UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESPÍRITO SANTO
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E NATURAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM GEOGRAFIA

MARIA LUIZA DE BARROS RODRIGUES

DO PONTO À TRAMA:
COSMOPOLÍTICA AFRO-BRASILEIRA DOS TERRITÓRIOS A PARTIR DO MUNICÍPIO DE CARIACICA-ES

VITÓRIA-ES
2019

MARIA LUIZA DE BARROS RODRIGUES

DO PONTO À TRAMA: COSMOPOLÍTICA AFRO-BRASILEIRA DOS TERRITÓRIOS A PARTIR DO MUNICÍPIO DE CARIACICA-ES

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Geografia- PPGG, da Universidade Federal do Espírito Santo, como requisito para a obtenção do título de mestre em Geografia, na área de concentração “Espaço, Cultura e Linguagens”.

Orientadora: Profª Drª Celeste Ciccarone.

VITÓRIA-ES
2019

Ficha catalográfica disponibilizada pelo Sistema Integrado de Bibliotecas - SIBI/UFES e elaborada pelo autor

---

de Barros Rodrigues, Maria Luiza, 1993-
D278p Do ponto à trama : cosmopolítica afro-brasileira dos territórios a partir do município de Cariacica-ES / Maria Luiza de Barros Rodrigues. - 2019.
198 f. : il.

Orientadora: Celeste Ciccarone.
Dissertação (Mestrado em Geografia) - Universidade Federal do Espírito Santo, Centro de Ciências Humanas e Naturais.

1. Território. 2. Religiões afro-brasileiras. 3. Estudos urbanos. 4. Decolonialidade. 5. Urbanismo. I. Ciccarone, Celeste. II. Universidade Federal do Espírito Santo. Centro de Ciências Humanas e Naturais. III. Título.

CDU: 91

"DO PONTO À TRAMA: COSMOPOLÍTICA AFRO-BRASILEIRA DOS TERRITÓRIOS A PARTIR DO MUNICÍPIO DE CARIACICA-ES"

MARIA LUIZA DE BARROS RODRIGUES

Dissertação submetida ao Programa de Pós-Graduação em Geografia da Universidade Federal do Espírito Santo como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Geografia.

Aprovada em 03 de maio de 2019.

Dr.ª Celeste Ciccarone (Orientadora)

Dr. Igor Martins Medeiros Robaina

Dr.ª Eneida Maria Souza Mendonça

Dr.ª Thais de Bhanthumchinda Portela (Universidade Federal da Bahia – UFBA)

Dr.ª Gabriela Leandro Pereira (Universidade Federal da Bahia – UFBA)

Foto-cartografia: Maria Luiza de Barros Rodrigues, 2019.

Agô (Àgò), meu pai, minha mãe!

A licença para a entrada, durante o caminhar e na saída.

(Costura sobre fotografia da preparação da oferenda de Iemanjá, registrada durante a V Festa de Iemanjá de Cariacica, realizada na Orla de Porto de Santana, no dia 02 de fevereiro de 2019)

EPÍGRAFE

“(...) a vida é isso: abrir caminhos (...). Então tudo isso que a gente vive não é novidade e vocês sabem isso. Toda época existe um momento de dificuldade que a gente tem que superar para vencer e um dia, seu neto, bisneto, ter um mundo melhor. Coisa que eu estou fazendo aqui e meu tataravô não podia fazer, nem pensar. E eu estou aqui, acolhida por vocês, vocês me ouvindo. ”

Fala de Mam'etu Luijidi (Mãe Ofá) - sacerdotisa de candomblé da tradição Congo/ Angola, Coordenadora da Renafro núcleo São Roque e região, Coordenadora INTECAB Núcleo São Roque (SP) e região e Fundadora da AEDAB - Associação de Estudos da Cultura e Religiosidade Espírita de São Roque, durante lançamento do livro “Direito dos povos de terreiro”, 20 de outubro, de 2018. São Paulo-SP, Brasil.

“A gente só se cura da ferida quando mexemos e expomos.”

DEDICATÓRIA

A todos os povos de terreiro e suas/seus representantes.

À todas as mulheres negras que conseguiram expressar suas ideias e perpassar os tempos.

AGRADECIMENTOS

À quem veio antes de mim e expressou suas ideias.

À minha família, minha fonte de sorriso e força para batalha a cada manhã de pé.

Às divindades e Orixás. À Oxum que assegurou minha cabeça para que eu não apagasse o brilho nos piores momentos.

À toda a comunidade de candomblé e umbanda e à cada diálogo com mães-de-santo, pais-de-santo e pessoas de axé com quem compartilhei energia e construí redes. Em especial ao Pai Sandro de Jagun, ao Pai Geraldo Ty Osún e ao Baba Fernando de Logunedé que me receberam com muito carinho, partilhando falas e escutas que me possibilitaram não só a costura dessa pesquisa, mas adentrar visões de mundo que deram sentido à vida em tempos conturbados.

À minha querida professora Celeste, por aceitar essa aventura comigo e me mostrar mundos possíveis dentro de mim, da arquitetura e urbanismo, da antropologia e da geografia. Ainda bem que nos encontramos, não consigo imaginar combinação melhor para o momento que ingressei no mestrado.

À professora Thais Portela, que mesmo sem saber, me proporcionou luz quando me via sem lugar no final da graduação. E também pela sutileza e pelo tempo despendido para um café de muitos significados em Salvador, 2017.

À professora e agora parceira de caminhada Gabriela Gaia, pela inspiração que irradia em mim e pela sensibilidade na reconstrução de nossos territórios.

À professora Eneida Mendonça e ao professor Igor Robaina, pelas importantes contribuições em momentos que marcaram rumos da pesquisa e da minha construção profissional.

Ao professor Diogo Bonadiman, pelos aprendizados na disciplina de etnografia e pelas conversas que me estimularam o pensamento para a construção da pesquisa.

Ao Iljorvanio, pela disponibilidade em auxiliar em uma das etapas fundamentais da pesquisa de campo.

À todas professoras e todos professores com quem tive contato durante toda a minha vida. Nenhum aprendizado foi em vão e espero estar em breve lado a lado nas salas de aula.

Às amigas e aos amigos que me querem bem e me incentivam em cada jornada da vida. Às amizades construídas durante o mestrado, em especial Elvis e Jaerle. Aos amigos que acompanharam de perto minhas angústias e me ajudaram a reerguer nessa reta final: Renata Segatto, meu complemento, meu equilíbrio, minha musa e ao Gabriel Ramos e André Felix, pelos ouvidos e olhos abertos para mim.

Ao Grupo de Pesquisadoras Negras da Pós-Graduação UFES – Virgínia Bicudo, que firmam nossas narrativas a cada dia dentro da universidade e me preenchem de motivação nessa jornada acadêmica.

À todas as mulheres pretas que me acolheram e me preencheram de força nesse período tenso. Minha maior potência tem raízes profundas e folhas por milhares de territórios.

À cada momento, experiência, lugar, história que cruzei nesses dois anos. Continuarei costurando e lutando pelo direito do plural em habitar cidades, sonhos e corpos.

RESUMO

Esta dissertação é uma encruzilhada analítica urbana que parte da aproximação com os territórios de coletivos religiosos afro-brasileiros, em questão o candomblé e a umbanda. A fim de debater sobre a forma como o pensamento hegemônico sobre as cidades ainda encobre questões étnico-raciais da composição afro-brasileira e compreender como esses territórios se produzem a partir de visões diferentes de cosmos, adentro por dois caminhos abertos: os estudos urbanos decoloniais e a proposição cosmo política. Por meio de experiências pessoais, do trabalho etnográfico e da proposta cartográfica, emergem territorialidades impulsionadas pelos diferentes sujeitos religiosas da pesquisa, tendo três terreiros disparadores localizados no município de Cariacica-ES. A partir dessas operações, é possível problematizar que o planejamento urbano e desenvolvimento da cidade são base para seus agenciamentos e acontecimentos, como interferem negativamente e positivamente nas lógicas de funcionamento. Trata-se, com efeito, de olhar a cidade sem separar o singular do plural, levando em consideração a composição de redes e relações promovidas por diversos mundos. Despir-se de um imaginário branco, ocidental e cristão é um convite para transitar junto a alteridade em vários pontos da trama urbana.

Palavras chaves: Territorialidades. Coletivos Religiosos Afro-brasileiros. Estudos urbanos decoloniais. Urbanismo.

ABSTRACT

This dissertation is an analytical urban crossroads that starts from the approach with the territories of afro-Brazilian religious collectives, in question the candomblé and umbanda. In order to discuss how hegemonic thinking about cities still cover ethnic-racial issues of Afro-Brazilian composition and to understand how these territories are produced from different visions of the cosmos, inside by two ways open: urban studies decoloniais and the cosmopolitic proposition. Through personal experiences, ethnographic labor and the cartographic proposal, territorialities emerged driven by the different religious subjects of the research, having three triggering *terreiros* located in the municipality of Cariacica-ES. From these operations, it is possible to problematize that the urban planning and development of the city are base for their assemblages and events, as they interfere negatively and positively in the logics of operation. It is a question of looking at the city without separating the singular from the plural, taking into account the composition of networks and relations promoted by different worlds. Undressing from a white, Western and Christian imagery is an invitation to transit alongside otherness at various points in the urban plot.

Uniterms: Territory. Afro-brazillian Religious Collective. Urban decolonial estudies. Urbanism.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 - Pontos Riscados de Exú de vertentes da umbanda mista 27

Figura 2 – Esboço de ponto riscado do Caboclo de Pai Sandro de Jagun 28

Figura 3 – Desenho de cidades ideais e perfeitas propostas por arquitetos renascentistas, século XV e XVI 30

Figura 4 - Carnaval de congo, 1950 37

Figura 5 - Obra de Debret "Negros vão à Igreja para serem batizados" (séc. XIX) 74

Figura 6 - Reportagem do jornal A Gazeta no dia seguinte a inauguração da estátua de Iemanjá 96

Figura 7 - Estátua de Iemanjá, Camburi, Vitória-ES 96

Figura 8 - Extrato de reportagem sobre a colonização do ES e de Cariacica 106

Figura 9 - Folheto informativo sobre o “resgate” da cultura negra pelas bandas de congo em Cariacica 110

Figura 10 - Rua do Egbé Asé Logunèdé, bairro Antônio Ferreira Borges 125

Figura 11 - MCMV no bairro Antônio Ferreira Borges 126

Figura 12 - Rua do Ibasé Omo Jagun, bairro Planeta 127

Figura 13 - Rua do Ylé Àse Ìyà Omin Osún Ijimum e Centro Espírita Mensageiros da Paz, bairro Nova Valverde 128

Figura 14 - V Festa de Iemanjá do município de Cariacica 142

Figura 15 - V Festa de Iemanjá do município de Cariacica 142

Figura 16 - Formação da fila para receber passe do Centro Espírita Mensageiros da Paz durante a Gira de Iemanjá, Camburi, Vitória-ES 143

LISTA DE MAPAS

Mapa costura 1 – Espacialização da RMGV 34

Mapa costura 2 - Município de Cariacica e área de início do estudo 35

Mapa 3 – Mapeamento dos terreiros de candomblé da RMGV-ES..... 38

Mapa 4 - Mapeamento dos terreiros de candomblé no município de Cariacica e Viana -ES 39

Mapa 5 – Mancha de situação dos territórios-terreiros disparadores..... 46

Mapa 6 - Mapa do município de Vitória por distribuição racial 64

Mapa 7 - Costura do corpo-território de Baba Fernando de Logunedé 115

Mapa 8 - Costura do corpo-território de Pai Sandro de Jagun 117

Mapa 9 - Costura do corpo-território de Pai Geraldo Ty Osún 119

Mapa 10 - Localização dos territórios-terreiros 124

Mapa-costura 11 - Percurso com Baba Fernando de Logunedé..... 135

Mapa-costura 12 - Percurso com Pai Sandro de Jagún..... 136

Mapa-costura 13 - Percurso com Pai Geraldo Ty Osún..... 137

Mapa-costura 14 - Aroeira de Exú, próximo ao Ylé Àse Ìyà Omim Osum Ijimum e Centro Espírita Mensageiros da Paz (ponto 2)..... 138

Mapa-costura 15 - Espada de Ogun, próximo ao Ylé Àse Ìyà Omim Osum Ijimum e Centro Espírita Mensageiros da Paz (ponto 2)..... 139

Mapa-costura 16 - Território cosmopolítico de Iemanjá, Orla de Porto de Santana, Cariacica-ES 141

Mapa-costura 17 - Iroko, próximo ao Ylé Àse Ìyà Omim Osum Ijimum e Centro Espírita Mensageiros da Paz..... 145

LISTA DE TABELAS

Tabela 1 - As religiões afro-brasileiras de 1980, 1991, 2000 e 2010 80

LISTA DE SIGLAS

ES – Espírito Santo

CNPJ – Cadastro Nacional de Pessoa Jurídica

CONEGRO – Conselho Municipal do Negro

FOMAC – Fórum de Matrizes Africanas de Cariacica

IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística

IDEMAFRI – Instituto de Desenvolvimento Estadual de Matrizes Africanas

IPEDOC – Instituto de Pesquisa e Documentação Cariaciquense

MCMV – Minha Casa, Minha Vida

NEAB – Núcleo de Estudos Afro-Brasileiros

PDM – Plano Diretor Municipal

PMC – Prefeitura Municipal de Cariacica

PPGG – Programa de Pós-Graduação em Geografia

RELIGAFRO – Grupo de Estudos e Pesquisas sobre Religiões Afro-brasileiras

RMGV – Região Metropolitana da Grande Vitória

SEMCID – Secretaria Municipal de Cidadania e Direitos Humanos

SEMDEC – Secretaria Municipal de Desenvolvimento da Cidade e Meio Ambiente

SEPPIR - Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial

TFG – Trabalho Final de Graduação

UFES – Universidade Federal do Espírito Santo

SUMÁRIO

NOTAS DE ABERTURA 17

ENLACE I – REMONTE CONCEITUAL 49

1.1 TERRITÓRIO (S) EM ANÁLISE 49

1.1.1 Cidade - território 54

1.2 O DESDOBRAR: TERRITORIALIDADES E TENSÕES 57

ENLACE II – ACESSOS E AGENCIAMENTOS 67

2.1 DIALOGANDO COM OS COLETIVOS DE RELIGIÃO AFRO-BRASILEIRA 68

2.1.1 Candomblé e umbanda - Cada lado um mundo 73

2.1.2 Questão racial como percurso 82

2.2 DIÁLOGOS COM OS ESTUDOS URBANOS 85

2.2.1 Do corpo negro ao urbanismo branco 86

2.2.2 Percepção geográfica da religião 92

2.2.3 O olhar do ponto à trama 97

2.3 ENTRE RASGOS E COSTURAS – O QUE FAZ SEGUIR 101

ENLACE III – NARRATIVAS E FLUXOS NA/DA TRAMA 103

3.1 UMA DAS TRAMAS – CARIACICA 104

3.2 COSTURA – AGENCIANDO NARRATIVAS 112

3.2.1 Asé sobre o chão urbano 121

3.2.2 Outras costuras – assentamento cartográfico 132

DESENLACE 148

REFERÊNCIAS..... 157

APÊNDICES 166

APÊNDICE 1 - GUIA PARA PESQUISA DE CAMPO 166

APÊNDICE 2 – TRANSCRIÇÃO DE CONVERSAS E TERMOS DE CONSENTIMENTO..... 169

1.1 Baba Fernando de Logunedé..... 170

1.2 Pai Sandro de Jagun..... 178

1.3 Pai Geraldo Ty Osún..... 189

NOTAS DE ABERTURA

> quando eles falam é científico, quando nós falamos não é científico
>
> quando eles falam é universal, quando nós falamos é específico
>
> quando eles falam é objetivo, quando nós falamos é subjetivo
>
> quando eles falam, é neutro quando nós falamos é pessoal
>
> quando eles falam é racional, quando nós falamos é emocional
>
> quando eles falam é imparcial, quando nós falamos é parcial
>
> eles têm fatos, nós temos opiniões;
>
> eles têm conhecimento, nós temos experiências.
>
> Essas não são apenas categorizações semânticas; elas possuem a dimensão de poder que mantém as posições hierarquizadas. Nós não estamos lidando aqui com uma "coexistência pacífica de palavras" (*Jacques Derrida, Positions, University of Chicago Press, Chicago, 1981*), mas sim com uma hierarquia violenta que determina quem pode falar. (Grada Kilomba[1], 2010)

A caminhada até a intenção desta dissertação tem acontecido em um constante processo de distanciamentos – conflitos – aprendizados – (re) aproximações-entendimentos (ou a constante busca deles).

No fim de 2016 concluí meu trabalho final de graduação (TFG) no curso de arquitetura e urbanismo, em Vitória, com questionamentos que marcaram essa marcha:

> De que maneira "incluir" no planejamento urbano as contradições e conflitos que emergem da permanência/surgimento de diversas formas religiosas/culturais? Como os comportamentos e significados dos espaços públicos podem ser

[1] KILOMBA, Grada. Quem pode falar? Falando no centro, descolonizando o conhecimento. In: KILOMBA, Grada. **Memórias de plantação:** episódios de racismo cotidiano. 2. ed. Budapest: Unrast, 2010. Tradução minha.

> “incorporados” no ensino urbano? (RODRIGUES, 2016)[2].

Atualmente me vejo imersa em um vasto e sinuoso mundo de possíveis respostas que transitam entre os campos do urbanismo, da geografia e da antropologia. Nesse percurso, tenho tido a oportunidade de verificar o quanto esse cruzamento ratifica a importância da realização de estudos socioespaciais, os quais estão inseridos em um contínuo processo de mudanças, acontecimentos e diferentes dinâmicas.

Durante o período da graduação, muito me inquietava o fato de pouco se contar sobre a diversidade sociocultural que compõe nossas cidades, levando em consideração o impacto que o modo projetar arquitetura e projetar urbano implica diretamente nesse aspecto. De certa forma, articular e envolver a produção dos sujeitos na arquitetura e no urbanismo se demonstrou como tarefa complexa, mas sendo uma tentativa emergente de destacar a importância que isso estabelece para a formação profissional, afinal, trata-se de uma área que se relaciona todo o tempo com pessoas.

Além disso, e não menos problemático, o saber branco, eurocêntrico e masculino[3] na arquitetura e no urbanismo mantêm suas referências nos âmbitos acadêmico e profissional. Posição que aparentemente não deseja ser tensionada a partir da visão de quem a ocupa em grande parte, pois coloca-se em jogo a mudança do status tão perpetuado e reproduzido na sociedade segregada. Estes fatores transpassam de forma violenta o repertório intelectual construído pela população negra em nível nacional e internacional, assim como

---

[2] No período de realização do TFG, sem muita atenção ou conhecimento acerca de alguns conceitos, utilizei “incluir” e “incorporados”. Atualmente, nesse processo de incursão em outros agenciamentos de saber e constante aprendizado, me atento a esse termo pois ao apontar em “incluir as diferenças” vou de encontro à submissão já posta pelo modelo hegemônico e no sentido contrário de ruptura ao mesmo, que é uma das intenções do meu caminhar.

[3] Desde o início do meu contato, a imagem de projeção para “profissionais renomados” era majoritariamente composta por homens, brancos. A ideia de poder já demonstra uma masculinidade intrínseca e isso se perpetuou no modo como as mulheres e negros foram invisibilizadas na profissão.

todo e qualquer tipo de manifestação cultural negra que esteve - e ainda está - presente na composição do que se entende como uma “identidade” do Brasil.

E como aponta Akotirene (2018), o desafio não está necessariamente nas respostas indentitárias dadas a matriz colonial, mas sim em quais metodologias usamos para formular tais respostas. Assim, assumo essa noção na pesquisa partindo da ideia de “identidade política” e não da “política de identidade”[4], inicialmente discutida pela autora, convalidada pela perspectiva decolonial e interseccional[5], que me permite enxergá-la longe do padrão global colonialista que impõe limitações e alegorias humanas. Não menos importante, vale ressaltar que essas “identidades” que trabalho durante a pesquisa, no caso, os territórios racial e religioso estão disputando para terem seus espaços e também enfrentam conflitos entre uns e outros e por vezes, internamente também.

Frente ao contexto apresentado, é possível afirmar que foi dada uma imposição em detrimento tanto do intelecto de estudiosas (os) negras (os), quanto de produtores de saberes e mantenedores de técnicas, imbricados na noção de epistemicídio como instrumento para além da anulação e desqualificação do conhecimento dos povos subjugados, um processo persistente de produção da indigência cultural (CARNEIRO, 2005). Suely Carneiro, portanto, discorre sobre os aparatos globais de destruição de corpos e mentes derivados do colonialismo, do racismo e da epistemologia ocidental.

> Para nós, porém, o epistemicídio é, para além da anulação e desqualificação do conhecimento dos povos subjugados, um processo persistente de produção da indigência cultural: pela negação ao acesso à educação, sobretudo de qualidade; pela produção da inferiorização intelectual; pelos diferentes mecanismos de deslegitimação do negro como portador e produtor de conhecimento e de rebaixamento da capacidade

[4] Denominação estabelecida pela autora para estabelecer posicionamento teórico e político acerca da relação entre o conceito de “identidade” e a abordagem interseccional, elaborado pela perspectiva decolonial.

[5] Conceito desenvolvido pela advogada americana Kimbérle Crenshaw (1989), entendido no contexto não como uma sobreposição ou soma de categorias, mas como via de pensá-las de maneira inter-relacionada, tendo como base o compromisso de articulação com a questão racial.

> cognitiva pela carência material e/ou pelo comprometimento da autoestima pelos processos de discriminação correntes no processo educativo. Isto porque não é possível desqualificar as formas de conhecimento dos povos dominados sem desqualificá-los também, individual e coletivamente, como sujeitos cognoscentes. E, ao fazê-lo, destitui-lhe a razão, a condição para alcançar o conhecimento "legítimo" ou legitimado. Por isso o epistemicídio fere de morte a racionalidade do subjugado ou a sequestra, mutila a capacidade de aprender etc. (CARNEIRO, 2005, p.97)

Sigo partindo da formulação, de pronto, tento direcionar a pesquisa em uma análise a qual busco apreender de múltiplas fontes, na contramão de uma disciplinarização do saber acadêmico e na tentativa de instaurar outras formas de pensar estes campos. Localizo a cidade no encruzamento, enquanto plano aberto, que converge e permite caminhos possíveis de projetar arquitetura (s), urbanismo (s) e sujeito (s).

Traçando um breve percurso, rapidamente me recordo em um momento dentro da universidade, quando fui questionada por um professor se não estaria sendo muita prepotência desejar mudar a estrutura /visão do curso de arquitetura e urbanismo. Em primeiro momento, tentei recolocar a explicação, de maneira a me subestimar com o que estava posto. Mas dessa forma, voltei para o lugar de partida, o mesmo que desejo mudar. O lugar onde a estrutura colonizadora e europeia encobre qualquer outra narrativa e perspectiva.

A acentuação desses questionamentos se deu na realização do meu trabalho final de graduação, intitulado "O contexto urbano e o terreiro de umbanda: estudo socioespacial na Fraternidade Tabajara" (RODRIGUES, 2016), onde busquei compreender as relações que esse Santuário, localizado há 76 anos no bairro Tabajara - em Cariacica, Espírito Santo – estabelecia com o espaço urbano. Esse consistiu em um considerável - mas pequeno diante de um todo - giro no universo das inúmeras tramas impulsionadas pelas cidades contemporâneas.

A fundação do Santuário teve o objetivo de prestar serviços sociais aos moradores do bairro e adjacências, o que de certa forma estabelece forte relação com o desenvolvimento urbano do bairro Tabajara. O mesmo é dirigido pelos mentores Pai João de Aruanda, Tabajara, Caboclo Rosas, Tia Maria e Cabocla

Rosa de Jurema[6], tendo seus trabalhos baseados no benefício ao próximo e possui "*hinos*" (pontos) próprios, bem como, "*pontos chaves de descarrego*", "*pontos de segurança*"[7] e *Ebôs*[8] de *Exús*[9].

Uma noção preliminar sobre território (Rodrigues, 2016), então, passou a ser esboçada a partir da noção nativa como extensão material e imaterial da superfície onde vive determinado grupo, que impõe sua ordem (cultural, social, econômica, etc). Algumas relações de territorialidade (Haesbaert, 2007, 2017) começaram a ser analisadas: pelos deslocamentos dos frequentadores a partir dos bairros que residiam e buscando entender porque frequentavam o "*terreiro*"; e pelos lugares públicos significantes para o mesmo. De certa forma, esse passo permitiu notar algumas maneiras peculiares de conceituar, entender, praticar e organizar e, sobretudo, produzir o território e que serão aprofundadas e associadas no eixo principal desta pesquisa.

Naquele momento, era estabelecida a dificuldade em sustentar tal tema enquanto arquiteta e urbanista em formação pelo fato de "não se encaixar" no que é denominado como arquitetura e urbanismo ou então, de ser questionada se "isso era de fato arquitetura", me condicionava ao estado de constante desconforto e busca por um outro lugar que ainda se encontra em parcial ausência nos estudos urbanos.

Dessa maneira, ter mergulhado no oceano desse trabalho me provocou em diversos aspectos, como direcionamentos e relações que até então tinha sobre

---

[6] Entidades cultuadas principalmente em linhas de umbanda.

[7] Compreendendo o acesso inicial à temática por parte de alguns leitores, adotarei inicialmente o itálico ao utilizar termos estrangeiros, em sua maioria do conjunto linguístico proveniente da África, como o idioma iorubá, recorrente em comunidades terreiros. Já os termos utilizados em itálico entre aspas, embora em português, dizem respeito às expressões nativas, também recorrentes e/ou demandadas pelos agentes dos sistemas religiosos em estudo.

[8] *Ebó*, tanto no candomblé quanto na umbanda, consiste nas oferendas (trabalhos) e que variam ordenadas de acordo com as disposições de cada orixá.

[9] Divindade/orixá, referente ao princípio explicativo do mundo iorubano.

a pesquisa de campo, possibilidades das pesquisas etnourbanas dentro do campo acadêmico da arquitetura e urbanismo e, algumas questões que cruzavam a existência na cidade e que continuavam no incômodo. Modo que, ficou latente que a presença dos corpos negros, assim como qualquer perspectiva e manifest-ação coletiva e desdobramentos provenientes dos mesmos, ainda não aparece de maneira equitativa na vivência, apropriação e construção de espaços urbanos. Perpassando brevemente, é possível afirmar que tensões acerca do direito à existência e territorialidade estiveram presentes historicamente em manifestações associadas às comunidades tradicionais[10], como o candomblé, a umbanda, o caxambu, o quilombo, a capoeira, o samba ou mesmo nas que ganharam destaque na sociabilidade urbana brasileira a partir do século XX, como o rap, movimento hip hop, funk, os saraus marginais. E, pensando como parcelas constituintes da formação territorial brasileira, os cortiços e favelas, que foram apresentados de forma estigmatizada dentro dos centros urbanos.

Paralelamente, é importante ressaltar que questões culturais sempre estiveram entrelaçadas à minha trajetória de atuação, sendo elas expressadas de diversas formas que transitam pelas artes, música e educação. O que me faz acreditar na importância do reconhecimento dessa dimensão.

Por meio desse viés, as relações presentes na cosmovisão da religiosidade afro-brasileira me atingem primeiramente pela questão espiritual, que mesmo não sendo iniciada em nenhuma das religiões, me elevo enquanto pesquisadora em diáspora em muitos aspectos no contato com a mesma. Ademais, o interesse por esse tema foi reforçado devido aos poucos estudos realizados dentro da abordagem arquitetônica e urbanística, no estado do Espírito Santo e pela

[10] A SEPPIR, de acordo com o Decreto 6040, de 2007, define as comunidades e povos tradicionais como “grupos culturalmente diferenciados e que se reconhecem como tais, que possuem formas próprias de organização social, que ocupam e usam territórios e recursos naturais como condição para sua reprodução cultural, social, religiosa, ancestral e econômica, utilizando conhecimentos, inovações e práticas gerados e transmitidos por tradição”. Sendo as comunidades tradicionais de matriz africana os coletivos e povos que se identificam e preservam a cultura afro.

dificuldade de reconhecimento da extensão e aplicação das cosmovisões afro-brasileiras na produção e reflexão sobre espaço urbano[11] e rural no contexto social regional.

Delinear alguns dos muitos encadeamentos religiosos na cidade, bem como os usos no/dos espaços públicos, ao longo do meu percurso foi uma tarefa complexa, principalmente ao esbarrar com preconceitos voltados às religiões relacionadas à cultura africana e afro-brasileira. Ater essa situação por meio de conversas, dados e percepções reforça a ideia de que as desigualdades não são erguidas somente pela contemporaneidade da vivência, mas sofrem influência direta do processo de estruturação racial da sociedade brasileira.

No presente momento, me encontro como arquiteta urbanista, inserida em um programa de pós-graduação em geografia e dessa maneira, procuro outros modos de operar o aporte dado por esses campos com a subjetividade[12] e coletividade, ligada às práticas (cosmo) políticas. Na minha proposta enquanto corpo negro em movimento, essas questões me fazem pensar constantemente no ensino e na experiência profissional. Portanto, a atual pesquisa se forma com a intenção de colocar em discussão as possibilidades de considerar o subsídio da alteridade, representadas por componentes dos coletivos religiosos afro-brasileiros, que questionam limites socialmente impostos diante do urbanismo e produção do território pautados em lógicas hegemônicas. Destarte, ressalto que busco construir e apresentar tais perspectivas não de forma uma coisa *versus* a outra, dicotomizando um e outro, essa tarefa já nos é apresentada pelos impactos do colonialismo no pensamento acadêmico. Mas sim buscando erguer

[11] O termo “espaço urbano” foi constantemente usado por mim até o início da pesquisa de dissertação, muito por conta da linguagem que a graduação em arquitetura e urbanismo me condicionou. Porém, apreendendo melhor as dimensões conceituais dentro da geografia, irei utilizar o termo “espaço urbano” enquanto “território”, entendido como espaço de relações, que utilizarei como categoria central.

[12] Utilizo subjetividade pelo viés de Guattari, em Caosmose (1992). O autor a considera como o conjunto de condições que torna possível alguma instância manifestar-se como *território existencial.* Durante o Enlace II será abordado de forma mais ampla.

questões - ora invisíveis, ora subjugadas - que apontam para caminhos potentes, repletos de contribuições para pluralizar e romper a hegemonia branca do pensamento acadêmico.

Eis então, que o contexto atual nos desafia a um reposicionamento diante das resistências e insurgências dos coletivos culturais/religiosos e dos processos de urbanização e planejamento das cidades. Para isso corroboro com a análise dos estudos urbanos partindo de temas e pautas que perpassam minhas experiências sobre o território, realizando uma aproximação teórica conceitual sobre o mesmo. O que se coloca como base para o estudo é o território como categoria abundante, que como contextualizado por Haesbaert (2017), leva a entender o território pela sua amplitude, é não ver pelo modelo uniforme e estável dentro de uma visão fechada dentro da problemática específica. Assim, em avanço, é também reconhecer que se trata não só de um território, mas de dinâmicas combinadas em múltiplos territórios ou multiterritorialidades:

> "Mais do que território "unitário como estado ou condição clara e estaticamente definida, devemos priorizar assim a dinâmica combinada de múltiplos territórios ou "multiterritorialidade" melhor expressa pelas concepções de territorialização e desterritorialização, principalmente agora que a(s) mobilidade(s) domina(m) nossas relações com o espaço." (HAESBAERT, 2010, p. 341)[13]

A partir da ação das práticas espaciais de diversos agentes (instituições, coletivos, capitais diversos, indivíduos, etc), articulados em diferentes escalas, configuram-se novas - ou outras - formas de organização territorial derivadas de diferentes noções e visões de mundo. Aproximo-me de um ponto crítico, no qual o olhar decolonial sobre as cidades expõe um convite epistêmico a

[13] HAESBAERT, Rogério. **O mito da desterritorialização: do "fim dos territórios" à multiterritorialidade**. In: Rogério Haesbaert. – 5ª ed. – Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2010. 396p.

“desaprender” institucionalizações e fôrmas que muitas das vezes não cabem na realidade cultural, social e econômica das cidades brasileiras.

Não se trata de desvalorização de questões e autores que vêm sendo trabalhado em abundância no urbanismo, mas sim da tentativa de substituir a geopolítica de conhecimento do fundamento na história imperial do norte global dos últimos séculos, pela geopolítica e a política de Estado, de pessoas, línguas, religiões, conceitos políticos e econômicos, subjetividades, etc., que foram racializadas (ou seja, sua óbvia humanidade foi negada) (MIGNOLO, 2008).

> Dessa maneira, por “Ocidente” eu não quero me referir à geografia por si só, mas à geopolítica do conhecimento. Consequentemente, a opção descolonial significa, entre outras coisas, *aprender a desaprender,* já que nossos (um vasto número de pessoas ao redor do planeta) cérebros tinham sido programados pela razão imperial/ colonial. (MIGNOLO, 2008)

Aciono a proposta cosmopolítica como via analítica que me permite a abertura de caminhos de entendimento dentro de contextos de pesquisa ainda engendrados por padrões brancos, mantendo as possibilidades de quem e o que pode compor as cidades. Stengers (2014) e Latour (2012) propõem o entendimento de *cosmos* como a ação e associação de humanos os não-humanos (espíritos, símbolos, seres inanimados, ações da natureza, etc.) na formação social. Dessa maneira, se apresenta como um aporte definido pelo jogo das diferenças em desacordo com uma realidade única e como fazer ciência é também construir mundo.

Tudo isso se dá no/para território e territórios, no plural justamente pela implicação de uma visão una e múltipla. Nessa perspectiva, se as territorialidades (Haesbaert, 2007, 2017) consistem em uma síntese ou soma de questões, esta síntese se manifesta de forma plural e diretamente relacionada com a cidade, que viso aprofundar no enlace II e dialogar com definições nativas, no enlace III[14]. Em seu enredamento sobre urbanismo e cosmopolítica no Chile, Farías (2014) discorre como essa multiplicidade se relaciona com o fato de as cidades nunca estarem acabadas ou completas, o que faz da realidade urbana

[14] Denomino “enlace” como proposta de organização da pesquisa, explicado na p.44.

uma constante produção e montagem de processos e lugares. Assim, a cidade é uma multiplicidade de “montagens” sociotécnicas e a vida urbana se dá como um processo distribuído (FARÍAS, 2014, tradução minha).

Nessa costura, o que no título chamo de **ponto**[15]*,* disponho um jogo aos “*pontos riscados*”. Tal proposição foi impulsionada a partir do momento que entrei em contato com a cosmovisão da umbanda, onde esse termo é mais presente e surgiu com destaque.

Desde o início, essa referência nativa se deu de algumas formas, como:

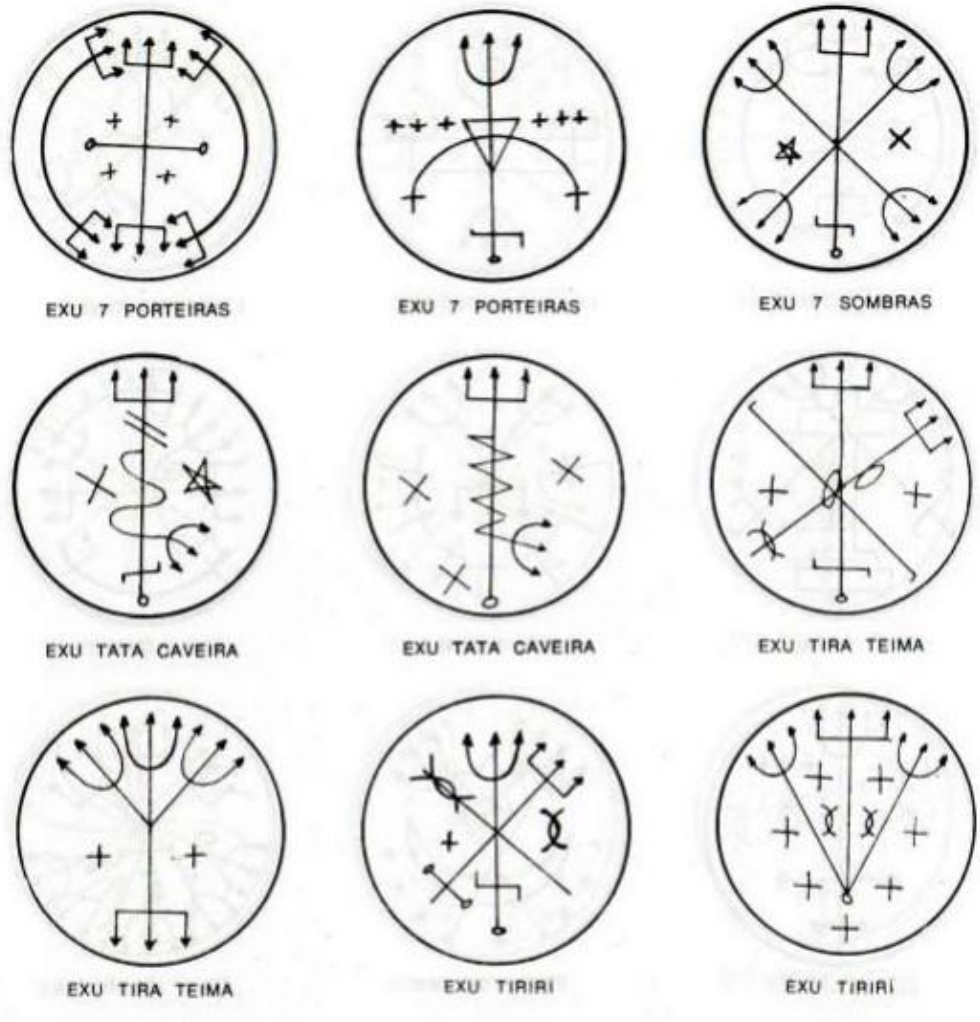
> Um ponto riscado, é como uma carta de responsabilidades. Só que de muito maior valor, porque condiciona, em si, uma energia, por assim dizer, um alerta de convocação de compromissos assumidos. Cada figura, projeta um campo de força astral, se devidamente traçada. Cada médium traça o ponto do próprio Guia, quer dizer, os liames de compromisso que os ligam para proteção e trabalho. Um ponto traçado não é qualquer desenho a ser garatujado. (SANTOS, Preito de Gratidão, 1988, p. 80)

Bem como, no decorrer da pesquisa, foi se apresentando em suas denominações:

> “O ponto riscado é um ponto de energia simbólica. Aqui o vermelho: guerra, o preto: a vida, símbolo masculino e símbolo feminino (...). ” (Baba Fernando de Logunedé, em conversa realizada no dia 24 de novembro de 2018)

[15] Destaco em negrito algumas palavras e alguns títulos por conta de questões estéticas e cognitivas na leitura do texto.

Figura 1 - Pontos Riscados de Exú de vertentes da umbanda mista[16]



Fonte: SANTOS, 2003 e PALLAS, 2008 in. SOLERA, 2014.

Também como,

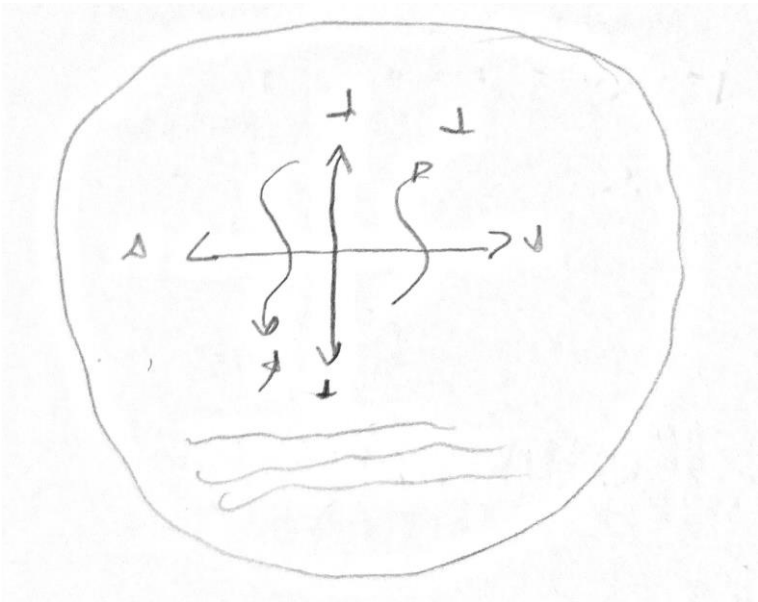
> "O ponto riscado, na Umbanda das entidades, representa até a identidade dele, o que ele é. O que ele representa naquele ponto riscado. Além da representação cabalística, o ponto riscado ele possui as vibrações. A entidade vai firmar o ponto de acordo com a necessidade do momento. **É aquele ponto que vai segurar a casa, é aquele ponto que vai direcionar a casa, é aquele ponto que vai levar os malefícios da casa**. " (Pai Geraldo Ty Osún, em conversa realizada no dia 09 de fevereiro de 2019)

[16] Ou umbanda cruzada, uma das vertentes da umbanda manifestada no Brasil.

Em continuidade de perspectivas:

> "É a força da entidade**, é como se ele tivesse marcando naquele momento o território para ele trabalhar**. [...] Porque na realidade, o ponto, por exemplo essa cerâmica, ela é traçada, ela tem um significado... Então quer dizer, que esse desenho pode ter diversos olhares, diversos entendimentos. Mas é algo que se a gente presta atenção é algo marcante, e para a entidade, era como se ela tivesse colocando no ponto todos os caminhos que ela faz. Por exemplo, meu caboco respondeu: "ai bem é uma encruzilhada, a estrela força dos astros, aqui tem o mar. ". Então na realidade essa entidade aqui, ela fala do ponto dela, quem ela é, e qual o caminho que ela percorre, era como se ela falasse dessa ancestralidade mesmo, dessa força que ela traz naquele momento de marcar esse chão lembrando dessa ancestralidade que deu a ele essa luz, ai ele vai risca o ponto que ele vai cantar o ponto, onde ele vai está mostrando o que ele é e para o que veio, essa é uma das lógica na Umbanda. Então você juntar realmente esse ponto ao extremo, tem muito significado. E se você olhar, cada um tem o seu traço. " (Pai Sandro de Jagun, em conversa realizada no dia 07 de janeiro de 2019)

Figura 2 – Esboço de ponto riscado do Caboclo de Pai Sandro de Jagun



Fonte: Pai Sandro de Jagun, 2019[17].

[17] Desenhado no caderno de campo da pesquisadora e inserido nesta com autorização do sujeito da pesquisa.

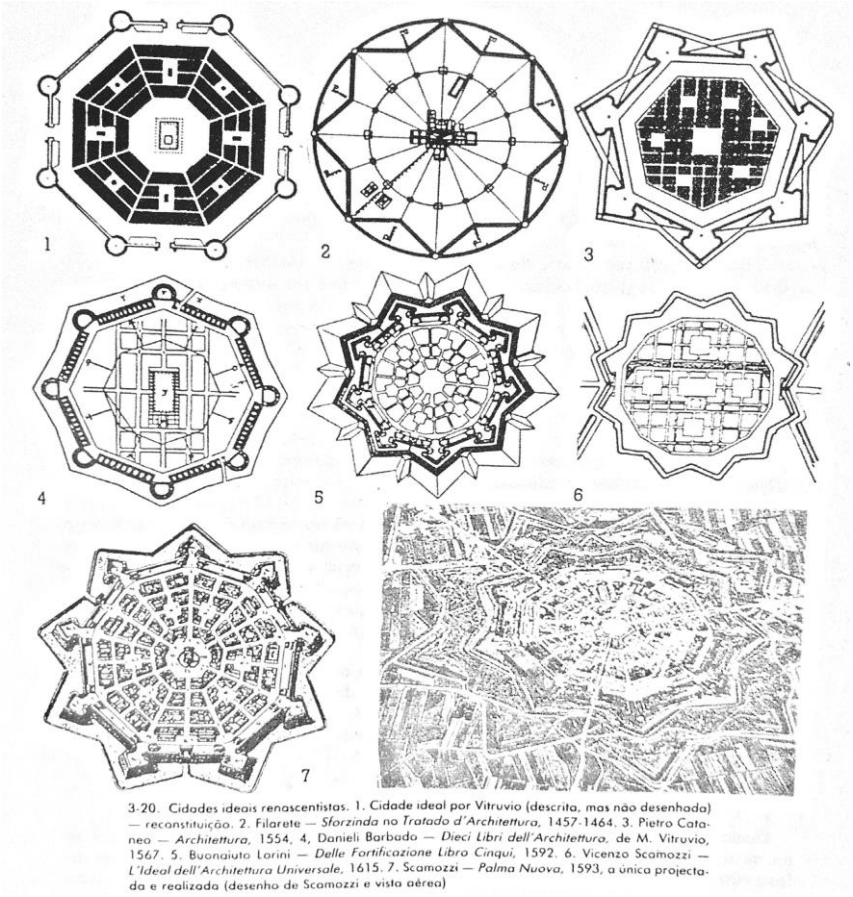
Esses símbolos gráficos, muito por conta da maneira imagética, primeiramente se entranharam no meu pensamento conduzindo imediatamente a assimilação aos desenhos e plantas urbanísticas e a outros modos de fazê-los. Posteriormente, ao passar pelos entendimentos do que vem a ser "*ponto riscado*" foi possível associar a esse movimento que venho fazendo na área das ciências humanas aplicadas, que é carregado de responsabilidades e riscos. É afirmar-se continuamente permitindo a abertura para novos cenários, remarcando e redefinindo territórios.

Nesse fluxo, me refiro à **trama** enquanto cidade. Assim como o ponto, a proposta da trama também parte da imagem com que as ditas cidades ideais renascentistas, que estiveram presentes desde o início do mergulho na arquitetura e urbanismo[18]. Essas eram sempre mostradas partindo dos desenhos urbanísticos eurocêntricos e pautadas em questões estéticas e culturais ancoradas na Europa.

Em complemento, a cada passo dentro, busco uma análise em multiplicidade no que diz respeito ao território, suas complexidades e ao conjunto desses pontos e nós socioculturais e urbanos.

[18] Recordo plenamente em 2013, quando na disciplina de Teoria e História da Arquitetura e Urbanismo I alguns desses modelos já eram descritos pela morfologia baseada em questões cósmicas (refletindo a religiosidade ou o poder vigente), entretanto, em sua totalidade a discussão que era apresentada era feita por autores do norte global, o que refletia a limitação da pluralidade apresentada.

Figura 3 – Desenho de cidades ideais e perfeitas propostas por arquitetos renascentistas, século XV e XVI



3-20. Cidades ideais renascentistas. 1. Cidade ideal por Vitruvio (descrita, mas não desenhada) — reconstituição. 2. Filarete — *Sforzinda* no *Tratado d'Architettura*, 1457-1464. 3. Pietro Cataneo — *Architettura*, 1554. 4, Danieli Barbado — *Dieci Libri dell'Architettura*, de M. Vitruvio, 1567. 5. Buonaiuto Lorini — *Delle Fortificazione Libro Cinqui*, 1592. 6. Vicenzo Scamozzi — *L'Ideal dell'Architettura Universale*, 1615. 7. Scamozzi — *Palma Nuova*, 1593, a única projectada e realizada (desenho de Scamozzi e vista aérea)

Fonte: Lamas, 2003.[19]

Do ponto chego à trama. Da diversidade chego à cidade. Dessa forma, tomo como urgência questionar quais são as tramas outras que a cidade pode proporcionar, partindo de pontos antes negados pela história do urbanismo braisileiro.

Para tanto, é necessário entender essa trama como produção contínua, onde há uma abordagem que atravessa as disciplinas sem permanecer nelas como estruturação eurocêntrica do pensamento, destacando que o sujeito é uma composição de vetores (sociais, políticos, culturais, econômicos, ambientais, etc.) que, também, se decompõe, ou, sofre processos de assujeitamento. Desse

[19] LAMAS, José Ressano Garcia. Morfologia urbana e desenho da cidade. Sl: Fundação Calouste Gulbenkian, 1993. 6 ed., 2003.

modo, para esta pesquisa, destacamos os sujeitos integrantes dos coletivos religiosos afro-brasileiros como protagonistas atuantes na decodificação das complexidades a partir de seu cotidiano e de tempos-espaços de suas práticas.

A inquietude acerca das contradições presentes no contexto urbano leva a acreditar que as dificuldades serão passíveis de superação quando outras áreas do saber forem investigadas e desta forma, produzir conhecimentos que questione, altere e acrescente aos já assentados.

Esse processo de não disciplinarização do pensamento, sem dúvida, promove importantes contribuições para que ao retornar a um programa de arquitetura e urbanismo seja possível fortalecer minimamente essas ações das nossas narrativas. Dessa forma, é possível mostrar e perceber que as diferenças existem e resistem no território, sendo necessária a sensibilidade em compreender que esses territórios da cidade não são estáticos.

