda		Pai Arildo (falecido)	N.O.	Relato Oral	Informação colhida com Ekede Billa - , prox subida ao motel lado esquerdo em direção ao centro.
39	Sul	Floresta	Guilherme Kruger, 454	Umbanda	Tenda de Umbanda Caboclo Sete Ondas e Vovó Maria Conga	Israel Jesus Borges / Neuza Maria Peixer Borges / Adilson Lisboa	O.	Coleta de Dados	
40	Sul	Guanabara	-	Umbanda	-	Índio	N.O.	Relato Oral	Informação colhida com Sr. Fernando de Oxóssi
41	Sul	Itaum	Lateral da Monsenhor Gercino	Umbanda	-	Pai Didimas	N.O.	Relato Oral	Informação colhida com Sr. Fernando de Oxóssi. Jornal A Notícia
42	Sul	Itaum	Rua Maestro Graxa, 160	Umbanda	Centro Espírita Caboclo Sete Pedreiras	Aires Steuernagel Filho	O.	Coleta de Dados	
43	Sul	Itaum / Fátima / Itinga II	Rua Guarujá, 373/ Rua Suburbana, 401/ Rua Santo Agostinho s/n.	Candomblé/Umbanda	Ilê Axé de Iyemanjá Ogunté	Iyalorixá Marli de Iyemanjá	N.O.	Relato Oral, fonte jornalista, "in loco"	

Nº	REGIÃO DA CIDADE	BAIRRO	ENDEREÇO	DENOMINAÇÃO RELIGIOSA	NOME DO ESPAÇO SAGRADO	NOME DO DIRIGENTE	STATUS DE FUNCIONAMENTO <sup>1</sup>	TP. DE INFORM.	OBS.
44	Sul	Itinga II	Rua Arildo José da Silva, 99	Candomblé/Umbanda	Abassa Inkisse N'Zazi	Tata Kelauê (Arildo)	O.	"In loco"	Bairro Itinga II, Município de Araquari, divisa de Joinville - Sul
45	Sul	Paranagua mirim	Lateral da Paulo Schoroeder	Umbanda		Babalaorixá Fernando de Oxóssi	N.O	Relato Oral	Informação colhida com Ekede Billa – Dofono de Oxóssi, filho de Jacila
46	Sul	Parque Guarani	Rua Jairo Germano Korn, 575	Candomblé	Ilê Axé de Oxaguiã	Babalaorixá João de Oxaguiã	O.	"In loco"	
47	Sul	Profípo	Esquinas das ruas Rubens Antônio Leão com Lourenço Manoel Tavares	Candomblé?Umbanda	Ilê Axé de Iyansã	Pai Zinho, Pai Pedrinho	N.O.	"in loco"	Pai de santo de Eleni
48	Sul	Santa Catarina	-	Umbanda	-	Danatila	N.O.	Relato Oral	Informação colhida com Sr. Fernando de Oxóssi
49	Sul	Ulisses Guimarães	Rua Erivelton Martins, 669	Candomblé/Umbanda	Ile Axé Iya Omilodê	Iyalorixá Jacila de Souza Barbosa	O	"In loco"	
50	Sul	Fátima	Rua Fátima, 2261	Umbanda	Tenda de Umbanda Pai João	Mãe Josefa	N.O.	Jornal A Notícia, 01.11.1980	

Nota <sup>1</sup> :O. – Em funcionamento; N.O. - Desativado

Autor: Gerson Machado

Mapa dos Bairros de Joinville com Plotagem da Presença de Espaços Religiosos Afro-Brasileiros (em Funcionamento e Desativados) – Período 1980-2000<sup>411</sup>



<p>Legenda:</p> <p>▲ = Terreiro de Umbanda</p> <p>▲ = Terreiro de Umbanda e Ilê Axé de Candomblé (com prevalência da primeira)</p>	<p>▲ = Ilê Axé de Candomblé e Terreiro de Umbanda (com prevalência da primeira)</p> <p>▲ = Terreiro de Umbanda Raspada</p> <p>△ = Ilê Axé de Candomblé</p>
--	--

Nota: Adaptado de: IPPUJ. **Joinville: Cidade em Dados; 2010-2011**. Joinville: Prefeitura Municipal, 2011, P.14

<sup>411</sup> A montagem desta representação gráfica baseou-se em coleta de informações não sistemáticas, baseadas nos relatos dos entrevistados, na vivência do pesquisador e nas informações provenientes de documentações escritas. Até o momento a cidade carece de informações mais precisas referente a dispersão espacial e temporal dos espaços religiosos afro-brasileiros.