PROBLEMA

Entende-se que os problemas oriundos do desenvolvimento urbano não são novos, assim como as dificuldades que o mundo das religiões afro-brasileiras enfrenta, que não ficam apenas no plano religioso. E, mesmo com a ampla variante de manifestações no Brasil, as indagações não se findam.

Diante disso, no percurso da escrita adotei então a denominação **coletivos religiosos afro-brasileiros**, quando me refiro ao candomblé e à umbanda nesse contexto. A explicação dos coletivos parte da ideação de Latour (2001; 2012), ao formular que estes não remetem apenas a unidades prontas, “mas a um procedimento para coligar as associações de humanos e não-humanos”. Sentido isso, Barbosa (2012) também aponta valiosa consideração sobre a multiplicidade dentro do que costumamos chamar de religiões de afro-brasileiras. E, em diálogo com Eduardo Viveiros de Castro, ressalta a importância da tentativa de “criar um conceito de coletivo sem totalidade”.

Assim, em ressonância teórica, também sigo nesse ensaio e aprimoramento do termo “coletivo” diante da necessidade de preservar as diferenças e respeitar as particularidades e associações produzidas por cada religião. Na ocasião, esses coletivos são compostos de diversas expressões de mundo obtidas a partir do *ethos* religioso afro-brasileiro como “possibilidade de organização política sem os riscos de asfixia burocratizante por fixação demasiadamente mecânica numa identidade de grupo” (ANJOS, 2006). De maneira veemente sintetizada (aberto no enlace II), o candomblé apresenta-se como religião secular dos os *orixás*, *inquices* e *voduns*[20], divindades provenientes do panteão africano e estabelecidos também como ancestres e força da natureza, constituída inicialmente na Bahia a partir de tradições de povos africanos. E a umbanda, como religião despertada no início do século XX, no Sudeste, organizada em aproximações com rituais indígenas e de candomblé, além de influências kardecistas e católicas.

De maneira que essas religiões enquanto coletivos atravessam barreiras e mapeiam territórios urbanos e rurais. Nesse sentido, é possível afirmar que o estigma produzido acerca deles influenciou - e continua influenciando - em fatores como a localização, uso do espaço público, reconhecimento e aceitação. Da colonização até a colonialidade. É notável a presença de territórios em conflitos simbólicos e geopolíticos.

Diante desses fatores, o Espírito Santo aparece como um estado que encobre muito de sua história que envolve a população negra, refutando a valorização de suas práticas e manifestações culturais. Para o enredamento desse trabalho, tomo a liberdade de adotar três níveis de escala que me permitiram compreender as variantes e desdobramentos dos territórios quais a pesquisa me fez permear e sentir. A escala institucional da cidade a fim de compreender o que há imposto de limites de municípios e bairros, tal como apenas forma balizadora de localização da pesquisa. A escala do terreiro, ou escala micro local, a qual se estabelece como ponto disparador das articulações a serem entendidas. E, a escala corpo, que rizomaticamente é ponte para o deslocamento carregado de

[20] Denominações de divindades, que variam de acordo com as etnias e nações.

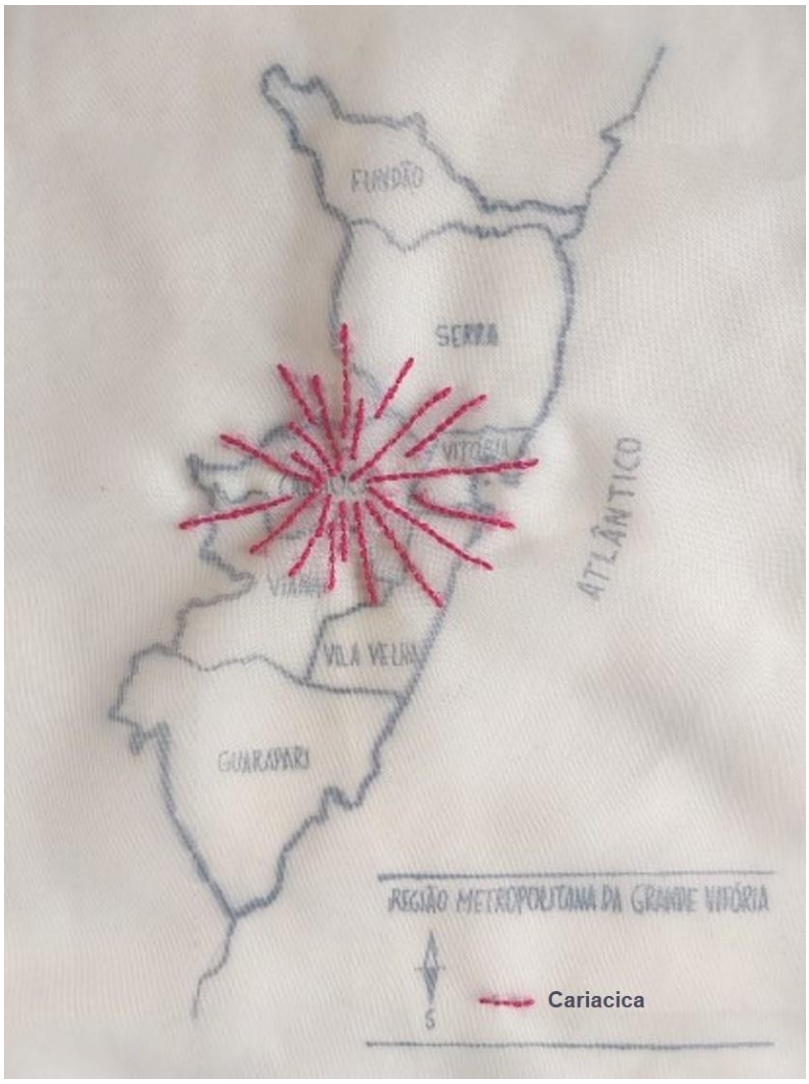
símbolos históricos e culturais por diversos outros territórios e relações. Isto posto, passo a entender tal categoria analítica não como limitador, mas como fluxo contínuo e irrefreável por todo e qualquer território, estabelecendo redes.

A limitação de bairros, bordas e fronteiras não cabe à essa pesquisa, uma vez que, remete à estaticidade, diferente da lógica de rede, que são fluxos que vão além desses limites institucionalizados. E, ao pensarmos em território político e nas vivências de coletivos religiosos brasileiros, nos mostra um jogo ou uma encruza que não é definido por esses limites.

Ao final, a proximidade dos elementos, as relações, os sujeitos e terreiros que irão me apontar qual (is) o (s) território (s) em produção a partir do município de Cariacica.

Dessa forma, o primeiro recorte para entender o percurso da pesquisa é Região Metropolitana da Grande Vitória, mais especificamente partindo do município de Cariacica (mapa costura 1), que como apresentado no início desse enredamento, é estabelecido pelo desejo de aprofundamento das questões elaboradas no TFG, que foi realizado também em Cariacica, e pelas vivências enquanto moradora desta localidade.

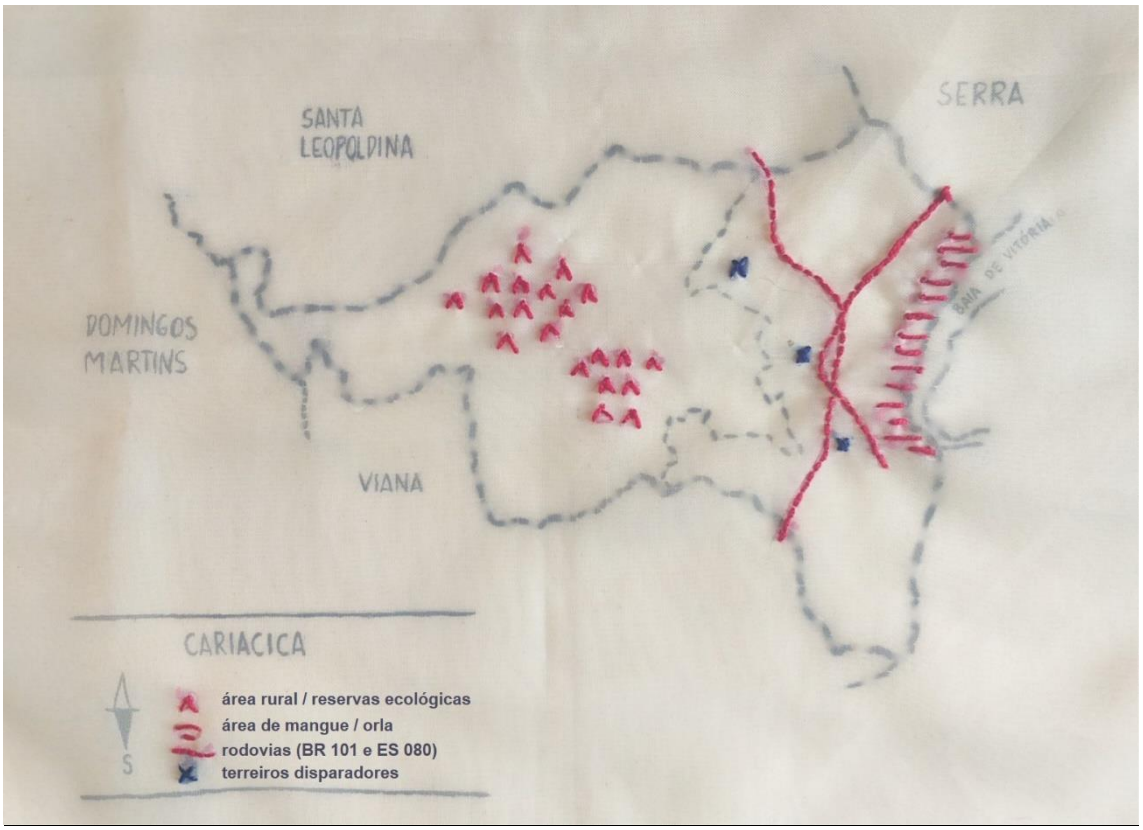
Mapa costura 1 – Espacialização da RMGV



Fonte: elaborado pela autora, 2019.

Sendo um dos maiores municípios em extensão territorial, crescimento econômico e populacional - segundo estima o IBGE em 2018, de 378.603 habitantes – Cariacica compreende terreiros de candomblé e umbanda, localizados principalmente na macrorregião central e centro-oeste do município (mapa costura 2), dentro área urbana municipal, próximos da área rural e das rodovias ES-010 e BR-101 (Rodovia do Contorno), consistindo em uma região que pulsa e se desdobram territórios afro-brasileiros.

Mapa costura 2 - Município de Cariacica e área de início do estudo



Fonte: elaborado pela autora, 2019.

Embora a sede municipal esteja localizada à quase 16km da capital Vitória, trata-se de uma sede histórica marcada por característica rural, que desde o século XVII, possui atividades agrícolas, que ao passar dos anos foram parcialmente substituídas por atividades de comércio, logística e transporte. Paralelamente, pouco se encontra acerca da história dos novos bairros e aglomerações da cidade, como é o caso da região que inicia o estudo. Entretanto, devido à sua proximidade com a sede e com a área rural, sabe-se das ocupações por algumas fazendas cafeeiras na região no começo do século XVIII, fato que apresenta componentes negros, marcados por espaços-tempos de escravizados e da formação de quilombos.

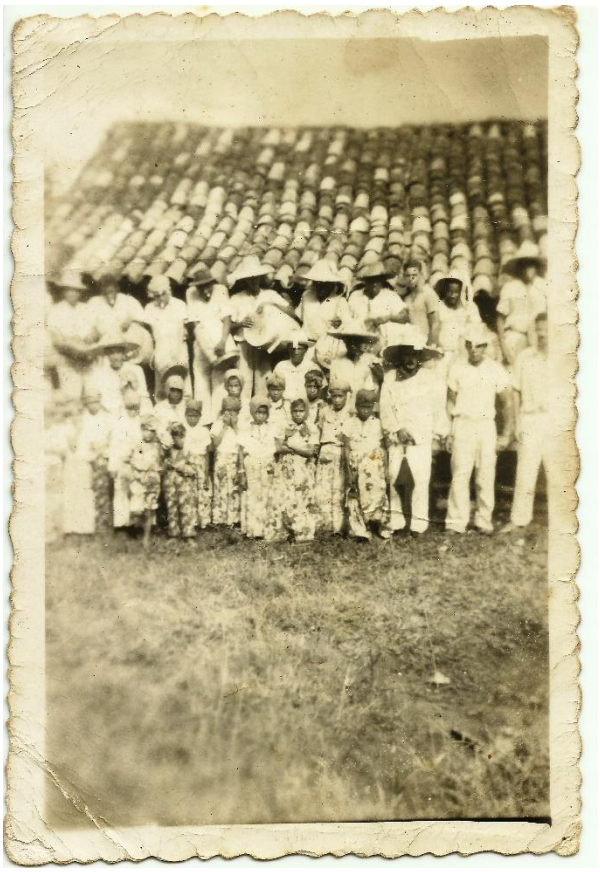
Outro ponto de destaque do município que se relaciona com a população negra do município, personagens e com sua formação social é a forte presença do

congo[21], uma das principais manifestações culturais do Estado do Espírito Santo. Como o personagem que lidera os cortejos, João Bananeira, que possui o corpo coberto de folhas de bananeira e de acordo com alguns relatos locais sobre o início dessa manifestação, isso se deu pois durante o percurso alguns mascarados se juntavam ao cortejo e esses seriam negros fugidos da Insurreição de Queimados[22], em 1849, no município metropolitano da Serra, que passaram a dar o tom da festa.

[21] O carnaval de congo de Cariacica é o principal momento de expressão cultural e uma amostra da história do município pelos que viviam na região rural de Roda d'Água. Entre máscaras e tambores, é feita a homenagem à Nossa Senhora da Penha. De acordo com relatos locais, os congueiros, eram em sua maioria senhoras e pequenos senhores de terra, que saiam em devoção à Santa.

[22] Ocorrida no então município de Vitória e atual município da Serra, em 1849, consistiu em um dos mais importantes movimentos regionais de liberdade de escravizados. Para melhor aprofundamento, ver Maciel (1994).

Figura 4 - Carnaval de congo, 1950



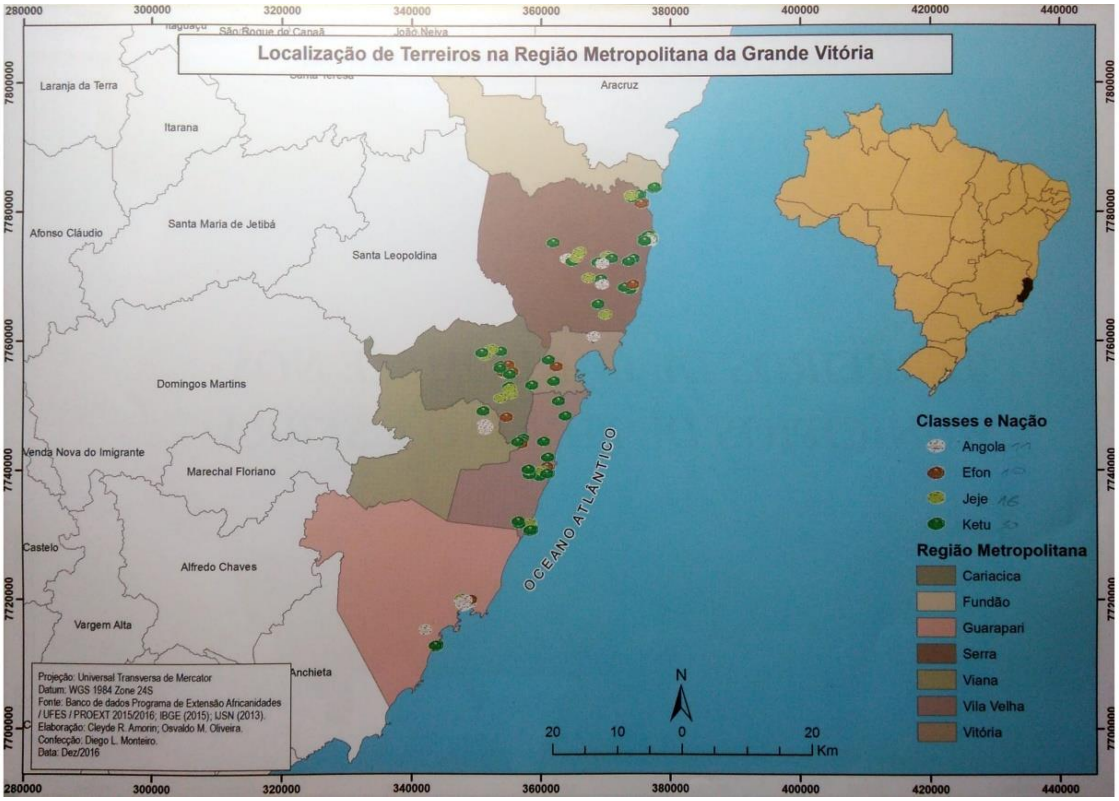
Fonte: Projeto memória afetiva de Cariacica, disponibilizado por IPEDOC.

Nesse viés, devido à parcial lacuna histórica de estudos acadêmicos acerca do tema do negro na formação urbana das cidades – e de Cariacica - a dificuldade inicial consistiu na conexão entre a escassa literatura local, sendo esta, uma dificuldade cultural e política, e sua divulgação invisibilizada no contexto da cidade.

Em 2017 foi lançado o livro “Africanidades e seus zeladores”, que é resultado de uma pesquisa realizada por núcleos de estudos da Universidade Federal do Espírito Santo voltados às questões afro-brasileiras (NEAB/UFES e RELIGAFRO/UFES), em parceria com pessoas próximas ao candomblé e instituições locais atuantes foi organizado um mapeamento (mapa 3) dos terreiros de candomblé da RMGV, acompanhado de breve histórico de cada casa junto a suas (seus) zeladoras (es). A partir desse mapeamento (mapa 3), observa-se aproximadamente 76 casas de candomblé na RMGV. Assim, afirmo

que esse mapeamento é um importante passo diante das possibilidades diaspóricas que precisam ter suas vozes ecoadas e registradas para conhecimento estadual.

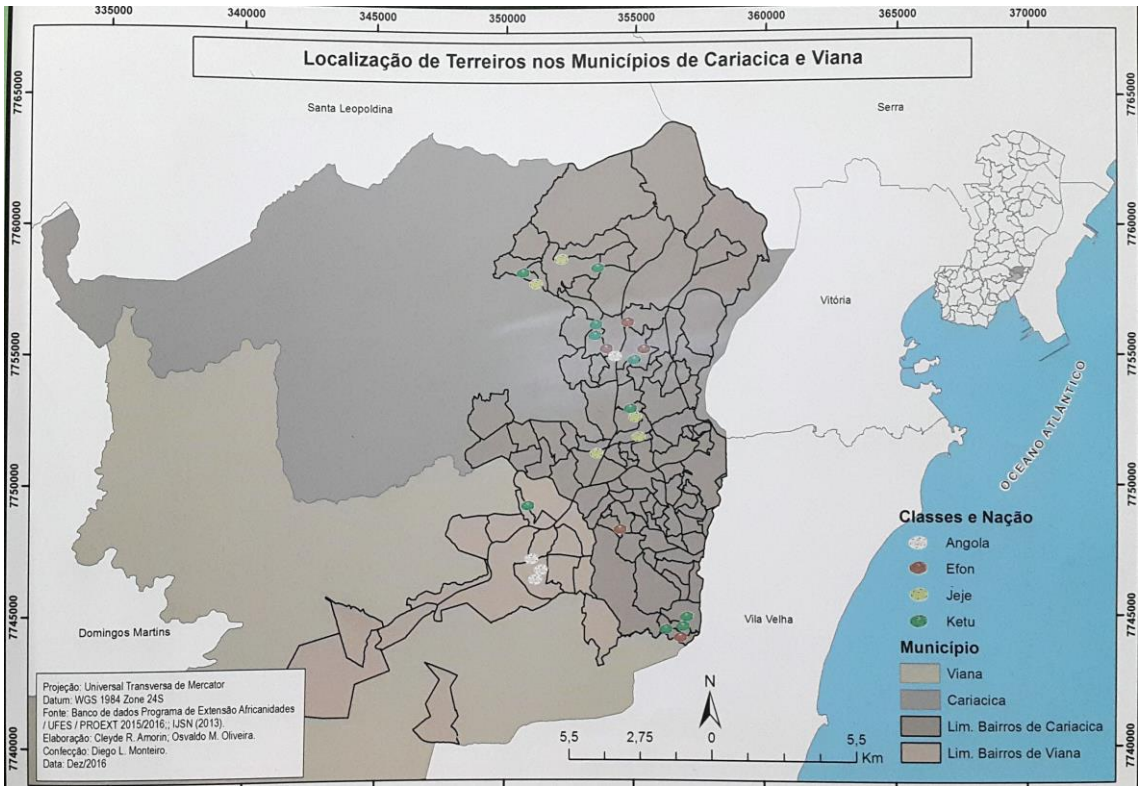
Mapa 3 – Mapeamento dos terreiros de candomblé da RMGV-ES



Fonte: “Africanidades e seus zeladores”, 2017.

O município de Cariacica aparece como o terceiro município que mais concentra “*terreiros/barracões*” de candomblé na RMGV de acordo com o mapeamento realizado em 2017 com 24 lugares mapeados (mapa 4), podendo destacar que, grande parte concentra-se na macrorregião central e centro-oeste do município e que há possível variação para mais ou para menos na quantidade atualmente.

Mapa 4 - Mapeamento dos terreiros de candomblé no município de Cariacica e Viana -ES



Fonte: “Africanidades e seus zeladores”, 2017.

É, também, necessário reconhecer que existem diversas lógicas em funcionamento nas/para essas ações práticas coletivas, sendo objetivo da pesquisa impulsionar a tentativa de ampliar a voz de participação desses grupos historicamente interrompidos.

O papel do sujeito em estudo na produção urbana e como está inserido nas transformações do território onde se encontram, concentra reflexões na organização espacial das relações entre sociedade e cidade. Desta forma, aporta-se na ideia de que isso é parte da produção de um processo de subjetivação coletivo, centrado na segregação, retroalimentada por ambos os polos envolvidos. Coube me questionar: Como me movimentar rumo a cidades mais plurais e igualitárias a partir do que me (nos) afeta em nosso cenário urbano atual?

O que indago é a possibilidade de cidades mais justas a partir de uma equidade, melhor entendida através do sentido de coetaneidade abordado por Massey

(2008), que “diz respeito a uma postura de reconhecimento e respeito em situações de implicação mútua” (MASSEY, 2008). Em associação, tenho a cidade como sendo lugar de inter-relações em constante construção e que possibilita a existência da multiplicidade. E ainda em acordo com a autora, abrir esse diálogo aos estudos urbanos é articular com uma ideia política que enfatiza a heterogeneidade, colocando em xeque as narrativas do ocidente, do saber masculino e branco e os limites de interpretação estabelecidos por estudos da modernidade. Sob essa perspectiva, trata-se de reconhecer a coexistência dos sujeitos, as suas trajetórias particulares e as trajetórias que se conectam e distanciam na formação geográfica, permitindo autonomia aos mesmos.

Logo, para que seja possível um passo na andada decolonial no pensamento dos estudos urbanos, procuro direcionar o olhar sobre os conflitos contemporâneos na cidade diante da problematização da lógica hegemônica do urbanismo e a produção dos territórios e lugares desses coletivos, tendo como foco as relações (pertencimento, afirmação, disputa). Por essa razão, entendo que esse objetivo assume importância no atual contexto social vivido no Brasil, uma vez que, as diferenças ainda não possuem os mesmos direitos de circulação.

No modo em que os objetivos basicamente podem ser guiados em dois eixos centrais: 1) na realização de um estudo socioespacial das relações entre território, cidade e cultura – entendida pelo viés dos coletivos religiosos afro-brasileiros, partindo do município de Cariacica; na identificação de produções e articulações da cosmopolítica e seus desdobramentos na cidade; 2) além de, buscar apontar caminhos de análises e novas narrativas que agreguem a pluralidade de temas aos estudos urbanos, na construção de uma perspectiva de urbanismo decolonial, intencionando para uma reflexão prático-teórica (relação interdependente) que possa repercutir em uma mudança epistemológica que contemple as construções de autoras(es) negras(os), filosofias diaspóricas e de insurgências na produção da cidade, numa proposta de descolonizar o conhecimento no urbano.

Soma-se à essa centralidade, os propósitos conseguintes de remontar e contribuir com a produção e fomento à bibliografia do tema abordado no campo da geografia, da arquitetura e do urbanismo, assim como o reconhecimento dos terreiros como uns dos participes da produção territorial no Espírito Santo e em Cariacica, para que se reservem posições de diálogo entre estudos sobre a cidade e as relações racial culturais.

NAS MANEIRAS

Buscando o alcance da proposta dessa pesquisa, sincronicamente às buscas e estudos iniciais, faz-se essencial métodos que sejam capazes de assentar as constantes transformações e interferências dos sujeitos pelo/ e nos campos urbano e cultural. Dessa forma, entendo como necessário o aporte bibliográfico, colocando em embate alguns conceitos estabelecidos e novas visões sobre os mesmos. Para esse fim, será realizado embasamento teórico conceitual acerca do conjunto em estudo, pesquisa documental e de dados, a fim de analisar ou contrapor.

Alguns trabalhos da antropologia abordaram inicialmente o tema e servirão de base, tendo destaque para o professor e historiador Cleber Maciel (1992) que pode ser considerado o precursor do assunto no estado do Espírito Santo, recontando narrativas da presença negra no Estado, dentre elas, trazendo temáticas culturais que envolvem o candomblé e a umbanda.

Ressalto que o conteúdo apresentado no livro organizado pelos professores Osvaldo Martins de Oliveira e Cleyde Amorim “Africanidades e seus zeladores” (2017) também consiste em uma importante referência geográfica e regional para o assunto. Ademais, na última década foram realizadas pesquisas que também servirão como embasamento de análises, como as dissertações de mestrado (PPGS-UFES) de Milena Xibile Batista (2014) sobre memórias e identidades de terreiros de candomblé na RMGV; Iljorvanio Silva Ribeiro (2016), sobre a relação entre candomblé e Política; e a tese de doutorado (PPGAS-UnB) de Diogo Bonadiman Goltara (2014), acerca da rede esotérico-umbandista na

região sul do Espírito Santo. Entretanto, é viável afirmar que ainda há poucas pesquisas e levantamentos especificamente sobre a umbanda na RMGV.

Além de autoras (es) específicas (os) sobre o tema, serão trabalhados diversos outros que abordam temas como religiões afro-brasileiras, questões raciais, geografia cultural, território e urbanismo. Também, foram realizadas buscas documentais em instituições como a Secretaria de desenvolvimento urbano de Cariacica (SEMDEC), na Biblioteca Pública Municipal Madeira de Freitas e no Instituto de Pesquisa e Documentação Cariaciquense (IPEDOC), a fim de ampliar o ponto de vista sobre as categorias chaves do trabalho. E, as vivências foram registradas em um caderno de campo.

Nota-se que o apagamento da diversidade cultural nas cidades brasileiras se deu por meio de diversas estratégias, sendo o mapeamento de territórios uma delas. Os poderes coloniais estabeleceram fronteiras políticas e geográficas que em grande parte não refletiam quaisquer fronteiras culturais reais. Na modernidade, muito da maneira como as pessoas compreendem o mundo é influenciado pelas cartografias geográficas e, diferenciando-se de representações estáticas de certas áreas geográficas, acredito na importância das cartografias “alternativas” como possibilidade de retomar perspectivas antes irreconhecíveis sobre territórios que estamos inseridos, em via de compreender histórias contadas e trajetórias escondidas.

Em meados dos anos 1980, os mapeamentos envolvendo povos tradicionais ganharam destaque em cenário nacional e internacional[23], apresentando variadas denominações como cartografia social, etnocartografia, entre outros. No Brasil estas cartografias se consolidam nas últimas décadas como maneiras de representação territorial, auto identificação e reconhecimento cultural. Mas é importante apontar que muitas dessas formas de cartografias são intrínsecas em alguns grupos étnicos - destacadas principalmente em coletivos

[23] Ver ACSELRAD, H.; COLI, L. R. **Disputas territoriais e disputas cartográficas**. In: *Cartografias Sociais e Território*. ACSELRAD, H. (org.). Rio de Janeiro, RJ: UFRJ/IPPUR, 2008.

indígenas e afro-brasileiro- e manifestações, mesmo que não seja inicialmente explicito aos olhares padronizados.

Nesse percurso, a etnografia também se revela não só como método, mas como possibilidade de análises e de permear os diversos lugares e significados atribuídos aos mesmos. O trabalho de campo antropológico - e não só geográfico - será componente dessa pesquisa, pois entende-se que esse processo como práticas de/no espaço promove sistemas de mapeamento das situações urbanas, efetivadas por experiências de contato direto com os lugares, em percursos cumpridos na condição de observação e sem negar ou ignorar meu lugar enquanto autora na experiência humana (Favret- Saada, 1990), reforçando a interlocução entre todos os sujeitos da pesquisa.

Há de início algumas dificuldades inerentes a esse mote da etnografia e cartografia. Inicialmente, o desafio do trabalho ruma na busca de encontrar formas de falar sobre um objeto que não se define por um único lugar, mas por uma rede. Assim como sugere Goltara (2014), o campo dessa pesquisa não deve ser pensado a partir da homogeneidade marcada em alguns estudos de caráter parecido, nos quais adotam-se critérios como línguas, fronteiras e contorno geográficos estabelecidos, às vezes, arbitrariamente. Trata-se, portanto, de um cenário heterogêneo, composto por áreas urbanas e rurais em que um tipo especifico de sociabilidade é mantido (GOLTARA, 2014) através de uma grande “colcha” tecida por necessidades rituais. Posteriormente, diante do avanço dos estudos, havia a intenção de chegada à alguns terreiros específicos, porém, a chegada de fato se deu por meio de critérios seletivos que dependiam tanto da minha posição, enquanto pesquisadora, quanto dos sujeitos, como condição de articuladores.

Em razão disso, buscaro alcançar a cartografia da ação social, proposta pela socióloga Ana Clara Torres Ribeiro (2002), que aparece como forma de articular as práticas territoriais desses coletivos e as formas de entendimento de uso e apropriação da cidade, como condição existencial das mesmas. No lugar de somente informações técnicas, esse modelo permite apresentar o cotidiano dos coletivos de forma mais fluida, apresentando deslocamentos, bases naturais,

simbólicas, entre outras, independentemente de seu tamanho ou condição e considerando o que é importante pelos próprios grupos em questão.

Portanto, a cartografia da ação social se mostra como uma via de diálogo múltiplo nesses tempos conturbados do país, assim,

> [...] ação social, portanto, não é ato, mas o ato pensado, concebido, possuidor de princípios e consciente de sentido, do sentido de estar no mundo e de resistir. A cartografia da ação social necessita ser compreendida como um processo social coletivo. Não termina, nem começa com o mapa. Não tem como finalidade o mapa em si. Mas o processo formativo de produção de um trabalho coletivo, elaborado a **partir de um projeto-problema, criado pelo coletivo**. A representação produzida coletivamente pode ser tomada como a representação espacial e social necessária, o que permite ver o território e as territorialidades (ação no espaço) de si e dos outros – sintonias, diacronias, centralidades, descentralidades – dialogando com as questões coletivas no tempo presente, o que permite fazer uma análise da conjuntura social e territorial. (SILVA; SCHIPPER, 2012, p.26)

Como sugerem os autores a respeito do processo formativo de produção de um trabalho coletivo, ao longo da pesquisa sondo possibilidades de projetos-problemas criados pelos coletivos ou de pistas para alcançá-los minimamente ao passo em que se desenvolver.

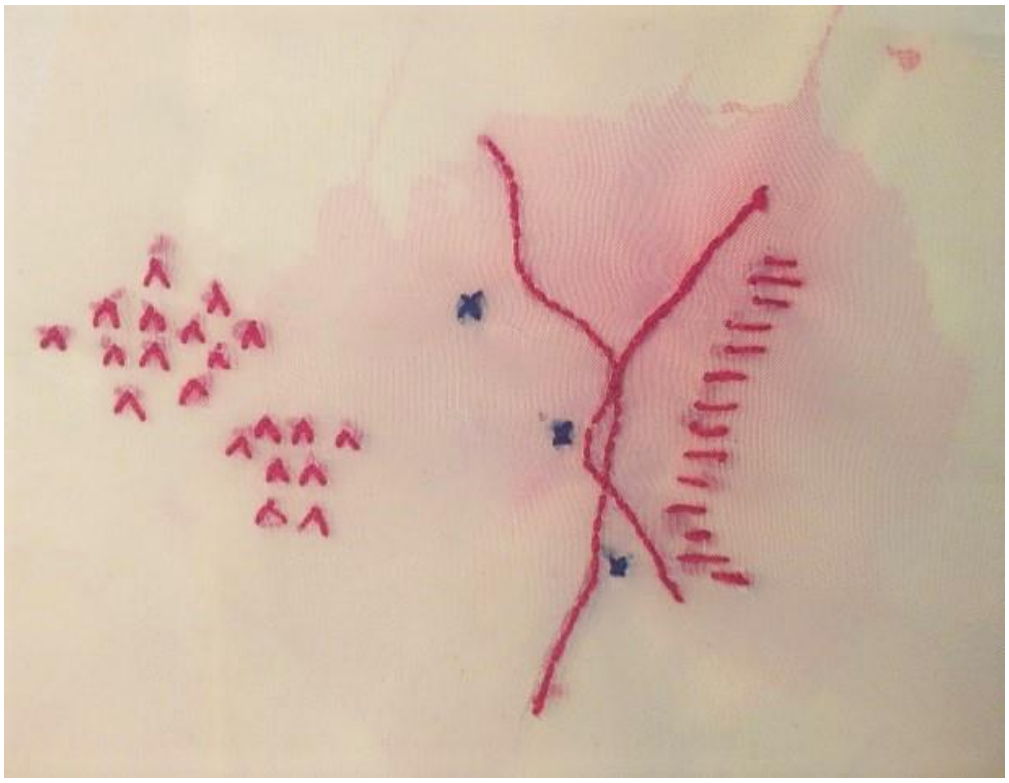
Para tanto, como ponto de partida das escolhas dos terreiros e dos fluxos que guiarão, tenho como critério primário do estudo a localização, que como apontada anteriormente, concentra-se na macrorregião central e centro-oeste do município de Cariacica. Em seguida, na presença do candomblé e da umbanda em alguma das instâncias escolhidas, como forma de manter a alteridade no olhar. Outra medida de escolha é o desenvolvimento urbano, econômico e seus desdobramentos (urbanização, conflitos, etc). Além disso, outro fator que contribuiu para seguir no diálogo é a ação de deslocamento por territórios e instâncias, ou por meio da "*família de santo*", que se articula, cria ramificações e cartografa lugares. Por último, cabe apontar a questão do acesso e da viabilidade como um critério que me levou ao percurso dos imprevistos do cotidiano na pesquisa, e que, também se traduz nada mais do que na maneira como esses

territórios e/ou seus responsáveis ainda refletem a tensão às formas secularmente estigmatizadas que são tidos na sociedade brasileira.

Em entendimento da elaboração de Marcus (2001), para uma abordagem multisituada é suficiente estipular algum tipo de sistema mundo, desde que os termos macro construídos desse sistema também não ultrapassem o contexto etnográfico do trabalho, que é construído pela trajetória e significados que os sujeitos tomam nos territórios. Na busca de um projeto político territorial transversal, a multilocalidade na qual entendo que tais pontos dos coletivos se apresentam, me permite a maior diversidade e valorização de suas dimensões diante da ausência de limites ora estabelecidos institucionalmente.

Dados os critérios, parto da perspectiva de três territórios-terreiros (mapa 5) disparadores, localizados no município de Cariacica: o *Egbé Asé Logunèdé* (A casa onde reside a energia de *Logunedé*), no Bairro Antônio Ferreira Borges; o *Ylé Àse Ìyà Omim Osún Ijimum* (Casa de força, mãe das aguas *Oxum Ijimum*) e Centro Espírita Mensageiros da Paz, no bairro Nova Valverde; e o *Ibasé Omo Jagun* (Casa de Axé do Filho de *Jagun*), localizado no bairro Planeta. Esses lugares me mostraram modos significativos as tendências indagadoras da rede dos coletivos religiosos afro-brasileiro, ao mesmo tempo em que foram os terreiros em mais abertura durante a pesquisa etnográfica. Saliento que outras narrativas que transitam nessas esferas religiosas e urbanas também fazem parte da pesquisa como alguns dos nós a impulsionarem a imersão nessa trama, como o *Baba* Fernando de *Logunedé, "Pai*" Geraldinho *Ty Osún* e "*Pai*" Sandro de *Jagun*.

Mapa 5 – Mancha de situação dos territórios-terreiros disparadores



Fonte: Elaborado pela autora, 2019.

Nesta pesquisa imersiva no dia-a-dia de terreiros, em festas e celebrações e nas histórias, houve o suporte de um roteiro guia para a pesquisa de campo (Apêndice 1). Estruturado em três blocos centrais: trajetória pessoal, aproximação do ponto de vista nativo, conhecendo território (s) e sobre a trama, auxiliou na busca das respostas pelas conversas semiabertas e permitiu fluir por outros caminhos possíveis. Além disso tornam-se essenciais as experiências de campo e diálogos tidos com interlocutores, personagens (como "*Pais de Santo*" ou *Babalorixás, Iaôs*, *Ekedis,* adeptos, frequentadores*)* e representantes de organizações como da Rede Municipal de Terreiros e do Fórum de Matrizes Africanas de Cariacica.

A partir dessa conversa, é possível posicionar a pesquisa em um contexto particular de encontro de relações históricas afro-brasileira na região metropolitana e de formação de redes territoriais religiosas no município de Cariacica, que serão de influências decisivas para as análises a serem esboçadas.

ENLACES

A fim de obter o entendimento conciso e satisfatório, a pesquisa se divide em três partes principais, além deste tópico introdutório e do conclusivo. O *enlace* é por mim visto como cada componente que presencia esta dissertação, como um vínculo entre os campos de pesquisa e entre os componentes dos mesmos, que trabalham em um fluxo contínuo de aprendizado. Como o Atlântico ou uma grande encruzilhada.

O primeiro enlace, “Remonte conceitual”, apresento a análise teórica-conceitual acerca do eixo norteador – território. Em uma conversa a partir de incursões tidas na geografia, urbanismo e antropologia, busco uma incursão recompositiva desse conceito, apontando perspectivas sob o viés da alteridade, segregação, territorialidades e cosmopolítica para posteriormente pensar as noções nativas.

No segundo enlace, nomeado “Acessos e agenciamentos”, são erguidas as problemáticas do decorrer do trabalho. Ao apresentar as configurações dos agenciamentos e sujeitos em estudo, diálogo com algumas posições e anseios que envolve o campo teórico e prático do *fazer urbano*.

Caracterizado como “Narrativas e fluxos”, o enlace três apresenta o panorama local – RMGV e Cariacica, abordando o que concerne um pouco da perspectiva histórica-geográfica e urbana. Por meio do trabalho etnográfico, busco a costura dos pontos que vieram à tona por meio dos coletivos religiosos afro-brasileiros, narrando e cartografando seus entendimentos acerca dos territórios (s), além de apontar os recursos culturais, políticos, urbanísticos, tão como entender suas conexões territoriais.

Por fim, caminho para o “Desenlace”, que é onde as coisas se fecham entre si – ou se abrem nos caminhos e retomo a problemática central da pesquisa, visando sistematizá-la com os acessos para que os desejos em jogo perpetuem de alguma forma. Busco a costura dos pontos apresentados através de análises críticas sobre os desencadeamentos surgidos nesse percurso. Desatando nós

ou refazendo-os, acredito na constante continuação para contribuir aos estudos urbanos.

ENLACE I – REMONTE CONCEITUAL

Dentro do que vem sendo exposto como eixos de análise, a pesquisa atravessa estágios se desenvolvem todos sobre território (s). Se aprofundar nas relações entre território e religiões afro-brasileiras no contexto do município de Cariacica, no passado e presente contexto de acontecimentos, torna-se relevante para ampliar a compreensão do que se passa atualmente em algumas cidades latino-americanas.

Proponho-me aqui elaborar conversas e incursões sobre alguns referenciais teóricos, propostas que me permitem abertura e articulações do conceito de território que servem de composição para o desenvolvimento dos argumentos pretendidos para o desenlace desse trabalho. Assim como, posteriormente, apontar para o remonte, ou remodelação, dessa categoria com a abrangência das novas percepções da ótica decolonial e etnográficas sobre a cidade e o urbano.

1.1 Território (s) em análise

De início, sabemos que na cidade, todos cidadãos possuem os mesmos direitos constitucionais, entretanto, a intensa e rápida urbanização pela qual grande parte das cidades brasileiras passou, foi uma das principais questões atreladas as desigualdades sociais, econômicas e culturais experienciadas no século XX.

Em razão dos novos arranjos gerados pelo desenvolvimento urbano, é possível afirmar que as relações se tornaram mais complexas, intensas e abrangentes, o que revela as relações de poder entre indivíduos e grupos e como isso se desdobra no espaço das cidades, abordando o conceito de território como categoria de análise desses processos espaciais.

Dessa forma, mudanças vêm ocorrendo em grande escala, principalmente face à abertura socioespacial e sociocultural, simultaneamente ao processo de globalização. Levando sobretudo em consideração que o território urbano se

apresenta como junção entre sistemas de ações e elementos, que nos mostram como é entendido e apreendido pela sociedade.

Assim, podemos partir do entendimento de que o território possui abrangência em seu conceito, passando por diversos domínios do conhecimento. Para Raffestin (1993), um dos expoentes que discorrem sobre esse conceito, é necessário compreender que o espaço é anterior ao território, pois o território se forma a partir do espaço, sendo o resultado de uma ação conduzida por um ator. Entende-se que, por meio de atores diversos, as relações de poder se apropriam do espaço e formam territórios, imprimindo suas características relacionadas de acordo com objetivos. É possível expor que qualquer relação é coexistente de alguma posição de poder, dessa maneira, é assertiva as proposições de Raffestin (1993) ao mostrar a ligação estreitamente entre o poder e à manipulação dos fluxos que atravessam a relação, como a informação.

Partindo desta premissa, é possível afirmar que por meio da análise territorial, aborda-se diretamente os atores e as relações, assim, pondo em pauta as causas e problemas de uma realidade local, caracterizado um estudo que engloba as diversas etapas relacionadas aos processos urbanos.

Em decorrência desse raciocínio, Santos (2006) nos mostra que o território, visto como unidade e diversidade, é uma questão central da história humana e de cada país. O uso do território pode ser definido pela implantação de sistemas, infraestrutura, etc., mas também pelo dinamismo da economia e da sociedade, dessa forma, é o uso do território e não o território em si, que faz dele objeto de análise social, o território usado (Santos, 2006).

Captando esse ponto de vista é interessante ressaltar a necessidade de analisar sistematicamente a constituição desse território. Quando quisermos definir território, devemos levar em conta a interdependência e a inseparabilidade entre a materialidade, que inclui natureza, e o seu uso, que inclui a ação humana, isto é, o trabalho e a política. (SANTOS, 2006, p.247)

> [...] E essa categoria, território usado aponta para a necessidade de um esforço destinado a analisar sistematicamente a constituição do território. Como se trata de uma proposta totalmente empiricizável, segue-

> se daí o enriquecimento da teoria. (SANTOS, 2006, p.20)

Diante da dificuldade de reconhecimento por parte do Estado pela diversidade fundiária do Brasil, outra contribuição fundamental é a visão de território social (Little, 2002), que coloca a existência de outros territórios no Estado-nação (ou como o autor chama de territórios sociais) como um desafio para a ideologia territorial do Estado, principalmente ao confrontar com sua noção de soberania. Segundo esse pensamento, portanto, para analisar o território de qualquer grupo, precisa-se de uma abordagem história que trate do contexto específico em que surgiu e dos contextos em que foi defendido e/ou reafirmado (LITTLE, 2002).

Como complemento das análises, a categoria de lugar adentra a compreensão necessária diante da atuação desses coletivos religiosos. O lugar entendido enquanto forma de pensar em outra direção, como forma de relação humana. De acordo com a perspectiva experiencial de Tuan (1993), é no lugar que muitas experiências no território se relacionam de maneiras particulares. Para acompanhar o pensamento, vale a pena acrescentar o argumento de Massey (2008) sobre lugar como um “desafio de negociar um aqui-e-agora”, que tem nessa negociação humanos, não-humanos, entre outros que partem de encontros conjunturais de trajetórias. Estudar os territórios-lugares significa analisar acontecimentos do mundo vivido e produções de mundo como porta de aprofundamento das análises socioespaciais.

Nessas considerações podemos entender os terreiros de religião afro-brasileira, em específico a umbanda e o candomblé no município de Cariacica, uma forma de rearranjo territorial frente à implicação do modo global, uma vez que, mesmo com as mudanças constantes operadas nesse âmbito, os coletivos nele inseridos continuam se revelando como grupos que se orientam por meio de grande influência de suas visões de mundo não hegemônicas. São marcações de insurgência/resistência dentro da grande trama chamada cidade.

Em uma breve aproximação com o território pensado a partir de Deleuze e Guattari (1997), oriento o pensamento acerca das condições adequadas e inadequadas em que surge o território enquanto mundo. Em outra dimensão,

sem excluir *outras*, mas acrescentando e amplificando-as, entendo que o território surge também como produto de territorialização da marcação de meios e ritmos. Dessa maneira, a interlocução com a formas subjetividade[24] coletiva que se contrapõe ao enquadramento se mostra como via de grande potência no território. A partir do momento em que se criam as redes de relações, criam-se condições de pensar o território e assim, nele, consideramos relações, fixos, fluxos, passados, presentes, sistemas naturais e construídos, ou *constrangimentos*[25]. Todos articulados e não fracionados.

Ao nos depararmos com as cidades brasileiras e suas problemáticas, interações e culturas, é interessante acrescentar o pensamento de Haesbaert (2017), ao observar que enquanto "espaço-tempo vivido", o território é sempre múltiplo, diverso e complexo, diferente do território unifuncional reproduzido pela lógica capitalista hegemônica. Haesbaert (2017) aponta que por meio desses universos é que procuramos desenhar nossos territórios alternativos.

> Alternativos, aqui, no sentido da crítica aos espaços hegemônicos, que se alia à esperança por uma "alternativa" que, literal e metaforicamente, permita a construção de um espaço muito mais igualitário e democrático [...] Mas alternativos, também no sentido de novas perspectivas teóricas para analisar o espaço dos homens [...]. (HAESBAERT, 2017, p.11)

Tarefa difícil diante das dicotomias estabelecidas pelos sistemas impostos, através da demonstração desses territórios, Haesbaert (2017) abarca essa complexidade das redes existentes na contemporaneidade que se revela expressivamente no quadro dos excluídos do planejamento e da gestão de seus

[24] Cabe então, considerar a subjetividade como o conjunto de condições que torna possível que instâncias individuais e/ou coletivas estejam em posição de emergir como *território existencial* (GUATTARI, 1992).

[25] Haesbaert (2002) coloca a definição de Guattari ao utilizar o termo "*constrangimentos"* para designar a interferência de elementos territoriais tanto de ordem natural, como um rio, quanto de ordem social, como o planejamento urbano.

próprios territórios, já dando indícios para as análises de conflitos e resistência que emergem.

Já no final do século XX Souza (1994, In: Santos, Silveira, Souza) apontava sobre a dificuldade de incluir a questão da espacialidade e territorialidade nas políticas brasileiras e na formulação de planos e políticas públicas.

> Os discursos produzidos sobre estas questões insistem em ignorar que as características essenciais da economia brasileira, ou, melhor dizendo, a formação sócio-espacial brasileira, a formação do território brasileiro, é produto das relações sociais no Brasil. A sociedade e o espaço brasileiros precisam ser considerados concomitantemente. (SOUZA, 1994)

Todos esses apontamentos demonstram a preocupação em buscar compreender as problemáticas que envolvem as diversas maneiras como a sociedade organiza e reproduz seu (s) território (s). Portanto, em contraposição ao espaço imposto pela ordem e política dominante e una, algumas ideias apresentadas despertam questões de concludente importância para a geografia urbana e o urbanismo.

Penso que, no Brasil, são legítimas as formas de manipulação do espaço, que implicam diretamente na realização de estratégias político-econômicas dominantes, o que também, atualmente podem corresponder como um balizador para a articulação de grupos e coletivos. Assim, é possível apontar que as micropolíticas que brotam em uma dimensão de geopolítica global, podem ser capazes de engendrar resistências para/com seus territórios. Disso, alguns movimentos sociais manifestam-se na busca de instituir suas especificidades, sua participação nas decisões e garantir o que lhes é de direito.

A cargo de exemplo, no que diz respeito às religiões afro-brasileiras, são os fóruns e marchas organizadas em diversas cidades brasileiras por grupos de terreiro de candomblé e umbanda, e outros movimentos sociais, contra a *intolerância* religiosa. Articulando cultura e resistência, essas ações fazem do dia

21 de janeiro[26] um dos auges dessa busca pelo respeito à ancestralidade negra, e a reflexão acerca da maneira com que os coletivos religiosos afro-brasileiros têm seus territórios atacados. Sendo assim, os terreiros, de maneira geral, perpetuam práticas e saberes que enfrentam tanto a ciência eurocêntrica estabelecida em todos os níveis de educação na cultura brasileira, como também, o eugenismo aliado à violência – física e simbólica – que recaem sobre seus lugares, símbolos, objetos que estejam presentes na cidade.

Pode se dizer que, esse olhar único sobre o território também se caracteriza como a expressão do racismo. Para Haesbaert (2017) é preciso assimilar a diversidade com que o *novo* se manifesta, e com isso, buscar respostas mais consistentes e menos simplificadas para as questões que emergem atualmente e se impõem através da ordenação do espaço e do território.

Ao se depararem com o embate territorial para a manutenção de seus rituais e com os problemas do crescimento urbano, os coletivos religiosos afro-brasileiros demonstram muitos desses processos e níveis de inter-relações. Acredito que essas configurações contra hegemônicas, assim como o manejo de contraposições – acadêmicas, profissionais, sociais, entre outras - podem conduzir com uma base mais coetânea à um novo arranjo espacial, que permita reconhecer a diversidade enquanto forma libertadora de vida.

1.1.1 Cidade - território

Busco aproximar o diálogo na cidade e no planejamento urbano. Entendendo a carga e as possibilidades de análise que o território enquanto conceito promove,

[26] No dia 27 de dezembro de 2007 foi sancionada a lei nº11.635, que institui o dia 21 de janeiro como Dia Nacional de Combate à Intolerância Religiosa. Essa data foi estabelecida em homenagem à Iyalorixá Gildásia dos Santos e Santos – Mãe Gilda - que após alguns acontecimentos enredados pela mídia local, teve seu terreiro, no Rio de Janeiro, depredado por evangélicos. Com a pressão dos ataques, faleceu no dia 21 de janeiro de 2000.

visualizo essa relação de grande relevância, uma vez que percebi uma lacuna sobre a abordagem e desdobramento do mesmo durante o período de formação em arquitetura e urbanismo.

As cidades, objeto de estudo relacionado ao urbanismo e ao território é prova viva e dinâmica dos desdobramentos apontados. Elas já não se apresentam como uma totalidade, mostrando contornos que necessitam entender os diversos componentes, atores e relações que nela se estabelecem. Diante disso, adota-se como a ideia de *mancha*[27] desenvolvida por Magnani como uma categoria facilitadora do entendimento sobre a multiplicidade dessa composição de cultura e sociabilidade nas metrópoles, no caso específico de São Paulo. O autor define essa

> [...] uma incursão pelo centro iria mostrar outros padrões de uso e ordenação do espaço. Existe uma forma de apropriação quando se trata de lugares que funcionam como ponto de referência para um número mais diversificado de frequentadores. Sua base física é mais ampla, permitindo a circulação de gente oriunda de várias procedências e sem [*necessariamente]* o estabelecimento de laços mais estreitos entre eles. São as *manchas*, áreas contíguas do espaço urbano dotadas de equipamentos que marcam seus limites e viabilizam – cada qual com sua especificidade, competindo ou complementando – uma atividade ou prática predominante. (MAGNANI, 2002, grifo meu)

A observação e vivência sobre essas manchas urbanas que compõem o panorama das cidades frequentemente apresentam problemas por vezes desanimadores, como por exemplo a condução ao desmonte de políticas públicas sobre os territórios sociais.

Atualmente, as metrópoles e cidades impõem uma revisão teórica de alcance propositivo no planejamento urbano. Procuro assim apontar vias de reconhecimento acerca dessa condição. Embora distintos, considerando a cidade-território, que tipo de fluxos e relações são levados em conta na cidade?

---

[27] A categoria de *mancha* faz parte de um conjunto analítico desenvolvido por Magnani, composto por *pedaço, mancha, trajeto, pórtico e circuito*. Todas essas categorias começaram a ser desenvolvidas no contexto de uma pesquisa sobre lazer na periferia de São Paulo, em 1984, na qual não era possível ser totalmente contemplada com as categorias tradicionais estabelecidas.

Como operacionalizar a categoria de território para pensar/questionar o urbanismo? Como impulsionar a correlação da prática do urbanismo com a análise do território como categoria norteadora? Tais questionamentos são pontos que apresentam princípios essenciais para buscar entender a importância desses estudos.

Meyer (2003) ao discorrer sobre o histórico do estudo do urbanismo, afirma que o percurso do mesmo enquanto disciplina liberal atesta que a presença da cidade, enquanto objeto nitidamente definido, sempre esteve no horizonte do pensamento e da prática. Resguardando as distinções acerca do conceito de território, é nítido o reconhecimento da afinidade com a cidade e o planejamento urbano. Nesse sentido, ao apontar transformações e construções pelas quais a disciplina passou, é possível perceber que muito do que tratado no urbanismo contempla de forma mínima as dinâmicas e grupos sociais referentes ao processo da construção dos territórios ou dos territórios urbanos, de forma geral.

Uma vez adotada essa categoria, consequentemente são possíveis mudanças na forma de projetos arquitetônicos e urbanísticos. De acordo com Meyer (2013), intervir no território criou para os urbanistas a necessidade de aperfeiçoar seus instrumentos de leitura e de interpretação do mesmo.

Visto por uma definição alinhada aos estudos urbanos, fica notória a insuficiência de conduzir o planejamento e projeto urbano apenas por meio de demarcação de limites físicos, direcionando então, à caminhos que levam em consideração o urbano juntamente com as espacialidades de cada local ou área. É importante também não perder de vista que, essas pontuações acerca da necessidade de renovação e reposicionamento do urbanismo mantêm-se ainda contemporâneas, uma vez que, dentre os diversos conceitos abordados a intenção é apreender o sentido de território como indispensável para essa reflexão.

1.2 O desdobrar: territorialidades e tensões

As relações sociais que compõem e produzem o espaço urbano resultam de formas materiais e funcionais que baseiam o modelo de produção capitalista e são marcadas por linguagens e significados que estabelecem um sentido específico nas cidades. O olhar sobre esses significados, associados a contextos específicos permitem entender o território sendo permanentemente reconstruído a partir das práticas e relações que os indivíduos perpetuam.

Dada a complexidade inerente ao território, percebe-se que a sociabilidade humana nessa densa rede, abrange diversas escalas geográficas e urbanas e alguns de seus desdobramentos passam a se expressar. Por meio das vertentes analisadas no início desse enlace, direciono essa análise a desdobramento da produção do território via territorialidade, que é efetivada por elementos como a noção de pertencimento, lugares de representação, entre outros que efetivam formas específicas de apropriação. O olhar sobre territórios de coletivos de terreiros com a atenção nas relações com o lugar de inserção e nos conflitos contemporâneos coloca em vista a possibilidade de recuperar memórias por muitas vezes esquecidas ou invisibilizadas para pensar proposições juntamente desses coletivos no contexto urbano.

Alguns autores da antropologia carregam em suas ideias importantes contribuições para acrescentar ao debate já exposto por autores da geografia (Raffestin (1993), Haesbaert (2016; 2017) e Santos (2006)). Por meio do pensamento de Little (2003), a territorialidade é definida como o “esforço coletivo de um grupo social para ocupar, usar, controlar e se identificar com uma parcela específica de seu ambiente biofísico, convertendo-a assim em seu “território”” (LITTLE, 2002).

Ainda de acordo com Little (2002) um destaque sobre a territorialidade é a multiplicidade de expressões que ela apresenta, produzindo um vasto leque de tipos de territórios, imbuído cada um com suas particularidades socioculturais. Dessa forma, as abordagens etnográficas permitem entender as maneiras específicas de diferenças no território, e como desdobra Little (2002):

> No intuito de entender a relação particular que um grupo social mantém com seu respectivo território, utilizo o conceito de cosmografia (Little, 2001), definido como os saberes ambientais, ideologias e identidades - coletivamente criados e historicamente situados - que um grupo social utiliza para estabelecer e manter seu território. A cosmografia de um grupo inclui seu regime de propriedade, os vínculos afetivos que mantem com seu território especifico, a história da sua ocupação guardada na memória coletiva, o uso social que dá ao território e as formas de defesa dele. (LITTLE, 2002, p.254)

Outra questão fundamental para adentrar esse desdobramento, é a ideia de multierritorialidade abordada por Haesbaert (2007), a qual tem em vista o alinhamento com a proposta de “territórios plurais” (Zambrano, 2001, apud. Haesbaert, 2007), que de acordo com o autor, “prioriza as relações deste território com aqueles que se encontram para além ou “acima” dele”. O que de fato implica no convívio de múltiplas territorialidades e consequentemente, em disputas. Diante de questões conceituais acerca da elaboração teórica do autor, vale reforçar que a multiterritorialidade se movimenta em direção a mudanças tanto quantitativas (por conta da enorme diversidade de territórios), quanto qualitativas, ao passo que é possível combinar formas de vivência simultaneamente aos diferentes territórios e territorialidades.

Assim sendo, são campos que permitem a compreensão histórica da alteridade para pensar o território urbano em questão no Brasil por meio dos entendimentos religiosos afro-brasileiros. É nesse sentido que mesmo diante de ambivalências promovidas pelo poder hegemônico, podemos trazer à tona a experiência em territórios, que mesmo imbricados, mantém suas particularidades como fatores essenciais para o avanço nos estudos urbanos.

É possível prosseguir com essa articulação conceitual à medida em que auxilia no entendimento da formulação história e cultural sobre as diferenças. Corroborando com tais intenções, para Escobar (2014) a territorialidade abrange uma dimensão política e cultural “pois está diretamente ligada ao modo como as pessoas utilizam a terra, como elas próprias se organizam e como elas dão significado ao lugar”.

Tendo em vista o reconhecimento da importância desse debate e a necessidade de promover a sua requalificação ou produção consciente acerca construir e habitar a “cidade multiterritorial” de hoje, por analogia, as religiões de *matriz* africana ainda ocupam um lugar desafortunado na sociedade civil, ao se tratar da visão polarizada no qual o espaço é pensado e organizado e visto os impactos do racismo religioso. Nesse viés, inicialmente, aliar a proposta cosmopolítica (Stengers, 2014) aparece como aporte possível para almejar a igualdade nos modos de planejar o território. Pela autora (2014), a cosmopolítica pode ser entendida como uma maneira de não submergirmos a lógica dominante que pensa o “verdadeiro” sentido político e partindo disso, essa proposta se propõe a pensar as áreas cósmicas para propor encontros possíveis sob o signo da igualdade, mas não da equivalência. Consiste em um enfrentamento do mundo único apresentado pela política e ciência moderna.

Vale ressaltar que, esse sentido aqui exposto está atrelado ao reconhecimento do direito político de *outras* culturas residirem outros cosmos que não aquele administrado ou mapeado por essa modernidade, assim, reforço a relevância da ressignificação do termo “coletivos” como meio de abarcá-las. De acordo com a autora (2014), *cosmos* podem ser entendidos como a ação de humanos os não-humanos (natureza, espíritos, símbolos, seres inanimados, etc), problematizando assim, a maneira como o funcionamento político dominante ainda se faz em conformidade com o pensamento ocidental da política, por desconsideração à influência e força dos não-humanos na política. Ao entrar uma vez em contato com a cosmovisão apresentada por alguns coletivos religiosos afro-brasileiros, certamente o sujeito é interpelado por algumas questões que podem parecer estranhas aos “padrões” de um urbanismo predominante. Isso reforça a necessidade de novas leituras sobre o desenvolvimento urbano e sobre os territórios da diferença, como arranjos étnico-territoriais formado por redes e encontros entre mundos, que em acordo com Escobar (2014) desenvolvem uma proposta político-administrativa focada em contribuir com a consolidação da democracia a partir do direito à diferença.

Portanto, pensar sobre os territórios étnicos atualmente abre o leque para novas perspectivas sobre o desenvolvimento das cidades. Para Escobar (2014), as

formas de produção de conhecimento dos movimentos étnico-territoriais marcam um campo de possibilidade de construção de um *pluriverso*, que segundo a abordagem do autor pode ser definido como “um mundo onde muitos mundos se encaixam”. Dessa maneira, cabe também às disciplinas norteadoras (como o urbanismo e a geografia) pensar o território como processo em transformação e não tanto como espaços físicos-geográficos estáticos, que para Escobar (2014, p.128), seriam abertos os caminhos de releitura, reflexões e debate sobre outros mundos possíveis.

Em relação a esses territórios, Escobar (2014) ainda destaca que para muitas organizações de coletivos negros, as dinâmicas territoriais começam com o projeto histórico libertário e continuam no presente com a resistência cultural ao mercado e à economia capitalista. É possível dizer que “a territorialidade tem raízes profundas no processo de escravidão e de resistência a este”. (ESCOBAR, 2014, p.80)

Diferentes sociedades possuem noções próprias do tempo-espaço, do curso da vida e suas histórias. Quando falo sobre o tempo (inicialmente abordado na parte 1.3), também me refiro à ancestralidade contida em alguns territórios afro-brasileiros. Prandi (2001) enfatiza que as religiões afro-brasileiras, cultivam até os dias atuais uma noção de tempo que é bem diferente do “nosso” tempo, o estabelecido pelo modo do ocidente e do capital. A noção de tempo, por se ligar à noção de vida e morte e às concepções sobre o mundo em que vivemos e o outro mundo, é essencial na constituição da religião. (PRANDI, 2001)

A territorialidade das religiosidades afro-brasileiras faz parte de um conjunto ritual, que dentre outras coisas, passa pela territorialização do *axé*, nos *ebós, igbas*[28]*,* nos *pontos riscados.* Essas ações não são apenas ocupações de um território ou um espaço geográfico, mas seguem um fluxo rizomático que une a ancestralidade, por meio do território – simbólico e físico.

[28] *Igbá*, no candomblé, é o assentamento de um orixá, ou seja, a representação do orixá no espaço físico.

A análise dos arranjos e significados por meio das manchas urbanas formadas por essas relações dos coletivos com o território reforça a indicação de Magnani (2016), apontando,

> [...] Quando uma *iaô*[29] deposita a oferenda para seu orixá em determinada esquina da cidade, tal atitude pode ser creditada a fatores subjetivos, individuais (conveniência pessoal, proximidade, facilidade de locomoção) ou a ditames da nação ou linhagem a que pertence, no quadro mais geral das religiões afro-brasileiras. Contudo, a preferência por determinadas ruas e encruzilhadas, ou, no caso de determinados "despachos", por áreas mais abrangentes como cemitérios ou parques – constituindo, quem sabe, uma mancha-, já levanta pistas para pensar a relação entre uma prática religiosa e significados atribuídos a determinados espaços da cidade. (MAGNANI, 2012[30], p.292, apud. Magnani, 2016, p. 187)

Portanto, em seus contextos variáveis o candomblé e a umbanda promovem suas territorializações nas cidades brasileiras. De fato, é possível apontar que, aliado ao sentido de território, o processo de urbanização acelerado em grande parte das cidades brasileiras, como o Rio de Janeiro, no século XX, foi precedido pelo modelo de cidade racionalista, adotada em diversos lugares pelo movimento pré-modernista. Esse urbanismo pré-modernista apresenta características influenciadas pelas propostas higienistas e sanitaristas, que de acordo com Campos (2006), nortearam a organização espacial das cidades brasileiras que foram idealizadas entre a segunda metade do século XIX e as primeiras décadas do XX. Esse modelo então, passa a ter seus valores de ocupação e construção questionados.

Congruentemente, ao tratar de mudanças realizadas no (s) território (s) urbano nacional, observando suas concepções, verifica-se também como princípio o

---

[29] *Iaô* (Ìyàwó, Iyawô, yao) é uma palavra de origem iorubá que no candomblé nomeia as filhas de santo iniciadas na feitura, que ainda não completaram o período de sete anos da feitura. Entendendo a dimensão das possibilidades e termos usados pelos grupos religiosos afro-brasileiros, foi possível perceber que essa denominação também é usada em alguns terreiros de umbanda pelo Brasil.

[30] MAGNANI, José Guilherme Cantor. Da periferia ao centro: trajetórias de pesquisa em Antropologia Urbana. São Paulo: Editora Terceiro Nome, 2012, 349 p.

eugenismo, que aparece em alguns estudos atrelado com o higienismo e sanitarismo. De acordo com Campos (2006), a dupla “higienismo-sanitarismo foi responsável pela reestruturação urbana do espaço construído e dos valores a ele agregados, enquanto o eugenismo tinha como objetivo pensar o povo de acordo com a pureza ou não da raça”.

Exemplificando ainda acerca dos territórios étnicos, ao discorrer sobre o território que é *imposto* à população negra nas cidades de São Paulo e Rio de Janeiro, Rolnik (1989) auxilia no entendimento sobre o lugar urbano e social que alguns coletivos – como os negros e indígenas - ocupam na cidade.

> A sociologia urbana está centrada nos aspectos da vida social e, em especial, se interroga sobre o desenvolvimento e interação do ser humano numa sociedade urbanizada. É neste contexto que as tensões se expressam: “tensões entre a distância e a proximidade, entre a localização e a mobilidade, entre a heterogeneidade e a integração, entre as linhas de força que comandam o futuro das cidades e a gestão coletiva das economias da cidade”. Na estrutura urbana há uma estratificação que tem sua expressão espacial na segregação urbana. (ROLNIK, 1989, p.5)

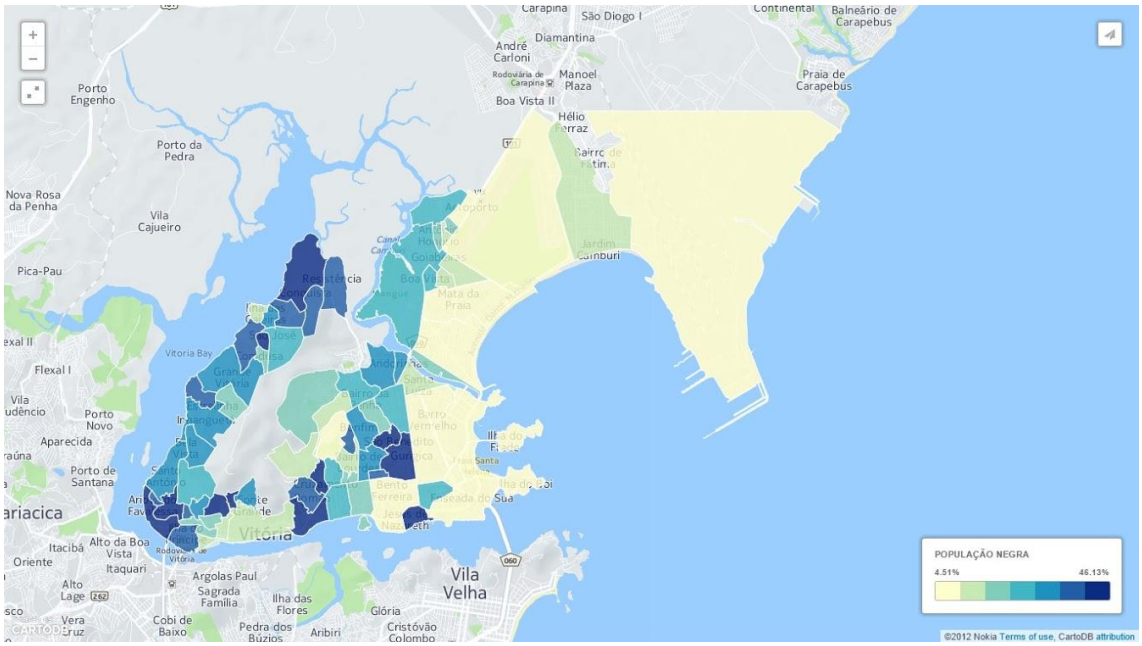
Entendendo a cidade como esse lugar que surge de diversas formas aos olhos dos citadinos, tendo no mesmo, várias identidades políticas apresentadas como um enigma, o pertencer à cidade também ocorre de diferentes maneiras a medida em que, mesmo que de forma despercebida, planejam nela suas vidas e estabelecem suas relações.

Talvez de forma mais sútil do que em outras capitais brasileiras, muito por conta do processo demorado de ocupação de seu território, podemos exemplificar a aplicação desses princípios no estado do Espírito Santo, durante o governo de Muniz Freire (1892-1896 e 1900-1904). Mendonça et al. (2010) aponta que durante seu plano de governo, objetivou promover uma nova organização do espaço em âmbito estadual, além de motivar o desenvolvimento através da centralização espacial de capitais privados em Vitória. Uma perspectiva de superar a vila colonial, porém com os modelos referenciados pelos centros europeus.

Trago como questão para esse debate que envolve o planejamento urbano o projeto “Novo Arrabalde”, datado de 1896, que ainda segundo os autores (2010), surge como complemento desse plano, como a primeira intervenção planejada no espaço da capital capixaba. Esse projeto foi conduzido pelo engenheiro sanitarista Saturnino de Brito, tendo como base os planos urbanos em destaque na época (por exemplo Haussmann em Paris, Cerdá em Barcelona) e introduziu Vitória na problemática urbana nacional e internacional. Influenciado pelo ideário positivista, é possível identificar no projeto indícios de hierarquização e homogeneização para os padrões do que eram tidos como belo na cidade, assim como durante o período de ocupação dos lotes, entre as décadas de 1930 e 1960. Nesse mesmo período houve um considerável volume de deslocamentos migratórios para a cidade de Vitoria, influenciados pelo que se convencionou denominar de “crise do café”, o que impulsionou as ocupações de morros e mangues, em contramão do andamento da ocupação regular das áreas do “lado de lá” da Avenida Leitão da Silva, como os bairros Praia do Canto e Ilha do Boi.

Ao circular pela cidade é possível encontrar narrativas (Gazeta Online, 2014) que nos explicitam que essa ocupação étnico-racial, marcada pelo lado oeste predominantemente composto de pretos e pardos e nordeste composto de brancos, não se deu por acaso. “Não é coincidência, mas consequência histórica” e acrescento, são consequências estrutural e de projetos de cidades pautados nessas lógicas, visto na maioria das grandes cidades brasileiras.

Mapa 6 - Mapa do município de Vitória por distribuição racial



Fonte: Natalia Bourguignon, 2015.[31]

Ressalto que no momento ainda estão em construção os insumos que me conduzem aos desdobramentos concretos da formação desse cenário da capital capixaba, assim como do município de Cariacica, que mesmo tendo formação e dinâmicas (econômicas, sociais, culturais, etc) específicas e diferentes de Vitória, nota-se rebatimentos dessa organização espacial em seu território. Assim sinto que se faz necessária essa análise crítica mais apurada que permita outras perspectivas sobre as políticas urbanas que ressoam a partir de projetos como o “Novo Arrabalde”.

Aponta-se que a segregação, seja dentro dos limites municipais ou regionais, não é unicamente um motivo de divisão nesse espaço, mas igualmente uma ferramenta de controle desse espaço. A manutenção das desigualdades que perdura há anos é um dos grandes desafios não apenas para os grupos tidos como *minorias*, mas para toda a sociedade brasileira que ainda tenta manter ideias como a de democracia racial e igualdade de oportunidades.

[31] Disponível em: https://nataliasbourguignon.carto.com/tables/vitoria_cor/public. Acesso em fev. 2019.

Entendendo o mundo como uma constante condição de pertencimento, repleto de declarações sobre novas realidades, a cidade se torna cada vez mais o palco de atuação desses diversos sujeitos. Há, portanto, um contínuo processo de novas maneiras de viver, identificar e interpretar as experiências nas cidades, como imensas máquinas produtoras de subjetividade individual e coletiva, para Guattari (1992):

> A cidade produz o destino da humanidade: suas promoções, assim como suas segregações, a formação de suas elites, o futuro da inovação social, de criação de todos os domínios. Constata-se muito frequentemente um desconhecimento desse aspecto global das problemáticas urbanas como meio de produção da subjetividade. (GUATTARI, 1992, p.173)

É histórico o fato de que as tentativas de conquistas e dominações territoriais se esbarram nas resistências – principalmente étnicas - dos povos submetidos ao poder. O que temos hoje, com o acelerado processo de globalização é por extensão, a *intolerância* e o medo do que o pensamento/modelo uno pode provocar. Convém lembrar a importância do reconhecimento e valorização especificidades de cada parcela da sociedade, a fim de suprir tais embates.

Assim sendo, essa configuração de “contra territórios” que estão dentro das ordens sociais hegemônicas precisam ser analisadas em suas diferentes relações, pois vislumbra-se que a partir da contraposição desses elementos é que um novo arranjo espacial pode ser trabalhado de forma igualitária. Nesse contexto, de acordo com Haesbaert (2017), a cidade se demonstra como espaço de luta.

O urbano possui uma complexidade muito expressiva, que exige ser abordada com elementos que dialoguem com isso e que, dessa ordem latente podem surgir outras possibilidades de ação. Como expõe Guattari (1992), acredito que:

> A experimentação social visa espécies particulares de “atratores estranhos”, comparáveis aos da física dos processos caóticos. Uma ordem objetiva “mutante” pode nascer do caos atual de nossas cidades e também uma nova poesia, uma nova arte de viver. Essa “lógica do caos” pede que se examinem bem as situações em sua singularidade. (GUATTARI, 1992, p. 175)

Nessa passagem a caminho da produção de outros modos do urbanismo, acredito que há de reivindicar a renovação das formas, dos métodos compositivos, teorias, buscando o estabelecimento de consciência de integração entre o homem e suas produções no tempo presente, tal como da relevância dos grupos culturais, no contexto de globalização.

Assim, fiar-se em um urbanismo decolonial é reconhecer as especificidades da constituição dos elementos e espaços que se mostram sob a ótica dos sujeitos, criadores e participantes. O arquiteto urbanista – geógrafo - antropólogo pode dialogar com outras propostas de cidade combinando diversos planos e levando em consideração as redes que se entrelaçam sobre os mesmos. A construção do conteúdo desses processos aparece como fundamentais para a conquista das mudanças que levam ao respeito às diferenças no território urbano.

Segue, portanto, essa tentativa modesta de tratar questões de território urbano, a fim de contribuir na articulação com o modo renovado sobre a teorização da cidade. Em paralelo a *lógica do caos*, me encontro em uma encruzilhada política e micropolítica, na busca de criar – fortalecer - saídas do processo de singularização das cidades. E, trabalhar para o funcionamento dos agenciamentos que estabeleço a seguir.

ENLACE II – ACESSOS E AGENCIAMENTOS

Abro esse caminho com os acessos que me atravessaram e fizeram desdobrar essa pesquisa. O eixo dela sempre esteve explicitamente atrelado com a preocupação da possibilidade de considerar o reconhecimento das organizações e territorialidades de diferentes coletivos como constituinte para pensar o planejamento urbano, partindo das mobilizações sobre a condição racial no Brasil. Mesmo com as curvas e nebulosidades durante o caminho, de alguma maneira esse era meu ponto de chegada.

A associação e expressão da ideia de agenciamento é um vetor na obra de teóricos sociais. Esse termo permite o uso de forma ampla e na prática com diversas relações na arte, na filosofia, nas ciências sociais, entre outras. No âmbito desta dissertação, a argumentação sobre a temática vem por meio do agenciamento proposto por Deleuze e Guattari, que parte como alternativa conceitual, exposto como:

> [...] todo conjunto de singularidades e de traços extraídos do fluxo — selecionados, organizados, estratificados — de maneira a convergir (consistência) artificialmente e naturalmente: um agenciamento, nesse sentido, é uma verdadeira invenção. (DELEUZE, GUATTARI, 1997, p.77)

Agenciar os sujeitos às múltiplas possibilidades na/para a cidade parece corresponder ao contexto contemporâneo - no qual moldes de pensamentos aparecem como maneira uno de entendê-lo - o que permite a abertura ao inesperado e à multiplicação de suas dimensões.

Auxiliando nessa ordem do entendimento, Portela (2007) destaca que:

> Agenciamentos são conexões complexas que ligam fragmentos, que por sua vez sempre são fragmento de outro fragmento. Não são segmentos passíveis de serem universalizados – **mesmo que inúmeros modelos sejam construídos com essa pretensão**. Os modelos apontam a positividade, a identidade, os limites e até mesmo as centralidades dos agenciamentos no campo social, mas, mesmo estes sistemas globais unificados e unificantes implicam a existência de subsistemas justapostos, imbricados, ordenados, compartimentalizados em processos parciais,

> segmentos-fragmentos, ou seja, atrás do poder unificado do Estado existem inúmeras disputas segmentares nas maiorias e minorias. (PORTELA, 2007, p.57, grifo meu)

Portanto, destaco a importância de buscar compreender

> [...]como produzir novos agenciamentos de singularização que trabalhem para uma sensibilidade estética, pela mudança da vida num plano mais cotidiano e, ao mesmo tempo, pelas transformações sociais a nível dos grandes conjuntos econômicos e sociais? (GUATTARI, ROLNIK, 1986, p.22)

Partindo da reprodução da estrutura social da colonialidade, que entendo ainda não ter se esgotado, é possível construir novas formas de atuação por meio dos agenciamentos articulados com coletivos religiosos afro-brasileiros e com estudos urbanos, no intuito de indagar essas estruturas de poder que pairam sobre o território brasileiro. Esse diálogo a partir de experiências pessoais e de pesquisas contextualizadas pela questão cultural afro-brasileira é potente ao nascimento de possibilidades e ideias que surgem nos lugares não "estabelecidos". Em suma, há muitas oposições, demandas e objeções a transpor na continuidade desse diálogo, porém me vejo na certeza de que é válido enfrentá-las.

2.1 Dialogando com os coletivos de religião afro-brasileira

Ao iniciar o preparo do diálogo com os sujeitos da dissertação (que é efetivado no enlace III), o aspecto maior que apareceu foi acerca da distinção e definição da religião que seria trabalhada. Diante das especificidades de cada e tendo em vista a problemática estabelecida, faço a aproximação em duas religiões, o candomblé e a umbanda, que na região a ser trabalhada apresentam elementos que expressam a cultura afro-brasileira.

Por meio da proximidade com o mundo religioso da umbanda para a realização do trabalho anterior e inicialmente apresentado nas notas de abertura, foi notável que essa religião expressa a heterogeneidade nas diversas influências de outras crenças. É possível encontrar apreciadores que realizam a religião em arranjo

com o catolicismo, com o candomblé, com o espiritismo. Para Birman (1985), não há limites na capacidade do umbandista de combinar, modificar, absorver práticas religiosas existentes dentro e fora desse campo fluido denominado “afro-brasileiro”. De certo, é perceptível que a umbanda e as/os umbandistas promoveram formas próprias de lidar com as características da sua religião, em importante processo de ressignificação.

Esse contato primário em uma dessas religiões locais da Região Metropolitana da Grande Vitória me abriu um leque de análises e de outros contatos, não mais se restringindo a umbanda. Já nesse sentido, Barbosa (2012) aponta importante contribuição a ser estudada, sobre a multiplicidade e o politeísmo presente dentro do geral que costumamos chamar religiões de afro-brasileiras, no sentido de que *cada casa é um caso* e acrescento ainda, cada caso é um caso e um lado de algum lugar.

> Digamos que o politeísmo, nesse caso, concerne tanto à diversidade desses últimos [deuses e espíritos] quanto à multiplicidade interna a cada um deles e também, de um modo mais amplo, a todas as formas existentes, dentre as quais, por exemplo, a casa e o corpo de cada pessoa ligada a ela. (BARBOSA, 2012, p.17)

Assim há entre cada religião – neste campo candomblé e umbanda - a gama de variações entre linhas, nações e rituais é um mundo.

Dessa forma, passei a entender que o candomblé também seria componente da pesquisa, pois é evidente o quanto essa religião reafirma seus rituais, símbolos e relações, reinventando seus territórios.

Como inicialmente colocado, estabeleço, portanto, a categoria analítica de coletivos religiosos afro-brasileiros para a pesquisa. A princípio, essa definição é colocada pois o que me atravessa como foco são as dinâmicas e tensões no território urbano que vai se impondo sobre os mesmos. Além disso, destaco a todo momento a intenção de resguardar a heterogeneidade na prática dos estudos urbanos, e acredito que é possível fazer isso por meio de duas religiões que apesar de serem distintas em inúmeros aspectos, são promotoras de

temas[32] impetuosos como o racismo, a intolerância (racismo religioso) e a opressão que suas existências recebem.

Ao se tratar de coletivos, o entendimento pode variar de acordo com a apreensão do contexto e das relações nele criadas por meio das experiências. Latour (2001) permite dissolver alguns limites até então estabelecidos pela ciência moderna, direcionando então, por exemplo, para o sentido de coletivo como relações entre coisas humanas e não humanas.

> O jogo não consiste em estender a subjetividade das coisas, tratar humanos como objetos, tomar máquinas por atores sociais e sim evitar a todo custo o emprego da distinção sujeito objeto ao discorrer sobre o entrelaçamento de humanos e não-humanos. O que o novo quadro procura capturar são os movimentos pelos quais um dado coletivo estende seu tecido social a outras entidades. (LATOUR, 2001, p.222)

Nessa concepção, observei descontinuidades introduzidas[33] ao redor dos mesmos, promovendo associações e produções a partir dos sujeitos candomblecistas e umbandistas, tão como de suas práticas que são

---

[32] "*Casos de intolerância religiosa aumentam 2.250% na Bahia nos últimos 6 anos*". 04 jan. 2019. Fonte: < https://www.correio24horas.com.br/noticia/nid/casos-de-intolerancia-religiosa-aumentam-2250-nos-ultimos-6-anos-na-bahia/>.

"*Levantamento de casos de racismo e intolerância religiosa contra religiões de matriz africana-brasil*". Set, 2017. Disponível em: < http://criola.org.br/wp-content/uploads/2017/10/Levantamento-Intoler%C3%A2ncia-Religiosa-Criola-e-Ile-Omiojuaro-online.pdf >.

"Intolerância religiosa: terreiros atacados nas favelas". 20 nov. 2017. Fonte: < http://www.anf.org.br/intolerancia-terreiros-favelas/ >.

"Casos de intolerância religiosa são comuns no Estado do Espírito Santo, diz presidente da Federação Espírita". 16 jun. 2015. Fonte: < http://www.folhavitoria.com.br/geral/noticia/2015/06/casos-de-intolerancia-religiosa-sao-comuns-no-estado-diz-presidente-da-federacao-espirita.html >.

[33] DESCOLA, Philippe. **Outras naturezas, outras culturas.** São Paulo: Editora 34, 2016.

possibilitadas pela extensão das redes sociais (ex.: familiaridade de santo), animais (ex.: oferendas, *ebós*), botânicas (ex.: *ebós*, "*limpezas*"), alimentícias, entre outras cuja atuação não é fechada em si mesma, e que, em contato com outros coletivos, com esquematizações de outros modos relacionais e de identificação (DESCOLA, 2016), podem ter o seu desenvolvimento afetado**,** desdobrando as suas formas de relações e delimitações de atuação.

Acrescentar essa noção de coletivo para a compreensão de ocupações, interações e resistências no território implica a mudança de algumas propriedades dessa categoria para as atividades realizadas no mesmo.

A cargo de situação, engana-se quem acredita que esses acontecimentos religiosos e rituais apenas se dão em estados como Rio de Janeiro, São Paulo, Bahia ou Maranhão. Com outras formas de projeção, o Espírito Santo e Cariacica não se distanciam desses fatos, uma vez que, são registradas a atuação de movimentos sociais, o fomento de grupos institucionais, tão como casos de ameaças e ataques que foram relatados em conversas com representantes da Rede Municipal de Terreiros do Município.

Com esse modo de apreensão busco colocar a contribuição das ciências sociais, tendo como questão fundamental o jogo com as diferenças que tomo emprestado da perspectiva de Anjos (2014), ao demonstrar isso por meio da encruzilhada enquanto um ponto ambíguo na religiosidade afro-brasileira, que pode ser o começo, a abertura de um fluxo, ou o fim de um território existencial.

Diante da apreensão proposta, o campo do candomblé-umbanda demonstra sua complexidade a cada passo adentro, reafirmando a diversidade de detalhes e da importância dos outros olhares. Entendendo esse enredamento, não se busca adentrar toda a plenitude ou essencializar o pensamento sobre as religiões que aqui trabalho, mas sim buscar entendimentos a fim de averiguar a relação destas no e a partir do território do município de Cariacica.

Um dos elementos em comum entre esses coletivos e que coloco em questão é o "*terreiro*". Entre os umbandistas são comuns os termos *casa, centro, tenda, casas de religião,* entre outros e entre os candomblecistas, *ilê, barracão, roça*,

casa, etc-, independente, é como são chamados os locais de práticas religiosas afro-brasileiras. A presença deles no lugar comum caracteriza a cidade como espaço de multiplicação de segmentos e conflitos.

Ao estarem inseridos em um contexto urbano, os terreiros demonstram um sentido de pertencimento territorial e pode estar constituído como "território-lugar". Nele são resgatados valores, ressignificados outros e diversas questões atravessam sua espacialização na cidade. E entender que nem tudo desse mundo precisa ser dito e nem tudo precisa ser exposto faz parte dessa incursão.

Barbosa (2012) retorna como importante contribuição sobre a abordagem das religiões na pesquisa, assim como indicações da relação pesquisador-campo. A ideia de "catar folhas"[34] nos ensina um dos modos de conhecimento dentro do candomblé que pode ser aplicado pela perspectiva de que o tempo-espaço que as folhas (assim como conteúdos e ensinamentos) são expressos em variação com as circunstâncias e contextos do trabalho de campo, podendo este, ser um processo oscilante e dificultoso.

Analisar os terreiros em termos de agenciamentos que os mesmos promovem na constituição do território, tanto geográfico quanto simbólico, põe em pauta a relação indissociável do interno com o externo, dos rituais com os espaços, e da produção do espaço urbano, afinal, sempre tem um pouco de rua dentro dos terreiros e dos terreiros na rua. Essa proposição pode ser exemplificada categoricamente por *Exú* reconhecido como divindade responsável pelos caminhos, dono das encruzilhadas e presente e cultuado de inúmeras formas na rua e, pela casa de Exú (porteira ou tronqueira), localizada na entrada dos terreiros, onde exerce funções como a de proteção, limpeza e energização dos mesmos para adentrar. É nesse caráter cosmopolítico no qual a cidade aparece para todos esses coletivos, assim como as possibilidades de trânsitos e trocas.

[34] Noção do candomblé que foi aplicada por Goldman (2006, apud. Barbosa, 2012) para definir seu trabalho de campo.

2.1.1 Candomblé e umbanda - Cada lado um mundo

A partir do exposto, cabe considerar brevemente o caráter histórico do candomblé e da umbanda, tidas como maiores *destaques* das religiões afro-brasileiras, que se constituíram e continuam em meio a constantes mudanças sociais.

Com a vinda dos colonizadores portugueses para o Brasil, hábitos e tradições também vieram sobrepostas. Com o fomento das novas economias no país, índios passaram a ser escravizados como mão-de-obra, sendo adicionada a do negro. Foi nas primeiras décadas do século XVI que teve início então a vinda dos negros africanos para o Brasil. E de acordo com Silva (2005), foi dessa forma que até fins do século XIX, o Brasil alimentou seus ciclos econômicos (rurais e urbanos) de mão-de-obra escrava. Friso que, discorrerei em discordância em alguns aspectos desta última datação, uma vez que, acredito que os sistemas coloniais ainda não foram superados.

Então sendo assim, para dissertar acerca das origens das religiões afro-brasileiras, é necessário percorrer rapidamente o encontro dos tipos de religiosidade em contato durante a colonização portuguesa no Brasil: as cosmologias ocidentais, representadas pelo catolicismo advindo desde o início da colonização, o Kardecismo, doutrina reencarnacionista advinda das correntes francesas do início do século XX, e as cosmologias dos povo indígenas originários e as dos povos da diáspora advindos de diversas partes da África.

A cargo de contextualização, Da Silva (2005) afirma que um ambiente profundamente religioso marcou a história de formação brasileira. O catolicismo, além de religião oficial, foi uma religião obrigatória. Durante o início da colonização, professar outra fé que não fosse a cristã era um ato passivo de punições e repressões. Estabelecendo-se através desses mecanismos, ao passar dos anos o catolicismo tornou-se integrado ao cotidiano colonial, representado por festas, procissões e outras atividades, o que também implica outras formas de exercê-las em combinação com as formas africanas e

indígenas no Brasil, que permaneceram presentes apesar de tentativas de engoli-las no catolicismo ou considerá-las residuais.

Em relação às religiões africanas, sabe-se que diversas etnias desembarcaram nos portos brasileiros como mão de obra escrava e que o contato entre esses grupos africanos e os brancos já eram frequentes em períodos anteriores à deportação dos negros para o Brasil (SILVA, 2005). Diante da situação, de acordo com Silva (2005), se estabelecia de um lado o modelo dominador da família patriarcal da casa-grande, onde a liderança absoluta pertencia ao senhor de engenho; de outro, estavam os valores e tradições que os negros escravizados tentavam conservar a todo custo e que se tornaram repletos de um passado brutal, que não se pode apagar. Como exemplo, uma das leis do acordo entre a Coroa portuguesa e a igreja católica, obrigada o escravo a ser batizado em no máximo cinco anos após sua chegada no Brasil (Figura 2). Bastide (1971) destaca que esse dispositivo foi aceito e até desejado por alguns negros no sentido da criação de um imaginário em enxergar uma melhoria no status social, entretanto, o batismo e a adoção de nomes cristãos não lhes garantiam nenhuma melhora no tratamento.

Figura 5 - Obra de Debret "Negros vão à Igreja para serem batizados" (séc. XIX)

Fonte: Museu Afro Brasil.

De acordo com Bastide (1971), mesmo com as condições adversas da escravidão, “misturando” as etnias, fragmentando as estruturas sociais nativas e impondo aos negros outro ritmo de vida e trabalho, as religiões transportadas do outro lado do Atlântico nos corações dos navios ainda permaneciam vivas. Segundo o autor, as religiões africanas eram definidas pela crença em deuses que incorporam em seus filhos, além de se basearem na magia e rituais. Por conta disso e não muito distante da atualidade, as manifestações religiosas africanas eram vistas como práticas diabólicas pelas autoridades eclesiásticas, sendo genuinamente possível afirmar que, sua aceitação pela sociedade nunca ocorreu por completo, notando-se até hoje que muitos adeptos ainda temem a exposição pelo julgamento de sua religiosidade.

Portanto, sob o viés de um processo resultante do embate, com o passar dos anos o crescimento das cidades fez com que a vida urbana apresentasse uma heterogeneidade de problemas e proximidade entre as classes e culturas distintas.

Dessa maneira, as religiões afro-brasileiras tiveram que buscar na estrutura social estabelecida nichos onde pudessem se integrar e desenvolver. Bastide (1971) indica que o fim da escravidão colocou, de fato, um enorme problema ao Brasil, o da assimilação dos negros como (quase) cidadãos e foi daí que vieram à tona problemas sociais como a criminalização e condições de vida inferiores, e assim como o autor afirma, as cidades brasileiras não foram mais do que o prolongamento dos campos de monoculturas e de outras formas de reprodução da estrutura de dominação.

> De fato, a urbanização brasileira longe de ter ajudado na integração do negro e do branco em uma mesma sociedade, parece ter agido no sentido contrário, salvo talvez nas grandes festas populares, onde todas as cores se encontravam [...] e ainda nas procissões em que desfilavam juntas as confrarias de negros e brancos. (BASTIDE, 1971, p.95)

Apesar da libertação dos escravos em 1888, a corroboração da Constituição Republicana em 1889 e a desvinculação da Igreja e do Estado em 1890, serem caracterizados pelo espírito liberal, a república ainda proibia algumas religiões, como o Espiritismo e segundo Jensen (2001), esta proibição era direcionada

especialmente contra as religiões afro-brasileiras, tidas como *baixo espiritismo*. Nesta caracterização, já fica implícito o preconceito social direcionada aos adeptos destas religiões.

Como aponta Sales Junior (2014), as religiões afro-brasileiras tiveram, e têm um papel peculiar no processo de constituição das cidades brasileiras não só durante o período colonial e imperial, mas também, durante a república. Essas *novas* religiões se apresentavam face a condição de subcidadania e passaram a se organizar primeiramente na periferia urbana brasileira, local onde os escravos conseguiam se organizar e ter maior liberdade de ação. Posteriormente, se espalharam por todo o país e assumiram diversos nomes e ramificações como Tambor de Minas, Xangó, Catimbó, Candomblé, Macumba e Batuques.

À luz desse panorama, aponta-se que no Brasil as religiões afros se diferenciam em duas correntes em destaque: o candomblé, com suas nações advindas de vários ritos da África, e a umbanda, religião tida como a "primeira meramente brasileira", surgida no século XX. Tais religiões podem ser facilmente diferenciadas entre si (a considerar alguns aspectos quando estudados), apesar de possuírem base ritualística com alguns encontros e semelhanças.

No momento, não cabe destrinchar acerca de todos os domínios, mas como começo do acesso para a sociedade brasileira, o candomblé consiste em uma religião que se organiza a partir do culto aos *Orixás*, *Inquices* e *Voduns*, que são divindades advindas da cosmovisão africana, estabelecidos também como ancestres e força da natureza, mas também incluem algumas outras entidades do universo mítico-religioso brasileiro. O culto é feito por meio das divindades que ordenam o mundo e a vida das pessoas.

Dessa forma, os *orixás*[35] operam na vida dos adeptos e sua presença pode ser verificada tanto nas obrigações ritualísticas, quanto nas festividades. As

[35] Subentende-se agora também *Inquices* e *Voduns*.

mitologias presentes no candomblé fundamentam os rituais, assim como orienta a conduta dos fiéis.

Como processo de organização, agrupamentos foram se constituindo seguindo diferenças religiosas e políticas. Segundo Batista (2014), os agrupamentos que constituíram o candomblé posteriormente se subdividiram em diferentes nações a partir de sua origem na África e de sua concepção étnica de nação ligada aos africanos que vieram para o Brasil e aos descendentes que expandiram o candomblé ao longo do século XIX. As que ganham destaque em sua constituição no Brasil são as nações *angola, jeje, ketu*.

Alguns autores como Silveira (2006)[36] enfatizam que o terreiro que abriu espaço ao candomblé no Brasil foi a Casa Branca do Engenho Velho, localizado no estado da Bahia, tem sua estruturação datada por volta de 1830, época que a religião católica ainda era a única autorizada para realizar cultos. Assim, é possível considerar que a partir desse terreiro iniciou-se o processo de multiplicação das "*casas-de-santo*", devido ao fato de que, geralmente, um terreiro nasce a partir de um outro. Isso não significa que todos os terreiros do país possuem descendência direta deste terreiro conhecido como da Barroquinha, mas certamente foi uns dos primeiros a se oficializar enquanto espaço de culto.

Nesse processo, a umbanda adentra o percurso. Enquanto havia um agrupamento de religiões afro-brasileiras no nordeste brasileiro, outras correntes religiosas presentes no Sudeste - principalmente eixos culturais e espirituais franceses - assumiram um papel condutor do que viria a consolidar as novas dinamizações religiosas na região. Segundo discorrem pesquisadores do assunto (Ligiero e Ligiero, 2013; Serra, 2014), a macumba e o espiritismo foram fundamentais nessa formação, sendo a primeira emergente por questões diaspóricas de África Central (majoritariamente de Angola e Congo) disseminadas por todo o Brasil, e a segunda resultando de dissidências da matriz

[36] Ler SILVEIRA, Renato da. O candomblé da Barroquinha: processo de constituição do primeiro terreiro baiano de keto. Salvador: Maianga, 2006, 648p.

europeia para abrir caminho ao culto de espíritos indígenas e negros. Assim, agrupam-se à tríade religiosa, composta pela reminiscência religiosa negra enfatizada pelo candomblé, por elementos indígenas e do catolicismo, destacando duas produções brasileiras de referências: o "*Caboclo"* (indivíduo da combinação do índio "dócil"[37] com branco) e *o "Preto Velho"* (um espírito de escravo). Os quais, são considerados os fundadores da umbanda e conforme Silva (2005), embora tenham nomes próprios (Caboclo Sete Flechas, Pai João, Vovó Maria conga, etc.) e sejam espíritos de indivíduos, remetem mais aos segmentos formadores da sociedade brasileira.

Diante da literatura sobre o assunto, identifica-se como o início do que conhecemos como umbanda o médium[38] carioca Zélio de Moraes, que era de classe média, branco, filho de um adepto do kardecismo, sendo considerado o primeiro médium a abrir um terreiro destinado a desenvolver as linhas umbandistas em Niterói. Entretanto, ao desenvolver a pesquisa de campo e em conversas com adeptos da religião, torna-se necessário enfatizar que, é contraditório e problemático estabelecer um único fundador para a religião, uma vez que, enquanto manifestação, diversas pessoas já estavam vivenciando indícios da mediunidade. Então, trata-se de um marco, na abertura do terreiro de umbanda que se desdobrou em outros aspectos religiosos junto a manifestações branqueadas com a temporalidade (como o cristianismo e kardecismo).