## **ANEXOS**

“Mas quem de fato se preocupa com o texto sabe que não há texto sem anexos.”

(Aldo Gargani)

**ANEXO 1**  
**TABELA CENSO 1980**









**ANEXO 2**  
**TABELA CENSO 1990**



**ANEXO 3**  
**TABELA CENSO 2000**

<b>Tabela 2094 - População residente por cor ou raça e religião</b>		
<b>Município = Joinville - SC</b>		
<b>Cor ou raça = Total</b>		
<b>Ano = 2000</b>		
<b>Religião</b>	<b>Variável</b>	
	<b>População residente (Pessoas)</b>	<b>População residente (Percentual)</b>
<b>Total</b>	429.604	100,00
<b>Católica apostólica romana</b>	314.729	73,26
<b>Católica apostólica brasileira</b>	172	0,04
<b>Católica ortodoxa</b>	245	0,06
<b>Evangélicas</b>	96.632	22,49
<b>Evangélicas de missão</b>	34.081	7,93
<b>Evangélicas de missão - Igreja evangélica luterana</b>	26.337	6,13
<b>Evangélicas de missão - Igreja evangélica</b>	1.383	0,32

<b>presbiteriana</b>		
<b>Evangélicas de missão - Igreja evangélica metodista</b>	118	0,03
<b>Evangélicas de missão - Igreja evangélica batista</b>	2.176	0,51
<b>Evangélicas de missão - Igreja evangélica congregacional</b>	-	-
<b>Evangélicas de missão - Igreja evangélica adventista</b>	3.842	0,89
<b>Evangélicas de missão - outras igrejas evangélicas de missão</b>	224	0,05
<b>Evangélicas de origem pentecostal</b>	56.437	13,14
<b>Evangélicas de origem pentecostal - Igreja assembléia de Deus</b>	28.424	6,62
<b>Evangélicas de origem pentecostal - Igreja congregacional cristã do Brasil</b>	3.716	0,87
<b>Evangélicas de origem pentecostal - Igreja Brasil para Cristo</b>	448	0,10

<b>Evangélicas de origem pentecostal - Igreja evangelho quadrangular</b>	12.456	2,90
<b>Evangélicas de origem pentecostal - Igreja universal do reino de Deus</b>	2.764	0,64
<b>Evangélicas de origem pentecostal - Igreja casa da benção</b>	4.326	1,01
<b>Evangélicas de origem pentecostal - Igreja Deus é amor</b>	2.070	0,48
<b>Evangélicas de origem pentecostal - Igreja maranata</b>	117	0,03
<b>Evangélicas de origem pentecostal - Igreja nova vida</b>	26	0,01
<b>Evangélicas de origem pentecostal - outras igrejas de origem pentecostal</b>	2.090	0,49
<b>Evangélicas sem vínculo institucional</b>	5.018	1,17
<b>Evangélicas sem vínculo institucional - Evangélicos</b>	4.340	1,01
<b>Evangélicas sem vínculo institucional - Evangélicos</b>	677	0,16

<b>de origem pentecostal</b>		
<b>Evangélicas - outras religiões evangélicas</b>	1.097	0,26
<b>Outras cristãs</b>	185	0,04
<b>Outras cristãs - Cristãs</b>	185	0,04
<b>Outras Cristãs - outras religiosidades cristãs</b>	-	-
<b>Igreja de Jesus Cristo dos santos dos últimos dias</b>	940	0,22
<b>Testemunhas de Jeová</b>	3.177	0,74
<b>Espírita</b>	3.002	0,70
<b>Espiritualista</b>	-	-
<b>Umbanda</b>	282	0,07
<b>Candomblé</b>	-	-
<b>Judaísmo</b>	68	0,02
<b>Hinduísmo</b>	-	-
<b>Islamismo</b>	-	-
<b>Budismo</b>	276	0,06
<b>Outras religiões orientais</b>	-	-
<b>Novas religiões orientais</b>	98	0,02
<b>Novas religiões orientais -</b>	66	0,02

<b>Igreja messiânica mundial</b>		
<b>Novas religiões orientais - Outras novas religiões orientais</b>	32	0,01
<b>Tradições esotéricas</b>	82	0,02
<b>Tradições indígenas</b>	-	-
<b>Outras religiosidades</b>	54	0,01
<b>Sem religião</b>	8.656	2,01
<b>Não determinadas</b>	638	0,15
<b>Sem declaração</b>	370	0,09

**Nota:**

1 - Os dados são da Amostra  
Fonte: IBGE - Censo Demográfico

**ANEXO 4**  
**I ENCONTRO DAS RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS DE**  
**JOINVILLE/SC**

**MANIFESTO PÚBLICO**

# I ENCONTRO DAS RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS DE JOINVILLE/SC

## MANIFESTO PÚBLICO

À toda Sociedade,

Os participantes do I Encontro das Religiões Afro-brasileiras de Joinville, reunidos no dia 26 de março de 2005, no Auditório Hilda Anna Krish, do Museu Arqueológico de Sambaqui de Joinville, signatários deste manifesto, vem a toda sociedade esclarecer que suas reflexões e ações baseiam-se no que segue:

- Declaração da ONU, em especial, a Resolução 36/55 (sobre a eliminação de todas as formas de intolerância e discriminação fundadas na religião ou nas convicções, proclamada pela Assembléia Geral das Nações Unidas a 25 de novembro de 1981);
- Convenção da Diversidade Biológica, assinada pelo Brasil durante a Cúpula da Terra, realizada concomitantemente com a Conferência das Nações Unidas sobre Meio Ambiente e Desenvolvimento (ECO 92);
- Conferência de Durban de 2001;
- Constituição da República Federativa do Brasil, Art. 5º,

“ Todos são iguais perante a lei, sem distinção de qualquer natureza, garantindo-se aos brasileiros e aos estrangeiros residentes no País a inviolabilidade do direito à vida, à liberdade, à igualdade, à segurança e à propriedade, nos termos seguintes:

VI - é inviolável a liberdade de consciência e de crença, sendo assegurado o livre exercício dos cultos religiosos e garantida, na forma da lei, a proteção aos locais de culto e a suas liturgias;

VII - é assegurada, nos termos da lei, a prestação de assistência religiosa nas entidades civis e militares de internação coletiva;

VIII - ninguém será privado de direitos por motivo de crença religiosa ou de convicção filosófica ou política, salvo se as invocar para eximir-se de obrigação legal a todos imposta e recusar-se a cumprir prestação alternativa, fixada em lei;

(...)

XLI - a lei punirá qualquer discriminação atentatória dos direitos e liberdades fundamentais;

XLII - a prática do racismo constitui crime inafiançável e imprescritível, sujeito à pena de reclusão, nos termos da lei”;

- Nas Leis Nº 7.716, de 5 de janeiro de 1989 e Lei Nº 9.459, de 13 de maio de 1997, em especial:

"Art. 1º Serão punidos, na forma desta Lei os crimes resultantes de discriminação ou preconceito de raça, cor, etnia, religião ou procedência nacional.

(...)

Art. 20. Praticar, induzir ou incitar a discriminação ou preconceito de raça, cor, etnia, religião ou procedência nacional”;

- Constituição do Estado de Santa Catarina, Artigo 04, item I; Artigo 08, item III; Artigo 09, itens I, III, IV, V, VI e VII; Artigo 107, item I, subitens a, e, e g, e Artigo 173, itens I, II, III, IV e V;
- Lei Orgânica do Município de Joinville, Artigo 05, itens I e III.

A partir do exposto considera-se que:

- Essas religiões representam parte do Patrimônio Cultural brasileiro e mundial, baseadas em práticas milenares trazidas ao Brasil pelos negros escravos, entre os séculos XVI e XIX;
- Por elas cultuarem deuses, cuja manifestação primeira e essencial se encontra nos fenômenos naturais, requerem o uso de alguns recursos que são de domínio público, como: cachoeiras, florestas, rios, manguezais, praias, etc. Para tanto, e em consonância com a Constituição da República Federativa do Brasil, com o Código Florestal Brasileiro, com as Portarias do IBAMA e com Código Municipal do Meio Ambiente,

defendem a preservação dos recursos do bioma Mata Atlântica e outros ecossistemas;

- Muitos ecossistemas naturais são, em parte, resultados das práticas das populações tradicionais em que, a diversidade biológica está intimamente associada à diversidade cultural, estando então a conservação desses ecossistemas ligada à garantia dos direitos das comunidades locais;
- São reconhecidos os Direitos Humanos, defendendo a integridade e a auto-estima da pessoa humana;
- De acordo com a Constituição, as leis de proteção dos animais, defende a integridade da vida animal, contudo, não abre mão da utilização dos mesmos para fins rituais, destinando os recursos provenientes de tais práticas para o bem da coletividade onde o ritual está inserido;
- O papel das forças de defesa ao cidadão deve ser exercido em consonância com a legislação brasileira, reforçando a liberdade ao culto e o direito ao exercício das práticas rituais;
- Que sejam incluídos nos currículos escolares estudos sobre a história, a cultura e as religiões afro-brasileiras;

Joinville, 26 de março de 2005.