Desta forma, a partir dos variados grupos étnicos e sociais brasileiros pode-se considerar a umbanda como uma religião brasileira, relacionada a diferentes tradições religiosas, eclodida durante um período de bastante repressão chamado de Estado Novo, culminado pela ditadura de 1937. Silva (2005)

---

[37] Utilizo esse termo a partir da perspectiva de Ligiero (2014), para remeter que esse corpo já passou por processos de imposições coloniais. O autor aponta perspectivas importantes sobre a umbanda, assim, entendo que há leituras que ainda não aparecem nas narrativas sobre sua formação e que pretendo destrinchar em outro momento para compreender os impactos no apagamento cultural.

[38] Pessoa que possui a capacidade de se comunicar e receber inspirações de entidades espirituais.

destaca também que nesse período houve tentativas de “embranquecimento” dos valores religiosos que compunham a umbanda, tidos como atrasados e alvos de perseguição policial, ao mesmo tempo em que “empreteciam-se” os valores do kardecismo, considerados europeus demais e distantes da realidade brasileira.

É possível apontar que a umbanda é voltada para cura e caridade cristã tanto para almas (neste ou em outros mundos), quanto para corpos desse plano espiritual. De acordo com Silva (2005), é dividida em três concepções: o mundo astral, a terra, e o mundo inferior. A primeira é regida por *deus,* e é organizada comumente (não existe consenso) por sete “*linhas”*, cada uma dessas é guiada por um *orixá,* que costuma corresponder à um santo católico, e que, é composta por falanges[39] ou legiões. Abaixo encontram-se os fundadores espirituais da Umbanda: “*Caboclos”* e “*Pretos Velhos”.* Pode configurar-se então a terra como a plataforma para espíritos que experienciam sua encarnação humana em diferentes formas e indivíduos. E por fim, encontram-se os espíritos inferiores que são trabalhados nas incorporações nos médiuns em busca da evolução espiritual e da caridade, como os *exús* e “*pomba-giras*”.

Em menos de um século em que houve a abertura de centros e terreiros distribuídos por todo o Brasil, de acordo com o censo do IBGE, em 1991 o candomblé e a umbanda chegaram a ter aproximadamente 648.475 *adeptos* (Tabela 01). Mesmo considerando algumas discordâncias sobre as pesquisas quantitativas em períodos anteriores, observa-se na primeira parte da tabela a quantidade de adeptos e sua representação na população brasileira e baseado nisso, apontando o quanto essas religiões “cresceram” ou “diminuíram” ao longo das sucessivas décadas.

[39] Falange pode ser considerado como um agrupamento de espíritos que atuam em um determinado plano espiritual, ou seja, em uma determinada faixa de vibração. As entidades que pertencem às falanges são *egúns*, espíritos que tiveram várias encarnações.

Mesmo que ainda sendo minoria religiosa no Brasil, acredito que atualmente há uma considerável projeção de aumento pelo menos no que se refere à auto declaração de opção por essas religiões, fruto de processos de conscientização sociocultural amplamente visto nos últimos anos.

Tabela 1 - As religiões afro-brasileiras de 1980, 1991, 2000 e 2010

RELIGIÃO	1991	2000	2010	INCREMENTO EM %	
				1991-2000	2000-2010
Religiões afro brasileiras (candomblé + umbanda)	648.475 *0,44%*	571.329 *0,34%*	588.797 *0,30%*	-11,90%	3,10%
Candomblé	106.957 *0,07%*	139.328 *0,08%*	167.363 *0,09%*	31,30%	20,20%
Umbanda	541.518 0,37%	432.001 0,26%	407.331 0,21%	-20,20%	-6%
População total do Brasil	146.815.7 100%	169.799.1 100%	190.732.694 100%	15,70%	12,50%
(*) Dado não disponível.					

Fonte: Primeira parte: IBGE - Censo Demográfico, 2010. Incremento: analisado pela autora (2016).

Visto que a maioria das religiões, principalmente as que possuem grande variedade de ofícios, sofrem reconfigurações de acordo com o local onde estão inseridas e com o contexto social, econômico, não é factível o estabelecimento de padrões. Na contramão disso, torna-se mais adequado apontar as diferenças entre elas.

Considerando o âmbito estadual, Maciel (1992) discorre que mesmo o Espírito Santo tendo pouca projeção econômica no mercado escravista brasileiro, recebeu negros escravizados diretamente da África, assim como da Bahia, do Rio de Janeiro e de Minas Gerais, além dos movimentos migratórios pós-republicano, no século XX. Especificamente sobre as religiões afro-brasileiras, Maciel (1992) destaca que a região norte do estado, que compreende principalmente São Mateus e Conceição da Barra, e a região sul, principalmente a região de Cachoeiro de Itapemirim, foram as que tiveram grandes influências culturais da Bahia e do Rio de Janeiro, respectivamente.

A exemplo disso, temos a Cabula, que consiste em uma prática cultural religiosa africana, Maciel (1992) indica como um ritual em que os negros procuravam, através de raízes e cipós alucinógenos, comunicar com seus ancestrais africanos. Apesar da dificuldade ao acesso de informações, Maciel (1992) conclui que seu conteúdo é semelhante ao de algumas práticas da umbanda, o que consiste e mais um atestado (para a perspectiva acadêmica ocidental) da capacidade da resistência da cultura negra tida no Espírito Santo.

Por meio de pesquisa, com entrevistas e levantamentos de dados, o historiador capixaba traça o panorama contemporâneo acerca da presença dos coletivos religiosos afro-brasileiros no Estado, destacando alguns dos principais terreiros, assim como as falhas e dificuldade na obtenção de amostras devido a grandeza do universo que se quis representar e a divergência entre representatividades.

> [...] Nesse sentido, pode-se destacar que respondendo sobre o número de Terreiros e Barracões existentes, os dirigentes das entidades associativas e federativas divergiam muito, alcançando variações entre seis mil e mil e quinhentos para a umbanda, e entre sessenta e doze para o candomblé. (MACIEL, 1992, p.97)

São variadas as nações de candomblé representadas no Espírito Santo. Em 1992, Maciel destacou que a nação Angola era a que possuía maior representatividade, seguido da *Ketu* e *Jeje*. Atualmente, diante do mapeamento apresentado no livro Africanidades (2017), no que diz respeito à distribuição por nações é possível destacar que em âmbito metropolitano, a nação *Ketu* possui maior representatividade de terreiros, seguidas de Angola e *Jeje*.

Sobre a umbanda, Maciel (1992), expõe que no ES a religião seguiu trajetória histórica semelhante à ocorrida na Bahia e nos estados da região Sudeste. Mesmo com a dificuldade de descrever todos os caminhos percorridos pela umbanda para instalar-se e difundir-se, o autor reafirma a proximidade com a Cabula e que a umbanda estaria presente no Estado desde 1870.

De acordo com alguns estudos (Batista, 2014) a umbanda é a religião com matrizes africanas com maior número de adeptos no Espírito Santo, cabendo ressaltar que parte de tais praticantes também frequentam outras religiões.

Ainda de acordo com Batista (In: Maciel, 2016) destaca um outro fator essencial sobre a consolidação dessas manifestações religiosas no Estado por meio da "hibridização[40]" da umbanda e candomblé, apontando que a maioria das casas de candomblé no ES começaram como terreiros de umbanda e que ainda realizam os cultos tanto do candomblé, quanto da umbanda, em dias separados, mas no mesmo terreiro.

Em outros estudos mais recentes sobre o tema, é possível identificar a forte presença de algumas dessas manifestações e desdobramentos no território capixaba, como no caso do trabalho de Goltara (2014) sobre as fortes conexões entre comunidades e irmandades religiosas negras no sul do Espírito Santo.

Tarefa complexa é precisar o número de terreiros ou lugares destinados à essas religiões, principalmente à umbanda, uma vez que muitos as praticam em fundos de quintais ou cômodos de casa, sem construir de fato o que entendemos como "*terreiros*" ou casas de santo. Há, portanto, um caminho a ser percorrido em alguns desses mundos expostos, para que seja possível compreender minimamente essa conectividade da memória espacial, ancestralidade, território e poder (Raffesttin, 1993) no contexto específico. E assim, ao abordar a religião desses grupos em questão na pesquisa, é aberta outra dimensão aos estudos urbanos, na qual busca-se colocar em prática as possibilidades de narrativas, análises e apontamentos para repensar os mesmos.

2.1.2 Questão racial como percurso

[40] Alguns debates permeiam a noção de hibridização de maneira negativa. Ramos (2018, in: Heim, Araújo e Hosinho, 2018) abre olhares sobre algumas dessas questões ao pensar nas formas de contato entre culturas e nas possibilidades de negociações culturais como estratégia de sobrevivência e de afirmação do direito à liberdade de culto, despindo-se de um imaginário branco, cristão.

Essa definição – coletivos religiosos afro-brasileiros - se desdobra em algumas perguntas e cuidados acerca do que se define como afro-brasileiro. Esse termo acha-se em uso há algum tempo no Brasil e em seu uso comum, equivale ao denominado afrodescendente, quando aplicado a cidadãos desse país. Serra (2014) descreve ainda que além de fazer referência a uma origem, o termo indica um modo particular de marcação de identidade, ou seja, “uma forma de construção positiva da negritude com recurso de um arsenal simbólico que reforça a ligação com tradições e culturas africanas”. (SERRA, 2014)

Diante desse contexto, é importante destacar também a atenção em não considerar “afro-brasileiro” tudo o que se relaciona de algum modo com a umbanda ou o candomblé. É reconhecer as semelhanças e trocas de certas ramificações, mas sem eliminar as diferenças. Nesse sentido, o agenciamento com coletivos religiosos afro-brasileiros está atrelado ao sentido da relação não só de uma religião específica ou de algo transplantado aparentemente tal qual da África para o Brasil, mas da produção de uma gama de símbolos, fluxos, rituais, espaços, abertos à reinvenção. A crítica Deleuze-guattariana desta compreensão passa também pela inércia que o modelo do pensamento ocidental e europeu ainda representa nessas dimensões.

A análise acerca da articulação das religiões proposta pela ideia de rizoma foi cunhada por estes autores, como caminho de entendimento da alteridade, dos encontros e da consideração à multiplicidade e suas conectividades que estão em dobra no mundo contemporâneo. Os seis princípios do Rizoma são definidos como: conexão, heterogeneidade, multiplicidade, ruptura a-significante, cartografia e decalcomania (Deleuze; Guattari, 1995).

> Falamos exclusivamente disto: multiplicidade, linhas, estratos e segmentaridades, linhas de fuga e intensidades, agenciamentos maquínicos e seus diferentes tipos, os corpos sem órgãos e sua construção, sua seleção, o plano de consistência, as unidades de medida em cada caso. (DELEUZE, GUATTARI, 1995, p.11)

A religiosidade afro-brasileira apresenta diversos amostras para o encontro da diferença que são rizomáticas, Anjos (2006) nos mostra

> [...] a encruzilhada como ponto de encontro de diferentes caminhos que não se fundem numa unidade, mas seguem como pluralidades. [...] A religiosidade afro-brasileira não é levada a sério como lugar de um pensamento robusto senão quando confrontamos as imensas dificuldades das filosofias ocidentais em pensar a diferença [...] colocar a filosofia da religiosidade afro-brasileira em pé de simetria com as filosofias ocidentais é perceber uma outra lógica de dissociação entre o mesmo e a diferença. (ANJOS, 2006, p.21)

Anjos (2006) aborda que em primeira instância, a lógica rizomática para a religiosidade afro-brasileira, ao invés de diluir as diferenças, conecta o diferente ao diferente, deixando-as subsistirem como tais. “Um caboclo permanece diferenciado de um orixá, mesmo se cultuados no mesmo terreiro. ” (ANJOS, 2006, p.22).

Em continuidade, o autor (2006) destaca que uma segunda característica da lógica das alteridades na religiosidade africana no Brasil é que as várias nações e linhas “não são essências identitárias pertencentes a indivíduos, mas territórios simbólicos de intensidades diversas, passíveis de serem percorridos por multiplicidades de raças e indivíduos”. (ANJOS, 2006, p.22)

Portanto, denotar cada casa como um caso é construção em concordância com a aplicação do olhar rizomático na produção das cidades. Barbosa (2012) afirma que:

> Se cada casa é um caso (...) é porque, de tudo isso, não resultam seres indivisíveis, mas formas atravessadas por forças variadas, simultaneamente diferentes e inseparáveis, e que fazer de toda individuação ritual uma maneira singular de compor a multiplicidade. (BARBOSA, 2012, p.23)

A instante é possível afirmar que o percurso escolhido implica uma posição etnopolítica que reverberam do meu posicionamento enquanto arquiteta urbanista pesquisadora, caracterizada ante esse prisma que emana das religiosidades afro-brasileiras, no qual são vistos dispositivos que em constante *vivacidade* que permitem criar aberturas para os desdobramentos singulares que atravessaram as cidades e que nos faz refletir sobre as possibilidades de pensar as mesmas.

2.2 Diálogos com os estudos urbanos

> "As cidades, como os sonhos, são construídas de desejos e de medos, embora o fio do seu discurso seja secreto, as suas regras absurdas, as perspectivas enganosas, e todas as coisas escondam outra". (Ítalo Calvino, 1990)[41]

Direciono esse caminho de questionamentos agora a partir do que me levou a refletir por muito tempo sobre como poderia ocupar o lugar da arquitetura e do urbanismo rumo à um deslocamento para o reconhecimento destas questões etnográficas. Esse diálogo é resultado de algumas de minhas incursões entre as áreas do urbanismo, da geografia e da antropologia, as quais me aproximei amplamente no momento de dedicação ao mestrado.

Assim, o tempo todo a cidade nos mostra que processos, dinâmicas e fluxos que regem seu território e muitas vezes, não estão ao alcance de todos os indivíduos que a eles pertencem. O tema proposto para debate é amplo, complexo, mas responsável por bons apontamentos para o avanço dos estudos no urbanismo em diversos contextos. Em função disso, há a possibilidade de análise por diversas vias e recortes. O caminho que escolho permeia a *categoria* de território como aporte para dissertar sobre conflitos e resistências nele produzidos diante da maneira dominante que guia a produção do espaço.

Sales Junior (2014) discorre que com o desenvolvimento do espaço produtivo do capitalismo, é cada vez mais na cidade o lugar onde as populações humanas se concentram mais. Nesse viés, torna-se também o meio de existência (em todos os sentidos) para a maioria das pessoas.

A compreensão desses novos processos vigentes realça a segregação, invisibilidade, diferença na manutenção e aplicação de direitos e discriminação urbana, provenientes muito por conta das práticas de assujeitamento e

[41] CALVINO, Italo. **As cidades invisíveis**. São Paulo: Cia. das Letras, 1990.

imposição do sistema capitalista e da globalização. Visto isso, nota-se alguns caminhos de análise que permitem essa construção crítica do pensamento e consequentemente da prática no *fazer* a cidade pelas (os) arquitetas (os) e urbanistas.

Acredito na importância desse debate dentro das escolas de arquitetura e urbanismo, buscando a mudança – ou minimamente o questionamento - a esse exercício estabelecido. Além de promover uma reflexão acerca do conceito de território e suas implicações na cidade, intenciono, então, esse texto para a análise do fazer ciência urbanística no contexto atual que nos apresentamos, muito por conta das experiências e práticas até então tidas, o que coloca em destaque a necessidade de se atentar para olhares outros sobre a cidade e as vivências, e, consequentemente sobre a produção social do campo profissional e acadêmico.

2.2.1 Do corpo negro ao urbanismo branco

> " [...] é assim que se cria uma história única. Mostra-se um povo como uma coisa, como uma só coisa, muitas vezes e muitas vezes, e é nisso que ele se torna. E é impossível falar sobre a história única sem falar do poder. [...]" (Chimamanda Ngozi, 2009[42])

Com base nas indagações acerca do urbanismo inicialmente colocadas no enlace I e traçando um paralelo, disponho o quanto estamos vulneráveis ao perigo da história única dentro dos padrões da arquitetura e urbanismo: se as ementas curriculares de forma geral, só oferecem livros das cidades europeias, como pensar a alteridade nesses espaços e seu pensamento sobre eles? Como

[42] Parte da palestra "**O perigo da história única**" da escritora nigeriana Chimamanda Ngozi Adichie, apresentada no TED Global, em 2009. Disponível em: <https://www.ted.com/talks/chimamanda_adichie_the_danger_of_a_single_story >.

seriam nossas cidades/sociedade se a história não fosse exposta por meio de estereótipos incompletos?

Durante algum tempo estive presente em alguns movimentos estudantis, movimentos sociais, audiências públicas de revisão de planos diretores, aulas, debates, mas, ainda assim me inquietava a ausência de representatividade e diversidade (raça, gênero, classe) pautando esses momentos de importância para as cidades. A cidade é de todos, mas as soluções dos seus problemas passam por todos? Ou melhor, quem são *todos*? No caso, o que marca é a invisibilidade e segregação étnica, que continuava presente.

Assim como Chimamanda (2009), todas essas histórias fazem de mim quem eu sou e dos anseios que carrego para a profissão. E a partir dessas experiências –negativas e positivas – que acredito o quanto a cidade pensada segundo vertentes de um pensamento social e decolonial pode estimular ao planejamento urbano e regional novos debates e revisões, cujos resultados consigam garantir representatividade equiparada entre todos os componentes.

Percebo que em meio aos debates sobre esse assunto, ainda há uma certa dicotomia e rigidez no que diz respeito às evocações dos planos e projetos urbanos atuais por parte dos entusiastas e das preocupações e anseio de teóricas como Maricato (2000; 2011[43]), Rolnik (1994[44]; 2002[45]; 2003[46]), Limonad

[43] MARICATO, E. **O impasse da política urbana no Brasil**. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 2014. 214p.

[44] ROLNIK, R. **Planejamento Urbano nos Anos 90: novas perspectivas para velhos temas**. In: Luís Ribeiro; Orlando Júnior. (Org.). Globalização, Fragmentação e Reforma Urbana - O futuro das cidades brasileiras na crise. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1994.

[45] ROLNIK, R. **É possível política urbana contra a exclusão?** Serviço Social e Sociedade, São Paulo - Editora Cortez, v. 72, p. 53-61, 2002.

[46] ROLNIK, R. **Política urbana no Brasil**. Esperança em meio ao caos? Revista da ANTP, São Paulo, 2003.

(2014[47]). Os primeiros apresentam ideias de forma macro, em grande parte pautada pelas lógicas capitalistas e especulativas que regem as cidades, já os anseios são tratados em contraponto à essa lógica.

O urbanismo brasileiro – entendido como planejamento e regulação urbanística- foi despertado por autoras como Maricato (In: Arantes, Vainer e Maricato, 2000) que afirmou que o mesmo não possuía comprometimento com a realidade concreta, mas sim, como uma ordem que diz respeito a uma parte da cidade. Essa ordem está associada aos princípios modernistas e racionais.

Maricato (In: Arantes, Vainer e Maricato, 2000) perpassa pela história do urbanismo e do planejamento urbano no Brasil desde o período colonial, quando já despontavam as ideias de diferentes realidades que se transplantava no Brasil, sem medições. A sobreposição de modelos de dominação que usam do controle sobre o poder estatal, político e jurídico foi um dos fatores que contribuíram para a exclusão e segregação socioespacial no Brasil.

No momento, a autora (2000) indagou:

> [...] Cabe perguntar se a nova "matriz"[48] que está sendo gerada resulta de um processo endógeno calcado nas práxis urbanas ou segue o mesmo caminho de dominação econômica, política e ideológica de inspiração externa, seguido pela primeira. Em que medida esse processo de substituição não está reproduzindo modelos alienados em relação à nossa realidade, modelos esses que vincularão desde a formação profissional e acadêmica, até a produção reificada de conceitos e da representação da cidade? (MARICATO, 2000, p.124, in: Arantes, Vainer, Maricato, 2000)

Tendo um panorama do contexto político e social atual, seguimos no mesmo caminho e acredito que algumas questões - como por exemplo, o debate racial

---

[47] LIMONAD, Ester; CASTRO, Edna (Org.). **Um novo planejamento para um novo Brasil?** Rio de Janeiro: Letra Capital, 2014. 300 p.

[48] Suspendo o termo "matriz" utilizado pela autora pois acredito que o mesmo por si já induz a estruturas em camadas e padrão pré-estabelecido, dessa forma, pensaria em uma revisão para o mesmo.

que é fator estruturante das problemáticas em nossas cidades- ainda não são tratadas em sua abrangência necessária. Grande parte da literatura sobre o assunto compreende abordagens que focam, em geral, nas lutas de classe, gênero em torno da cidade, e se esquecem de cruzar o olhar para as questões raciais como categoria analítica central.

Ou mesmo, é possível dizer para o retrocesso que muitas políticas territoriais e urbanas vem enfrentando nessa conjuntura, como por exemplo: o adiamento da 6ª Conferência Nacional das Cidades que estava programada para 2017, para 2019 e a transferência de algumas atribuições do Conselho das Cidades para o Ministério das Cidades, podendo então, por exemplo, novas decisões serem tomadas sem consultar o conselho; e a proposta orçamentária (Projeto de Lei (PL) 020/2017) apresentada pela equipe do governo de Michel Temer, em setembro de 2017, a qual não previa nenhum orçamento para programas de habitação de interesse social para as rendas mais baixas[49].

Ao analisar o urbanismo por meio dos agenciamentos dos coletivos religiosos afro-brasileiros me desloco em direção à essas outras histórias grafadas no território urbano. Dentre alguns relatos, pude identificar que na RMGV, especificamente na cidade de Vila Velha, onde o plano diretor municipal (PDM) possui abertura para a verticalização, houve a *expulsão* de um terreiro de candomblé no bairro Coqueiral de Itaparica, por conta da forte especulação imobiliária no entorno.

Nesse fluxo, me recordo finalmente, de uma palestra apresentada pelo professor Henrique Cunha[50], no final de 2017 durante o Seminário Salvador e Suas Cores,

[49] Ao passo do período que a dissertação foi se desenvolvendo, alguns acontecimentos políticos agravaram esse cenário de riscos e vulnerabilidades socioculturais e urbanas. Com a eleição do candidato Jair Bolsonaro, o então Ministério da Cidade agora é decretado como extinto. Além disso, estão em jogo questões como função social da propriedade, demarcação de terras indígenas e quilombolas sob influência do agronegócio e decisões referente às pautas ambientais e direitos humanos, que estão diretamente ligadas às questões da cidade.

[50] Henrique Cunha Junior é Prof. Dr. do curso de engenharia da Universidade Federal do Ceará. Há alguns anos dedica seus estudos ao urbanismo negro, cidades africanas e vertentes.

em Salvador-BA, a qual finalizou com o apontamento de que “nem tudo é negro, mas nem tudo pode continuar sendo branco”. As coisas podem sim mudar a partir do momento em que são abertos novos livros, novos agentes, novas práticas, novos agrupamentos, do que não nos contam. E assim, entender que essas pessoas ou coletivos, existem não só nas literaturas, mas também nas práticas e nas autorias de perspectivas e proposições para o reconhecimento da diversidade étnico-racial.

Ao meio desse processo, a geografia se articula como um caminho de respiro, possibilidades, conexões e aproximações – da vontade de retomada do que me desperta enquanto arquiteta e urbanista e do olhar antropológico que emergiu após como meio de interlocuções. Essa transição mostra-se importante à medida que se entende que uma complementa a outra, no que diz respeito a apontar o que diferencia as sociedades.

Nessa extensão, a atualidade das observações em relação à realidade do contexto urbano local e com as contradições expostas no cotidiano, possibilita o exercício de busca e reconhecimento de alguns pensamentos para a compreensão do enredamento territorial regional. E então partindo pelo eixo que me inseriu no contexto geográfico, a outra contribuição é o que pode ser chamada de geografia das existências[51], que Oliveira (In: Silva; Campos; Modesto, 2014) enfatiza ser uma geografia que reconhece o homem lento[52], ordinário[53], sujeito corporificado[54] revelador de uma geografia que sintetiza

[51] O termo Geografia das existências foi inicialmente abordado por Ana Clara Torres Ribeiro, no contexto do livro Cartografias da ação e movimentos da sociedade: desafios das experiências urbanas, de 2011.

[52] Ver em: SANTOS, Milton. **A natureza do espaço**: técnica e tempo, razão e emoção. 2 ed. São Paulo: Hucitec, 1997.

[53] CERTAU, Michel. **A invenção do cotidiano**: artes do fazer. 9 ed. Petrópolis: Vozes, 2003.

[54] RIBEIRO, Ana Clara Torres. **Território usado e humanismo concreto: o mercado socialmente necessário**. In: Silva, Catia Antonia (et al.). **Formas em crise**: utopais necessárias. Rio de Janeiro: Arquimedes edições, 2005.

sentidos mais amplos da organização social e da participação política daqueles que são mais prejudicados pela lógica hegemônica.

Entendo que nessa busca de outras e novas metodologias ou novas *epstemes* urbanas, são apontados rumos possíveis para ao olhar ao Outro e assim, entendê-los como sujeitos de ação e capazes de fornecer aporte para práticas de transformação da realidade.

Em consonância com Silva (In: Silva; Campos; Modesto, 2014), refletir sobre o fazer profissional nos conduz ao diálogo com a produção do conhecimento, que a autora destaca sendo uma ação coletiva e que contribui, consciente ou inconscientemente, para o papel social do sujeito no mundo na qual o pensamento científico– do século XXI – está participando. Me aproximo nesse estágio, enquanto arquiteta e urbanista, onde me coloco a pensar minimamente sobre o meu fazer, ou o fazer da minha profissão, o que é praticado cotidianamente.

Essa categoria analítica dá sentido para nós como instrumento de reflexão e de construção de mecanismos alternativos de gestão, planejamento da cidade e cartografias, no contexto metropolitano dos tempos presentes. Aliás, falar sobre o *tempo* me suscita rapidamente reflexões sobre concepção africana, a qual destaca a importância de (re) integrar-se ao passado, sendo, portanto, para (Ribeiro, 1996)[55] o tempo atual constituído de eventos presentes e passados. Importante fazer com que a esteira do tempo "*mova-se* para *trás* mais do que para a *frente"* no atual contexto. Assim, como essa esteira, acredito que retomando essas ações da formação das cidades brasileiras, tão como suas narrativas, vislumbro novos horizontes aos estudos urbanos.

Ademais, aliado a essa perspectiva, o conhecimento apreendido nos estudos da geografia cultural se demonstra como acesso para afinar a conversa, pois apresentam problemáticas e perspectivas que auxiliam diretamente na

[55] RIBEIRO, Ronilda Iyakemi. **Tempo: Concepção negro-africana**. In: RIBEIRO, Ronilda Iyakemi. Alma Africana no Brasil: Os iorubás. São Paulo: Editora Oduduwa, 1996. Cap. 3. p. 23-31.

fundamentação da pesquisa. Não obstante, levo em consideração a necessidade de preservar alguns dos caminhos já trilhados, uma vez que, o tema abordado aqui já possui grande abrangência. Diria que, o tema se assemelha com um rio, acentuado pelos seus movimentos e profundidades e que a cada mergulho traz riscos e desfrutes.

2.2.2 Percepção geográfica da religião

Atualmente, em termos de análises socioespaciais a abordagem das religiões ganhou tônica por alguns dos autores. Em específico sobre religiões afro-brasileiras, essa perspectiva foi descortinada por geógrafas brasileiras como Aureanice Mello Corrêa (2012), que traz formas discursivas e significados desse panteão, contribuindo para a compreensão do espaço urbano e da sociedade que o constrói.

Outrossim, entendo que o estudo geográfico auxilia na função de expressar a estrutura sociais em suas mais diversas dimensões. No candomblé e na umbanda, as festas públicas, a relação com os *orixás*, "*caboclos"* e a necessidade de elementos presentes no espaço público revelam simbologias e representações do mundo sagrado.

> As formas simbólicas são representações da realidade, resultantes do complexo processo pelo qual os significados são produzidos e comunicados entre pessoas de um mesmo grupo cultural. Elas constituem signos construídos a partir da relação entre formas, significantes e significados. São sujeitos a interpretações distintas. (CORREA, 2007)

As formas simbólicas territoriais vinculadas à identidade religiosa de um grupo específico ou pretensiosamente de toda a nação, são numerosas (CORREA, 2007) e é possível observar o quanto a identidade católica imposta ao povo brasileiro se destaca nas formas simbólicas que ocupam espaços sagrados das cidades, em comparação com a aceitação das formas advindas de outras

religiões, tendo influência em questões de arquitetura e conflitos urbanos como regularização fundiária, especulação imobiliária e despejos. Assim como sugere Correa (2012), a sociedade brasileira passa por um processo de situações e cidades fragmentadas entre elementos e acontecimentos singulares aparentemente sem relação entre si, na mesma forma em que, atualmente, nada e ninguém pode ser excluído do estilo de vida urbana, havendo uma confrontação de forças antagônicas na cidade, assim como nas lutas sociais e suas dinâmicas.

Além disso, observa-se ainda a relação com as igrejas pentecostais e neopentecostais no embate à forma de ocupação crescente que essas matrizes têm atualmente no espaço público e simbólico, ao se comparar com as religiões afro-brasileiras. Estas últimas em sua maioria vinculadas são às práticas culturais atreladas a lugares estabelecidos, mas nem sempre definidos, produzindo fluxos na cidade. Diferente das igrejas universalizantes, que trazem dogmas, rituais imbuídos de sentidos comuns, facilitando a disseminação de templos. Dessa forma, no percurso da pesquisa, foi possível observar a dinâmica com quais tais igrejas se estabelecem, se direcionando a pontos *fixos* e em constantes mudanças.

Com essa relação complexa, assim como em outros lugares, na Região metropolitana da Grande Vitória a luta pelo espaço traça limites que semiografam o território e desencadeiam estratégias específicas, usam “das territorialidades para a configuração de um território são engendradas por meio de agenciamentos coletivos de demandas cuja tônica reside na liberdade, garantia de promoção por meio de políticas públicas do direito de crença (CORREA, 2012)”.

Visto o exposto, as religiões aparecem no contexto como um dos vetores que constituem o território, o que deixa evidente, também, a forma como a religião muda, assim como o contexto social e urbano, trazendo à tona os embates na dimensão das práticas religiosas em um campo de forças. Esse território vai além de imagens, templos e santuários, caracterizando lugares sagrados fixos e não-

fixos (como os cortejos religiosos, rituais), formas e funções da dimensão espacial do sagrado (deslocamentos).

O candomblé e a umbanda se apresentam em diversos momentos no sagrado e no profano para a sociedade brasileira, por conta de seu histórico, em relação à aceitação, às divindades, aos rituais, que envolvem o local do terreiro, o entorno e lugares como comércios, serviços vinculados, encruzilhadas, etc. Assim, diante da perspectiva geográfica da religião, disponho aqui algumas dinâmicas das religiões que possuem territorialidades (práticas) diferentes, mutáveis e conflitivas.

No histórico da RMGV, é possível observar tal embate espacial ao se tratar do Píer de Iemanjá, na capital Vitória. Localizado no início da Praia de Camburi, a estátua de Iemanjá foi inaugurada no dia dois de fevereiro de 1988 pelo prefeito vigente Hermes Laranja, conhecido como “prefeito dos mangues, morros e palafitas”. Segundo relatou Hermes em conversa realizada em 2018, a princípio a obra do píer foi proposta para conter a erosão no local, e posteriormente tal feito fez parte da proposta de embelezamento da capital, juntamente com obras na Avenida Beira Mar, urbanização da Praia de Camburi, Curva da Jurema e Praça dos Namorados.

E por que Iemanjá? Na época, o Prefeito era próximo do representante da Federação de Religiões Afro-Brasileiras, Newton Dário, que diante das necessidades de realização dos rituais encaminhou a proposta.

> “Desde que eu era moleque, ele reunia todo dia 31 de dezembro, batendo tambor. Ele ficou vendo aquele píer, depois da reforma da erosão [...]. Esse representante esteve aqui e me deu a ideia de colocar a estátua de Iemanjá. Eu disse: *“só tem um problema, essas igrejas crentes vão cair em cima de mim e católica também”*. Na época procurei um padre que disse que não se tratava de uma obra religiosa, mas sim um monumento cultural. *“Você já imaginou se a cultura não prevalecer nesse país? Vão esquecer dos negros, vão esquecer da imagem cultural das santas, isso é para eternidade...”* (fala do Padre ao então Prefeito). ” (Registro no caderno de campo de conversa com Hermes Laranja, realizada em 2018)

Alguns relatos demonstram o racismo religioso a pessoas envolvidas e ao lugar, inclusive à própria estátua, pois como uma possível estratégia de mediação de conflitos na época, ela era representada inicialmente com o tom de pele branca, que com o passar dos anos foi reivindicada a adequação para a pele negra por representantes das religiões afro-brasileiras e por entidades como o CONEGRO, sendo realizada no ano de 2017 pela Secretaria Municipal de Cultura, por meio da Gerência de Patrimônio Histórico.

Mas entrecortando essas questões, encaminhou-se a produção desse território afro-brasileiro na RMGV. Atualmente, o lugar é marcado por levar centenas de fiéis e devotos de diferentes religiões, com ênfase no candomblé e na umbanda, a fim da celebração e da realização de suas oferendas, especialmente nas datas de fim de ano, 31 de dezembro e 2 de fevereiro, dia dedicado a Iemanjá. De acordo com dados da Secretaria Municipal de Cidadania e Direitos Humanos de Vitória, as festividades no Píer já fazem parte do calendário do município e é considerada como "símbolo de resistência"[56], isso faz com que tais comemorações sejam cada vez mais importantes e inseridas no calendário de festas populares do Espírito Santo, contribuindo para a discussão do processo de formação cultural estadual, visibilidade e reconhecimento das manifestações religiosas afro-brasileiras.

[56] "*Estátua de Iemanjá completa 30 anos e criador celebra: "símbolo de resistência*". Fonte: <https://g1.globo.com/es/espirito-santo/noticia/estatua-de-iemanja-completa-30-anos-e-criador-celebra-simbolo-de-resistencia.ghtml>. Acesso: 1 mar. 2018.

Figura 6 - Reportagem do jornal A Gazeta no dia seguinte a inauguração da estátua de Iemanjá

Sessenta mil participam de homenagens a Iemanjá

Caravanas do interior trazem adeptos e Praia de Camburi foi ponto alto da festa

Flores, perfumes e espelhos

Foto: Gazeta Online, 2018.

Figura 7 - Estátua de Iemanjá, Camburi, Vitória-ES

Foto: Gazeta Online, 2018.

No entanto, em contrapartida, nem todas as práticas advindas das religiões de afro-brasileiras são aceitas no âmbito público dos espaços urbanos. A exemplo disso, da necessidade de espaços públicos, como praças, praias e ruas, para a realização de procedimentos da umbanda e do candomblé, ainda promovendo o

conflito por esses espaços apropriados, tornando-se um dos grandes dilemas para a manutenção de rituais dessas religiões em áreas metropolitanas.

Para Morais (2014), o “uso de espaços públicos, na umbanda, faz parte da essência das práticas rituais”. Ampliando a compreensão de tais relações, a cosmopolítica territorial já apresentada de algumas formas no trabalho, será buscada no enlace III pela tentativa de explicar o que significa reverenciar e adorar as forças energéticas que emanam das encruzilhadas, rochas, praças, águas, solos, árvores e folhas e como tais práticas transmutam o espaço público em território sagrado.

Nesse sentido, a análise geográfica permite aprofundar os territórios das populações subalternizadas, assim como, ajuda a pensar o confronto com as *normas* que são estabelecidas pela constituição do Estado. Silva (In: Silva; Campos; Modesto, 2014) chama atenção que essa problematização acerca da existência dos coletivos consiste na valorização no sujeito histórico, compreendido individual e coletivamente, no contexto territorial, no lugar da valorização das formas institucionais, arquitetônicas, estruturais que dominam os estudos urbanos.

Portanto, tal questão me conduz ao sentido de pensar os coletivos religiosos afro-brasileiros como sujeitos-agenciadores de um território, no qual, seja por meio das recordações ou documentos de transformação do território, seja pela imagem contemporânea, cada perspectiva e cada forma cultural - bem como cada área do saber – nos instrumenta para observar diversas nuances em dobra e diversas dimensões sobre nossas cidades, assim como para alavancar visões e propostas.

2.2.3 O olhar do ponto à trama

Na conteporaneidade, com leituras dos estudos antropológicos, foi possível ter aberturas teórico-metodológicas, que constituem outras ferramentas e perspectivas sobre as questões das cidades.

A antropologia urbana, então, me apareceu como contribuição especial para o melhor entendimento dos processos urbanos, mais especificamente para a pesquisa aliada à dinâmica de uma forma de existência cultural e sociabilidade de religiosidade afro-brasileira, nas cidades contemporâneas. Alguns questionamentos e apontamentos dessa perspectiva são levantados por Magnani:

> (...) pode antropologia, com os conceitos e métodos de análise forjados ao longo de pesquisas em sociedades de pequena escala, lidar com a heterogeneidade dos atuais aglomerados urbanos, em toda sua diversidade e extensão? E, em segundo lugar, não seria justamente tal legado o que dá ao seu olhar, de *perto* e de *dentro*, determinada acuidade, lá onde uma visão apenas de *fora* e de *longe* passaria ao largo? (MAGNANI, 2016, pp. 175)

O interesse pelas questões urbanas aparece por conta das muitas problemáticas advindas de processos do século XX e do atual contexto das cidades brasileiras, as quais acabam por impor modos de viver referenciados em algumas classes e esferas sociais. Diante dessa abrangência, são apresentados pela antropologia alguns pontos enquanto possibilidades de construção da dimensão territorial nas relações sociais.

E é nesse viés que a cidade é vista como algo em constante dinâmica, negociações e diversidade, o que leva a pensar nas formas de arranjos e conflitos de diferentes tipos. Magnani (2016) aponta então, que no meio desse cenário é que se considera a entrada da perspectiva de *perto* e de *dentro* como proposta de apreensão das noções de comportamentos – não de indivíduos atomizados, mas dos múltiplos, variados e heterogêneos conjuntos de atores sociais cuja vida cotidiana transcorre por meio dos seus arranjos, no espaço da cidade e em diálogo com os equipamentos nela presentes.

Concentro-me neste momento na abordagem antropológica acerca do pensar e fazer etnográfico da pesquisa. De certo, atravessando esse processo de entradas e contatos, a etnografia e o/do cotidiano aparecem como formas nítidas de compreensão do cosmo em estudo e da escrita. Diante disso, compreendendo melhor essa perspectiva, enquanto modos de operação

particular, no qual é estabelecido o contato entre o mundo da pesquisadora e o mundo dos pesquisados.

Retorno ao pensamento de Strathern (2014) no que se trata do momento etnográfico, no qual a autora destaca algumas estratégias da inserção etnográfica. Ao me deparar com os elementos e as práticas a serem estudados por meio das religiões afro-brasileiras, a tarefa não irá consistir em apenas compreender os efeitos dos mesmos, mas em perpassar pela recriação desses efeitos na escrita da pesquisa, não como elementos isolados.

> O **momento etnográfico é uma relação**, assim como um signo linguístico pode ser pensado como uma relação (ao juntar significante e significado). Poderíamos dizer que o momento etnográfico funciona como exemplo de uma relação que junta o que é entendido (que é analisado no momento da observação) à necessidade de entender (o que é observado no momento da análise). (STRATHERN, 2014, pp. 350, grifo meu)

Ressalto assim, que o meu contato com o campo específico da religiosidade afro-brasileira na Região Metropolitana da Grande Vitória, me coloca em constante movimento com as relações e conhecimentos implicados no modo de estar na cidade.

É real afirmar que tal abordagem de aproximação e troca promove e uma contribuição importante da antropologia para o caráter construtivo do olhar, do ouvir e do escrever, na elaboração do conhecimento das áreas que convergem para as análises sociais. Dessa forma, Oliveira (2000) chama a atenção para essas etapas de apreensão de qualquer que sejam os fenômenos sociais, sendo primeiramente o questionamento dos mesmos, como algo digno de reflexão no exercício da pesquisa e da produção de conhecimento. Entende-se que o resultado do trabalho de campo se dará pela forma como, enquanto pesquisadora, irão acontecer as reflexões mediante essa experiência.

Aprendendo e apreendendo a importância da imersão no cotidiano na/para a pesquisa e de fato, essa construção será buscada por meio de contribuições etnográficas advindas de novas formas de fazer antropologia na sociedade moderna ou da possível “contra-antropologia”, como aponta Viveiros de Castro

(In: Kopenawa e Albert, 2015)[57] e de narrativas inspiracionais sobre produções textuais que combinam a etnografia de uma cultura/coletivo, posicionamento político e relatos segundo percepções de mundo não ocidentais.

Em vista disso, busco o lugar da interlocução com os sujeitos com os quais se baseia as pesquisas – representantes povo de terreiro e suas divindades – a fim de dar contornos mais interativos e fundamentais à pesquisa. Em cruzamento com o pensamento de Viveiros de Castro (In: Kopenawa e Albert, 2015) não cabe a mim resumir narrativas que extravasam as questões da antropologia ou dos estudos urbanos naturalizadas, assim, o que importa é como os sujeitos da cosmopolítica afro-brasileira olham para nós e o que tem a dizer, e não só como nós olhamos para eles. Nisso, a configuração final do trabalho pela escrita é etapa importante e uma das mais visíveis nesse processo. Ressalto a minha dificuldade em colocar algumas indagações que passam pela mente diante do momento de reflexão das coisas que me tocam, mas que é uma etapa que não se esgota e se aperfeiçoa a cada tentativa.

Aprender o olhar, a leitura e a escuta dos sujeitos que fazem o (s) território (s), significa para mim, enquanto urbanista-pesquisadora, a possibilidade de uma interação mais enriquecedora, na qual se confirma na junção de todas as experiências tidas e percebidas no universo urbano como forma de situar as narrativas a serem vistas nas ações projetuais da minha profissão. O caminho é longo e a viagem é instigante.

[57] “Não caberia, em todos os sentidos, resumir aqui a narrativa de Davi Kopenawa, cujo interesse extravasa de muito as questões e querelas ‘antropológicas’ acima expostas. Pois o que realmente importa é como este livro pode dar a pensar aos não antropólogos; o que conta é o que Davi Kopenawa tem a dizer, a quem souber ouvir, sobre os Brancos, sobre o mundo e sobre o futuro. Que seu seu repertório conceitual e seu universo de referências sejam muito estranhos ao nosso só torna mais urgente e inquietante sua ‘profecia xamânica’, cada vez menos ‘apenas’ imaginária e cada vez mais parecida com a realidade. Como observou Bruno Latour, falando da crise da ontologia dos Modernos e da catástrofe ambiental planetária a ela associada, assistimos hoje a um “[r]etorno progressivo às cosmologias antigas e às suas inquietudes, as quais percebemos, subitamente, não serem assim tão infundadas” (Latour 2012: 452). ” (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, in: KOPENAWA e ALBERT, 2015)

2.3 Entre rasgos e costuras – o que faz seguir

Tomando em conjunto esse debate apresentado em torno da questão urbana, por meio de apontamentos e críticas, desde o início do percurso, em alguns momentos fui questionada: O que tudo isso tem a ver? E a arquitetura e o urbanismo?

Retomando ao assunto inicial, com a pergunta que acredito que me introduziu ao processo dessa pesquisa e que de certa forma, se encontra em meio ao caminho constante de elucidação: Como me movimentar rumo a cidades mais "igualitárias" a partir do que me afeta no cenário urbano brasileiro?

Em primeiro lugar, entendo que tendo as cidades brasileiras como referências de análises, esses estudos ao invés de terem como pressuposto um cenário ainda encadeado aos moldes das cidades europeias - ou mesmo globais, buscam meios que permitam a permanência da dinâmica urbana a partir dos diferentes ordenamentos configurados por outros grupos sociais que se manifestam em território brasileiro.

Em segundo lugar e não menos importante, o que muito me interessa é estudar territórios afro-brasileiros que são capazes de "transformar seus habitantes em sujeitos urbanos"[58]. Com efeito, inúmeros são os estudos e abordagens sobre os rumos do processo de urbanização em curso, principalmente nas grandes metrópoles, e nesse caso o que chama atenção é a forma com que os agenciamentos abordados são capazes de enfatizar a importância de contemplar e averbar os múltiplos, a diferença, os admiráveis-espantosos arranjos urbanos dos sujeitos sociais em meio às delimitações pressupostas pelas ordens macroestruturais/econômicas/culturais.

Alguns indícios dos sujeitos da pesquisa foram inicialmente apresentados, mas no decorrer do trabalho de campo (enlace III) outros desses pontos poderão ser melhor exemplificados e visualizados. Como proposta a estabelecer uma

[58] Em referência à entrevista da socióloga, Saskia Sassen, para a Folha de São Paulo, em 14 de junho de 2016. Fonte: < http://www1.folha.uol.com.br/cotidiano/2016/06/1781359-cidades-sao-mais-rapidas-e-encaram-antes-os-problemas-diz-sociologa.shtml >. Acesso: 28 fev. 2018.

perspectiva de fundo para melhor seguirmos a pesquisa, proponho fluirmos por alguns *rizomas*, conforme *o que me fez/faz seguir*:

RASGO – no rompimento. Nesse processo o rasgo se abre e é exposto na forma de teorização de feridas das populações historicamente desfavorecidas, assim como na vontade de acessar essas problemáticas sendo tratadas de nós para nós, por todos os agentes que cartografam esse chão.

RASURA – na suspensão. Na intenção de travessia, como agulhas que passam obstáculos. Também é um gesto político, pens-ação que se direciona à conflitos e aos múltiplos. Nossos corpos em territorialização, mas na busca de refletir acerca das relações hierárquicas do pensamento metafísico ocidental colonial.

COSTURA – na remontagem, na continuação. Na contínua passagem em busca de “regularidades” no modo de viver, ambas as perspectivas se complementam. Em oposição ao esquecimento de saberes, voltada ao registro das variadas práticas de usos-contra-usos da cidade. Costuramos.

Assim seguimos.

ENLACE III – NARRATIVAS E FLUXOS NA/DA TRAMA

No enlace que aqui se inicia, retomarei noções estabelecidas durante a construção da pesquisa, aliado a excertos de minhas experiências urbanas e etnográficas durante alguns meses em que acompanhei atividades, eventos e percursos de coletivos religiosos afro-brasileiros. É válido pontuar que esse acompanhamento se deu de forma espraiada e espalhada por diversos lugares, e em cidades como Vitória, Vila Velha, Salvador, São Paulo, Goiânia, e não só em Cariacica.

Alguns lugares distantes geograficamente, mas próximos no sentido de contribuições diretas para a elaboração dessa trama pois, enquanto escala corpo em constante deslocamento por territórios distintos, as vivências e aprendizados adquiridos me validaram de pontos de vista, inevitavelmente sendo parte da jornada textual e da pesquisa de campo.

Aqui serão relatadas observações, anotações no caderno de campo e conversas, que proporcionaram análises sobre práticas religiosas, modos de fazer e de perceber a cidade que os sujeitos ativam em seus cotidianos e que também constroem suas cosmopolíticas. Neste momento alinho questões entorno de fluxos e narrativas, as quais passaram a ganhar sentidos mais completos e sinuosos que antes haviam sidos aludidos.

Nesse sentido divido a exposição em três fluxos, sendo o primeiro a trama**,** onde inicialmente abro o panorama local de Cariacica, abordando o que concerne um esboço da perspectiva histórica, geográfica e urbana. Isso se faz necessário ao passo que a cada passo pesquisado, o município foi se revelando como uma potência cultural, repleta de territorialidades antes não expostas ou não adentradas.

Em sintonia, vislumbro trazer à superfície questões que auxiliarão na sintonia com insumos provenientes do trabalho de campo. Dentre eles, os próprios conceitos de ponto, território, terreiro e religião. Proponho costurar – agenciar e alinhavar - o que chamei de ponto e trama a partir das narrativas dos principais interlocutores e dos territórios que constituíram aqui na pesquisa os meus

principais centros dialógicos, estabelecendo relações intersubjetivas uns com os outros, e comigo enquanto pesquisadora. Dessa posição, foi possível notar que os aspectos aqui abordados circulam juntos aos acessos e agenciamentos no início do trabalho.

Tal forma de fluxo me permite uma análise das especificidades, que perpassa cada coletivo e cada território, contudo, é considerável apontar a necessidade de continuidade desse fluxo como parte do processo de produção de conhecimento. E, dessa forma, as narrativas consistem em maneiras inscritas nos corpos, nas práticas, nas expressões e na oralidade para entender a cidade e utilizá-las na construção da pesquisa demonstra a importância dos saberes para as áreas dos estudos urbanos e geográficos aplicados.

3.1 Uma das tramas – Cariacica

> Cariacica é esta gema encravada no coração do solo espírito-santense. Ela vibra e palpita na agitação frenética dos seus engenhos e industrias. É o espetáculo grandioso da beleza e do trabalho mesclados na jovialidade de sua gente. (Omyr Leal Bezerra, 1951)

Como abordado brevemente no início desse texto, Cariacica é um município localizado na RMGV, ao oeste da capital Vitória. Traçando rápido panorama para o assentamento do ponto de partida da pesquisa, é fundamental destacar questões que a atravessam e são interligadas de alguma forma: sua formação socioultural, impulsão econômica e crescimento urbano e contexto socioespacial atual.

Assim, aproximo com a historiografia acerca do nome do município, que segundo Prefeitura Municipal de Cariacica (2012), de origem tupi-guarani e com algumas variações acerca da “tradução”, significa “chegada do homem branco” ou ‘chegada do que vem de fora”. Batizada assim também por conta do rio de mesmo nome que descia do Monte Mochuara. Fato é que do nome e histórico já é possível perceber vínculos de cosmovisões por parte dos habitantes indígenas

da região e de territorialidades no município, diante da percepção do estrangeiro ao chegar no município.

Esse histórico e a formação geoeconômica do município sempre estiveram atrelados a política da colonização do Espírito Santo, onde territórios foram ocupados como se não houvessem habitantes. E em todas as bibliografias[59] encontradas acerca da formação sociocultural do município é ressaltada sua composição étnico-racial de índios, negros, portugueses e imigrantes italianos.

Entretanto, em relação aos povos indígenas, pouco é aprofundado sobre as articulações que se fizeram presentes. Em 1951, Omyr Leal, um dos primeiros escritores a ter Cariacica como base de estudos, descreveu que os grupos que habitavam a região eram Tupiniquins, Goitacazes e Aimorés, e que, mesmo havendo narrativas sobre conflitos entre esses, com a chegada dos colonizadores formou-se uma unidade em luta pelo território que já demarcavam.

Com a prerrogativa de descobridores, a chegada dos portugueses em solo cariaciquense é datada pelo fim do século XVI e início do século XVII (PMC, 2012) e posteriormente, com a implementação de fazendas de cana-de-açúcar e os negros passaram a compor expressivamente a consolidação dessa terra até então desconsiderada na capitania. Em 1830, iniciou-se o fluxo de imigração alemã e pomerana, sentido povoações como Biriricas, região rural do município de Domingos Martins.[60]

O que observo nessa historiografia é que mesmo reconhecendo a composição étnica racial do município, em grande parte, as abordagens hegemônicas induzem ao tratamento de índios como selvagens, rebeldes e que somem da história e dos negro-negras escravizados como apenas mão de obra produtiva.

Leal (1951) afirma que a influência do negro nas bases da colonização do município foi a de maior alcance e extensão, observada por estatísticas

[59] Principalmente no acervo do IPEDOC, com recorte de jornais, revistas, publicações.

[60] Tenho conhecimento da importância das questões da imigração para o município de Cariacica, mas opto por não adentrar essa perspectiva.

publicadas em 1878 no dicionário histórico, geográfico e estatístico de Cariacica, no qual mostrava que o município com 5.318 habitantes, possuía 1174 escravos de cor negra (LEAL, 1951). Pela tradição oral, sabe-se também que até o século XIX pelo menos era vivo o índio Manoel Conceição, morador da região do Porto de Cariacica, atualmente Porto de Santana e Maria Benisio, também índia, que suas existências formam rasgos na história hegemônica constituída de apagamentos.

Figura 8 - Extrato de reportagem sobre a colonização do ES e de Cariacica

CAPIXABA

Colonizador português sofreu com os índios

Fonte: Jornal Caldeamento Capixaba (1994), acervo IPEDOC.

Em outro fluxo, apesar dessa situação, nota-se no município algumas tentativas de valorização cultural desses povos por meio do reconhecimento de seus territórios. Uma das tentativas de trazer à luz a produção de territórios negros são os dados sobre a existência do remonte de quilombos na região do município, principalmente no início do século XIX. De acordo com a pesquisadora Milena Xibile Batista (In: Maciel, 2016), esses lugares promoveram uma cotidianidade em número crescente na então província do ES, o que levou

a administração pública da época a organizar companhias de guerrilhas para destruí-los, por conta do número cada vez maior de escravizados que deixava as casas dos senhores de engenho sentido aos quilombos. Batista (2016) ainda aponta que no então distrito de Cariacica, segundo o relatório do presidente da Província de 1848-1849, havia mais gente nos quilombos do que nas fazendas.

Outro fato se deu na construção da Igreja Matriz São João Batista e o reconhecimento da mesma como Patrimônio Histórico. Iniciada em 1845, a obra que teve o intuito inicial de catequizar os índios foi direcionada pelo frei Ubaldo Civitella Di Trento em parceria com o frei Gregório José Maria de Bene. Este último era um dos responsáveis no município de Serra pela construção de Queimados, condenava a escravidão, ao mesmo tempo que prometia a salvação espiritual dos negros que se dispusessem em erguer as igrejas. Assim, escravos negros com esperança de conseguir a esperada carta de alforria, dedicavam seu tempo na edificação das duas paróquias: a de Cariacica -São João Batista e a da Serra- Queimados (Nascimento, 2001).

Partindo para a outra questão, o recorte sobre o período de impulsão econômica e crescimento urbano remonta entre as décadas entre 1950 e 1970, quando o Município começa a ter seu crescimento mais acentuado, pois desde a sua organização político-administrativa em 1890, até a década de 1950, as dinâmicas de crescimento estavam acontecendo, mas ainda em marcha lenta (NASCIMENTO, 2001). Segundo o autor, partir de 1960 a Região Metropolitana da Grande Vitória como um todo, mas especialmente Cariacica, apresenta-se em crescimento populacional influenciada pela consolidação da região como centro portuário e ligações rodoviárias, que faz com que passe então a ser um município propriamente urbano.

Sendo Cariacica conhecida por possuir áreas de ocupações urbanas desordenada, segregação espacial e concentrações urbanas específicas, em 1960 essas dinâmicas do município começaram a acontecer com mais expressividade. Em meados da década de 1960, Cariacica passou a receber significativos números de trabalhadores, e, em 1970, com o aumento no fluxo de migrantes derivados principalmente da mão-de-obra civil, houve o aumento dos

processos de loteamentos e criação de novos bairros nas regiões centrais como Campo Grande, Jardim América, Alto Lage, Flexal e Itacibá. Na forma como Nascimento (2001) apresenta, em 1990 a segregação continuou em duas dimensões: a primeira que pode ser explicada pela posição que Cariacica ocupou durante grande parte de sua história no contexto da RMGV, sendo como “periferia” de Vitoria pelo Estado e por políticas que visavam apenas instituições e empresas, em detrimento de políticas habitacionais, sociais de infraestrutura que prezassem o bem-estar da população local; e a outra dimensão apresentada pelo histórico de considerável descaso e falta de investimentos propositivos por parte de administrações públicas e por parte da população, que de acordo com Nascimento (2001) desencadeou uma “discriminação psicológica”, rejeitando a denominação de ser moradora desse município com tantos problemas de ordem política, social e econômica.

Às margens das Rodovias Federais BR 101 e 262, da Rodovia Estadual, ES-080, como também da estrada de Ferro Vitória Minas, o município ainda nesse período teve sua economia impulsionada pela indústria, comercio e agricultura, se firmando como importante território em desenvolvimento no cenário capixaba. Nesse sentido, trago aqui a ideia de urbanidade não somente relacionado ao número de aglomerado demográfico ou relevância econômica, mas sim, por conta da complexidade de fatores que passaram a interferir para que o município fosse considerado urbano segundo padrões estabelecidos e que a todo tempo emergem questões que necessitam ser levadas em consideração no âmbito dos estudos regionais.

Assim, diante do panorama socio-urbano atual, cabe ressaltar que os dados mais recentes (PMC, 2016) destacam Cariacica como o terceiro município mais populoso da RMGV e apontam que aproximadamente 97% da população residente está na região urbana, tendo composição dada por essa amostra autodeclarada de 0,17% indígenas, 9,56% preta e 57% parda.

Além disso, as problemáticas urbanas e disputas territoriais são amplificadas, uma vez que o município se encontra como cenário propulsor. Como já

demonstraram alguns autores[61] expostos na série de estudos comparativos do Observatório das Metrópoles (2014), no início do século XX Vitória e a RMGV passaram por consideráveis transformações de ordem urbana, nas quais o processo de industrialização ampliou e, em Cariacica, foi registrado crescimento industrial e populacional em grande ordem e ritmo acelerado. No período seguinte, de 2007 a 2013, Cariacica apresenta aumento em área urbana superior ao de Vila Velha e Vitória, sendo superada apenas por Serra (Observatório das Metrópoles, 2014).

Na busca da perspectiva institucional e de atualizações acerca do cenário de planejamento/desenvolvimento urbano do Cariacica, durante pesquisas e conversas através da Secretaria Municipal de Desenvolvimento da Cidade e Meio Ambiente (SEMDEC), poucos insumos a respeito desses aspectos foram expostos, além dos já disponibilizados pela realização do Plano de Ordenamento Territorial (2007) e de algumas conexões que a Secretaria estabelece com a população por meio de reuniões participativas.

No que tange questões mais recentes foi apontada a existência de um plano de expansão urbana, que atualmente se encontra em trânsito na câmara municipal, entretanto, não foi possível apurar os dados ou mesmo as dimensões do mesmo, por conta do caráter de processos internos institucionais.

De certa maneira, entendendo o constante aprimoramento que busco ao fazer arquiteturas e urbanismos, novamente ligou-se um alerta devido aos ritmos e processos das camadas institucionalizadas e o quanto eles se distanciam – e sobrepõem - de subjetividades e culturas até então territorializadas.

Assim, em decorrer desde 2019, cartografar elementos e acontecimentos que partem do município exige maior atenção, como importante passo para (re) conhecimento do que presenciamos em Cariacica. Esse legado cultural que

---

[61] ZANOTELLI, Cláudio Luiz. O Pólo de Tubarão e a expansão periférica da aglomeração de Vitória - Espírito Santo – Brasil. Nanterre [França]: Université de Paris X, 1998. [Tese de doutorado]. 1998.

SIQUEIRA, Maria da Penha Smarzaro. O Desenvolvimento do Porto de Vitória 1870-1940. Vitória: CODESA, 2ed. 1995.

atravessa temporalidades (Figura 9) pode ser percebido em diversas partes: no Monte Mochuara enquanto refúgio de índios e negros e reserva ecológica; na Sede do município como guardiã de características da formação da cidade; no meio rural como local de agrupamentos sociais, como os quilombolas; nos centros comerciais, principalmente representado pelos bairros Campo Grande, Itacibá e Jardim América; e nas manifestações populares, como o carnaval de congo, já apresentado inicialmente. Tendo nessa última, um forte ponto de contato para a retomada das formas de apropriação e uso de coletivos culturais negros, atualmente representados pelas bandas de congo (acesso com mais insumos) e terreiros de religiões afro-brasileiras (acesso e reconexões em processo inicial).

Figura 9 - Folheto informativo sobre o “resgate” da cultura negra pelas bandas de congo em Cariacica

Página 17

A banda de congo São Benedito de Piranema é uma das mais antigas, tendo sido fundada em 19 de março de 1937. Ainda conta com dois dos seus fundadores, os congueiros Antero Ramos e Benedito Epifânio.

Cem anos depois o resgate da cultura negra

Depois de 100 anos, Cariacica teve reativadas suas bandas de Congo, graças à preocupação do prefeito Vasco Alves com a cultura local. Em todas inaugurações que realiza o prefeito faz questão de programar a apresentação de pelo menos um grupo cultural. Seu compromisso, principalmente com a cultura negra, tem permitido o surgimento de novos grupos culturais.

Agremiações Folclóricas de Origem Africana em Cariacica

Cariacica é, no Estado do Espírito Santo, uma das poucas cidades onde a cultura negra tem seus representantes até hoje em atividade. A cidade possui cerca de cinco bandas de congo e três agremiações de folia de reis, que revivem os feitos e a memória de seus ancestrais. São usados como instrumentos musicais, o reco-reco, o tambor e às vezes a cuíca.

Nomes e endereços destas agremiações:

1 – Banda de congo "Sagrado Coração de Jesus"
Endereço: São João Batista – Sede
2 – Banda de Congo "Unidos de Boa Vista"
Bairro Boa Vista – Roda D'Água
3 – Banda de Congo "São Benedito de Piranema"
Bairro Piranema
4 – Banda de Congo "Santa Isabel"
Bairro Roda D'Água
5 – Banda de Congo "São Sebastião de Taquaruçu"
Bairro Roda D'Água
1 – Folia de Reis "Taquaruçu"
Bairro Taquaruçu
2 – Folia de Reis de Cariacica-Sede
3 – Folia de Reis "Vale dos Reis"
Bairro Vale dos Reis
4 – Carnaval de Congo
Bairro Roda D'Água

Que através de resgate cultural de sua memória o município de Cariacica se desenvolva e cresça pelo trabalho e fé de sua comunidade

Chico Pardal

Fonte: Jornal tribuna do povo (1991), acessado no IPEDOC.

Apesar de essas narrativas terem sido esquecidas no tempo, durante essa incursão em lugares antes não permeados por pesquisas, uma leva de

documentos, memórias e construções vieram à tona como possibilidade de remontar outras perspectivas, além da trazida nesta pesquisa. É importante ressaltar, contudo, que as informações e dados apresentados aqui, sobretudo no que diz respeito ao contexto cultural dos coletivos religiosos afro-brasileiros, não abarcam a totalidade desta área geográfica.

Dessa forma, torna-se relevante destacar brevemente as redes da dimensão política institucional relacionadas a cultura afro-brasileira. Este, além de ser um importante município para a caracterização do componente afro-brasileiro do Espírito Santo e para a dinâmica urbana da RMGV, consiste atualmente em uma área de interesse e atuação de pesquisas acadêmicas feitas e por instituições que buscam promover a cidadania cultural e racial através de mobilizações que circulam pelo território cariaciquense.

Como discorre Ribeiro (2016), por exemplo, as ações promovidas por instituições como a Secretaria de Políticas e Promoção da Igualdade Racial (SEPPIR), que possui representantes de coletivos religiosos afro-brasileiro em sua gestão e realiza encontros e rodas de conversa sobre racismo religioso; e pela criação do FOMAC (Fórum de Religiões de Matriz Africana) em 2014, que abrange terreiros de candomblé e umbanda e visa o reconhecimento dessas religiões e a liberdade religiosa na RMGV, por meio de atividades, seminários, festas; a articulação para a criação do IDEMAFRI (Instituto de Desenvolvimento Estadual de Matrizes Africanas), propondo a reestruturação de instituições deste tipo inativas. Em contrapartida, a partir das pesquisas bibliográficas realizadas durante o mestrado não podemos escapar de alguns insucessos nessa mobilização regional e dos possíveis conflitos internos existentes nessa dimensão. Vale ressaltar que mesmo assim, esses conflitos não necessariamente são problemas, pois fazem parte do complexo e natural processo envolvimento de um ou mais sujeito nas ações.

Esta pesquisa inevitavelmente foi atravessada por essas articulações, o que me direcionou para um outro horizonte extenso da rede que vem sendo formada há

alguns anos[62]. Entretanto, não as adentro diante dos objetivos estabelecidos inicialmente e nesse sentido, sou capaz de dizer que atualmente Cariacica aparece como um latente centro de acontecimentos.

Dessa maneira, consideram-se aqui algumas articulações que partem da área central deste extenso território capixaba, mas, que categoricamente está relacionada sob um raio de proximidade e interações com a região onde o estudo se inicia, promovendo assim, interferências em suas dinâmicas de existência e permanência.

3.2 Costura – agenciando narrativas

> "Tem casa que não tem espaço para tocar Umbanda e Candomblé ao mesmo tempo, eles têm que tocar. Cada Casa é uma casa, cada sentença é uma sentença. (...). Cada história é uma história. Eu tenho minha história e você tem a sua. Ninguém é melhor do que ninguém. " (Pai Geraldo Ty Osún, em conversa realizada em fevereiro de 2019)

Retomo as narrativas que estiveram presentes na trama inicial - Cariacica - e parto da ideia de que *cada casa é um caso*, agora fazendo uso das noções expostas durante o trabalho etnográfico, junto aos sujeitos da pesquisa para trazer narrativas apreendidas. De acordo com Barbosa (2012),

> se a ideia de que "cada casa é um caso" é o caso de todas as casas, qual seria então o caso dessas casas, que à sua maneira, articula essa ideia? Qual seria, em outras palavras, o seu efeito conjunto, ou melhor, **qual sistema resultaria dessas relações entre diferenças que passam por dentro das próprias diferenças**? (BARBOSA, 2012, p.38)

Já destacado no início, diversas pessoas fizeram parte da costura e das experiências tidas durante esse tempo, tecendo diálogos e expondo questões

[62] Ver RIBEIRO, Iljorvanio Silva. **Entre o Òrun e o Àiyé:** Relação Candomblé e Política na Região Metropolitana da Grande Vitória - ES. 2016. 215 f. Dissertação (Mestrado) - Curso de Ciências Sociais, Centro de Ciências Humanas e Naturais, Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória, 2016.

que me permitiram não criar pontos fixos pelas narrativas, mas sim permear em fluxos e respeitá-los diante de suas singularidades. Ainda assim, como forma de compor a pesquisa e promover uma linha de visualização aos leitores, ponho em destaque algumas das narrativas obtidas.

Os reflexos desse aspecto são inicialmente expostos por Baba Fernando de *Logunedé*, zelador do *Egbé Asé Logunèdé* (A casa onde reside a energia de *Logunedé*), localizado no Bairro Antônio Ferreira Borges, que de acordo com ele, sua casa de candomblé *ketu* teve fundação em 1989.

De antemão, uma questão fundamental para a compreensão de algumas das tramas a serem expostas é a genealogia e o parentesco mítico presente principalmente no candomblé, que influencia diretamente na organização social dos terreiros, na forma com que os coletivos perpetuam seus rituais e destaco como potência para pensar os territórios. De acordo Ribeiro (2016), segundo o princípio de parentesco mítico,

> o corpo de iniciados ou a "*família-de-santo*" é constituída a partir de laços de fidelidade aos ancestrais ou deuses africanos; ao *Babalorixá* ou *Iyalorixá* responsável pelo terreiro e detentor do saber ancestral capaz de fazer a intervenção com as divindades; aos membros da "*família-de-santo*" que acolhem os noviços em momento oportuno disponibilizando seu livre e ajudando na realização das obrigações; por fim, a comunidade formada pelos membros dos vários terreiros associados que obedecem a uma rotina de auxílio mútuo a qual o terreiro de filiação está inserido. (RIBEIRO, 2016, p.52)

Dando início, nascido no estado do Rio de Janeiro, Baba Fernando afirma que a espiritualidade sempre esteve presente na sua vida e após algumas incursões em religiões como o catolicismo, "não teve como escapar dessa missão" que é o candomblé. Morando em Brasília teve experiências....

> "(...) Até então não sentia nada, mas na hora que fui plantar os axés nos quatro cantos da casa a hora que foi plantar o orixá já me pegou. Como eu sou de Logunedé, ele não *bola*. Não adianta tentar enrolar no lençol, que ele vai embora. Eu sempre eu vejo Logun como uma enguia elétrica, ele é escorregadio e se você apertar ele te dá um choque, é o único orixá que não tem qualidade, ele tem caminhos. " (Baba Fernando, em conversa realizada em novembro de 2018)

Baba Fernando teve sua *"feitura"* direcionada por Nilton Almeida Pinto, conhecido no meio religioso como *Fomotim de Oyá*, que é zelador da casa de candomblé de nação *ketu Igbé Ode Opa Oka*, situada em Brasília-DF (AFRICANIDADES, 2017). Assim, em relação a sua genealogia no candomblé, por ser filho-de-santo de *Fomotim de Oyá*, que vem a ser neto de Céia de *Odé* e bisneto de *Yá Nitinha* da *Oxum*, da linhagem do Terreiro Engenho Velho, Barroquinha, Salvador-BA, o zelador também é do engenho velho, "*do primeiro axé do brasil a título de ketu, 1930 aquela coisa toda, da Barroquinha*" (Baba Fernando, 2018).

Em movimento, mudou-se para Vila Velha-ES e posteriormente para Cariacica-ES onde foi morar diretamente no bairro Antônio Ferreira Borges, em um terreno que já era intencionado a ser sua moradia e dos orixás, identificado pela inter-relação com as divindades naquele lugar.

> "(...) eu vim morar aqui, era um terreno para o barracão e consequentemente eu montei o barracão aos poucos, fiz o *roncó*, a casa de exú...e aí foi" (Baba Fernando, em conversa realizada em novembro de 2018)

Hodiernamente, o terreiro de Baba Fernando de Logunedé possui funcionamento e dinâmica em menor escala, mas mantendo dias festivos e pequenos ritos internos. Além disso, e é um dos poucos e mais antigos do estado do Espírito Santo a possuir CNPJ. A partir de relatos durante a conversa, vale ressaltar que, isso foi impulsionado como estratégia de se respaldar sobre casos de intolerância religiosa que o mesmo vinha sofrendo por parte dos vizinhos, uma vez que por ser "*patrimônio, ninguém pode botar a mão. E, mesmo com câmeras há muitos problemas. Na verdade, são vários preconceitos, preconceito por ser homossexual, por ser candomblecista, por ser cigano*" (Baba Fernando de Logunedé, 2018).

Aspectos relevantes que aparecem nos relatos com o zelador e em um caminhar marcado por deslocamentos, atuações políticas, culturais e raciais, promovem articulações com adeptos do candomblé de diferentes partes do Brasil e ajudam

a perceber na trajetória dos ancestres africanos como ponto fundamental para compreender que como o “ar a que gente não enxerga, mas não pode viver sem, também é o candomblé, é força da natureza” (Baba Fernando, 2018).

Mapa 7 - Costura do corpo-território de Baba Fernando de Logunedé

Fonte: Elaborado pela autora, 2019.

Em segmento, a narrativa de Sandro Cabral Silva, Pai Sandro de Jagun, ou Pai Sandro é pontuada pela direção do *Ibasé Omo Jagun* (Casa de Axé do filho de Jagun, no loteamento Planeta II, bairro Planeta. Pertencente à nação *Efon* do Candomblé descendente da raiz *efon Omin Oloroquê* (efon águas da árvore), atua junto ao terreiro desde a década de 1990.

Nascido no município de Vitória-ES, ainda adolescente sua trajetória religiosa teve início na umbanda, no Centro Espírita Orixalá, em Itaparica (Vila Velha-ES). Também seguindo movimentos pessoais e religiosos, migrou para a casa de Umbanda Caboclo Sumaré, na Barra do Jucu (Vila Velha-ES) e em seguida adentrou o candomblé, que cultua até os dias atuais em seu terreiro. No que diz respeito a sua genealogia religiosa, Pai Sandro é filho-de-santo de Pai Kendalá

e neto-de-santo de Mãe Kita de Oyá, ambos situados no estado do Rio de Janeiro.

Como discorre Ribeiro (2016), o exercício religioso de Pai Sandro está relacionado tanto com a Umbanda quanto ao Candomblé no terreiro em que é responsável. Entretanto, conforme o mesmo afirma, dedica-se majoritariamente ao candomblé.

Assim, o caráter múltiplo das religiões afro-brasileiras (Barbosa, 2012) é experenciado no terreiro. Acerca do seu entendimento sobre as religiões, Pai Sandro põe em destaque o elemento cultural afro-brasileiro, destacado por Serra (2014), ao enxergar no candomblé e na umbanda o uso do arsenal simbólico que reforça a ligação com culturas africanas:

> "Na realidade as pessoas falam assim, nós somos sim de uma religião afro brasileira, muito bem adaptada no Brasil e que diz que a Umbanda não é africana, que a Umbanda é criação brasileira. Ok. Mas querendo ou não, um culto que se misturou ao afro. Por que na Umbanda não cultua 7 orixás juntos? E esses orixás vieram de onde? Não são africanas, então quer dizer, é uma questão de uma lógica," (Pai Sandro de Jagun, em conversa realizada em janeiro de 2019)

Em constante trânsito, a narrativa de Pai Sandro também é marcada pelas dimensões dos territórios político-cultural e racial. Além de exercer funções como psicólogo em seu consultório, como *Babalorixá* no *Ibasé Omo Jagun*, atualmente é gerente da SEPPIR municipal, a qual foi apontada anteriormente no texto. Em especial, essa narrativa composta por muitos nós ganha ressaltos que são de suma importância para as articulações voltadas a coletivos religioso afro-brasileiros no município de Cariacica, como na promoção do "*Seminário Municipal de Povos e Comunidades de Matrizes Africana*", com primeira edição no ano de 2014 e a da Festa de Iemanjá, realizada a quinta edição em 2019.

Mapa 8 - Costura do corpo-território de Pai Sandro de Jagun

Fonte: Elaborado pela autora, 2019.

Por fim e com expressivas e ricas particularidades para a pesquisa, Pai Geraldo Ty Osún, também conhecido na região como Pai Geraldinho, é *babalorixá* do terreiro de candomblé *ketu Ylé Àse Ìyà Omim Osum Ijimum*, que significa casa de força, mãe das aguas *Oxum Ijimum* e é líder religioso do Centro Espírita Mensageiros da Paz, todos localizados no bairro Nova Valverde, Cariacica-ES.

Nascido em Vila Velha-ES e com a imersão nos mundos da umbanda e do candomblé, a trajetória de Pai Geraldinho inicia-se desde a infância por rituais de benzimento.

> “Minha vida inteira foi dedicada a espiritualidade, desde 9 ano de idade, trabalhando com essa parte espiritual. E morando em São Torquato, conheci o terreiro de Dona Antonieta e recebi minhas primeiras entidades, além das rezas e garrafadas. Frequentei o terreiro dela.” (Pai Geraldo de Oxum, em conversa realizada em fevereiro de 2019)

Assim como descrito no projeto Africanidades (2017), recebeu sua primeira orientação espiritual em 1984 no Centro Espírita Caboclo Ventania, localizado

em São Torquato, Vila Velha, pela *Ialorixá* Antonieta de *Ossaim* e aos treze anos de idade recebeu as obrigações, Camarinha de Caboclo[63] e *Omolocô*[64] na umbanda.

Como conta Pai Geraldo, esse foi o início de tudo e sendo agora guiado por seu caboclo, Caboclo Tupinambá, foi levado para a *Umbanda do Brasil*, uma "umbanda com muitas raízes, a cara dessa umbanda do Brasil" (Pai Geraldo Ty Osún, 2019) e que, imediatamente foi de encontro a lugares para a consolidação de seu trabalho espiritual, no município de Cariacica.

> "Insatisfeito (referindo-se ao Caboclo Tupinambá) com essas doutrinas todas, caboclo tupinambá levou para mata, para dentro de uma mata, ele queria fazer um trabalho dentro da mata. Ninguém imaginaria que ali estava iniciando o Centro Espirita Mensageiros da Paz." (Pai Geraldo de Oxum, em conversa realizada em fevereiro de 2019)

Alguns anos depois, iniciou-se no candomblé no Ilê D'Oxalá, em Eunápolis-BA e realizou a fundação do terreiro de candomblé em 2008, que como o sujeito aponta, não teve como escapar das obrigações espirituais às quais estava destinado.

> "Oxum, ela sempre vem cobrando né?! Obrigações, obrigações, obrigações. Eu entrei no Candomblé tarde, devido ao meu caboclo. Se eu fosse entrar no Candomblé pela minha vontade própria, José Geraldo, eu teria entrado com meus 14 anos. Teria feito santo em 1989. Entretanto, eu já frequentava algumas casas de Candomblé. Mas eu não queria Candomblé para minha vida, eu achava uma bagunça. Não conseguia, Caboclo tupinambá não conseguia." (Pai Geraldo de Oxum, em conversa realizada em fevereiro de 2019)

Assim, na genealogia religiosa do candomblé, foi iniciado pela *Ialorixá* Maria de Oxalá (BA), mas com o falecimento dela, atualmente dá obrigações ao Pai Nelson de Iemanjá (SP), que vem a ser filho de Mãe Carmem, do Axé Gantois (BA). A casa de Pai Geraldinho mantém um calendário de festas no decorrer do

[63] Ritual de iniciação e "evolução" espiritual na umbanda.

[64] Compreendido como uma vertente da umbanda e de alguns candomblés.

ano para diferentes divindades do candomblé e umbanda. Desse modo, Pai Geraldo Ty Osún promove costuras entre diversos agentes, fluxos e narrativas, marcadas principalmente pelo seu envolvimento com o bairro e na produção de territorialidades no seu entorno, que serão detalhadas posteriormente.

Mapa 9 - Costura do corpo-território de Pai Geraldo Ty Osún

Fonte: Elaborado pela autora, 2019.

Ao questionamento inicial endossado por Barbosa (2012), sobre “qual sistema resultaria dessas relações entre diferenças que passam por dentro das próprias diferenças”, sou capaz de posicionar que a partir das vivências e perspectivas distintas, apresentadas principalmente pelos zeladores e *babalorixás*, a questão comum é a diferença que resulta em um sistema único e plural e, por esse motivo, o trabalho de campo juntamente ao agenciamento de narrativas não podem ser considerados apenas como um arremate dessa costura, mas como um novelo de muitas linhas que fluem por uma gama de território(s).

Outro fator importante a ser destacado durante a pesquisa foi a experiência, de fato, do politeísmo regente nas religiões afro-brasileiras e a compreensão,

mesmo que a passos iniciais, da cosmopolítica como visão de mundo em ação na cidade.

Assim haveria uma multiplicidade do pertencimento religioso, ou seja, se praticam rituais relacionados ao candomblé e a umbanda, em grande parte dos terreiros de candomblé localizados na RMGV, como aponta Ribeiro (2016) e no caso, nos terreiros adentrados durante a pesquisa etnográfica. Seguindo a lógica da observação das alteridades no território, durante a pesquisa de campo pode ser percebido que parte dos terreiros vivenciados em Cariacica possuem espaço e rituais para realização do candomblé e da umbanda, em diferentes graus de composição, mantendo características correspondente à uma ou à outra. De maneira que, em vista dos três territórios-terreiros disparadores, dois deles possuem duplo pertencimento religioso em seus terreiros. O *Ibasé Omo Jagun* possui múltiplo pertencimento religioso, mas consistindo no candomblé como lógica de funcionamento principal. Assim como o *Ylé Àse Ìyà Omim Osún Ijimum* e o Centro Espírita Mensageiros da Paz, que em outro grau, apresenta expressividade maior de fluxos e articulações pela umbanda.

No entanto, notou-se que os sujeitos representantes desses territórios fazem questão de explicar a maneira distinta com que ocorrem os rituais e cerimônia, compreendendo em uma “independência” de uma à outra sobre os calendários, cerimônias, e principalmente, lugar destinado ao culto. Como aponta Pai Sandro de Jagun:

> “Aqui é Casa de Axé do Filho de Jagún, tocamos Umbanda? Tocamos Umbanda. Mas a casa é do Orixá.” (Pai Sandro de Jagun, em conversa realizada em janeiro de 2019)

E, Pai Geraldo Ty Osún:

> “A intenção era fazer um barracão de Candomblé bonito, elegante. Com aqueles orixás grandões. E um dia ele (referindo-se ao Caboclo Tupinambá) falou assim: “vou descer para a minha casa - e a casa quase pronta (referindo-se à obra para ampliação do terreiro) - porque lá eu vou atender mais gente do que aqui que vai chegar mais gente e mais filho e irão precisar de espaço”. E desceu. Marcou território e lá ele ficou. Como lá ele fez tudo do jeito dele, nós falamos que aqui, o jeito era doar para Oxum.” (Pai Geraldo de Oxum, em conversa realizada em fevereiro de 2019)

A partir dessas e outras narrativas identifica-se partes da trama proporcionada pelo modo de operar os conhecimentos afro-brasileiros, tendo no corpo-território o componente de cartografias, geossímbolos capazes de transitar entre lugares, nascimentos, trabalhos, moradias, entre outros. Exemplificando assim formas com que essas redes ultrapassam as fronteiras políticos administrativas do município e até mesmo do estado.

3.2.1 Asé sobre o chão urbano

É provável, também, que parte dos entendimentos territoriais e de cidade provenientes de narrativas e dos sujeitos apontam novas formas de cartografar a história dos coletivos religiosos no município de Cariacica, tal como, outras produções territoriais que perpassam as diferenças presentes em cada terreiro e dentro dos mesmos.

Aproximo novamente a pesquisa para a escala do terreiro ou da religião a partir de Cariacica. Em 2016, Batista (in Maciel, 2016), destacava a presença de 20 terreiros de candomblé no município, já em 2017, por meio do mapeamento realizado pelo projeto Africanidades, foram mapeados 24 terreiros de candomblé. Em 2019, segundo conversa com Sandro Cabral, representante da SEPPIR, há a intenção de iniciar o mapeamento referente aos terreiros de umbanda em Cariacica.

Cabe dizer também que, levando em consideração a maneira como essas religiões historicamente sofreram ataques e invisibilizações (impostas ou como maneira de preservação), uma das estratégias de continuidade de ritos voltados à essa espiritualidade se dão através dos “*terreiros de fundo de quintal*”. Em grande parte, expressados por pequenos rituais, batuques de tambor e utilização de objetos característicos. Nem sempre esses mapeamentos dão conta dessa construção subjetiva proveniente de cosmovisões plurais.

> " O candomblé é uma religião mais "mascarada": existe, tem, mas as vezes não mostra, geralmente é no fundo do quintal (...).
>
> [...]
>
> Recentemente os evangélicos conseguiram fechar três centros de umbanda que não tinham alvará, nem nada. O meu não fecharam porque eu "peitei" legalmente (...)" (Baba Fernando de Logunedé, em conversa realizada em novembro de 2018)

De maneira que outra ponta reforça o caráter rizomático da lógica religiosa afro-brasileira, durante a pesquisa de campo também foi possível presenciar a abertura de mais uma "*casa-de-santo*", desta vez em Santana, bairro também na região centro-oeste de Cariacica. Trata-se do *Ilú Ogún Olóore*, com o *Odúm*[65] *Íge* de Josi *ty Ògún*, que vem a ser "*filha-de-santo*" de Pai Geraldo *Ty Osún*.

Em registro no diário de campo, durante a celebração do *Odúm*, foi destacado que Josi *ty Ògún* manifestou o desejo de adquirir um terreno para a construção de seu barracão no município de Nova Venécia, norte do ES, entretanto, "*Ogun já havia escolhido sua casa e era em Cariacica*". E expondo assim, que se tratou não de concorrência, mas do direcionamento ao fortalecimento dos terreiros presentes na região.

Tal fato reforça a maneira como as redes são presentes no cotidiano das religiões afro-brasileiras, mais especialmente no candomblé, como a cosmopolítica que rege cada pedaço de chão desse *Ayé*[66]. Elas se dão majoritariamente baseadas na oralidade e pelas relações territoriais que são estabelecidas de acordo com "parentesco de santo" e que como aponta Batista (In: Maciel, 2016) recorrem às genealogias que remontam às hierarquias religiosas em que "*pais*", "*avós*" e "*bisavós-de-santo*" se encontram em diversos estados como Rio de Janeiro, Brasília, Bahia, São Paulo.

> Desses estados, as lideranças religiosas remontam a uma origem imaginada, cuja nação se encontra na África. A filiação

[65] Denominação pertinente à obrigação de sete anos de feitura de santo no candomblé.

[66] Denominação para Terra em iorubá, ou mundo físico.

> religiosa do iniciado a uma nação de origem fundada e recriada nos mencionados estados e à África confere credibilidade às casas de candomblé. (BATISTA, in: MACIEL 2016)

Analisando, portanto, a articulação que os coletivos promovem no território, a contribuição de Latour (2012) traça ponto fundamental para a noção da produção desses territórios ao dizer que “[...] as redes são ao mesmo tempo reais como a natureza, narradas como o discurso, coletivas como a sociedade [...]”, constituindo assim o que o autor chama de coletivos (natureza e cultura, em detrimento ao conceito de sociedade limitado aos humanos) e durante a pesquisa destaco como coletivos religiosos afro-brasileiros.

Mas, e quando essas redes/tramas se esbarram no contra fluxo unifuncional das cidades brasileiras contemporâneas? Assim, dando continuidade à construção crítica acerca dos componentes dessa trama que está posta, busco a compreensão territorial urbana dos terreiros - *Egbé Asé Logunèdé* (A casa onde reside a energia de *Logunedé*), o *Ibasé Omo Jagun* (Casa de Axé do Filho de *Jagun*) e o *Ylé Àse Ìyà Omim Osún Ijimum* (Casa de força, mãe das aguas *Oxum Ijimum*) e Centro Espírita Mensageiros da Paz - de onde partiram algumas experiências, que estão localizados na área urbana do município de Cariacica (Mapa 10) e apontaram noções sobre impactos dessa trama.

Ambos os terreiros estão localizados em bairros que ainda apresentam problemáticas urbanas de impacto local, mas consideráveis diante da necessidade de estudar o processo de urbanização das cidades brasileiras em suas particularidades. Assim como o questionamento de Maricato (2000) apontado no início do texto, cabe elaborar meios para que a produção da cidade não reproduza modelos alienados à realidade sociocultural brasileira.

Mapa 10 - Localização dos territórios-terreiros

Fonte: Google maps, com intervenção da autora, 2019.

O *Egbé Asé Logunèdé*, no Bairro Antônio Ferreira Borges, encontra-se no limite da área urbana com a área rural do município, em uma macrozona urbana de consolidação (PDM, 2007). Por estar próximo ao bairro Cariacica Sede, é uma das regiões que mais concentra destaques da história do município (vide formação econômica, o carnaval de congo, a Igreja São João Batista, a presença de inúmeros quilombos no entorno, etc), assim como características rurais.

Figura 10 - Rua do Egbé Asé Logunèdé, bairro Antônio Ferreira Borges

Foto: Maria Luiza de Barros Rodrigues, 2019.

Entretanto, ao discorrer sobre as memórias do lugar, Baba Fernando de Logunedé que está há 30 anos na mesma rua, ressalta a via de mão-dupla que entende como desenvolvimento das cidades. Primeiramente, pelas demandas que lutou e acompanhou na região, como o acesso de transporte público, asfaltamento, iluminação pública e equipamentos urbanos. Todavia para isso destaca a dificuldade que a região encontra em ser contemplada com políticas urbanas que de fato sejam efetivadas de demandas locais, nesse sentido, apontou a construção do conjunto habitacional do MCMV nas proximidades, com 330 unidades, como uma demanda municipal, mas que a comunidade não esperava e que ninguém sabe como serão os impactos da dinâmica do bairro, consequentemente do terreiro, após a finalização.

Visto que a aplicação de programas habitacionais como este nos últimos anos no Brasil, vale afirmar que mesmo diante das prospecções positivas em vista dos déficits de moradia, os processos de inserção urbana desses conjuntos podem fatidicamente desdobrar em problemas de ordem social (aumento na circulação de pessoas, de demandas culturais, entradas do tráfico de drogas, etc), urbana (dificuldade de transporte, infraestruturas precárias, etc), se não tratados e acompanhados pelas instituições.

Figura 11 - MCMV no bairro Antônio Ferreira Borges

Foto: Maria Luiza de Barros Rodrigues, 2019.

O *Ibasé Omo Jagun* (Casa de Axé do Filho de *Jagun*), no bairro Planeta, região central do município e localizada em uma macrozona de ocupação consolidada (PDM, 2007) e é importante ressaltar que a imersão no bairro Planeta através *Ibasé Omo Jagun* proporcionou diversos olhares sobre a percepção urbana vinda de dentro e que passaram a delinear as formas com que tento construir essa costura de pensar as cidades distante do olhar hegemônico (branco e cristão). Como por exemplo, ao discorrer sobre o terreiro ser uma das primeiras casas na região e que mesmo com "a chegada desse preenchimento populacional", nunca teve problema com vizinhos, mas ao mesmo tempo "*hoje se a gente prestar bastante atenção no bairro, por exemplo, esse bairro já foi todo asfaltado, menos a minha rua, isso já foi questionado porquê*" (Pai Sandro de Jagun, 2019).

> "Entendeu? E então, o que quer dizer, lá no Zé Aurio, lá embaixo a rua dele não é asfaltada, Michele, não é asfaltada, Leida, não é asfaltada, Ari, não é asfaltada. Aí as pessoas podem até achar as vezes. "Ah mais isso aí é o que? é um preconceito? é um descaso?" Pode ser coincidência? Pode ser (...)" (Pai Sandro de Jagun, em conversa realizada no dia 07 de janeiro de 2019)

Figura 12 - Rua do Ibasé Omo Jagun, bairro Planeta

Foto: Maria Luiza de Barros Rodrigues, 2019.

Já o *Ylé Àse Ìyà Omim Osún Ijimum* e Centro Espírita Mensageiros da Paz, estão localizados no bairro Nova Valverde e assim como a maioria, é uma das primeiras construções da região: “tinha umas três casinhas ali embaixo e essa parte em frente ao terreiro era tudo mata. A gente não ia *buscar folha* em outro local, era tudo aqui na frente” (Pai Geraldo Ty Osún, 2019). Essa relação com as matas e vegetações especificas ressaltam a relação de unidade ou de sintonia ente as religiões afro-brasileiras e natureza, pois esse lugar dispõe de representações com “ligação espiritual”. As folhas são recolhidas constantemente nas proximidades e utilizadas dentro dos rituais, e assim, esse processo e ação de cultivá-las, buscá-las ou catá-las nos remete novamente a maneira que esses coletivos constroem formas de aprendizagem para com os mundos possíveis.

Como também, ao indagar Baba Fernando de Logunedé sobre o que é o candomblé para ele, enfatizou que “é isso aqui – a vida (respira), é o culto da natureza e tudo que cultua a natureza, que não tem a mão estrutural do homem,

que nós estamos destruindo". O que torna muito comum nessa relação com os coletivos é alguns terreiros destinarem uma parte da área do terreiro para hortas e plantações como representação da natureza do portão para dentro ou então, buscam nas proximidades lugares que propiciam a colheita, explicitando a territorialização afetiva de memórias, visto em falas como "*pegava as folhas ali embaixo, perto do córrego*" e "*as folhas eram coletadas ali, tinha de tudo*".

E mesmo não apontando conflitos provenientes do crescimento do bairro, assim como os outros sujeitos da pesquisa, Pai Geraldo de Osún relembra que a rápida "urbanização tomou conta de tudo". O que significa que, do ponto de vista urbanístico, são acontecimentos que podem não ter afetado diretamente a lógica desse terreiro ou que possivelmente afetam em pequenas dimensões que já fazem com que ações sejam (re) criadas nesse lugar.

Figura 13 - Rua do Ylé Àse Ìyà Omin Osún Ijimum e Centro Espírita Mensageiros da Paz, bairro Nova Valverde

Foto: Maria Luiza de Barros Rodrigues, 2019.

Por fim, não foram encontradas proposições diretas acerca da espacialidade dos terreiros em Cariacica. Alguns apontamentos surgem por autores como Silva (1994), que indica que a organização territorial se dá de acordo com a família de

santo, a qual observa vínculos de acordo com o parentesco. Ainda, Sales Junior (2014) aponta para a limitação geográfica por conta das relações de produção e apropriação capitalistas do espaço social, físico e simbólico das “cidades negras”, principalmente ao se tratar do candomblé. Inviabilizado pelo controle estrito do acesso à terra como forma de dominação social, restavam para o “povo de orixá” as áreas de risco, os alagados, os terrenos insalubres, pouco férteis, sem qualquer interesse econômico ou político, áreas arrendadas ou alugadas, em especial, em terras com alta densidade demográfica, de acelerada e desorganizada urbanização nas cidades litorâneas (SALES JUNIOR, 2014).

Por meio dos estudos acerca do tema na RMGV (Africanidades, 2017; Ribeiro, 2016, Batista, 2014; Maciel, 1992), é possível visualizar a concentração de terreiros ou centros espíritas em determinadas regiões e diante da trajetória que venho construindo desde 2016. Vista a costura apresentada na pesquisa, suponho mais motivações para essa localização concentrada e também para localização sentido as regiões de “bordas” da área urbana de Cariacica, como: proximidade com área rural e a garantia de recursos naturais; proximidade com de áreas reminiscência de cultura afro-brasileira; forma de manutenção das práticas religiosas em lugares inicialmente menos preenchidos demograficamente; e consequentemente, a lógica proveniente do pertencimento, supostamente implicando a diminuição de conflitos diante do crescimento urbano.

Além disso, pelos diversos modos de uso da cidade pelos coletivos religiosos afro-brasileiros também permitiram identificar desafios e estratégias enfrentadas para a manutenção da religiosidade a partir do processo pós-coloniais, produzindo territórios e (entre) lugares como pontos que são rearranjados no território urbano e que permitem a continuação do funcionamento ritual. Como por exemplo, a falta de lugares para realizar despachos e “*obrigações*”, que faz com que algumas atividades externas sejam levadas para dentro do terreiro e, os enfrentamentos encontrados para o uso de cachoeiras, como a privatização ou seca, que foi ponto de dificuldade comum em ambas as vivências pelo município:

> “Lá em Maricará tem, onde eu frequento a mais de 20 anos, agora lá tem uma placa dizendo "proibido fazer despacho. (...) Todo mundo fazia lá. Por que agora não dá? Por que agora tem uma senhora que locou um bar lá, então ela se sente à vontade de querer mandar. Então quando a gente teima a ir lá, é discussão, entende? Então, por exemplo hoje a gente tem que ir lá depois de Viana. Olha, eu fui rodar uma *cuia de um filho de santo* semana passada eu fui debaixo da Ponte da Terra. ” (Pai Sandro de Jagun, 2019)

Conjuntamente:

> “Tem terreiros que não vão mais em cachoeira. As cachoeiras estão se privatizando todas. Mas eu tenho uma cachoeira. Já comprei para isso. ” (Pai Geraldo de Osún, 2019)

Dessa forma, como apontado no início desse texto, os problemas decorrentes do modelo hegemônico da urbanização brasileira não são novidade, assim como as dificuldades que os coletivos religiosos afro-brasileiros enfrentam nesse contexto, acionando assim, problemas sociais e urbanísticos de dimensões ora invisíveis e simbólicas, ora físicas e estruturais. Tais experiências evidenciam que de fato é urgente pensar nos impactos proporcionados nas redes cosmopolíticas no território urbano brasileiro. Essas dimensões podem ser evidenciadas em diversos momentos apreendidos durante o trabalho etnográfico nas análises/reflexões dos interlocutores da pesquisa:

> [PS] Aí eu pergunto, o culto da igreja incomoda? Digamos assim, o movimento de pessoas, o barulho? Não mesmo. Então que eu quero dizer, não é só o desenvolvimento que vem emparedando, é simplesmente muito mais forte aí é o dito preconceito mesmo.
>
> [MR] E como é que essa questão dessas mudanças, porque ela precisa sair de lá, uma casa precisa sair de um lugar e tem toda essas questões?
>
> [PS] É toda uma referência, a terra comeu na intenção daquele orixá é toda uma história.
>
> [MR] É um território marcado, não é?!
>
> [PS] Exato, **aquelas paredes tem história**, então na verdade, se a gente for olhar bem Luíza, o capitalismo, esse dito desenvolvimento, ele massacra a cultura, ele derruba a história, ele joga no chão essa história, e a história do barracão da falecida mãe Dulci vai ser jogado

> no chão. Todo aquele sofrimento de iniciar uma casa, aliás aquilo ali tudo gente tem uma história de mais de 50 anos vai ser jogado no chão, jogado totalmente no chão em nome do desenvolvimento urbano. (Conversa entre a pesquisadora e Pai Sandro de Jagún, em um dos momentos do trabalho, 2018)

Cada “terra comida” na intenção de um orixá é um firmamento de território, é o Orixá enquanto mundos de intensidades que se singularizam em momentos precisos (ANJOS, 2014) e em assentamentos cosmoplíticos estabelecendo seu lugar na cidade.

E em continuidade, não posso deixar de evidenciar a contribuição que o Pai Sandro de Jagún promove a partir da amplitude de suas atuações:

> “(...) falarmos em desenvolvimento, acho que o desenvolvimento ele não só destrói todo esse mecanismo funcional de uma casa espírita. Ele derruba uma cultura e joga no chão, literalmente, o urbanismo em si, por exemplo aqui, se eles fossem que passar uma Br aqui nesse bairro, passaria, não importa se essa casa tem 100 ou 200 anos, o capitalismo é quem manda. ” (Pai Sandro de Jagun, 2019)

No emaranhado da cosmopolítica afro-brasileira, das vivências e experiências urbanas é que embates surgem, interferem e promovem ressignificações na contemporaneidade.

Visível, portanto que os coletivos religiosos afro-brasileiros são seriamente afetados pelos processos de urbanização intensa que exigem dos mesmos adaptações (simbólicas ou físicas) frente aos riscos concretos de extinção, e, que o urbanismo desencadeado nos últimos anos ainda não é capaz de alcançar e respeitar as multiterritorialidades e multilocalidades derivadas daqueles coletivos.

Assim, como afirma Marcus (2001) em sua proposição de etnografia multilocal, faz-se necessário desenvolver maneiras de investigação que reconhecem os conceitos macros, tão como, as narrativas sobre o sistema mundo, mas que não dependa deles para delinear enquadramentos dos sujeitos.

Em razão desse racismo territorial o estudo da produção, uso e apropriação da cidade, deve então compreender o antagonismo social entre as diversas lógicas de mundo, como forma de traçar maneiras e sugestões aos estudos urbanos para que, em costura teórica com Anjos (2014), tenhamos nesses pontos de encontro de diferentes caminhos que ao se fundirem numa unidade, consigam seguir como pluralidades em proposição da revisão de categorias hegemônicas que estruturam o projeto urbano atual.

Consoante Rolnik (1989) ao falarmos de territórios negros, ou afro-brasileiros, estamos contando não apenas histórias de exclusão, mas também de construção de singularidades e de repertórios comuns, que nesse sentido, faço o convite da urgência em também exigir projetos outros de cidade.

3.2.2 Outras costuras – assentamento cartográfico

Assentamento, representação material de axés e conhecimentos. Assento então aprendizados territoriais, “na continuidade do processo de construção da pessoa, com os sucessivos “assentamentos” de seus componentes” (GOLDMAN, 2003), ou agenciamentos. Fixo na terra aqui a tentativa dessa busca por noções estabelecidas pelos sujeitos na elaboração dos territórios afro-brasileiros atualmente.

Territórios estes que no momento não consigo adentrar completamente e/ou compreender sua totalidade de significados para cada orixá, entidade, natureza, pessoa e mundo. Mas ainda assim, me proponho a apontar que são manifestados através das articulações constantemente construídas em uma série de tempos, períodos e histórias de manifestações. Devido a esse fato, acredito não haver sentido em trabalhar separadamente os terreiros e os sujeitos, mas sim elaborar um conjunto de conexões, que coexistem e estão presentes em várias das três escalas, abordadas no início do texto, ao mesmo tempo.

Os coletivos religiosos afro-brasileiros possuem relações particulares e especiais com os territórios que habitam. Primeiramente, pensando em escala micropolítica, o mesmo assume importância como fonte de relações essenciais para a manutenção da vitalidade ritualística, na medida em que em grande parte nesses territórios são cultivadas árvores, elementos naturais, ervas e animais como composição fundamental para a lógica da religião.

Ademais, o território em escala ampliada possui expressivo valor espiritual e cultural, tendo alguns lugares como eixos centrais dos seus sistemas cosmológicos. Em caso, cachoeiras, rios, matas, encruzilhadas, praias, pedreiras, entre outros que compõem a paisagem da Região Metropolitana da Grande Vitória são, para esses coletivos, importantes reservatórios responsáveis pelo funcionamento e pela vida dos humanos e não-humanos.

Oriundos dos tempos dos ancestres, estes lugares constituem as moradas de *orixás*, entidades, como guardiões ou donos das florestas, rios, animais e folhas cultivadas. Esta cosmovisão sistêmica apresenta constante produção e ressignificação, além de constituir a base dos conhecimentos e práticas que se dão na cidade e também, de uma ética que orienta as relações que estes coletivos promovem com as paisagens e o pluriverso de seres que moram nesses mundos físicos. Por isso, é necessário ampliar os olhares para a permanência desses territórios que são considerados fontes essenciais para a manutenção desses coletivos.

Trazendo para o aspecto visual, as experiências cartográficas desenvolvidas a partir dos interlocutores da pesquisa – eu, enquanto pesquisadora imersa e os sujeitos, enquanto corpos marcadores – permitem apreender territórios cosmopolíticos, identificando de forma inicial as necessidades, territorialidades e afirmações sobre lugares estabelecidos pela rede dos terreiros. De tal forma que, fazem pensar em maneiras possíveis de lidar com disputas aparentemente insolúveis a partir da dimensão étnica da *linha-cruzada* “como concepção de mundo onde as diferenças são afirmadas com intensidade” (ANJOS, 2005).

Caminhar junto é compartilhar experiências. A partir disso, trago para a pesquisa duas vias de observação que foram construídas durante o trabalho etnográfico:

1) territórios subjetivos e 2) territórios amplos. Importante compreender que ambas não estão separadas, pelo contrário, são formuladas a partir de dobras comuns.

1) territórios subjetivos

Entre aproximações, encontros e conversas busquei transpassar trajetos e histórias que fazem parte da construção das percepções dos sujeitos da pesquisa. Nessas ocasiões, tive a oportunidade de estar com os zeladores/*babalorixás* e ter a experiência dos territórios, junto da maneira com que essas pessoas os cartografam. Neste momento busquei apreender a cidade partindo da cartografia da ação e das micro-narrativas que atravessavam os caminhos dessa elaboração etnográfica, guiadas pelas “experiências do corpo vivenciando o percurso escolhido da cidade” (PORTELA, 2013) assim, me propondo a novos desafios.

Em pouco tempo notei que cada percurso possuía uma espessura, com suas referências, mas todos estavam atrelados à produção ou reconstrução de territórios a partir de pontos que se derivam culturalmente da história dos negros no Brasil. Não posso deixar de pontuar a receptividade e disposição ao diálogo de todas as vivências que tive em pouco tempo de etnografia.

Em um dia específico de imersão com Baba Fernando de Logunedé, depois de algumas trocas de conhecimento e mesmo após dizer que pouco se desloca pela cidade, o mesmo me convidou a conhecer um pouco do bairro e dos lugares para os quais tem o costume de andar e que se articulam com sua atuação profissional (mapa 11). São esses a árvore centenária que fazia parte da história de negros e negras da antiga fazenda localizada na região (ponto 1) e os resquícios do chão onde (ponto 2) supostamente era a casa do Negro Mocambo e sua família de negros escravizados, lembrado por Baba Fernando como um território apagado para o qual atualmente busca meios de reconstrução e valorização da história desse lugar que muitas pessoas ainda desconhecem.

> “Como eu estava te falando, aqui é interessante porque esse bairro Antônio Ferreira Borges era chamada fazenda Mocambo, aqui era de um negro angolano, que trabalhava e era capataz, o nome dele era Mocambo.

> Então a casa dele só sobrou o alicerce no chão só. O que acho um crime eles terem derrubado a casa, era ali perto das árvores, que essas mangueiras são centenárias, que fica ali na pracinha, depois vou te mostrar. Ai com o tempo né, eu sou um dos primeiros moradores do bairro(...). ” (Baba Fernando, em conversa realizada em novembro de 2018)

Ainda apontou a presença de um riacho que passava em um vale nas redondezas, que era utilizado para pegar água e atualmente, diante do desenvolvimento urbano teve o fluxo diminuído e das folhas que costuma pegar para manutenção de rituais do candomblé.

> “Não, não porque eu pego tudo na mata mesmo. Dendê eu pego ali. Eu entrei dentro da Mata, abri um espaço lá e plantei. Eu nunca vi obi nascer em vaso, eu só enfiei a semente e nasceu aqui... você vai ficar impressionada. A mão está abençoada aqui. O pé de orogbo, é raro, ele não nasce em vaso. A terra é preta eu boto calcário. É fundamento de orixá e está vingando. ” (Baba Fernando, em conversa realizada em novembro de 2018)

Mapa-costura 11 - Percurso com Baba Fernando de Logunedé

Fonte: Elaborado pela autora, 2019.

Ao contrário, Pai Sandro de Jagún é um dos sujeitos que mais demonstraram trânsitos territoriais pela RMGV, uma vez que mora em Vila Velha, atua como psicólogo em Vitória, mas é em Cariacica onde passa maior parte do tempo, por

realizar suas atividades enquanto gerente de igualdade racial do município e tocar as atividades do barracão no bairro Planeta. Após algumas visitas, Pai Sandro de Jagun, destacou a necessidade de alguns lugares na região para a realização de atividades religiosas, como uma encruzilhada nas proximidades do terreiro, além disso, dentro do mesmo são plantadas e colhidas algumas folhas e ervas para os fins religiosos (mapa 12).

Outra questão é a saída do candomblé para a festa de Iemanjá de Cariacica, organizada pelo Pai Sandro de Jagún (como sacerdote e membro da SEPPIR) no dia dois de fevereiro e que tem sua preparação no *Ibasé Omo Jagun* em direção à Orla de Porto de Santana.

Mapa-costura 12 - Percurso com Pai Sandro de Jagún

Fonte: Elaborado pela autora, 2019.

No que tange o trabalho etnográfico realizado no terreiro junto ao Pai Geraldo Ty Osún, enquanto pesquisadora e respeitando o espaço dos sujeitos, foram realizadas algumas visitas pontuais, mas que apresentaram profundas elaborações de territorialidades que parte desse ponto-terreiro. Após uma tarde de conversa com Pai Geraldinho, o mesmo também me conduziu à parte externa para visualizar um pouco da “rua que tem dentro do terreiro” (mapa 13).

O *Iroko* (ponto 1), é um dos pontos que compõem o território cosmopolitico do Centro Espírita Mensageiros da Paz e do *Ylé Àse Ìyà Omim Osum Ijimum* que por conta de sua dimensão representativa, será melhor abordado na próxima via se análise (território amplo). Além disso, em uma outra parte, destacou as ervas e folhas que estão crescendo e auxiliando na consolidação desse espaço regido pelos orixás e entidades, assim como, do terreiro como um marco para a região de Nova Valverde.

Também, apontou para o noroeste, onde disse ser um dos montes e matas que realizam algumas giras[67] e que ainda é um lugar onde a urbanização não chegou.

Mapa-costura 13 - Percurso com Pai Geraldo Ty Osún

Fonte: Elaborado pela autora, 2019.

Em ressonância, uma aroeira e uma moita de espada de São Jorge assentadas na área frontal do terreiro (ponto 2). A aroeira cresceu dentro de uma manilha, “lá ficou” e se estabeleceu próxima a encruzilhada onde são realizados trabalhos para Exú, e, portanto, “Ele tomou para si”. São representações de forças

[67] Denominação de sessão de umbanda, realizada pela manifestação/incorporação de espíritos nos médiuns.

energéticas de Exú e Ogun, respectivamente, ou seja, suas presenças correspondem às características destes orixás que expande a ideia restrita apenas ao espaço do terreiro enquanto lugar fechado.

Mapa-costura 14 - Aroeira de Exú, próximo ao Ylé Àse Ìyà Omim Osum Ijimum e Centro Espírita Mensageiros da Paz (ponto 2)

Fonte: Elaborado pela autora, 2019.

E, a moita de espada de São Jorge é onde acontece giras e homenagens específicas de Ogun.

Mapa-costura 15 - Espada de Ogun, próximo ao Ylé Àse Ìyà Omim Osum Ijimum e Centro Espírita Mensageiros da Paz (ponto 2)

Fonte: Elaborado pela autora, 2019.

2) territórios amplos

É impossível propor limitações diante da multiplicidade e fluxos que fogem do controle unificador nas cidades. Diante dessas aproximações com os sujeitos e com os territórios disparadores destaco o acesso à dimensão ampla, no sentido da escala que percorre diferentes lugares da RMGV. A rede cosmopolítica afro-

brasileira é produzida e ampliada ao passo que narrativas míticas, comportamentos e rituais são contidos nela. Apesar da diversidade de versões, apropriações e ocupações, as especificidades histórico-culturais de cada coletivo (ou cada terreiro, candomblé e/ou umbanda), estas narrativas são erguidas sobre um aspecto comum e cartografam narrações diretamente ligada a geografia da cidade.

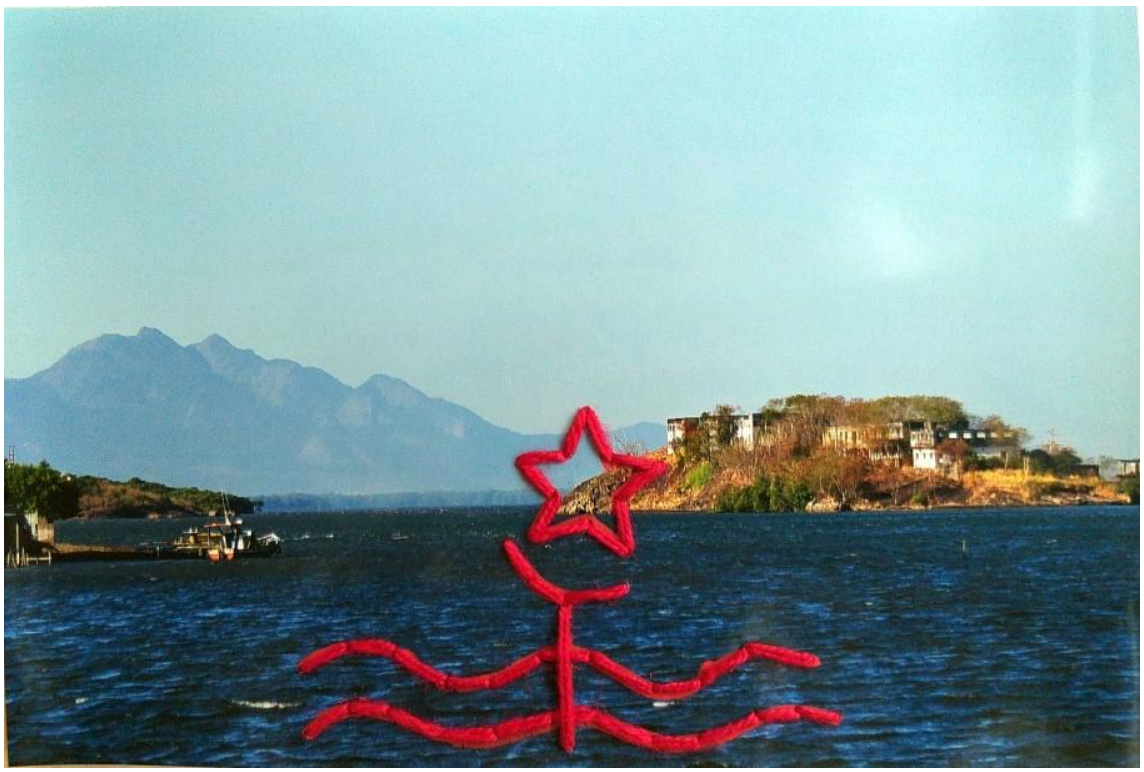
A cargo de exemplificação inicial, o píer de Iemanjá em Cariacica vem se consolidando como um novo território para o município, uma vez que, pelo quinto ano consecutivo são realizadas festas e homenagens à orixá mãe das águas salgadas. Assim, os coletivos põem em questão a não restrição de localidades para os rituais, promovendo deslocamentos antes direcionados majoritariamente ao Píer de Camburi, em Vitória.

Localizado na orla de Porto de Santana e tendo as festas do dia dois de fevereiro, Festa de Iemanjá, organizadas pelo Fórum de Matrizes Africanas de Cariacica (FOMAC) e Instituto de Desenvolvimento Estadual de Matrizes Africanas (IDEMAFRI/ES), acrescentam-se novos significados que dão sentido às ações tanto das políticas culturais que estão sendo elaboradas no município, quanto para as políticas urbanas, visto que, há alguns anos transita a proposta de urbanização da Orla de Cariacica (PMC, 2012), com o píer contido nessa extensão, que visa o fomento de atividades culturais, paisagísticas e de turismo para a região. Tal intensão é perceptível na fala gerente de promoção da igualdade racial da PMC:

> "Também é dar oportunidade para que os moradores e os fiéis possam adaptar seu jeito de celebrar e viver a fé ao cotidiano e lugares da cidade" (Sandro Cabral Silva, gerente de Promoção de Igualdade Racial PMC, 2019)[68]

[68] *"Iemanjá é homenageada em Porto de Santana com apoio da Gerência de Igualdade Racial"*. Disponível em: < http://www.cariacica.es.gov.br/iemanja-e-homenageada-em-porto-de-santana-com-apoio-da-gerencia-de-igualdade-racial/ >.

Mapa-costura 16 - Território cosmopolítico de Iemanjá, Orla de Porto de Santana, Cariacica-ES



Fonte: Elaborado pela autora, 2019.

Mesmo com a simplicidade dos festejos e com um público ainda em formação, as instituições que os promovem afirmam que ainda há resistências por parte da população, do poder político e de outros terreiros na realização da festa. Mas também fazem questão de reforçar que o amor à Iemanjá e o sentido da devoção são os mesmos em qualquer lugar, enfatizando a importância e persistência dessas mobilizações rumo à uma costura que tende a se fortalecer, reconhecer os lugares e coletivos atuantes em Cariacica.

> "A gente saía daqui para homenageá-la em Vitória, mas temos um píer que dá para fazer também, então juntamos alguns babalorixás, fizemos o primeiro ano e não paramos mais. Se Deus quiser a festa vai ser um sucesso, estamos trabalhando muito para isso". (Everaldina Francisca de Lima, comemora a gerente de Igualdade Racial, 2019)[69]

69 "Festa de Iemanjá reúne comunidades de matrizes africanas". Disponível em: < http://www.cariacica.es.gov.br/festa-de-iemanja-reune-comunidades-matrizes-africanas/>

Figura 14 - V Festa de Iemanjá do município de Cariacica

Foto: Maria Luiza de Barros Rodrigues, 2019.

Figura 15 - V Festa de Iemanjá do município de Cariacica

Foto: Claudio Postay, 2019.

Em contraponto, a grandiosidade de festejos dedicado à Iemanjá em Camburi e outras praias da RMGV permanecem como possibilidade de ponto marcador

para os terreiros de Cariacica. Cada casa possui seu mundo e cada mundo também a orienta geograficamente pelas territorialidades extensas e em expansão como visibilidade estratégica dos coletivos.

> “ O certo, por eu ser de Cariacica, era estar alí mas, é o caboclo que determina. Não sou eu. Ele que vai falar. E nós vamos para Camburi porque já tem um povo esperando a gente. É gente do Brasil inteiro...” (Pai Geraldo Ty Osun, 2019)

Little (2002) afirma que se por um lado existem múltiplas formas de resistência, por outro, todas as respostas desses coletivos não necessariamente devem ser classificadas como de resistência. Existem também processos de acomodação, apropriação, consentimento, influência mútua e mistura entre todas as partes envolvidas. Nessa perspectiva a partir de Cariacica, é visível que esses múltiplos processos resultam na criação de territórios dos distintos coletivos e mostram como essa resistência cultural podem demonstrar vários lados de um mesmo processo.

Figura 16 - Formação da fila para receber passe do Centro Espírita Mensageiros da Paz durante a Gira de Iemanjá, Camburi, Vitória-ES

Foto: Maria Luiza de Barros Rodrigues, 2019.

Outro ponto que destaco como ampla dimensão representativa para o município é o *Iroko*, localizado no bairro Nova Valverde. Como aponta Ramos (in: Heim, Araújo, Hoshinho, 2018) o *Iroko* é a arvore sagrada, representa a ligação entre presente e passado, sendo a fortaleza de um povo que historicamente se reconstrói e ressignifica. A raiz, que reflete circularidade dos ciclos, mas também lugar da sombra que revigora (RAMOS, in: Heim, Araújo, Hoshinho, 2018).

> “ E os antigos dizem que ele (referindo-se ao Iroko) gosta disso (de conversar com o Iroko). E Iroko começou a crescer, virou aquela árvore ali. Pai Nelson veio, depois de encorpado, assentou Iroko. E a coisa mais linda do mundo, depois de assentado, é quando você escuta água descer do pé. E quando nós dois acabamos de cavar o buraco para assentar Iroko, a água desceu. E uma pessoa antiga falou assim: É quando uma pessoa assenta iroko e escuta o barulho das águas, aquele lugar é um progresso que ninguém nunca pode imaginar.” (Pai Geraldo Ty Osún, em conversa realizada no dia 09 de fevereiro de 2019)

Mapa-costura 17 - Iroko, próximo ao Ylé Àse Ìyà Omim Osum Ijimum e Centro Espírita Mensageiros da Paz

Fonte: Elaborado pela autora, 2019.

É diante dessas percepções, que para “esse futuro existir esse passado tem que ser a base e tem que ser vivenciado” que o *Iroko* ganha amplitude ancestral e referência em nível regional no contexto capixaba quando se trata de territórios afro-brasileiros e reforça a relação dos coletivos religiosos afro-brasileiros com o os elementos naturais, simbolismos e corpo como territórios.

A relação dos terreiros de candomblé e umbanda com a vegetação, as matas e os montes é significativa pois tratam-se não apenas de moradia das divindades (orixás, entidades, espíritos, etc), mas também de lugares que são regidos e ordenado por elas. Conforme relato de Pai Geraldo Ty Osún um dos trabalhos realizados a mais de 20 anos pelo Centro Espírita Mensageiros da Paz realiza e que foi criado por Caboclo Tupinambá, é gira de Domingo de Ramos feita em um monte e no “pé da mata” na região central de Cariacica. Chegam, hasteiam a bandeira do terreiro e firmam mais um território propício para o desenvolvimento de suas atividades ritualísticas.

Além disso, a encruzilhada (urbanas ou rurais) é outro território demarcador dos pontos estabelecidos pelos coletivos. Estas são expressadas, segundo Pai Sandro de Jagun em sentido de cruz, porque acreditam que na encruzilhada existe força de Exú e então, Ele atua ali, que é onde “*tem energia e a gente faz os presentes para Exú, vai lá louvar, vai fazer por exemplo o ebó, que tem que mandar para a encruzilhada*”.

No caso do terreiro onde atua, essa necessidade é atenuada pelas encruzilhadas de terra em relação a encruzilhada asfaltada, e, ressalta que no bairro (Planeta) ainda tem alguns lugares de encruzilhada que servem para o uso ritual. Em outro lado, o Centro Espírita Mensageiros da Paz, que de acordo com Pai Geraldo Ty Osún, todos os anos fazem “*trabalho*” em terra na encruzilhada no entorno do terreiro, na Avenida Almir Cruz Amorim, bairro Nova Valverde. Enfatiza também que isso só é possível devido ao calendário litúrgico que insere a comunidade e que tudo que fazem dentro do Mensageiro da Paz, conseguem que haja essa inserção.

Assim, pode-se dizer que estas relações específicas entre religiosidade, ancestralidade e território é uma marca dos coletivos religiosos afro-brasileiros, aliado às características pluriversais das redes que promovem a conexão de todos esses seres em um imenso sistema social multiterritorial. Nessa geografia cosmopolítica o território constitui-se, portanto, como ponto central dessa rede que é capaz de articular passado, presente, invisibilidades, desejos e potências.

Apesar de constituir uma amostra representativa das experiências cartográficas desses coletivos do município de Cariacica, esta compilação em hipótese alguma esgota as iniciativas e produções territoriais em curso. Diversos outros processos estão sendo criado em diferentes regiões de Cariacica e da RMGV. Da mesma maneira que, há inúmeros outros territórios aonde se articulam cosmovisões que ainda não foram acessados. Com isso, fato é que há muitos pontos a serem costurados sobre a trama.

DESENLACE

Chego a esse ponto na tentativa de apresentar as disposições teóricas que me levaram ao desenlace dessa costura. Ponto onde as coisas se fecham entre si – e se abrem nos caminhos. Retomando algumas questões da pesquisa, busco sistematizá-las com os acessos que tive para que os desejos em jogo perpetuem de alguma forma.

Cabe ressaltar inicialmente a importância que o projeto de pesquisa desenvolvido alcançou, por conta de o tema efervescer no atual cenário político e sociocultural, tão como debates acerca políticos públicas, voltados principalmente aos povos tradicionais e às comunidades vulneráveis e urbanas nos últimos anos no Brasil. Durante minha atuação, mais do que nunca aposto e busco na alteridade e no diálogo com os sujeitos da cidade como via de resistência.

Do ponto de vista territorial, considerando as articulações e produções que nele se expressam pelo candomblé e umbanda, cabe reforçar que ainda estamos diante de estágios iniciais-intermediários no que tange a necessária política de reparação social, o que acredito validar mais ainda o seguimento de estudos sobre o tema central abordado, principalmente sob a perspectiva do campo teórico dos estudos urbanos e da pesquisa de campo que faz eclodir categorias hegemônicas ao revelar categorias nativas. Assim, as produções – intelectual, artística, cultural, de territórios, entre outras- que despontam em alguns lugares do Brasil já demonstram eficiência no processo de conquistas reparatórias. Afinal, se não nós (eu, enquanto pesquisadora negra sujeita da pesquisa), quem?

A linha de costura

Ser negra (o) é diferente em cada lugar (Santos, 19--). Na maneira como discorre, a história de cada um de nós tem a ver com a forma como cada um age como indivíduo e consequentemente, como isso se desdobra em

posicionamentos na sociedade. Assim serve também para pensar as cidades ou os significados, estratégias e resistências de um terreiro em Cariacica, em Vitória ou em Salvador.

Por meio de alguns acessos a cursos, palestras, lugares e estudos que tive nos últimos dois anos, pude vivenciar e tentar trazer para a pesquisa questões que fizeram parte dessa construção enquanto ser arquiteta urbanista negra. Nessa perspectiva, aliar a abordagem da interseccionalidade para os estudos urbanos acredito ter reforçado o olhar sentido à costura da trama do jogo das diferenças na cidade, uma vez que, trata-se de um conceito “dinâmico e tem como base da sua formação a política e, portanto, pensado como forma de dar voz e dar vez a práticas que antes eram silenciadas”[70].

De fato é evidente que os processos para os coletivos religiosos afro-brasileiros e para os terreiros de candomblé e umbanda é, e foi, essencial para negras e negros brasileiros terem a chance de reconfigurar suas práticas cosmológicas. Importante notar que a marcha de resistência desses coletivos vem se dando em diferentes tempos e espaços: política, educação, estética, entre outros. Para esta pesquisa, o processo vivenciado por terreiros disparadores em Cariacica e por sujeitos narradores seguiu principalmente pelos territórios e pelas suas práticas.

O que se tornou um aspecto fundamental juntamente ao diálogo, ao reconhecimento das diferenças e ao não engessamento das territorialidades, para propiciar meios de pensar uma cidade onde as diferenças são entendidas e tratadas através de suas especificidades. Desse modo, as narrativas por eles apresentadas foram amostras de saberes em ação, isto é, visões de mundo que confirmam que pensar através de outros mundos não é impossível para o urbanismo.

Outro ponto que vale um nó nessa costura é a importância de enfatizar a geopolítica do conhecimento ao aproximar questões tratadas a nível nacional

[70] Trecho da fala da Prof.ª Dr.ª Angela Figueiredo (UFBA, durante o I Seminário Cidade, Gênero e Interseccionalidade, realizado em janeiro de 2019, no Centro de Pesquisa e Formação, São Paulo-SP.

para o contexto da RMGV. Mesmo que no Sudeste, o estado do Espírito Santo por vezes ainda aparece em segundo plano aos olhos da produção existente em estados como São Paulo e Rio de Janeiro.

Desse modo localizar esse território também é construção política para a afirmação intelectual afro-brasileira e capixaba. No caso, no município de Cariacica, conforme foram expostas, diversas narrativas vieram à tona como plano de fundo e potencialmente disparadoras de uma remontagem sociocultural regional específica, e em conexão com outros contextos estaduais, que tem me levado a outros horizontes profissionais e pessoais de grande estímulo.

Ainda que haja muitas destas e outras histórias para retomar como a relação afro-indígena[71], a necessidade de um melhor aprofundamento nas articulações do planejamento urbano no município e o detalhamento dos desdobramentos na prática do planejar, essa incursão em Cariacica proporcionou reconexões com redes que atualmente me fazem seguir, reforçando assim, um território de acontecimentos de pontos à trama.

Seguimos

> "O ar a gente não enxerga, mas não pode viver sem. Isso é o candomblé pra mim, isso é força de natureza." (Baba Fernando de Logunedé, 2018)

Nos últimos anos foi possível ver que cidade tem sido palco massacres, mas também para a luta política de negros, negras e de manifestações culturais afro-brasileiras. Conforme abordado na pesquisa, em caso, o candomblé e a umbanda possuem lógicas de funcionamento de dependem diretamente da cidade.

---

[71] Segundo Goldman (2014) trata-se de encontros concretos que determinam uma relação de diferenças enquanto diferenças, que ocorrem em inúmeros contextos empíricos ainda pouco estudados, correndo o risco de continuar desapercebidos e dominados pela narrativa da colonialidade branca.

GOLDMAN, Marcio. 2014. "A Relação Afroindígena". **Cadernos de Campo**, 23:213-222.

Pensar os estudos urbanos a partir do pluriverso promovido pelos coletivos religiosos afro-brasileiros me conduz a revisão e ampliação de conceitos que perpassa as dimensões teóricas, no tensionamento de lugares antes confortáveis a esse campo, tanto quanto as dimensões práticas, no deslocamento à novas formas de fazer. A cosmopolítica no/do território, explicitada para mim através dos meus interlocutores, vem para auxiliar na quebra da colonialidade do território brasileiro.

Como categoricamente aborda Carla Akotirene (2018), acredito que os projetos decolonial e negro-feministas farão a recalibragem deste instrumento náutico para corrigir-nos dos perigos de invisibilização dos locais afrodiasporicamente potentes (AKOTIRENE, 2018). Assim, além da proposta metodológica “entre rasgo e costuras”, tomo a liberdade de acrescentar aqui duas breves vias complementares de pensamento decolonial sobre os estudos urbanos, proporcionadas pelos terreiros durante o trabalho etnográfico e organizadas na intenção de guiar próximos caminhos:

1. Linha do pensamento - Pensar em conjunto reconhecendo as contribuições dos outros pensamentos e ações. Uma forma de elaboração de um diagnóstico que segue para a prática a partir de costuras realizadas de dentro para fora e de fora para dentro, entendido por meio de lógicas de atuação do terreiro para a cidade e da cidade para o terreiro. Serve também para pensar a pessoa (singular) considerada pelo terreiro e o terreiro (plural) considerado pela cidade, a partir de uma lógica não hegemônica.

> “Então por exemplo, aqui o barracão que é mais próximo, que poderia ter problemas com a comunidade é o de Carlão, é atrás de uma escola, atrás de diversas igrejas. Carlão não sofre nenhuma pressão, **de repente é porque ele sempre soube *acolher* a comunidade**, lá tem diversas empresas ao redor. ” (Pai Sandro de Jagun, 2019)

> “Mantemos nossa casa aqui a anos **articulando** com a comunidade, trazendo-os para dentro do terreiro. Você vai perguntar onde é o Mensageiros da Paz, eles vão falar: é lá em cima, todos sabem e respeitam. ” (Pai Geraldo Ty Osun, 2019)

2. Linha da criação – Dialogar para assentar as demandas. A necessidade do momento é desnaturalizar tipologias organizadas em torno de padrões ou

binarismos a partir de perspectivas que nos dão suporte para entender as diferenças entre territórios. Assim, seguiremos para elaboração de projetos urbanísticos que contemplem distintos sistemas culturais, cada qual a sua maneira.

> “(...) na verdade, nós da religião (se referindo ao candomblé e a umbanda), nós avaliamos o problema, situamos esse problema, cuidamos desse problema e assim temos boas respostas, nós não empurramos o indivíduo com a barriga, de jeito nenhum. ” (Pai Sandro de Jagun, 2019)

Pela coexistência dos múltiplos, desobedecer as fronteiras e pensar a cidade é também pensar projeto de coautoria de políticas públicas e urbanas. O que é dos coletivos não cabe a padrões forjados, assim como as territorialidades que são do candomblé ou da umbanda, não cabem a padrões de cidades alienados a realidade local. Outras formas de produzir territórios emanam nas religiões afro-brasileiras e merecem atenção.

Assim chego do ponto à trama. Um constante e incansável movimento para pensar-agir (n)as cidades. O ponto nos possibilita “*território possíveis para trabalhar*”, “*traçados desenhados por diversos olhares*” ou “*estruturas para segurar a ‘casa’, direcionar ou levar os malefícios para a ‘casa’*”.

Continuamos...

Reflexões e diálogos não se findam. O modo como a costura bibliográfica e etnográfica aconteceu nos dois anos desse traçado me pôs diante de questões que ora fugiram do controle, ora me levaram para experiências essenciais para o aprofundamento dos apontamentos inicialmente propostos. Não é tarefa simples gerenciar rumos tomados pela vida por conta das dobras elaboradas na pesquisa, compreender a extensão da rede produzida pelos coletivos religiosos afro-brasileiros no território e validar essas perceptivas diante dos atropelamentos hegemônicos da cidade e da universidade.

De tal maneira que, ainda busco o entendimento das formas de fazer ciência diferente da imposta que fez parte da minha formação acadêmica na graduação.

Por exemplo, nos questionamentos que me coloquei pela intenção metodológica da cartografia da ação social, proposta pela professora Ana Clara Torres Ribeiro, entendida como um processo social coletivo, que no meio do caminho me pareceu um grande desafio compreender se eu estava rumando para a direção certa com a pesquisa, mas que ao final, acredito que a visão e o agir sensível que atravessa a proposta delineou de maneira enriquecedora a escuta das demandas e o diálogo com os sujeitos, tão como meu fazer profissional, enquanto interlocutora, especialista em estudos urbanos.

Outro ponto é a longa tentativa da utilização de referências que dialogam tanto entre si e quanto com os meus posicionamentos negro e feminista. De tal forma, algumas indagações se abriram acerca das noções do pensamento moderno diante da proposta decolonial. Nesse sentido, por exemplo, passei a perguntar se a proposta cosmopolítica estava sendo pensada somente para validar algo para academia branca ocidental e cristã ou se estava sendo verdadeiramente aliada para o sul global ou saberes da diáspora negra.

Destaco que essa preocupação não surgiu na intenção de elevar ou descategorizar o conceito de cosmopolítica, mas investigar quais as maneiras, contextualizações e aproximações com o cenário que percorro foram e são úteis para abordar o problema da pesquisa como parte de um problema político conceitual da estrutura do conhecimento, principalmente ao localizá-lo na arquitetura e no urbanismo brasileiro.

O que está na encruza não é somente as diferentes formas de criar e viver mundos, mas também a forma com que eles podem ser interlocutores efetivos em um diálogo de saberes na construção intelectual, reforçando a proposição de Stengers (2014) no sentido de almejar maneiras de não submergirmos a lógica dominante que pensa o “verdadeiro”. Além disso, ainda me inquieta a possibilidade de coexistência dos diferentes projetos de mundos e como se articulam ou se interrompem uns aos outros no contexto das relações desiguais de poder. As dúvidas se abrem, outros questionamentos foram criados e me conduzem a repensar maiores desdobramentos práticos enquanto arquiteta

urbanista pesquisadora e articuladora de agenciamentos no pensar e fazer cidade.

Assim, destaco o papel da universidade nesse processo por conta da rigidez encontrada e relações pré-estabelecidas entre saberes científico, técnico, popular. Insisto na busca de resultados positivos para os estudos urbanos provenientes de questionamentos colocados pelo envolvimento de comunidades e coletivos territorialmente vulneráveis. A escuta sensível para com os mesmos, aliado a criticidade obtida na trajetória que venho trilhando, permitiram inúmeras reflexões pessoais e profissionais, me reposicionando todo o tempo nas reconexões ancestrais e multilocais.

Por fim, retomo talvez uma das questões mais atenuadas durante o período da pesquisa que foi entender que nem tudo depende da gente. As errâncias me direcionaram à um projeto aberto e constante, incessável, como a cidade. Tomemos como exemplo enquanto pesquisadora, do corpo em constante deslocamento físico e simbólico, cartografando novos territórios, e, enquanto visão de mundo, amplificada pelas religiões afro-brasileiras e pelos enlaces na "vida real" com "*Pais-de-santo*", "*mães-de-santo*", *orixás*, entidades e rituais. Essas relações que se estabeleceram em campo exigiram e criaram novos nexos, novas interpretações. Reitero aqui a importância do diário de campo para o trabalho geo-etnográfico.

Como Marcio Goldman apresenta em "Os tambores dos mortos e os tambores dos vivos. Etnografia, antropologia e política em Ilhéus, Bahia" (2003), a aproximação entre interlocutores, sujeitos, observador e observado a partir da própria pesquisa acerca de sua participação política na cidade e dos movimentos raciais auxilia nos questionamentos dos limites da etnografia, tão como nos limites da crença. E que, acreditando ou não nessa cosmovisão, a relevância desse percurso consiste no grau em que fui afetada pelo campo, no sentido que aponto inicialmente no trabalho, como discorre Favret-Saada (1990). Passei a entender que o afeto não implica que eu enquanto autora ou o leitor se identifique com o ponto de vista nativos (no caso os coletivos religiosos afro-brasileiros), nem que eu aproveite dessas experiências para alimentar o ego acadêmico.

Aceitar ser afetado, no entanto, condicionou riscos e comunicações voluntárias e involuntárias do sistema de representações afro-brasileiras (Favret-Saada, 1990).

Nesse sentido, também destaco que essa encruzilhada foi passada por desconfortos provenientes do questionamento e da fragilização das certezas da academia eurocêntrica brasileira, que ora recusa projetos como esse, ora ainda tenta enquadrá-los em moldes, nos levando a desgastantes enfrentamentos e apropriação de algumas das ferramentas de dominação como maneira as reafirmações. Desconfortos provenientes não só pela abordagem dos sistemas religiosos do candomblé e da umbanda, mas também por ser uma arquiteta urbanista em um mundo pautado majoritariamente por lógicas brancas e excludentes.

No momento em que escrevo esse desenlace me dou conta de que “abrir caminhos” é multiplicar caminhos. Olho para todo o rastro feito nesses rápidos dois anos, no caso eu em articulação com os interlocutores, e afirmo que projetos de *arquiteturas* e *urbanismos* não estão deslocados a outro momento ou temporalidade. Eles estão acontecendo! Dessa forma,, não posso deixar de pontuar brevemente o fortalecimento dessa costura em todas as dimensões, seja na academia, por meio da contribuição em nova pesquisas de conclusão de curso e do acompanhamento de grupos de estudos como por exemplo “Corpo, discurso e território” (UFBA); na profissão, pela composição da primeira Revista de Arquitetas Negras do Brasil; ou nas artes visuais e outras possíveis conexões internacionais e nacionais que vem surgindo.

Pode se concluir que, pouco tempo para partilhar episódios, entender territórios, pensar a cidade, expor toda a *leveza* do tema e demonstrar afetos. Mas que ao seguir essa costura -constituída de momentos, fluxos, redes e mundos- passemos a nos atentar para cada significado dessa jornada que diz muito sobre nossas próprias práticas.

Desatando nós ou refazendo-os, ressignifico processos acreditando na próxima continuação para contribuir aos estudos urbanos.

Seguimos.

REFERÊNCIAS

AKOTIRENE, Carla. **O que é interseccionalidade?** Belo Horizonte: Letramento, 2018. (Feminismos Plurais).

AMORIM, Cleyde; OLIVEIRA, Osvaldo de (Org.). **Africanidades e seus zeladores:** identidades, religiosidades e patrimônio cultural. Vitória: Proex/ufes, 2017.

ANJOS, José Carlos Gomes dos. **No território da linha cruzada:** a cosmopolítica afro-brasileira. Porto Alegre: Ufrgs, 2006.

ARANTES, Otília. VAINER, Carlos. MARICATO, Ermínia. **A cidade do pensamento único**. Petrópolis: Vozes, 2000.

BARBOSA NETO, Edgar. **A máquina do mundo:** variações sobre o politeísmo em coletivos afro-brasileiros. Tese. UFRJ/MN, 2012.

BASTIDE, Roger. **As religiões africanas no Brasil:** contribuições s uma sociologia das interpretações de civilizações. São Paulo: Edusp, 1971.

BATISTA, Milena Xibile. **Angola, Jeje e Ketu:** memórias e identidades em Casas e Nações de Candomblé na Região Metropolitana da Grande Vitória (ES). Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Universidade Federal do Espírito Santo, Centro de Ciências Humanas e Naturais. 2014. Disponível em: < http://portais4.ufes.br/posgrad/teses/tese_7454_Disserta%E7%E3o%20Completa%20Milena%20Xibile%20Batista%20.%20%283%29.pdf>.

BEZERRA, Omyr Leal. **Cariacica:** resumo histórico. 2. ed. Cariacica: Papagaia Editora, 2009. Editado por: Instituto de Pesquisa e Documentação Cariaciquense - IPEDOC.

BIRMAN, Patrícia. **O que é Umbanda.** São Paulo: Abril Cultural Brasiliense,1985. 108 p. (Coleção Primeiros Passos).

CAMPOS, Andrelino. **O PLANEJAMENTO URBANO E A "INVISIBILIDADE" DOS AFRODESCENDENTES:** Discriminação étnico-racial, intervenção estatal

e segregação sócio-espacial na cidade do Rio de Janeiro. 2006. 392 f. Tese (Pós-Graduação) - Curso de Geografia, Programa de Pós-graduação em Geografia, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2006. Disponível em: < http://objdig.ufrj.br/16/teses/680588.pdf>.

CARLOS, Ana Fani Alessandri et al (Org.). **A produção do espaço urbano:** agentes e processos, escalas e desafios. São Paulo: Contexto, 2013. 234 p.

CARNEIRO, Aparecida Sueli. **A construção do outro como não-ser como fundamento do ser.** 2005. 339 f. Tese (Doutorado) - Curso de Educação, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005. Disponível em: < https://negrasoulblog.files.wordpress.com/2016/04/a-construc3a7c3a3o-do-outro-como-nc3a3o-ser-como-fundamento-do-ser-sueli-carneiro-tese1.pdf>.

CORRÊA, Roberto Lobato. Formas simbólicas e espaço: algumas considerações. **Geographia,** Rio de Janeiro, v. 9, n. 17, p.7-17, mar. 2007.

CORRÊA, Aureanice. O sagrado é divino, a religião é dos homens: territórios culturais e fronteiras simbólicas, a intolerância religiosa na contemporaneidade. **Espaço e Cultura,** Rio de Janeiro, v. 31, p.1-14, jan/jul. 2012.

DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Félix. **Mil platôs** - capitalismo e esquizofrenia, vol. 1 / Tradução de Aurélio Guerra Neto e Célia Pinto Costa. 1 ed. Rio de janeiro: Ed. 34, 1995.

_____. **Mil Platôs** - Capitalismo e Esquizofrenia, vol. 5. São Paulo: Ed. 34, 1997.

ENGEL, Jordan et al. **The Decolonial Atlas.** 2014. Disponível em: <https://decolonialatlas.wordpress.com/>. Acesso em: 21 jan. 2019.

ESCOBAR, Arturo, Sentipensar con la tierra. Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia. Medellín: Ediciones UNAULA, 2014 (seleção de textos).

FAVRET-SAADA, Jeanne. 1990. “Être Afecté”. In: Gradhiva: **Revue d’Histoire et d’Archives de l’Anthropologie**, 8. pp. 145-160.

FARÍAS, Ignacio. Planes maestros como cosmogramas: la articulación de fuerzas oceánicas y formas urbanas tras el tsunami de 2010 en Chile. **Revista PlÉyade**, Santiago, v. 14, p.119-142, jul. 2014. Semestral. Disponível em: <http://www.revistapleyade.cl/pleyade/ediciones/numero-14/>.

Gazeta Online. **Leitão da Silva:** a avenida que divide a raça dos moradores de Vitória. 2014. Natalia Bourguignon. Disponível em: <https://www.gazetaonline.com.br/especiais/vitoria_463_anos/2014/09/leitao-da-silva-a-avenida-que-divide-a-raca-dos-moradores-de-vitoria-1011496557.html>. Acesso em: 10 mar. 2019.

GOLTARA, Diogo Bonadiman. **Dá um S na corrente:** A rede esotérico-umbandista às margens do Rio Itapemirim. 277 f. Tese (Doutorado) - Curso de Antropologia, Universidade de Brasília, Brasília, 2014. Disponível em: < http://repositorio.unb.br/handle/10482/17403>.

GOLDMAN, Marcio. **Os tambores dos mortos e os tambores dos vivos**-Etnografia, antropologia e política em Ilhéus, Bahia. Rev. Antropol. 2003, vol.46, n.2, pp.423-444. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S003477012003000200012&script=sci_abstract&tlng=pt>.

GUATTARI, Felix. **Caosmose:** um novo paradigma estético. São Paulo: Editora 34, 1992. 207 p. Tradução: Ana Lúcia de Oliveira e Lúcia Cláudia Leão. Disponível em: <https://grupodeestudosdeleuze.files.wordpress.com/2014/09/guattari-fc3a9lix-caosmose-um-novo-paradigma-estc3a9tico-1.pdf>. Acesso em: 10 out. 2017.

GUATTARI, Félix; ROLNIK, Suely. **Micropolítica:** cartografias do desejo. 4. ed. Petrópólis: Vozes, 1996. 323 p.

HAESBAERT, Rogério. **Território alternativos.** 3. ed. São Paulo: Contexto, 2017. 186 p.

HAESBAERT, Rogério. Território e multiterritorialidade: um debate. **Geographia,** Niterói, v. 9, n. 17, p.19-46, 2007. Disponível em: <http://www.uff.br/geographia/ojs/index.php/geographia/article/viewArticle/213>. Acesso em: 1 set. 2016.

HEIM, Bruno Barbosa; ARAÚJO, Maurício Azevedo de; HOSHINHO, Thiago de Azevedo Piniheiro (Org.). **Direito dos povos de terreiro.** Salvador: Eduneb, 2018. 346 p.

IPEDOC. Instituto de Pesquisa e Documentação Cariaciquense. Cariacica-ES.

JENSEN, Tina Gudrun. **Discursos sobre as religiões afro-brasileiras - Da desafricanização para a reafricanização.** Traduzido por Maria Filomena Mecabô. 2001. Disponível em: <http://www.pucsp.br/rever/rv1_2001/t_jensen.htm>.

Jornal Tribuna do Povo. O resumo histórico Carijacica: 100 anos depois. Cariacica, p. 1-10. jul. 1991.

LATOUR, Bruno. **A Esperança de Pandora**. Bauru/SP: EDUSC, 2001.

LATOUR, Bruno. **Reagregando o social:** uma introdução à teoria de ator-rede. Bauru, São Paulo: EDUSC, 2012.

LIGIERO, Zeca; LIGIERO, Dandara. **Iniciação à umbanda.** Rio de Janeiro: Pallas, 2013. 216 p.

LITTLE, Paul E. **Territórios sociais e povos tradicionais no Brasil:** por uma antropologia da territorialidade. Brasília, Série Antropologia, 322, UnB, 2002.

LIRA, Pablo; PEREIRA JUNIOR, Adilson; MONTEIRO, Latussa Laranja (Ed.). **Vitória: transformações na ordem urbana:** metrópoles: território, coesão social e governança democrática. Rio de Janeiro: Letra Capital; Observatório das Metrópoles, 2014. (Série estudos comparativos).

MACIEL, Cleber da Silva. **Candomblé e Umbanda no Espírito Santo** - Práticas Culturais Religiosas Afro-Capixabas. Departamento Estadual de Cultura/ UFES: Vitória - ES, 1992.

_____. **Negros no Espírito Santo.** 2. ed. Vitória: Arquivo Público do Estado do Espírito Santo, 2016. 282 p. (Coleção Canaã, v.22). Organização por Osvaldo Martins de Oliveira.

_____. **Negros no Espírito Santo**. DEC, SPDC/Ufes: Vitória-ES, 1994.

MAGNANI, José Guilherme Cantor. De perto e de dentro: notas para uma etnografia urbana. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, v. 17, n. 49, p.1-34, jun. 2002.

_____. Antropologia Urbana: desafios e perspectivas. **Revista de Antropologia,** São Paulo, v. 59, n. 3, p.174-203, 2016. Disponível em: <http://www.revistas.usp.br/ra/issue/view/9310/showToc>. Acesso em: 25 nov. 2017.

MARCUS, George E.. Etnografía en/del sistema mundo: El surgimiento de la etnografía multilocal. **Alteridades**, Http://iidypca.homestead.com/ingreso/marcus_-_etnograf_as_endel_sistema_mundo.pdf, v. 11, n. 22, p.111-127, 2001. Semestral. Disponível em: <http://iidypca.homestead.com/Ingreso/Marcus_-_Etnograf_as_endel_sistema_mundo.pdf>. Acesso em: 1 jan. 2001.

MASSEY, Doreen. **Pelo espaço**: uma nova política da espacialidade. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2008. 312 p.

MENDONÇA, Eneida Maria Souza et al. **Cidade prospectiva:** o projeto de Saturnino de Brito para Vitória. Vitória: Edufes, 2010. 216 p.

MEYER, Regina Maria Prosperi. O URBANISMO: ENTRE A CIDADE E O TERRITÓRIO. **Ciência e Cultura,** São Paulo, v. 58, n. 1, p.38-41, jan. 2006.

MIGNOLO, Walter D.. Desobediência epistêmica: A opção descolonial e o significado da identidade em política. **Cadernos de Letras da Uff**: Dossiê:

Literatura, língua e identidade, Rio de Janeiro, n. 34, p.287-324, 2008. Disponível em:<http://www.cadernosdeletras.uff.br/joomla/images/stories/edicoes/34/traducao.pdf>. Acesso em: 12 dez. 2018.

MORAIS, Marcelo Alonso. **A Umbanda no espaço público da Região Metropolitana do Rio de Janeiro.** VII CONGRESSO BRASILEIRO DE GEÓGRAFOS, 2014, Vitória. Associação de Geógrafos Brasileiros, 2014. 10 p.

NASCIMENTO, Weydson Ferreira. **Cariacica no contexto da Grande Vitória** – 1960 a 1990. Monografia história, UFES, 2001.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. **O trabalho do antropólogo***.* SP, Unesp, 2000.

Prefeitura Municipal de Cariacica - PMC. **Cariacica em Dados: Indicadores Socioeconômicos 2012**. Ed. 2. Cariacica: PMC, 2012. 300 p.

PORTELA, Thais de Bhanthumchinda. **O urbanismo e o candomblé:** sobre cultura e produção do espaço público urbano contemporâneo. 2007. 319 f. Tese (Doutorado) - Curso de Arquitetura e Urbanismo, UFRJ, Rio de Janeiro, 2007.

PORTELA, Thais de Bhanthumchinda. Cartografias da ação e as grafias [im]possíveis no território usado das cidades contemporâneas: Ou: uma pequena conversa com Ana Clara Torres Ribeiro. **Redobra**, Salvador, ano 4, n. 12, p.25-35, 2013. Disponível em: <http://www.redobra.ufba.br/wp-content/uploads/2013/12/redobra12_EN4_thais.pdf>.

PRANDI*,* Reginaldo. **O candomblé e o tempo**: concepções de *tempo*, saber e autoridade da África para as religiões afro-brasileiras. Rev. bras. Ci. Soc. [online]. 2001, vol.16, n.47, pp.43-58.

Prefeitura Municipal de Cariacica - PMC. **Agenda Cariacica:** planejamento sustentável da cidade 2010-2030. Cariacica: PMC, 2012. 166 p.

RAFFESTIN, Claude. **Por uma Geografia do Poder**. Tradução de Maria Cecília França. São Paulo (SP): Ática, 1993.

RIBEIRO, Ana Clara Torres et al. Por uma cartografia da ação: pequeno ensaio de método. **Cadernos IPPUR**, Rio de Janeiro, ano XVI, n.1, p.33-52, jan. / jul. 2002.

RIBEIRO, Iljorvanio Silva. **Entre o Òrun e o Àiyé:** Relação Candomblé e Política na Região Metropolitana da Grande Vitória - ES. 2016. 215 f. Dissertação (Mestrado) - Curso de Ciências Sociais, Centro de Ciências Humanas e Naturais, Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória, 2016. Disponível em: < http://portais4.ufes.br/posgrad/teses/tese_10434_Dissertação%20ILJORVANIO .pdf>.

ROLNIK, Raquel. Territórios Negros nas Cidades Brasileiras: etnicidade e cidade em São Paulo e Rio de Janeiro. **Revista de Estudos Afro-asiáticos,** Rio de Janeiro, n. 17, p.1-17, set. 1989. Disponível em: <https://raquelrolnik.files.wordpress.com/2013/04/territc3b3rios-negros.pdf>. Acesso em: 1 jul. 2016.

RODRIGUES, Maria Luiza de Barros. **O contexto urbano e o terreiro de umbanda:** estudo sócio espacial no Fraternidade Tabajara. 2016. 109 f. TCC (Graduação) - Curso de Arquitetura e Urbanismo, Faculdade Brasileira - Multivix, Vitória, 2016.

SALES JÚNIOR, Ronaldo Laurentino de. O terreiro e a cidade: ancestralidade e territorialidade nas políticas de ação afirmativa. **Estudos de Sociologia**: Revista do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da UFPE, Recife, v. 2, n. 20, jan. 2014. Disponível em: <https://periodicos.ufpe.br/revistas/revsocio/article/view/235560/28527>. Acesso em: 1 ago. 2018.

SANTOS, C. A. Moreira. **Preito de gratidão**. Belo Horizonte, 1988.

SANTOS, Milton. **Entrevista sobre a condição do negro no Brasil**. 19--. Não foram encontradas informações sobre o ano e o local. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?reload=9&v=bvEgzA6SACA>. Acesso em: 10 dez. 2018.

SANTOS, Milton. et al. **O Brasil**: território e sociedade no início do século XXI. Rio de Janeiro: Record, 2006.

SANTOS, Milton; SILVEIRA Maria Laura; SOUZA, Maria Adélia de. **Território:** globalização e fragmentação. 4 ed. São Paulo: HUCITEC/ANPUR, 1998. 332 p.

SANTOS, Milton et al. **Território, territórios:** ensaios sobre o ordenamento territorial. 3. ed. Rio de Janeiro: Lamparina, 2007.

SERRA, Ordep. **Os olhos negros do Brasil.** Salvador: Edufba, 2014.

SILVA, Catia Antônia da; SCHIPPER, Ivy. Cartografia da ação social: reflexão e criatividade no contato da escola com a cidade. **Tamoios**, Rio de Janeiro, v. 8, n. 1, p.25-39, jan. 2012. Semestral.

SILVA, Catia Antônia da; CAMPOS, Andrelino; MODESTO, Nilo Sérgio D'avila. **Por uma geografia das existências:** movimentos, ação social e produção do espaço. Rio de Janeiro: Consequência, 2014. 116 p.

SILVA, Vagner Gonçalves da. **Candomblé e umbanda:** caminhos da devoção brasileira. 3. ed. São Paulo: Selo Negro Edições, 2005. 149 p.

SOJA, E. W. **The political Organization of Space**. Washington, D.C: AAG Comission on College Geography. 1971.

SOLERA, Osvaldo Olavo Ortiz. **A magia do ponto riscado na umbanda esotérica.** 2014. 95 f. Dissertação (Mestrado) - Curso de Ciências da Religião, Pontífice Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2014. Disponível em: <https://tede.pucsp.br/bitstream/handle/1946/1/Osvaldo%20Olavo%20Ortiz%20Solera.pdf>. Acesso em: 1 fev. 2019.

STENGERS, Isabelle. La propuesta cosmopolítica. **Revista PlÉyade**, Santiago, v. 14, p.17-41, jul. 2014. Semestral. Disponível em: <http://www.revistapleyade.cl/pleyade/ediciones/numero-14/>.

STRATHERN, Marilyn. **O Efeito Etnográfico e outros ensaios**. São Paulo: Cosac & Naify, 2014.

TEIXEIRA, José Paulo. **Paisagens e territórios religiosos afro-brasileiros no espaço urbano:** terreiros de candomblé em Goiânia. 2009. 141 f. Dissertação (Mestrado) - Curso de Programa de Pós-graduação em Geografia, Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2009. Disponível em: <https://repositorio.bc.ufg.br/tede/handle/tde/1903>. Acesso em: 17 jan. 2019.

TUAN, Yi-Fu. **Espaço e lugar**: a perspectiva da experiência. São Paulo: Difel, 1983.

APÊNDICES

Apêndice 1 - Guia para pesquisa de campo

ESPECIFICAÇÕES

Filtro: terreiros e agentes de religião afro-brasileira, localizados na região central de Cariacica (região 2).

Critérios: 1. Localização/ 2. Umbanda/candomblé/ 3. Urbanização e conflitos/ 4. Trânsito e deslocamentos/ 5. Acessos.

PRIMEIRO MOMENTO

Objetivos: Aproximação dos sujeitos e dos territórios**;** levantar calendário de festas**;** pessoas importantes, lugares**;** acompanhamento de trajetos.

SEGUNDO MOMENTO

Conversas guiadas e semiabertas.

Período: novembro e dezembro 2018 e janeiro e fevereiro de 2019.

Objetivos: entender algumas especificidades sobre os sujeitos, territorialidades, afim de construir a etnocartografia.

Filtro: narrativas de sujeitos de terreiro de candomblé e umbanda.

▪ BLOCO 1 – TRAJETÓRIA PESSOAL

1. apresentação pessoal (nome, idade, onde nasceu e o que faz)

2. onde mora

3. onde trabalha

4. como chegou a religião, motivações para a aproximação inicial

▪ BLOCO 2 – APROXIMAÇÃO DO PONTO NATIVO (PONTO)

1. umbandista: O que é umbanda? O que acha que é candomblé?

2. candomblecista: O que é candomblé? O que acha que é umbanda?

3. o que os motiva em seguir com a religião?

4. importância ou influencia da questão religiosa no município de Cariacica?

5. Usam o ponto riscado? O que é?

6. como é a questão racial? E o preconceito?

▪ BLOCO 3 – CONHECENDO TERRITÓRIO (S)

Pensar nessa trajetória especializada das pessoas, como se apropriam, como reivindicam.

1. por que estão inseridos nesse território? (escolheram ou foram escolhidos)

2. O que é o território para a religiosidade?

3. Quais são seus territórios? Para as festas, qual é o mais importante? (Entender o pertencimento através do percursos e lugares simbólicos)

4. Quais os deslocamentos e trajetos pela cidade/RMGV? Me conta um pouco sobre sua rotina, onde costuma comprar os elementos para rituais?

5. Quando circula pela cidade, a religiosidade está presente por alguns lugares que passa?

6. qual a importância da encruzilhada? Em Cariacica tem essa força?

7. a cidade tem alguma importância? Quais as necessidades de lugares na cidade?

8. quem é o público que frequenta? Tem algum perfil predominante? De qual região?

9. Os iniciados são de onde?

10.. As maiores dificuldades enfrentadas no uso dos espaços

▪ BLOCO 4 – SOBRE A TRAMA

1. Se identificam algum conflito urbano, de ordenamento territorial, ou provocado pela cidade?

2. como lidam com conflitos? O terreiro já passou por algum?

3. Entender como seria a cidade e o planejamento por meio da cosmopolítica do território-terreiro.

4. O que tem de melhorar na cidade para atender as necessidades dos terreiros?

Apêndice 2 – Transcrição de conversas e termos de consentimento

1.1 Baba Fernando de Logunedé

1.2 Pai Sandro de Jagun

1.3 Pai Geraldo Ty Osún

1.1 Baba Fernando de Logunedé

A conversa foi realizada no dia 24 de novembro de 2018, às 10h, no bairro Antônio Ferreira Borges, Cariacica-ES.

LEGENDA	
[MR]	Pesquisadora
[BF]	Sujeito da pesquisa

[MR] eu estou aprendendo também, estou conhecendo a região. Só me apresentar rapidinho, sou Maria Luiza, Malu...

[BF] ah, te adicionei lá no facebook. Depois dê uma olhada lá nos meus amigos e nas coisas que público. Eu já vou logo avisando, que é interessante, tem gente do Brasil inteiro e da África, tem babalaôs da Nigéria, Benin. Você pode dar uma olhada lá e ver o que é interessante pra você.

[MR] Legal, vou olhar sim! Sou Arquiteta e Urbanista, e agora estou no mestrado na UFES, em geografia, e agora vou para a linha de espaço, planejamento, urbanismo, etc. Desde a graduação venho trabalhando com cultura e cidade. E agora no mestrado estou estudando esses cruzamentos das religiões de matriz africana e cidade, as necessidades que vocês têm. Aqui por exemplo já é uma região que está quase na zona rural.

[BF] aqui é considerado zona rural ainda

[MR] isso, eu vi a placa ali… E essa urbanização chegando também. Quando você chegou aqui como é que era. Mais ou menos essas coisas, pra gente enquanto arquiteta urbanista poder pensar em conjunto

[BF] é, até mesmo de melhoria…

[MR] Isso…

[BF] Aqui é muito interessante, malu, porque aqui era a fazenda Antônio Ferreira Borges, era ali na frente. Daquele lado pra cá a fazenda foi desapropriada e eles estão fazendo o último projeto do minha casa minha vida, estão fazendo 330...

[MR] ali pra trás?

[BF] Isso, acho que pode ser interessante, pois como você está falando de urbanismo né.

[MR] legal, interessante observar o que vai mudar quando essas casas forem liberadas né.

[BF] Pois é, como você falou em urbanismo, que é uma coisa que tá correndo que é o último projeto do MCMV, a gente pode ir até ali na frente pra você ver e pode acrescentar muito para você. Isso foi uma demanda que ninguém esperava, até por conta da situação política....

[MR] simm

[BF] mas como eu estava te falando, aqui é interessante porque esse bairro Antônio ferreira Borges era chamada fazenda Mocambo, aqui era de um negro angolano, que trabalhava e era capataz, o nome dele era Mocambo. Então a casa dele só sobrou o alicerce no chão só. O que acho um crime eles terem derrubado a casa, era ali perto das árvores, que essas mangueiras são centenárias, que fica ali na pracinha, depois vou te mostrar. Ai com o tempo né, eu sou um dos primeiros moradores do bairro

[MR] você está aqui a quanto tempo?

[BF] acho que uns 30 anos. Cheguei quando tinha só um ônibus, chamava limão, parava ali embaixo e tinha que subir a pé e rodava de duas em duas horas. Depois melhorou quando um prefeito daqui asfaltou e iluminou...

[MR] Isso passou a ser uma demanda da comunidade que foi crescendo?

[BF] Sim. Foi um trabalho que eu fiz, quando a comunidade passou a ter essas demandas físicas e estruturais eu criei a associação de moradores e a rede do bairro Antônio Ferreira Borges. Consequentemente fui atrás da prefeitura para suprir essas necessidades, e consegui, essa parte de asfaltamento, luz, telefone, escolinha municipal.

[BF] e aí como estava te falando. Tiveram algumas brigas políticas, o antigo prefeito melhorou toda a estrutura de campo grande, e aqui por briga política esquecer… Prolar, areinha, Antonio ferreira, limão, hoje tudo é o grande Ferreira Borges. O que fizeram,

(...)

[BF] Eu sou presidente do conselho de matriz africana e do conselho de negros de Cariacica…. Nós conseguimos agregar os bairros pequenos (areinha e limão). E você vê que é zona rural mesmo, pra andar aqui é meio complicado. Mas assim foi uma conquista né, esses anos todos consegui telefone pra cá, orelhão que era a coisa mais difícil pra vir pra cá, nós conseguimos com a Telemar, as escolinhas, um posto de saúde, um clínico geral, uma ginecologista, consegui mais um médico, mas o que aconteceu o prefeito na época, o Aloisio Santos não deu suporte pra dar continuidade então estavam roubando o posto e meu nome estava assinado ali né. Algumas pessoas entravam e roubavam remédios, arrombavam.

[BF] era presidente da Comissão de Saúde do trabalhador depois fui presidente do conselho gestor a gestão da saúde dentro do espaço do ES ele falou assim: "Fernando, não dá, o prefeito não quer colaborar". Aí o que que ele fez: Tirou

Um Pediatra, ginecologista, e clínico geral. Então o pessoal dessa periferia toda, do interior tinha um atendimento bom. Eu estava conseguindo até dentista pra cá com toda a estrutura e como era do estado simplesmente largaram, o que sobrou foram as duas casas, onde é hoje são as escolinhas a escolinha eu briguei.

[BF] eu sou apolítico eu não tenho partido político, eu vou pelo ser humano, a política que eu faço é a justiça social. Então assim, por exemplo aqui minha casa é o CNPJ mais antigo de candomblé do estado do Espírito Santo, tem 30 anos como candomblé é a primeira, só perde pro Tabajara que tem 76 ou 78 alguma coisa assim, mas é umbanda lá, então assim, até Porque eu não sou Ligado a nenhuma instituição, federação, confederação ou federação eu fiz tudo autônomo pegando município, estado e união.

Então quando o prefeito estava fazendo o levantamento e bateu o olho e viu CNPJ no sistema dela "falou assim ué quem é esse homem? ". Aí parou aquela porta, na época Juninho, aí eu disse posso entrar? aí mostrei as documentações todas do estatuto aí eu virei pra ele e disse assim: "Olha aqui ó, entidades religiosas tá me cobrando o IPTU na íntegra, 400, 500 reais, vocês tem que cobrar só coleta de lixo, como é que fica esse retroativo de 30 anos atrás?" Ele disse que iria resolver isso. A partir desse ano todo ano tem que ir lá mostrar que ainda tem o barracão, e tudo mais, que o trabalho está desenvolvendo e assim vai sendo vai levar pro resto da vida. Bom, Aí ele falou assim, você tem um perfil para entrar, você não quer, na época estava aquela briga PPS, PSDB, PCdoB estava brigando, olha vai ser fogo cruzado... porque tem remuneração financeira? Não tem nem passagem, eles não ajudam é tudo do meu bolso.

[MR] Pra esse trabalho que você faz lá na prefeitura, sério?

[BF] Eu posso te mostrar as agendas, eu posso te mostrar o que tem aí e tudo mais e você vai ver. Agora que eles falaram que podem fazer uma colaboração com vale transporte especial. Eu estou há dois anos já trabalhando com eles… e assim algo que eu ganhava que era 6 salários mínimos eu aposentei com 1 e meio e o padrão pra você manter você vai no mercado com 500 reais você compra uma coisa...

a senhora é dona de casa também deve ser, com 500 reais , você compra uma coisa no outro mês você não compra a metade do que você comprou

(...)

eu consigo muita coisa no CEASA pra poder ajudar os quilombolas, pescadores, ciganos é todo um trabalho social que eu faço.

[MR] esse ônibus que faz a linha aqui na época você ajudou aqui?

[BF] sim, eu fui lá na viação Planeta. Quando teve a divisão de ônibus que era planeta ainda, não era satélite. aí o que que aconteceu o pessoal de comunidade foi mínimo então consegui um ônibus pra Prolob, consegui um ônibus pra Alice Coutinho e pra cá que eram 6 ônibus eu consegui 5. Aí o que que eles fizeram, tiraram ônibus da linha então ainda tá rodando acho q só 3 ônibus.

[MR] aquele duas bocas?

[BF] 2 bocas é separado é a região 10.

[MR] foi um movimento muito forte pra conseguir, né…

[BF] mas aqui tem um problema muito grande até porque veja bem, isso aqui, o Ferreira Borges era um ex combatente, isso aqui tudo era fazenda dele. Essas casas, original é isso aqui, dá uma levantadinha que você vai ver, esse pedacinho.

Então ele levantou do bolso dele 200 unidades pra trazer os ex combatentes pra cá, só vieram 4 famílias, ele ficou tão decepcionado que ele faleceu aí quando passaram para a COHAB que ele quiseram e aí ferrou né meu bem.

[MR] Então aqui era Cohab da extinta COHAB. Era tipo casinhas de conjunto

[BF] A minha casa era igualzinha essa dai ó, era uma casa de 33 metros e meio , casa baixa de conjunto, quarto sala banheiro e cozinha era engraçado porque a porta aí o vizinho abria a porta aí tava porta com porta aí dava um passo estava dentro da casa do vizinho era aqui a minha casa aqui eu diferencio porque eu tenho um problemas com esse vizinho do lado né

[MR] Por conta do terreiro?

[BF] Por conta que são evangélicos...Evangélico.

[MR] mas você já estava aqui quando eles chegaram?

[BF] Sim sim. aí foi onde eu fui atrás do meu CNPJ porque ai é patrimônio ninguém pode botar a mão. Judicialmente, tive que colocar câmera, muitos problemas. Na verdade, são vários preconceitos, preconceito por ser homossexual, preconceito candomblecista, sou cigano, então eu sempre bati naquela visão retrograda.

[MR] no bairro você acha que é mais forte as religiões evangélicas, neopentecostais aí você vê esse sufoco assim também?

[BF] sim sim. Eles conseguiram os Evangélicos aqui de dentro do bairro conseguiram fechar 3 centros de umbanda, que não tinha alvará nem nada. O único que não fecharam foi o meu porque eu peitei; “cadê o alvará de vocês? ” Eu já estava com o documento na mão. Eu tenho intolerância zero, tenho o documento referente a isso, até porque eu sou ligado a SEPPIR e a SENAPPIR em Brasília. Eu fui atrás, o prefeito disse “eu não posso perder você de jeito nenhum pai Fernando”, porque Cariacica estava fora da SENAPIR, eu que peguei o vice- prefeito e levei para o assessor da ministra da cultura na época. Foi aonde que entrou Cariacica dentro de toda a história que tem.

[MR] é o único município que tem uma associação de terreiros né?

[BF] sim, tudo foi criada com Juninho

[MR] serra tem mais terreiros na RMGV, mas não tem essa articulação né...

[BF] ele saiu lá do bairro primavera faz estágio na serra de odontologia e de radiologia pra ele chegar aqui, sai 6 horas da manhã de lá. Domingo é assim, temos um acordo entre nós fazemos o que tem que fazer dentro do barracão, fazemos as obrigações, baixamos arriamos outras, conversamos outras.

Semana passada vieram umas 4 alunas da ufes aqui...

[MR] Da arquitetura já veio alguém?

[BF] você é a primeira. Eles botam uma coisa muito política, eu sou apolítico.

(...)Aí Você quer saber tudo sobre candomblé, esse trabalho foi mapeamento meu que eu fiz junto com o pessoal da UFES. Agora vai vir o de Umbanda.

[MR] isso, esse eles falaram comigo também**...**

[BF] eu vou fazer uma indicação para o gerente da Intolerância racial, o Sandro Cabral. Eles vão fazer o restante do mapeamento agora.

[MR] eu quero ta nisso pra ajudar

[BF] vai ser muito interessante para você, até porque vai ver toda a estrutura física, de arquitetura, tem área de Urbanismo, acho que vai agraciar alguma coisa legal pra você e vai te ajudar também pra trabalho. E você pode citar pontos para melhoria.

[MR] pensando também essa questão, você sempre morou aqui?

[BF] Não sou Carioca, eu morei em Brasília eu fui pra Brasília. Eu fui pra inauguração de Brasília meu pai era motorista do Juscelino Kubitschek, na época nós pegamos o catetinho. Eu peguei toda a estrutura criada eu morei 17 anos em Brasília em vários Pontos diferentes. De Brasília, Nós tínhamos uma casa aqui na praia de Itapuã. Lá eu casei, divorciei já tenho filho de 45 anos meu caçula tem 30 já tenho neto de 22 já tenho bisneto e está vindo mais bisneto aí. Vim pra cá quando eu me divorciei até engraçado a história, quando eu vim pra cá veio ex mulher, veio todo mundo atrás eu morava lá em Itaparica na área H12. Quando eu vim para cá era pra fazer o barracão, só o barracão não era pra morar.

Toda a minha estrutura sócia humana, quando eu vim para cá os pseudos amigos “ahh mais é longe” aí você vê realmente quem é e quem não é. Aí vim pra cá que a casinha era daquele jeito, aí eu cerquei e fui levantando devagar.

[MR] aqui você começou com um barracão né?

[BF] Não eu vim morar era um terreno para o barracão e consequentemente eu montei o Barracão aos poucos, fiz o roncó, a casa de exú. E depois quando eu tive condições financeiras até porque financeiramente era tudo do meu bolso, como foi...

aí teve um tempo que eu surtei com isso aqui, Quebrei o barracão todo e fiz piscina botei churrasqueira, botei tudo. Quando eu fui refazer novamente, porque é uma missão que não tem como escapar, refiz e ficou um pouco menor em vista do que era.

[MR] e como você chegou a religião faz tempo?

[BF] Veja bem, A minha família sempre foi metade evangélica e metade umbandista por parte de mãe por parte de pai tem toda aquela coisa católica. Então eu entrei eu ia ser seminarista, da ordem dos franciscanos, eu fui criado em claustro

Ademais fora dali do mosteiro era tudo do Diabo. Eu ficava que nem Francisco de Assis, hoje eu rio mas no bom sentido lembrando que eu já passei por tudo isso. Aí chegou na época da minha ordenação passa-se por procedimentos lá dentro, você toma algumas infusões aquela coisa toda não fez efeito comigo, permaneci acordado. Não fez efeito comigo “tá vendo Jesus Cristo; eu digo não! tá vendo Deus, Eu digo Não!”. Aí quando o monsenhor veio e pegou aqui pra me sacudir eu incorporei, estava com exu tranca rua das almas. Quando eu acordei eu estava do Lado de fora com mala com tudo dizendo assim que eu tinha algum cargo dentro uma religião de origem de etnia afro-brasileira, procure suas origens.

E Aí fui, a família de umbanda. Não tenho nada contra a Umbanda, gosto muito de umbanda, mas eu não me sentia ali...eu sabia que tinha alguma coisa a mais. Naquela época não tinha a facilidade do pai Google, a nossa religião é oral então cada caso. E você sabe que a umbanda é a única religião brasileira ela fez 110 anos agora A história da umbanda, os guardiões, Tranca rua, maria mulamba, etc, vem de Benin, é cultuada no sul de Benin a 3000 anos já atrás.

[MR] eu to muito afim de ir pra Benin

[BF] Eu conheço, é maravilhoso ...a miséria é muito forte

(...)

[MR] esse ou o outro?

[BF] Esse é filho de santo, o filho biológico, O Daniel o mais velho.

Eu queria fazer um trabalho social, mas o negócio era ficar aqui o orixá não abriu mão que eu fosse pra lá. Pobre por pobre tem pobre aqui, você vai fazer o seu trabalho aqui. Aí meu filho ficou 4 anos lá aí voltou, voltou totalmente.

(...)

Aí de repente lá em Brasília tinha 4 casas de Umbanda, tinha duas de nação angola. E estava vindo um pessoal, Eu sou do engenho velho, eu sou do primeiro axé do brasil a título de ketu, 1930 aquela coisa toda, da Barroquinha. Aí o pessoal foi pra Brasília pra festa de Jango... Então assim, eu fui na festa, assim entrei de gaiato, cossi, você sabe o que é cossi? Que você é ignorante você não entende. Achei completamente diferente da Angola aí o pessoal estava precisando de um pedaço de terra ai eu fui ajudar porque eu não uso o terreno "se vocês quiserem o terreno é um terreno grande de 1000 metros quadrados, eu doo pra vocês pra fundação do engenho velho, que é tombada patrimônio". Até então não sentia nada, mas na hora que fui plantar os axés nos quatro cantos da casa a hora que foi plantar o orixá já me pegou. Como eu sou de logunede, ele não bola. Não adianta tentar enrolar no lençol, que ele vai embora.

Eu sempre eu vejo Logum como uma enguia elétrica, ele é escorregadio e se você apertar ele te dá um choque, é o único orixá que não tem qualidade, ele tem caminhos.

(...)

e Loko que não fazem mais no brasil porque não tem folha e não tem fundamento que é ligada.

(...)

Lá em Badan ele é cultuado como rei em outros lugares botaram ele como príncipe aqui no brasil também. Aqui eu entrei aí começou uma briga porque eu sou orimeji, é uma cabeça que dois orixás tomam conta ao mesmo tempo. Aí começou

as dificuldades com a minha feitura porque uma semana eu estava com logum e outra com oxanguian e ninguém resolvia isso, eu fiquei 3 meses nessa loucura. Ai veio o pessoal de Salvador, de Brasilia, sou o primeiro filho de Logum no Brasil. Ai complicou mais ainda por causa das minha orixas, minha cabeça é polimeji. Meu filho mesmo ele já viu, é uma coisa impressionante eu saio com a conta de logun e de oxaguian no pescoço e vou pro barracão. Se virar Logum, a conta de oxaguian arrebenta, se virar xanguian a conta de logum arrebenta.

[MR] Aqui você consegue plantar coisa aqui dentro?

[BF] Não, não porque eu pego tudo na mata mesmo. Dendê eu pego ali.. Eu entrei dentro da Mata eu abri um espaço dentro da mata e plantei. Eu nunca vi obi nascer em vaso, eu só enfiei a semente e nasceu aqui você vai ficar impressionada. A mão tá abençoada aqui... o pé orobo, é raro, ele não nasce em vaso. A terra é preta eu boto calcário. Fundamento de orixa e ta vingando...

mas assim como tava te falando, aí fiquei em Brasília, fiz minha obrigação. Pensei "tomara que eu seja Ebomi só irmão mais velho sem obrigação de nada". To vendo o pessoal cochichando, eu to vendo preparar um cabaça, aí porque eu via tudo, santo não me pegava assim fácil não, tiraram medida do meu dedo, ai já desconfiei.

(...)

Eu não sou Pai de santo, eu não pari pai de santo. Eu não gosto desse termo. Eu sou zelador de orixá. Eu faço questão desse termo, Eu zelo!

[MR] o que é o candomblé pra você?

[BF] Elé é uma visão que eu tenho muito facetada se eu der só uma direção pra você... porque é natureza, é a energia dos nossos antepassados por exemplo, eu não sei se você já ouviu esse termo, Os orixás em si eles não viram na cabeça da gente, já ouviu falar no termo éboras? São éboras, pessoas que ficaram famosas morreram e foram cultuados dentro das nações você vai ver muito isso num livro de Pierre Verger.

Eu sempre pesquisei muito...Assim candomblé é isso aqui: vida (respira) é culto da natureza e tudo que cultua a natureza, que não tem a mão estrutural do homem, que nos estamos destruindo. Você vê descongelamento dos polos, Antártica e tudo mais, tudo que está acontecendo aí ela vai muito pra destruir a natureza se você procurar vamos voltar a usar o ancestres de Pangeia.

Mas Fernando você sai e você amplia demais e confunde a cabeça do pessoal...quem era, eu vejo a grande deusa gea, a terra que ta nos gregos que você vê na cultura grega era a grande mãe, por exemplo no povo de Jeje não existia orixá masculino, era Nanã que ela era hermafrodita, mãe e pai ao mesmo tempo.

Só quando os Iorubás invadiram o terreno eles agregaram ao culto de Keto, na realidade era uma hierarquia feminista aí virou politeísta masculina, que é onde Oxalá rege. Aí Oxalá com Nanã aí eles mudaram a história que é completamente distinta lá na África, tanto é que quando você chegar na África e falar Candomblé eles não consideram.

Um orixá por exemplo, se você ver andando na rua com você fazendo compra em Benin, em Dakar, Em Laos você tá com o Orixá do seu lado ali andando, fazendo compra e sai gritando no meio da rua andando, cultuando é totalmente diferente.

Infelizmente a ostentação aí o ser humano virou um pouco de Escola de samba

E a culpa foi da Beija-flor, quando a beija-flor jogou a religião na Escola, todo mundo, um cria esse teatro na sua visão sua visão "melhorada" eu acho que piorou, para o orixá.

o Orixá é uma energia muito natural, muito linda. Eu amo tudo ligado ao Orixá até porque esse trabalho que eu faço talvez venha muito empenhado nisso na parte do orixá.

(...)

Envolve muita coisa, eu fujo um pouco do dogma brasileiro do candomblé.

Eu abro um leque, que tem que ser discutido, você não pode seguir apenas uma direção.

[MR] Quando eu terminar esse trabalho, vou precisar de um tempo

[BF] você vai precisar, você sabe que desgasta muito. Eu passei 27 anos afastado, aconteceu um episódio com um amigo...Aí eu passei afastado e falei eu vou cuidar do meu mundinho, fiz um acordo com o Orixá ele aceitou.

(...)

[MR] essa questão do CONEGRO, da região de Cariacica, é articulada? como que é?

[BF] é forte, mas agora que está começando a articular.

(...)

junto com o estatuto do CONEGRO tanto é que agora nós vamos sentar pra fazer um planejamento. Ele ta dando um choque com o setor de intolerância racial. E o resto? quilombola, pescador, cigano, lgbt, juventude, idoso...

[MR] e essa associação dos terreiros, como funciona? tem reuniões?

[BF] sim sim, nós temos reuniões, é itinerante, em cada barracão. Ai tem aquela briga do pessoal do candomblé. Eu sou o único candomblecista que puxa os umbandistas pro meio. Aqui não é igual rio de janeiro, que umbanda e candomblé são mais próximos, que tem uma abertura.

(...) ai alguns falam " que que esse homem do candomblé tá tentando?"...Pelo amor de Deus não intitule, abra a mente, todo o trabalho que temos é social ele é cultural sem etnias

[MR] Isso, venho tentando entender essa forma de tratar a diversidade...tem espaço pra todo mundo, cabe todo mundo...

[BF] Exatamente, também penso assim. Eu briguei muito. Eu sou cigano de origem, mas eu brigo por uma outra etnia. Quando me perguntam "qual é a língua que você fala?" Eu falo brasileiro até por causa da diversificação indígena, português...

[MR] agora vivemos um risco né...

[BF] sim, você vê, nem a diversidade pode ser falada mais (...)

[MR] vocês usam ponto riscado?

[BF] Não. O ponto riscado geralmente é umbanda. Guardiões de candomblé especificamente. Assim os meus catiços, que foram absorvidos pela umbanda, eles riscam os pontos energéticos deles. Tem caboclos que riscam. O candomblé é uma religião mais mascarada: existe, tem, mas não mostra, geralmente é no fundo do quintal.

[MR] o que é?

[BF] o ponto riscado é de um ponto energia simbólica. Aqui o vermelho: guerra, o preto: a vida, símbolo masculino, símbolo feminino. E a cura do candomblé.

(...) aqui dentro não podemos ter preconceito.

[MR] E assim pensando em territórios, vocês usam alguns espaços da cidade?

[BF] Sim. A gente entrou em contato com a prefeitura para fazer a festa de Iemanjá. Tem o píer de Iemanjá em vitória né, em jacaraipe também e aqui não tem. Então conversei com o prefeito, porque sai todo mundo de Cariacica pra ir a vitória. Então conseguimos um espaço, uma pedra, que nós vamos fazer uma Iemanjá negra em bronze, vai ficar de frente para segunda ponte. Vai ficar lindo, vai ter todo um trabalho para o pessoal fazer trabalho lá. Aqui nós já temos duas datas que já estão dentro do calendário da cidade que é a festa de São João e também a festa de Iemanjá. Ele é ligado a outros grupos que podem te ajudar muito.

[MR] seu trajeto você fica mais por aqui?

[BF] Tudo fico por aqui.

[MR] pra compras as coisas, você vai aonde?

[BF] Vila rubim, lá é o ponto básico, como o mercado de madureira e o mercado de Salvador.

[BF] A você olhando pra mim você diz que eu fiz faculdade de que?

(...) tenho a sexta série primário e já participei de eventos nacionais representando a região e o candomblé ketu.

[MR] você costuma sempre sair de ônibus? Cariacica para campo grande, como você vai?

[BF] eu não tenho carro. Tudo de ônibus.

[BF] vou te mandar um documento, não sei se você sabe, mas nós conseguimos, através de Cariacica colocar o dia 14 de maio como dia estadual de povos de matriz africana, dentro do calendário do ES.

[MR] tem algum lugar aqui em Cariacica que vocês usam bastante? ou da RMGV?

[BF] Olha, aqui embaixo tem o axé marricará, de candomblé. Aqui no prolab tem o axé da Lourdes...

[MR] mas de algum lugar que vocês usam, tipo cachoeira?

[BF] é, a gente usa o Maricará. Eu uso lá, não gosto de usam em viana porque eu acho muita sujeira. Eu estou tentando conscientizar para fazer trabalhos ecológicos.

(...) mas com isso estou mexendo com gente grande, a partir do momento que você para de usar algumas coisas, você mexe diretamente no comércio da Vila Rubim, é comércio. Então vai diminuir a compra. Eles não estão querendo saber se está professando a fé, eles estão professando o comercio.

[MR] é, porque isso é uma rede né...

[BF] exatamente. E esse trabalho está sendo feito em Salvador também, tenho dado algumas ideias lá. Falei para a mãe Stela de Oxossí e ela gostou.

(...) ai eu dei a ideia da sacralidade ecológica, pra não dizer nem candomblé nem umbanda, sacralidade. Graças à olorum, agora até no Gantois estão aceitando

[MR] você tem quantos filhos de barracão?

[BF] eu tive... por isso que te falei, quando surtei eu estava com 45. Ai virei pra eles, e tem um dia chamado osé. Osé é limpeza. Tem uma tabelinha simbólica de modo de proceder dentro o barracão.

(...)

Ninguém agradece a vida, ninguém agradece a natureza. A gente tem que agradecer a isso, ao ar que está respirando, ao dia que começa, a folha, a natureza, a chuva. A força da natureza. São poucas as casas que fazem isso.

O ar a gente não enxerga, mas não pode viver sem. Isso é o candomblé pra mim, isso é força de natureza. E ai eles comercializam muitas...

(...) ah, mas voltando, eu tinha 45 dentro da casa, mas tive vários problemas com as contas, com compromissos com a casa. Tinha 60, depois passou a vir 30, depois 20...

(...) pego as ervas daqui, ali perto do rio.

[MR] você pega aqui embaixo? é qual rio?

[BF] Maricará, pego na fonte...

[BF] Então assim, eu conseguia muita coisa, mas já sofri bastante por conflito com vizinhos. Tudo que acontece aqui ta sendo gravado, foi onde que eu legalizei tudo. Por isso que eu tenho o selo da Tolerância zero. Cariacica ficou como referência para todos os outros municípios.

(Trajeto com BF)

[BF] mangueiras centenárias foi um crime o que fizeram come elas, essa pracinha foi eu quem conseguiu também. Eu viajei e cortaram. Foi um crime, porque isso fazia parte da história também, foi o negro mocambo que plantou isso aqui. Consegui embargar para que não retirassem o restante.

[MR] você pensa em sair daqui?

[BF] não, nem pensar. Olha a largura do tronco, como era enorme. A família de Mocambo que plantou, se você pesquisar a história quilombola de Cariacica. Aqui é onde eles moravam, com tudo cercado em volta. Eu to tentando com a prefeitura, alguma forma de valorizar. Isso ai se futucar, vai ver que isso aqui é o chão da casa, você vê que é só esse quadradinho aqui da casa. Aqui que é a base de toda a história do negro mocambo, de familiares negros e escravos.

TERMO DE AUTORIZAÇÃO DE USO DE IMAGEM E DEPOIMENTO

Eu _____, RG nº: _____, depois de conversar e entender os objetivos, procedimentos metodológicos, riscos e benefícios da pesquisa, bem como estar ciente da necessidade do uso de minha imagem e/ou depoimento, especificados no Termo de Consentimento Livre Esclarecido (TCLE), AUTORIZO, através do presente termo, a pesquisadora MARIA LUIZA DE BARROS RODRIGUES, aluna do curso de Pós-Graduação em Geografia da Universidade Federal do Espírito Santo (UFES), a utilizar em sua dissertação de mestrado intitulada "**Do ponto à trama: cosmopolítica afro-brasileira na produção de territórios a partir do município de Cariacica-ES"**, as fotos que se façam necessárias e/ou a colher depoimentos sem qualquer ônus financeiro a nenhuma parte.

Ao mesmo tempo, libero a utilização dessas fotos (seus respectivos negativos) e/ou depoimentos para fins científicos e de estudos (livros, artigos, slides e transparências) em favor do pesquisador acima especificado, obedecendo ao que está previsto nas leis que resguardam os direitos das crianças e adolescentes (Estatuto da Criança e do Adolescente – ECA, Lei nº: 8.069/1990), dos idosos (Estatuto dos Idosos, Lei nº: 10.741/2003) e das pessoas com deficiência (Decreto nº: 5.296/2004).

Cariacica, _____ de _____ de 2018.

_____

Sujeito da pesquisa – Baba Fernando de Logunedé

1.2 Pai Sandro de Jagun

A conversa foi realizada no dia 7 de dezembro de 2018, às 16h, no bairro Planeta, Cariacica-ES.

LEGENDA	
[MR]	Pesquisadora
[PS]	Sujeito da pesquisa

[MR] Eu sou formada em arquitetura, né e aí no meu trabalho da graduação da arquitetura eu fiz o mapeamento, mas foi da Tabajara, foi meu primeiro acesso assim também quando eu comecei a entender outras dimensões e aí comecei a entender onde estavam localizado e fiz um mapeamento, mas mais voltado a essa questão de quais os usos da cidades que eles têm e como a gente quanto arquiteta e urbanista pode tá pensando a cidade e depois do mapeamento eu vi que a maioria está concentrada nessa região central, tem bastante.

[PS] Aqui é Região dois

[MR] E aí tem bastante que tá nessa área, Nova Valverde, aqui...

[PS] Isso! Nós temos Geraldinho, Zé Aurio, Anajete, Eu, Leida, Ari, Paulo...

[MR]Paulo eu lembro que era aqui perto.

[PS] Tem Carlão no Mucuri, tem lá Maricárá a Neusa, tem Fernando no Antônio Ferreira Borges, tem o Paulo pé de pombo lá Nova Esperança, tem uma senhora de Iansã lá no Prolar. É, tá bem concentrado.

[MR] Aí eu to quebrando a cabeça pensando nessa questão, porque essa é justamente tá um desenvolvimento urbano e aí assim, quando a gente olha para o Plano Diretor, que é o Plano que direciona as coisas, aqui tá direcionado ao desenvolvimento de algumas empresas, e aí eu fico pensando esse desenvolvimento chegando e tentar entender como tem essa permanência dessa questão religiosa aqui, é uma outra lógica que funciona o Terreiro.

[PS] Quando você fala nessa modernidade da cidade, de alguma forma, é por exemplo... Se bem que aqui a gente nunca teve essa problemática, por exemplo, aqui eu tive problema com a comunidade em si.

[MR] Isso que eu ía perguntar também. Eu posso gravar?

[PS] Pode, pode!

[PS] Eu nunca tive, por exemplo, na verdade hoje, aqui em Cariacica pelos anos que eu estou, porque esse meu barracão já tem 23 anos.

[MR] Nesse mesmo local?

[PS] Nesse mesmo local. Esse meu barracão foi a segunda casa dessa rua, então o que que acontece, com a chegada desse preenchimento populacional, eu nunca tive problema com vizinho, nada que viesse a me perturbar, e ao mesmo tempo, hoje se a gente prestar bastante atenção aqui para o bairro, por exemplo, esse bairro já foi todo asfaltado, menos a minha rua, isso já foi questionado porquê.

[MR] É isso que eu ía perguntar!

[PS] E aí diz que já entrou no Orçamento Participativo, mas já se passaram anos e anos.

[MR] Essa é uma das ruas mais antigas também?

[PS] Isso! É a segunda rua no caso.

[MR] Até porque a rodovia tá aqui em cima né.

[PS] Isso, entendeu? Então quer dizer, não é um problema da imobiliária, é um problema da prefeitura. Para a prefeitura, isso aqui já entrou no Orçamento Participativo, mas por coincidência é a única rua que tem duas casas espíritas.

[MR] Ah e tem outra aqui?

[PS] Tem a minha e de Anajete.

[MR] Ah é na mesma rua?

[PS] É! Entendeu? E então, o que quer dizer, lá no Zé Aurio, lá embaixo a rua dele não é asfaltada, Michele, não é asfaltada, Leida, não é asfaltada, Ari, não é asfaltada. Aí as pessoas podem até achar as vezes. "Ah mais isso aí é o que? é um preconceito? é um descaso?" Pode ser coincidência? Pode, mas...

[MR] Pode ser, mas...

[PS] Entende?

[PS] Por exemplo, lá em Carlão em Mucuri, Carlão tem problema com aquela rua dele, porque o barracão dele é abaixo do nível do asfalto e lá enche de água, mas o problema ali não é um problema que a gente tem que compreender que a prefeitura tem obrigação de ir lá resolver o problema, é um problema da comunidade, que já foi solicitado diversas vezes um olhar, uma atenção. Dizem os encaminhamentos que vai chegar uma hora lá a solução. Mas ele tem que entender que independente da rua dele refeita a questão de esgoto, vai continuar enchendo do mesmo jeito. Então por exemplo aqui em Cariacica, Luíza dizer que o desenvolvimento, a gente tem algum exemplo que atrapalhou o nosso dia a dia, sim! Em que sentido? por exemplo, mas isso também não é de agora, nós não temos ambientes específicos para nossas obrigações.

[MR] Exatamente o que eu queria.

[PS] Por exemplo, nós não temos uma encruzilhada pra levar presente para Exú, nós não temos uma cachoeira que a gente possa fazer uma obrigação. Lá em Maricárá tem, onde eu frequento a mais de 20 anos, agora lá tem uma placa dizendo "proibido fazer despacho".

[MR] E maioria dos terreiros faziam lá?

[PS] Todo mundo fazia lá. Porque? Por que agora tem uma senhora que locou o bar, então ela se sente a vontade de querer mandar. Então quando a gente teima a ir lá, é discussão, entende? Então, por exemplo hoje a gente tem que ir lá depois de Viana. Olha, eu fui rodar uma *cuia de um filho de santo* semana passada eu fui debaixo da Ponte da Terra, foi lá que eu peguei dengue.

[MR] Nossa!

[PS] Porque embaixo da ponte tinha um mosquiteiro danado e eu fui contemplado. Entende, então quer dizer, é uma questão que nos prejudica é realmente essa questão, não temos um ambiente específico. Mas isso é o que? O desenvolvimento urbano que tá nós realmente nos emparedando? Também!

[MR] É umas das coisas!

[PS] É um dos fatores, por que? Não temos uma mata, tudo a gente tem que sair para levar, por exemplo, tudo a gente faz dentro do barracão, hoje nós fazemos muito mais coisas dentro do barracão do que a anos atrás onde a gente tinha uma maior liberdade, não existia essas implicâncias.

[MR] Essa é uma estratégia então talvez de manter os rituais as questões.

[PS] Entendeu, por exemplo, se nós tivéssemos quando você tem legalidade, tá encorpado você tá ali para cobrar do poder público, agora quando você não tem essa legalidade, você vai se impor de qual forma? Nós aqui de Cariacica a gente tem toda uma atenção da prefeitura, essas matrizes africanas, mas tem municípios que nem tem coordenação, quem dirá gerencia.

[MR] Eu estava percebendo que Cariacica de certa forma é articulado por ter a rede, por ter a secretaria, aí eu vejo isso acontecendo, mas...

[PS] Agora pra nós que estamos já a caminho do registro dessas casas, pode ser que após isso, as casas venham eu não digo de ter mais liberdade, mas é uma forma de cobrar o porquê. Olha lá, você vai á em Maricárá e está escrito " proibido fazer despacho" vulgar né? É feio isso " proibido fazer despacho".

[MR] Eu acho que até vou passar lá

[PS] Aí quando você procura outro recurso, aí você, igual eu procurei outro recurso, por que entre ir lá em Viana que bem longe, que é perto de Campinho ali, lá é um mosquiteiro danado, pega ali pela BR sentido Carapina... eu quis ser prático e me ferrei. Então por exemplo, aqui o barracão que é mais próximo, que poderia ter problemas com a comunidade é o de Carlão, é atrás e uma escola, atrás de diversas igrejas. Carlão não sofre nenhuma pressão, de repente é porque ele sempre soube acolher a comunidade, lá tem diversas empresas ao redor, mas eu tive exemplo lá no Rio de Janeiro, uma falecida mãe de santo minha é lá na freguesia no Rio de Janeiro, lá em Jacarépaguá, a casa tem mais de 50 anos, hoje o barracão está exprimido no meio de um monte de espigão, hoje eles não podem mais tocar Candomblé de dia ou a noite como tocavam, tanto que a casa está a venda, depois que ela faleceu o Alon sobrinho dela assumiu a casa, tirou todos os Igbás, já arrumou um outro local e o barracão oi colocado a venda, por que os próprios moradores se sentem a vontade de dizer que incomoda.

[MR]Que aquele local não é deles.

[PS] Aí eu pergunto, o culto da igreja incomoda? Digamos assim, o movimento de pessoas, o barulho? Não mesmo. Então que eu quero dizer, não é só o desenvolvimento que vem emparedando, é simplesmente muito mais forte aí é o dito preconceito mesmo.

[MR] E como é que essa questão dessas mudanças, porque ela precisa sair de lá, uma casa precisa sair de um lugar e tem toda essas questões?

[PS] É toda uma referência, a terra comeu na intenção daquele orixá é toda uma história.

[MR] É um território marcado não é.

[PS] Exato, aquelas paredes tem história, então na verdade, se a gente for olhar bem Luíza, o capitalismo, esse dito desenvolvimento, ele massacra a cultura, ele derruba a história, ele joga no chão essa história, e a história do barracão da da falecida mãe Dulci vai ser jogado no chão. Todo aquele sofrimento de iniciar uma casa, aliás aquilo ali tudo gente tem uma história de mais de 50 anos vai ser jogado no chão, jogado totalmente no chão.

[MR] Em nome do desenvolvimento urbano.

[PS] Em nome do desenvolvimento urbano

[MR] É justamente isso que eu venho tentando entender e contribuir para que isso não aconteça assim.

[PS] Agora por exemplo, as casas no Rio de Janeiro são registradas.

[MR] Você já teve caso aqui em Cariacica de pensar em sair daqui, por que você comentou que nunca teve problema com a comunidade?

[PS] Não nunca tive problema, Paulo teve uma vez problema com a igreja que o pastor juntou com mais alguns fieis com uns pedaços de pau e agrediram por causa de um saco de ebó, mas Paulo não de confiança e enfrentou, eu aqui nuca tive problema, Zé Aldo nuca teve, Geraldinho nunca teve. É porque na realidade, Luiza, nós aqui nos preocupamos muito com as comunidades, então é de repente por aí que a gente não encontra esse problema. Porque na realidade, nós espíritas, a gente tem uma preocupação bem mais declarada com a comunidade com o esse social do que a própria igreja, de repente porque a gente não carrega dito preconceito em querer transformar as pessas em ex alguma coisa, entende..

[MR] ...e não sei, você pode ficar a vontade se você não quiser conversar hoje, e depois a gente marca, eu vou só tentar pegar algumas coisas. Você nasceu aqui em Cariacica?

[PS] Não, eu nasci em Vitoria.

[MR] E você mora em Vila Velha.

[PS] Moro em Vila Velha.

[MR] Estava pensando numa lógica, enquanto corpo está carregado de sentido, da religião.

[PS] Na verdade eu vivo mais em Cariacica do que em Vila Velha. Eu trabalho em Cariacica. Meu barracão é em Cariacica. Eu tenho pouca vivência em Vila Velha, eu só vou lá, para dormir em casa.

[MR] Você está sempre transitando por aqui?

[PS] Sim, sempre transitando.

[MR] Faz quanto tempo que você é do candomblé? Você começou no candomblé?

[PS] Eu comecei na Umbanda aos 16 anos.

[MR] Na região metropolitana?

[PS] Na barra do Jucu, hoje a do centro não existe mais, que era do caboco Sumaré, do falecida Dona Titeia, eu comecei aos 16 anos. E no Candomblé vou fazer agora, dia 26 de janeiro, 28 anos.

[MR] Sua mãe santa é do Rio?

[PS] Sim, é do Rio. Mas eu fui iniciado aqui em Vitoria, na Serra, lá no Rogerio Girassol. E hoje eu estou Quita da mãe Quita, ela era minha vó se santo, meu pai de santo faleceu, eu estou com ela para não sair do Axé. E já são 28 anos.

[MR] E o que é o Candomblé assim para você? Para mim tentar entender pela voz de vocês.

[PS] Olha, na verdade quando fui iniciado, eu era muito leigo, por essa questão de Candomblé, eu era de uma Umbanda muito tradicional, onde não tinha essa sacralização de animais, não tinha atabaque, era aquela coisa assim na palma da mão mesmo, era uma coisa muito simples mas muito viva. É onde eu entrei no mundo espiritual e carrego até hoje essa doutrina. E com o tempo que eu fui, na verdade eu nunca me despertei para Candomblé, eu passei a ter problemas na minha vida, que o jogo de búzios disse que era a necessidade de me envolver ainda mais no mundo espiritual. Disso eu relutei, fui um pouco preconceituoso... um pouco preconceituoso, digo preconceituoso assim, as pessoas falam, a Umbanda em si, aqui em casa mesmo falam “ai Deus me livre Candomblé, morro de medo”. Olha engraçado as pessoas tem que entender que é a casa do Candomblé e não casa da Umbanda.

[MR] Então essa casa aqui é só Candomblé.

[PS] Aqui é Casa de Axé do Filho de Jagún, tocamos Umbanda? Tocamos Umbanda. Mas a casa é do Orixá. É ai que ta, as pessoas as vezes falam mal, deturpam por não conhecer, e o Candomblé tem essa coisa, ele não é tão arreganhado assim, no popular dizendo, tem seus rituais que realmente só participa quem é, porque como que a gente vai ta passando para um leigo rituais que fazem parte do segredo da vida espiritual das pessoas. Então a Umbanda vem nesse sentindo de muitas vezes fortalecer esse preconceito. Porque eu era de Umbanda tinha medo dessa situação de Candomblé, por ouvir falar, então quando eu fui de encontro a ver, pelo primeiro momento eu tive uma repulsa muito grande, medo eu não quero ficar aqui, rejeitando, não é isso, não isso, mas já estava traçado e acabou acontecendo.

[MR] A sua família de sangue é?

[PS] A minha mãe, hoje ela é missionária, mas ela já foi espírita, a mãe dela sempre foi chefe de terreiro. E o pai dela era pastor de igreja.

[MR] Então na sua família sempre teve ...

[PS] Sempre teve essa mistura. Mas existe um respeito muito grande. Na nossa família não existe esse dito preconceito. Por exemplo minha mãe vem aqui normalmente.

[MR] Na minha ainda é difícil, sempre que quando vou explicar minha pesquisa precisa da aquela volta.

[PS] Mas as pessoas falam comumente do que não conhece.

[MR] Eu descobri esses dias que meu avô sempre ia para a pemba com a mãe dele, ele é do norte do Rio de Janeiro. Ai ele começou a contar umas histórias também, ai ele me perguntou se eu estava indo e tal. Mas ele não conta. É toda uma construção.

[PS] Até hoje tem pessoas que se cuidam dentro do espiritismo, mas prefere fazer escondido, usufrui perfeitamente da religião, mas ao mesmo tempo não quer exposta. Tem gente que pergunta, isso vai me comprometer com a religião, quer dizer que a pessoa está usufruindo, mas ela não quer se comprometer. Na verdade, isso é um dito preconceito, porque se formos assim, a igreja em si, ela dá para bater palma, se você falar que é evangélico as pessoas não vão te julgar, mas agora se você é espirita e dizer que bota o branco e bota um nó na cabeça.

[MR] Até para vir de uber eu estava me preparando, ai o uber perguntou para onde eu estava indo, ai eu falei, ai já começa a perguntar algumas coisas ai vi que tinha uma bíblia, e a gente fica até assim, até com medo de como você...

[PS] Eu peguei um uber de uma casa de filho de santo na porta da fruta no Alexandre, ai Alexandre ficou com a esposa na porta da fruta e eu segui para casa. Ele também tinha uma bíblia e me perguntou “porque que eles te chamam de pai, se despedindo de pai, posso pergunta? ”, sim claro", é porque eu sou um sacerdote espiritual, sou um babalorixá e na nossa hierarquia de respeito diz que eu mereço ser chamado de pai de santo”. “ A é porque eu sou evangélico, minha mãe era e ela teve problemas dentro do espiritismo porque ela foi conduzida a entrar para desenvolver na Umbanda e eu nasci desse desenvolvimento”. Ai eu disse “não, mas você não nasceu do desenvolvimento, você nasceu entre o ato sexual de duas pessoas, que não tem nada a ver com o mundo espiritual não foi levado de outra forma. É como se eu fosse filho de uma entidade, mas é ai que ta, essa pessoa que fez isso com sua mãe, não quer dizer que todas as pessoas são iguais, não podemos generalizar. Ele foi péssimo com a atitude dele, mas isso não quer dizer que seguimos

a mesma forma e isso não faz parte da nossa hierarquia enganar as pessoas. Então hoje sua mãe tem pavor de você ser evangélico? Isso não quer dizer nada, Deus está em todas as religiões, mas infelizmente a falta de caráter ela está dentro da igreja também meu querido, porque hoje em dia o que mais tem é isso, não podemos generalizar, achar que as pessoas realmente agem dessa forma, porque o grau de pedofilia, ta muito mais fortalecido dentro da igreja do que fora. Porque se você não tiver palavras na ponta da língua, para você derrubar as pessoas, eles se sentem com vontade de falar.

[MR] Eles se sentem à vontade em falar.

[PS] Isso, eles se sentem à vontade de falar, porque nós somos de uma religião que nos abraçamos qualquer tipo de pessoa, não me interessa do que você é daqui para fora, o que me interessa é o que você é do portão para dentro em nome da nossa religião. Então não temos preocupação com o corpo, sexo, não temos preocupação com nada. E principalmente o Candomblé, porque por ai a gente percebe que tem Umbandas que também são muito preconceituosas, uma mais preconceituosa que a outra. Já nós no Candomblé, uma vez meu irmão me perguntou porque que dá tanto gay na sua religião, porque são pessoa que não conseguem ser abraçadas em outras religiões e vem para o Candomblé, se sentem bem acolhidos e ficam. E hoje em dia o que o indivíduo quer é ser acolhido e orientado, porque quando você é bem orientando você acaba compreendendo os altos e baixos que a vida da gente tem. E há muito tempo, nós fazemos essa promessa, que a igreja criou, que Jesus voltará, de que o você está passando é perseguição, o inimigo atuando é isso aquilo assado. Na verdade, nós da religião, nós avaliamos o problema, situamos esse problema, cuidamos desse problema e temos boas respostas, nós não empurramos o individuo com a barriga, de jeito nenhum, mas infelizmente tem algumas pessoas que se corrompem como profissionais espirituais.

[MR] Sim, é normal ter esses conflitos internos.

[PS] Hoje por exemplo estamos passando por essa história do João de Deus é nítido que esse homem tem transtorno. Agora não justo a pessoa depois de 20 ou 30 anos, hoje vão depor, ai eu te digo, não se sentiram bem? Não falaram da dita cura? Principalmente que não justifica o ato dele, mas eu acredito que os discípulos deles surgiram e iriam continuar sendo praticado dessa forma se ninguém tivesse dado o grito. Hoje mesmo eu estava lendo que o Papa se pronunciou no mês passado um novo olhar que ele tem dos seminaristas, não que ele esteja contra o homossexual, ele acredita que essa pessoa tenha medo dessa dita aceitação, acabam indo para o seminário e elas conseguem colocar em prática sem a culpa. Agora falar de religião é esses prós e esses contras, as vezes a pessoa tem assim uma compreensão, eu fui a um casamento sábado, ai o padre muito simpático, era meu primo que estava casando, tinha um coral, uma instrumentista, e o padre perguntou se eles eram da comunidade, e eles responderam que eram da Serra, e ele disse, “pois vocês devem vir mais vezes, para ajudar o padre na igreja porque ficou tão linda essa cerimônia tocado por vocês, vocês são católicos? Não, somo evangélicos. Perdão, mande um abraço para o pastor de vocês, ele não gosta, mas vocês são muito bem-vindos. Entendeu, porque foi maravilhoso hoje aqui o momento com vocês, mas estou mandando um abraço”. O próprio padre já sabe que a igreja evangélica coloca obstáculos. E Deus é um só.

[MR] Uma limitação invisível, mas criada.

[PR] Aqui na casa de Umbanda, Deus é Oxalá, na casa do Candomblé, Deus é Olorú, Ele é Jeová, Ele é Buda, Ele é Ala, porque não compreender de uma outra forma. Deus está presente em qualquer religião, a forma de cultua faz muita das vezes mudar o nome para uma invocação de antes dos rituais, mas o poder em si, da força, é único. E o que acontece, as pessoas acabam achando que cada um é um Deus, qual seguir, tem que ser a minha porque a sua não presta, engraçado, nós estamos aqui cumprindo o destino descrito que a gente não tem acesso ao script, e ai. Aí gera essa política desnecessária, mas o erro maior não está nos filhos de santos, nos servos, o erro está nos dirigentes, porque se o dirigente de uma casa espirita e for ignorante, preconceituoso, ele vai transferir isso para o rebanho dele.

[MR] E vai contra uma lógica que deveria ser..a questão do acolhimento.

[PS] E quando nós fizemos aqui em Cariacica, uma verdade itinerante, uma exposição. No dia do lançamento dessa exposição, tinha lá: o dirigente do Tabajara, ele não se envolve com ninguém. Ele estava lá, não se envolve, eles não aceitam convites, eles são...

[MR] Na verdade eles não se denominam uma religião afro brasileira.

[PS] Na realidade as pessoas falam assim, nós somos sim de uma religião afro brasileira, muito bem adaptada no Brasil e que diz que a Umbanda não é africana, que a Umbanda é criação brasileira. Ok. Mas querendo ou não, um culto que se misturou ao afro.

[MR] É exatamente, tem alguma coisa assim é...

[PS] Por que na Umbanda não cultua 7 orixás juntos? E esses orixás vieram de onde? Não são africanas, então quer dizer, é uma questão de uma lógica, então por exemplo, tem ai nesse dia e nesse momento, reuniu-se lá, eu falei como Babalorixás de Candomblé, ai a igreja católica falou, uma protestante falou, e cada um deu o seu sinal, ai depois o jovem rapaz queria até marcar outro momento de criar o debate entre esses dirigentes, é ai que tem que ter cuidado, porque pode cria-se ai um embate desnecessário, aonde todos vão querer defender a sua fala dentro da sua religião e vai acabar atropelando o outro, porque esses dirigentes não tem um preparo.

[MR] Uma ideia que seria para fortalecer, talvez acaba...

[PS] É porque veja só, essa questão de adaptação, quando você vem para uma religião e você consegue se encontrar dentro dela, eu sempre falo que é bom você ir de encontro a uma religião e ver qual é aquela que você vai se adaptar, porque assim você cria estratégias de vida dentro dessa religião. Agora, infelizmente muitos por ai que se dizem profissionais, muitas das vezes eles não tem nem a bagagem para assim espiritual, não tem, quer dizer é muito difícil, agora quando a gente traz isso para o seu trabalho falarmos em desenvolvimento, acho que o desenvolvimento ele não só destrói todo esse mecanismo funcional de uma casa espírita. Ele derruba uma cultura e joga no chão, literalmente, o urbanismo em si, por exemplo aqui, se eles fossem que passar uma Br aqui nesse bairro, passaria, não importa se essa casa tem 100 ou 200 anos, o capitalismo é quem manda. Eu conheço uma casa lá em Santa Mônica que amigos meus foram iniciados lá. Na casa da falecida, não lembro o nome dela, ela é mãe carnal da minha amiga Dandinha. Essa casa era casa de Axé angola ali no Cocal, essa casa não existe mais.

[MR] Aconteceu um caso parecido assim no Rio, que não existe mais.

[PS] A casa do falecido Alajebii que era ali no Cocal, ele faleceu e depois a família vendeu a casa de santo, hoje não sei o que é. Na casa da dona falecida, quer dizer dona Cida não faleceu ela abandonou a religião, ali no bairro alecrim, derrubaram a casa, que é a primeira casa de Angola do Estado. Agora independente de qualquer coisa se a urbanização chegar, se bem que eles fazem isso com a igreja também.

[MR] Sim, mas é numa tentativa de ver como pode deixar as diferenças também na cidade.

[PS] Hoje a catedral metropolitana, ela está rodeada de espigões e é ai que ta, em algum momento ele foi de alguma forma repreendido? Não, mais o meu pode ser. Por exemplo, nossa festa de Iemanjá que a gente faz aqui em Cariacica, ali na orla do Porto de Santana, eu saio de férias mais eu deixei o projeto encaminhado para a secretária da cultura, é dia 2, vai se num sábado. Está existindo a aceitação? Sim, mas eu acredito que poderíamos está com um público da própria religião maior religião maior e a vaidade não forçasse ele a ir do Camburi ou Vila Velha. Entende, então quer dizer que a gente quer salvar Luiza e você leva muito tapa na cara.

[MR] Estava pensando quando você falou da orla, que é justamente a produção de outros territórios para a religião e muito a cidade cresceu e você falou muito nisso, naquele dia que você...

[PS] Ali nos temos o mar, as pedras que poderia virar um píer e terra, então o que a gente solicita: limpeza ante e depois do local, iluminação que tem o poste, banheiro químico, tenda para a pessoa mudar a roupa e deixar as outras e os resto é conosco, entende? O que caracteriza uma festa de Iemanjá? É o que, tem que ter areia? Não, tem que ter o mar, para você ter que louvar e entregar um balaio. A mais existe resistência? De alguma forma ainda sim. Mas pelo quinto ano consecutivo a gente ta trabalhando com essa resistência.

[MR] Mas junta todos os terreiros de Candomblé?

[PM] O Candomblé sai aqui de casa, no ano passado nos tivemos um grupo menor, principalmente de Umbanda, que calhou de ser no mesmo dia do Carnaval de Vitória e todo mundo tinha que ir para lá, numa sexta feira, mas é o do Candomblé que a gente faria dentro de uma casa o que a gente fa lá.

[MR] Tem algum outro lugar da cidade de Cariacica que você essa criação desse território para religião, encruzilhada, cachoeira...

[PS] Não temos mais encruzilhada.

[PS] Aqui no meu bairro eu ainda tenho, eu uso. Mas eu sou uma pessoa extremamente educada com a natureza, eu levo hoje e amanhã a gente vai lá recolher. Eu evito ao máximo de levar, ebós eu levo ali para o pasto mas no outro dia tiro, porque senão animal já comeu. Mas nós não temos igual ao Rio de Janeiro, lá em Caxias, eu até fui ali perto do Parque Paulista, tem é tipo um sítio que os dirigentes pagam uma taxa anual para usar o ambiente, lá tem encruzilhada, tem mata, tem cachoeira, tudo lá dentro o que tem lá depois vem uma pessoa lá e recolhe. Mas se a gente for olhar bem, o próprio povo nosso, ele coloca de bandeja para a igreja a deturpar as nossas ofertas, a nossas oferendas, porque se você for ali olhar a cachoeira em Campinho, tem garrafa, tem lixo, tem gamela, o povo é mal-educado, então tudo para igreja é ritual, macumba, macabro, despacho. Então as pessoas, não é que tenham que evoluir nas oferendas, você tem que entender que a gente precisa manter esse ambiente limpo, porque uma garrafa pet a natureza não vai conseguir.

[MR] As entidades, os orixás necessitam dessa uma...

[PS] Na verdade, a entidade não vai consumir aquilo ali, ela recebe o ato da fé, aquele momento que você está ali né, envolvido com aquela obrigação, ao acender a vela, ao louvar, mas vela vai desmanchar, e as outras coisas?

[MR] Assim, eles são natureza por si só, a não sei como você explica isso...

[PS] A natureza não tem essa função de ta de dissolver alguns tipos de materiais, não tem como, é difícil e as pessoas continuam nessa ignorância.

[MR] Só uma dúvida, quando você fala da encruzilhada do bairro, vocês que escolhe, o terreiro que escolhe...

[PS] A encruzihada é um sentido de cruz, porque a gente acredita que na encruzilhada existe força de Exú, Exú atua ali, muito mais numa encruzilhada de terra do que uma encruzilhada asfaltada. Então para ali, para nós a gente cultua que ali tem energia a gente faz o que, presentes para Exú e vai lá louvar, eu vou fazer por exemplo o ebó Exú, eu tenho que mandar para a encruzilhada. Nos não temos, e é chato para nós, aqui para nós temos só uma encruzilhada e é na casa de Normelia, mas seria chato para mim se essa encruzilhada tivesse 4 moradores na ponta dela, eu não iria mais lá. Porque eu acho que é uma questão de respeito, por que elas não têm a obrigação de compreender que você está colocando ali uma oferenda e ela vai ali abrir o portão dela e ter que bater palma para você, é questão de respeito. Mas infelizmente a religião pede que ultilize uma encruzilhada, e ai? Agora será se a gente abrisse o leque da explicação, mudaria? Não sei. Mas existe uma necessidade de uma oferenda numa mata, numa pedreira, numa cachoeira.

[MR] Faz sentindo para vocês e tem que continuar né.

[PS] É algo que já existe, e olha que a gente tem procurado, fazendo do lado de fora, do portão para fora, o mínimo ta, porque infelizmente parece que a gente já estivesse emparedado, estamos emparedados.

[MR] Essa exposição que teve da memória de religiosa, foi bem, ficou quanto tempo? Porque eu vi que tinha pouca coisa assim na verdade.

[MR] Eu vi que tinha o seu terreiro.

[PS] É que na verdade falou muito do catolicismo, do batismo. Falou muito dos tipos de religião no munícipio.

[MR] Não falou especificamente e não falou de um regaste histórico.

[PS] Não, não, foi bem superficial, citou, porque foi tudo através de banner e essa exposição foi para o Moxuara, alguns professores solicitaram para levarem para algumas escolas.

[MR] No africanidades, o mapeamento tinha muita foto, que daria para fazer... que não usa. Porque gira toda uma questão de liberação...

[PS] Agora por exemplo, nos em Cariacica, agora a gente vai iniciar e já ta liberado o mapeamento dos povos e a comunidade tradicionais, vai virar um documento bacana. Ao mesmo tempo a gente vai acabar indo de encontro até essa sua sede de responder o documento, se esse desenvolvimento ta já na fase do massacre, entende, porque se bem que hoje se você olhar bem essas casas espiritas estão mais na periferia. Por exemplo em Vitória, você não vê, agora por exemplo Vila Velha naquela região da grande terra vermelha e a Barra do Jucú, porque as pessoas parecem, parece não, preferem chegar primeiro, entende, lá em Vila Velha problema de tocar na ponta da fruta é o Jorge, ele tem problema de tocar no bairro tanto que parece que ele teve que fazer uma acústica no salão dele, ele toca de dia. E nós não temos esse retorno para ter um livro sagrado para impor doação, porque é uma religião cara, porque os rituais são caros porque é muita coisa e eles tem que padronizar a casa. Agora por exemplo a visitação das casas, o corpo de bombeiro ainda vai visitar essas casas, essas casas têm que ter um padrão, alvará, tem que ter escada com corrimão, duas entradas, saída de emergência, vai ter que criar adaptações. O prefeito estava até falando comigo, “Sandro a gente tem que tomar cuidado por que qualquer coisa a gente não dá uma semente para o corpo de bombeiro não ficar perturbando as casas”. Não perturbar, ai é algo que você pode citar, ao criar uma forma de legalizar as casas, existe ainda essa situação que dificulta, por que esse dito desenvolvimento, esse dito capitalista, ele já tem o padrão, tem que ser assim e eles não vão querer um padrão original da África, poderia ser uma tenda, com um portão é uma casa espírita, porque existe padrões afirmativos, tem que ser dessa maneira, tem que ter o lugarzinho do tal do extintor de incêndio, a escada tem que ter o corrimão, a cerâmica tem que ser antiderrapante, tem que ter a fita adesiva, tem que ter a cozinha com azulejo, o banheiro tem que ter..., aqui em casa eu não estou padronizado, aqui só tem um portão, a escada eu já mandei fazer um corrimão ali para a entrada dos quartos de santos. E ai que tá e se o dirigente não tiver condições de fazer essa melhoria? ai o que que acontece, ele não vai ter o alvará de funcionamento ai que eu te digo, da onde que vem isso?

[MR] Um padrão que não foi pensando, uma lógica que impõe, uma lógica única para todos.

[PS] E digamos que daqui a 20 ou 30 anos essa forma vai está mais avançada, vai ser outras exigências. Anteriormente a gente não tinha um coletivo que descia os degraus para acolher um cadeirante, hoje nós já temos. Hoje as empresas de ônibus têm que ter esse tipo de coletivo. Agora é uma evolução? É.

[MR] Qual o limite dessa evolução?

[PS] Agora existe uma exceção, é uma casa religiosa? Ai as casas terão que ter a rampa para o cadeirante, ai eu pergunto a igreja tem? Algumas tem.

[MR] As igrejas evangélicas abrem e fecham com uma outra lógica de funcionamento.

[PS] Agora se essas cobranças para casas espiritas são muito mais fortes do que para o grupo evangélico, nos vamos descobrir agora, qual vai ser o olhar, porque quem vem fazer esse curso dentro de Cariacica é a defensoria pública, que ela vai falar o porque registrar, como lidar com esse registro, o corpo de bombeiro vai trazer a fala, a prefeitura vai oferecer todo esse suporte e o alvará de funcionamento. Mas vamos ver até onde que o corpo de bombeiro vai compreender essas casas, porque ai vamos dizer será que quando essa igreja foi receber também essa visita, qual foi o olhar dele, o único, é algo que você pode declarar também no seu documento, até onde está esse olhar, até onde pode

passar por cima esse é a palavra, facilitar. Facilitar né, questão de segurança, precisa ter, certo, mas já não funciona sem ter? Ai é que ta.

[MR] É muita coisa assim que envolve, muitas problemáticas se desdobram na questão desse olhar, se é isso e fora disso é errado.

[PS] Sim, exatamente. E agora assim, já que vocês querem a legalidade ai vocês tem que está no padrão. Agora esse padrão está evoluindo, esse padrão não tem exceção, esse padrão realmente é 100% ativo? Agora por exemplo se nos tivéssemos, você acha que o país ele, ele tem um olhar? De zelo pela cultura? Por exemplo o Museu que pegou fogo, ele pegou fogo por que? Descaso né. Que disse que tinha diversos ofícios encaminhados, solicitados, tentando uma melhoria, um olhar, então vamos dizer assim, será que o poder público pensa assim, temos outras urgências e emergências que pode esperar porque isso aí é uma história, quieta, nós temos que avançar.

[MR] Não compreende, porque essa é uma outra lógica, pelo o que eu leio sobre o Candomblé entende essa questão de um passado com uma lógica essencial para o futuro.

[PS] É sim, para esse futuro existir esse passado tem que ser a base, ele tem que ser vivenciado.

[MR] E o que a gente vê é uma negação, deixa, deixa lá, parou, acabou.

[PS] Então quer dizer, que isso gerou, na Bahia mesmo alguns museus também. Aqui por exemplo, a Catedral da Sé ficou em reforma mais de 4 anos, então quer dizer, você percebe que para fazer uma manutenção nessa força cultural né é muito difícil, de repente seria mais fácil passar um trator e levantar um espigão assim.

[MR] Mas essa questão racial assim, quer dizer cultural de Cariacica, que você está ali dentro, acha que é valorizada?

[PS] Eu acredito que seja valorizada, por exemplo agora, o Secretário da Cultura que até a semana passada era o professor Elias, agora entrou outro, quem está no lugar é uma parceirona, que já trabalhava lá e na realidade tem sido feito um acolhimento muito perfeito, tanto que esse mapeamento dos povos e comunidades tradicionais as secretárias, elas estão conosco dentro desse planejamento da cultura desenvolvimento social a saúde e educação, estão conosco, porque ao criar, ao ir de encontro com as comunidades e criar o diagnóstico, esse diagnóstico são demandas atraídas para que essas secretárias venham criar políticas públicas para essas comunidades, é a troca. Agora enquanto nós estamos com o prefeito Juninho, é muito funcional, agora para outro, falamos em Vila Velha que não tem nem coordenação de igualdade racial.

[MP] Aqui tem uma articulação que ta fortalecendo, justamente nessa questão.

[PS] Aqui é fortalecido pelos movimentos sociais, que a gente começou através do Fórum das Matrizes Africanas de Cariacica, aonde eu fui presidente, o Fórum já tem 5 anos, desde o primeiro momento de Juninho, nos criamos o Idmarfem, então quer dizer, criou-se o movimento social e prol dessas comunidades, ai o prefeito entendeu o que, epa, tem que abraçar que esse povo existe, esse povo existe e nós fazemos o movimento de Cariacica. Porque hoje Cariacica Luiza, é o exemplo para os demais munícipios. Não é só você que está vindo para Cariacica preparar seu documento, outros alunos também procuram, hoje eu recebi até aqui, um parceiro meu, quer ver?

[MR] Da arquitetura já teve alguém?

[PS] Não

[MR] A galera da arquitetura ainda é muito assim...

[PS] O Anderson, mandou aqui para mim “uma amiga minha, Vitória, está concluindo o curso de arquivologia e quer fazer um trabalho de conclusão de curso sobre Religião de Matrizes Africanas”. Eu vou dá atenção.

[MR] Eu a até te perguntar se você tem algumas fotos antigas, registros da região?

[PS] Tenho, olha só, se você for lá, no facebook, você consegue capitar lá muita foto, você vai procurar assim: Fórum de Matrizes Africanas de Cariacica, Sandro Cabral Silva, tem lá fotos desde o primeiro seminário, que a gente fez dentro da prefeitura, ai tem todas as festas de Iemanjá, do festival de quadrilha, palestras, tem tudo lá.

[MR] Você tem foto do barracão antigo?

[PS] Tenho, vou até pegar para você.

[MR] Queria ver também, porque aqui não era nada, não tinha nada quando começou.

[PS] Foram severas mudanças.

[MR] daqui ou na sua casa?

[PS] Aqui.

[MR] Queria entender uma coisa também, vocês usam ponto Riscado?

[PS] Umbanda usa.

[MR] Aqui vocês usam?

[PS] Usa, o Caboco risca o ponto e canta o ponto.

[MR] O que é ponto para vocês?

[PS] Na verdade o que é o ponto riscado dentro do olhar da Umbanda? É a força da entidade, é como se ele tivesse marcando naquele momento o território para ele trabalhar.

[MR] O título do meu trabalho é do ponto a trama, que eu faço justamente assim a alusão ao ponto, porque ficou muito na minha cabeça, a imagem disso riscado, quando eu comecei ter acesso a religião, os desenhos urbanísticos, as plantas urbanas, são desenhos assim que remetem alguma coisa do tipo, sabe. E ai eu fiquei muito...

[PS] Porque na realidade, o ponto, por exemplo essa cerâmica, ela é traçada, ela tem um significado.

[MR] Ela poderia ser um desenho de uma cidade.

[PS] Isso, então quer dizer que esse desenho pode ter diversos olhares, diversos entendimentos. Mas é algo que se a gente presta atenção é algo marcante, e para a entidade, era se ela tivesse colocando no ponto todos os caminhos que ela faz. Por exemplo, meu caboco respondeu: ai bem é uma encruzilhada, estrela força dos astros, aqui tem o mar. Então na realidade essa entidade aqui, ela fala do ponto dela, quem ela é, e qual o caminho que ela percorre, era como se ela falasse dessa ancestralidade mesmo, dessa força que ela traz naquele momento de marcar esse chão lembrando dessa ancestralidade que deu a ele essa luz, ai ele vai risca o ponto que ele vai cantar o ponto, onde ele vai está mostrando o que ele é e para o que veio, essa é a lógica da Umbanda. Então você juntar realmente esse ponto ao extremo, tem muito significado. E se você olhar, cada um tem o seu traço. Engraçado que meu Caboclo faz esse ponto, porque quando eu desenvolvi na umbanda, eu não tenho entidade de Umbanda, eu tenho o Caboclo, 7 encruzilhadas Maria Padilha e um Preto Velho, eu não tenho mais nada da Umbanda. Mas ele, quando ele pegou na minha cabeça, trabalhava juntos com os Exús, ele não soltava minha cabeça para a entidades, trabalhava junto. Ai é que está, o ponto dele não diz para que ele vem por esse lado... então realmente ele está trabalhando e não está sozinho.

[MR] Tem algum ponto riscado aqui, feito?

[PS] Não, não, aqui as entidades riscam quando chegam. Agora aqui tem toda aquela estrela.

[MR] Só uma dúvida assim, eu acho que não perguntei no começo, seu barracão ta aqui por que? Você escolheu esse local ou... descobriu?

[PS] Na verdade, esse barracão que hoje é de Anajete, era de Tiaozinho, eu aluguei esse barracão, tinha uma amiga que trabalhava aqui, ai ela disse “Ai Sandro tem um Centro fechado perto de casa que eu precisava te colocar, os meus Orixás em algum lugar, Oxalá não queria morar na casa da minha mãe no quinta”. Quando eu aluguei esse barracão de Tiozinho e pagava caríssimo e foi quando Jesuel falou comigo e disse para eu ver um terreno, pois eu passei por esse e disse “quero este”. Se você me pergunta Luiza, como eu construí isso tudo? Eu não sei responder. Sei que foi com muita honestidade, muita fé.

[MR] É enorme.

[PS] Foi acontecendo, parece que foi aquela coisa assim, que tinha que ser. Eu vou pegar umas fotos para você.

[MR] ta. Quem vem mais aqui, são os moradores da região ou vem gente de tudo que é lugar?

[PS] de tudo que é lugar, a gente tem um público que vem de longe.

[MR] E quem trabalha no terreiro, mora aqui?

[PS] Por exemplo é uma irmandade, hoje eu estou aqui, amanhã Charles, quem tem a disponibilidade de vir, vem ajudar em alguma coisa, mas é um grupo assim que a gente sempre está buscando formas de está dando auxílio, então a gente não tem problema, a casa nunca vai ficar seca sem ninguém.

[MR] Estava pensando em passar um dia aqui, eu não sei como é sua rotina.

[PS] Um dia de vivência, você pode fotografar, você pode gravar.

[MR] Queria fica aqui, escrevendo aqui.

[PS] Escrevendo, utilizando a energia do lugar.

(...)

[PS] Você vai começar a escrever e vai surgindo algumas dúvidas, então qualquer coisa, pode falar. Se bem que é um trabalho que você vai começar e não vai conseguir fechar ele, não tem como concluir o trabalho, você vai deixar uma incógnita... é aquilo que a gente já comentou, a gente já percebe esse suposto massacre, essa forma de ser emparedado, mas é ai que tá, até onde vai isso?

[MR] Verdade, isso vai ser um processo, não posso chegar e dizer toma aqui terminei encerrei e acabou, não. Tudo é aprendizagem.

[PS] Na verdade, você vai passar uma vivência de como está até agora, de como está até agora, "até aqui está dessa forma", não sabemos para o futuro.

[MR] Mas a gente pode traçar maneiras, sugerir, impor não, sugerir.

[PS] Isso, impor não, sugerir.

[...]

[PS] tive problema com meu trabalho final na faculdade. A pessoa que estava fazendo minha supervisão não estava entendendo o que eu estava colocando no papel...

[MR] Exato, muito me questionaram o que tem a ver candomblé com arquitetura e urbanismo, com cidade.

[PS] Uai, gente, tem que entender que, as religiões elas são enriquecidas de um padrão de funcionamento e hoje infelizmente, as religiões estão buscando adaptações dentro dessa cidade que está surgindo com o desenvolvimento. Por isso a gente ta se limitando a algumas coisas. Uai, por que? Em respeito ao modernismo, ao capitalismo, ao desenvolvimento? Não! A forma de sobreviver a isso tudo. Manter as características não estamos mantendo mais, mas não estamos fugindo da realidade porque a fé continua. Estamos tentando unir o útil ao agradável. Infelizmente para alguns rituais, os ambientes especifico ele não existe mais. Mas as vezes as pessoas ao ler um trabalho desse tem preconceito religioso.

[MR] é dificil né...

[PS] A mente não vai abrir, para você entender, você tem que perguntar, mergulhar. Se você não abre o olhar, vão haver críticas.

TERMO DE AUTORIZAÇÃO DE USO DE IMAGEM E DEPOIMENTO

Eu _____, RG nº: _____, depois de conversar e entender os objetivos, procedimentos metodológicos, riscos e benefícios da pesquisa, bem como estar ciente da necessidade do uso de minha imagem e/ou depoimento, especificados no Termo de Consentimento Livre Esclarecido (TCLE), AUTORIZO, através do presente termo, a pesquisadora MARIA LUIZA DE BARROS RODRIGUES, aluna do curso de Pós-Graduação em Geografia da Universidade Federal do Espírito Santo (UFES), a utilizar em sua dissertação de mestrado intitulada "**Do ponto à trama: cosmopolítica afro-brasileira na produção de territórios a partir do município de Cariacica-ES"**, as fotos que se façam necessárias e/ou a colher depoimentos sem qualquer ônus financeiro a nenhuma parte.

Ao mesmo tempo, libero a utilização dessas fotos (seus respectivos negativos) e/ou depoimentos para fins científicos e de estudos (livros, artigos, slides e transparências) em favor do pesquisador acima especificado, obedecendo ao que está previsto nas leis que resguardam os direitos das crianças e adolescentes (Estatuto da Criança e do Adolescente – ECA, Lei nº: 8.069/1990), dos idosos (Estatuto dos Idosos, Lei nº: 10.741/2003) e das pessoas com deficiência (Decreto nº: 5.296/2004).

Cariacica, _____ de _____ de 2018.

_____

Sujeito da pesquisa – Pai Sandro de Jagun

1.3 Pai Geraldo Ty Osún

A conversa foi realizada no dia 09 de fevereiro de 2019, às 15h, no bairro Nova Valverde, Cariacica-ES.

LEGENDA	
[MR]	Pesquisadora
[PG]	Agente da pesquisa

[MR] queria saber mais ou menos sua trajetória, de lugares, de como você chegou à umbanda e ao candomblé...

[PG] eu nasci em Vila Velha, sou filho de uma família tradicional muito católica, o meu avô era curandeiro e rezador e então essa herança de ser curandeiro e rezador eu recebi dos meus avós. No entanto, na minha bibliografia, no município de são Torquato, eu já iniciava as rezas com 0 anos de idade, só que começou a atrapalhar meus estudos, pois quando eu chegava em casa já tinha aquela fila de gente e não sobrava tempo para fazer as atividades da escola, então começou a afetar meus estudos. Minha mãe começou a colocar um pouco de freio e mesmo assim eu não tive infância. Minha vida inteira foi dedicada a espiritualidade, desde 9 ano de idade, trabalhando com essa parte espiritual. E morando em São Torquato, conheci o terreiro de Dona Antonieta e recebi minhas primeiras entidades, além das rezas e garrafadas. Frequentei o terreiro dela.

[MR] sempre nessa região de vila velha?

[PG] isso, lá eu recebi meus caboclos, meu preto velho. Ela era de omoloko,f azia as camarinhas nossas de omoloko, iniciou-se tudo ali. Logo após meu caboclo se sentiu insatisfeito com a doutrina da casa. O caboclo tupinambá tem muita doutrina, sempre gostou de rezar pai nosso, ave maria, correntes, esse caboclo sempre levou para esse lado da umbanda do Brasil. Então a nossa umbanda tem muitas raízes, a cara dessa umbanda do Brasil, que é do Zélio de Moraes, das 7 encruzilhadas. Então pegamos muito isso, essa base de tupinambá, não à toa que era chamado de caboclo pastor. Peguei uma época que no terreiro não se rezava pai nosso, ave maria, as entidades já iam chegando, cantando, rezava no gongá muito rápido, tinha pouca comunicação entre as entidades. Caboclo tupinambá vinha só para dar passe. Insatisfeito com essas doutrinas todas, caboclo tupinambá levou para mata, para dentro de uma mata, ele queria fazer um trabalho dentro da mata. Ninguém imaginaria que ali estava iniciando o Centro Espirita Mensageiros da Paz.

[MR] isso em São Torquato ainda?

[PG] não, no município de Cariacica. Devido ao ter alguns amigos de adolescência aqui, eu falei “eu preciso de uma mata”. Nós andamos um dia para conseguir essa mata, nós demos uma volta a pé, fomos até Bubu a pé, beira rio. Que que aconteceu, depois desse trajeto todo, uma amiga disse que tinha uma matinha em itaciba, ai quando cheguei na matinha disse “o trabalho vai ser aqui, aqui que o tupinambá quer, junto com a entidade Maria Mulamba. Inclusive, minha mãe de santo me criticou muito de como eu ia trabalhar com exu dentro da mata. Mas exu é o princípio, ele é o início de tudo, ele dá a base. Quando exu traz uma mensagem é porque ele está querendo fazer algo em sua vida. O que aconteceu, fizemos o trabalho e com o passar do tempo, os amigos começaram a solicitar. E ai foram 3 anos dentro da mata

[MR] em itacibá?

[PG] em Itaciba. Polícia já bateu lá, pessoas com intolerância religiosa. Porque a gente tocava tambor mesmo

[MR] e ai começou a agrupar ne?

[PG] começou a agrupar, pessoas vindas de longe. Então as reuniões começaram assim, do jeito que caboclo tupinambá queria. Fizemos 3 anos. Ai quando eu fiz 15 anos, eu precisava de um certificado. Ai fui na federação espirita para solicitar, fui provado para isso, pois “meu caboclo queria uma casa” (...). Quando tinha 18 anos voltei a federação e peguei os documentos. Ai continuamos nossa missão espiritual al, formando gente, formando grupo, com dificuldade, mas ninguém nunca desistiu.

Meu pai tem um sitio em terra vermelha, na época que lá não era nada, ali tudo era mata, meu pai falou: “meu filho, sai dessa mata e vem construir seu terreiro aqui, pois você não vai correr perigo”. Ai o caboclo disse assim “ eu não sou

caboclo de descer serra, mas de subir serra. Eu quero meu terreiro o alto da montanha". Ele não queria descer, ele queria subir.

[MR] aqui é o topo né

[PG] aqui é o topo

[MR] Isso é legal né, ver o quanto essa demanda especifica te direcionou para cá né.

[PG] é, começou assim, ai quando eu recebi um dinheirinho, comprei esse lote. Comecei a construir e trabalhar. A umbanda, o omoloko que herdei de dona Antonieta, o caboclo. Comprando um lote...

[MR] ai foi crescendo

[PG] ai compramos outro lote. Era esse pedacinho aqui, aqui que era o gongá. Era meio desorganizado, não tem arquitetura aqui. Os terreiros geralmente são assim né.

[MR] é, geralmente não tem uma arquitetura padronizada né, se formos olhar o que é arquitetura de fato... isso é arquitetura sim

[PG] é. E foi se estendendo e quem foi dando orientação para tudo isso foi o caboclo tupinambá, dizendo que queria assim ou assado.

[MR] é guiado por outras coisas né

[PG] é.. Então a umbanda continuou. Cresceu muito, foi crescendo, a gente da umbanda fez um calendário litúrgico da casa, que fez a casa crescer muito.

[MR] vocês foram um dos primeiros aqui né?

[PG] isso, um dos primeiros a estar aqui. Eu e Lucia. Tinha umas 3 casinhas ali embaixo e essa parte em frente ao terreiro era tudo mata. A gente não ia buscar folha em outro local, era tudo aqui na frente. Era muito bom, e é muito bom, mas a urbanização tomou conta de tudo, O bairro cresceu muito rápido, não tinha asfalto.

[MR] exato, e essa questão das folhas, você conseguia atender as demandas aqui ne

[PG] exato. As folhas eram coletadas ali. Outra coisa, todos os anos vamos para a encruzilhada fazer trabalho, aqui no terreiro mesmo. A gente fecha essa encruzilhada de Exú. Tem um trabalho em terra, que a gente leva todos os médiuns para a encruzilhada. E até hoje é feito aqui. Conseguimos isso devido a esse calendário litúrgico inserindo a comunidade. Tudo que fazemos dentro do Mensageiro da Paz, nós conseguimos inserir a comunidade. Por exemplo, no dia das mães, sempre fazemos alguma coisa para elas. Natal, aqui são maravilhosos. Dia das crianças, Cosme e Damião começa meio dia, todo mundo vem. Nós preparamos a comunidade para estar dentro do terreiro. Agora os jovens estão vindo. Tem 25 jovens da comunidade que nós iremos desenvolver um projeto de capoeira. Eles ajudam durante o dia aqui. Você vê que a frente da nossa casa é cheia de coisas e ninguém nunca atacou uma pedra.

[MR] e é isso que eu iria perguntar também, nunca teve problemas de conflitos?

[PG] Nunca sofremos intolerância religiosa no Mensageiros da Paz. Acho que tem 34 anos essa casa e nunca teve algo, nem pra se contar, de intolerância religiosa.

[MR] isso é a forma como vocês vêm se articulando né?!

[PG] Articulando com a comunidade, trazendo-os para dentro do terreiro, fazendo um trabalho sério. Você vai perguntar onde é o Mensageiros da Paz, eles vão falar: é lá em cima. Os crentes também. Inclusive, veio um vereador aqui fazer uma cotação do Paviesi para fazer uma praça aqui na frente. Já vieram e mediram tudo. E eu perguntei: Porque não fazer dos irmãos da igreja aqui do lado. Eles nunca perturbaram em nada. Então a Umbanda, parte da Umbanda, ela foi assim se prosseguindo. E até hoje esse calendário vem, envolvendo a comunidade, envolvendo muito trabalho com médiuns. O espaço físico foi crescendo muito.

[MR] e os médiuns são de vários lugares da região metropolitana?

[PG] De todos os lugares e tem muitos médiuns daqui. Você vai ver que no dia de quinta-feira de tarde, a rua fica todo mundo de branco. Médium vem de branco de todo lado. Um vem para varrer, outra vem para limpar. Nós temos faxineiros, tudo é voluntário aqui. Tudo é questão da liderança, diálogo, maestria com os filhos. Eu me dou muito bem com meus filhos de santo, eles me respeitam muito. A gente também é um pouco rígido. Quem não consegue ter limites não fica aqui. Nessa casa não. Então, aqui é um exército, religião precisa ter isso. Não adianta você chegar aqui na Umbanda e fazer o que quer.

[MR] E a Umbanda e o Candomblé demandam muito né

[PG] Muita gente não gosta da nossa Umbanda. Tem pessoas que acham lindo o terreiro mas falam: Ali eu não posso. Não participo. Porque? Porque é uma burocracia para entrar, burocracia para sair, burocracia para estar. E tem que ter. Quem pede isso é caboclo Tupinambá, ele que determina. Ah! os filhos estão sem uniforme. Porque você está sem uniforme, meu filho? hoje é dia de uniforme tal. Então, a gente não tem o hábito de passar a mão não.

[MR] E no caso, o terreiro de Candomblé, que é esse espaço aqui

[PG] O que aconteceu? Oxum, ela sempre vem cobrando né?! Obrigações, obrigações, obrigações. Eu entrei no Candomblé tarde, devido ao meu caboclo. Se eu fosse entrar no Candomblé pela minha vontade própria, José Geraldo, eu teria entrado com meus 14 anos. Teria feito santo em 1989. Entretanto, eu já frequentava algumas casas de Candomblé. Mas eu não queria Candomblé para minha vida, eu achava uma bagunça. Não conseguia, Caboclo tupinambá não conseguia. Quando eu chegava em uma casa de Candomblé e via aquele monte de coisas que eu não me adaptava, eu falava assim: eu não quero o candomblé na minha vida. E eu fui empurrando. Eu sempre gostei de tudo que é bom e eu via aquelas coisas, e não me adaptava. E hoje eu vejo que não é assim. São os lugares que destroem a religião. Hoje, sou filho do Gantois, filho de Pai Nelson, visito o Gantois, vou duas vezes lá. Me arrependi de não ter feito meu santo aos 14 anos, porque eu conheci o Candomblé em vários lugares bons. Então, eu fui empurrando e não queria fazer santo. Não queria fazer nada.
Um dia minha pombagira falou assim: … E tinha uma mãe de santo na Bahia, Maria de Oxalá, famosa de Eunápolis. Eu conheci ela em Porto Seguro. Fui dar comida de caboclo com ela. Ela fez uma quartinha para mim sem eu entrar no Candomblé. Eu não queria fazer meu santo. Eu ia para a Bahia, ela passava, me cuidava, fazia os ebós em mim, me limpava e voltava. Fui empurrando, fui tramitando. Essa questão do Orixá foi me levando devagar até eu entrar no Candomblé de vez. Aí foi quando eu cheguei lá na Bahia em 2008 e fiz o meu santo. E voltei de lá continuando a tocar a Umbanda. Aí a situação complicou porque caboclo Tupinambá não aceitou o mesmo espaço. Ele disse: Meu filho vai para Bahia fazer o santo. Se ele voltar o mesmo eu estou na cabeça dele. Se ele não voltar, eu vou embora e me despedir do terreiro. Então, eu fiz santo em outubro. Ela me deu 3 meses de preceito. Outubro, novembro e dezembro para eu receber caboclo Tupinambá. Dava na festa de Natal do terreiro, e todo mundo veio para cá, para esperar seu Tupinambá chegar. Eu raspado, direitinho. Pedi a ele, ela intercedeu. Fez uma mesa de caboclo para me ajudar e ele chegou no dia de Natal. Incorporou para trabalhar e dar continuidade. Mas daí, começamos a construir o barracão, que seria o barracão de Candomblé. Que aqui era Umbanda dele. A intenção era fazer um barracão de Candomblé bonito, elegante. Com aquelas coisas monstruosas, orixás grandões. E um dia e falou assim: vou descer para a minha casa - e a casa quase pronta - porque lá eu vou atender mais gente do que aqui que vai chegar mais gente e mais filho e irão precisar de espaço. E desceu. Marcou território e lá ele ficou. Como lá ele fez tudo do jeito dele, nós falamos que aqui, o jeito era doar para Oxum.

[MR] e foi tranquilo?

[PG] Foi tranquilo, porque ela aceitou. Até então, se isso aqui não fosse um barracão, a princípio, seria tudo setor de obra social. Minha vontade era essa. Eles fizeram tudo ao contrário do que eu estava planejando. Aqui seria um quarto para atender doentes, dentista, psicólogo. Aí Oxum veio e óh! é meu também! Então hoje, nossa casa, graças a Deus e a Oxum, é equilibrada porque nós temos um espaço para Umbanda e um para o Candomblé. A gente não toca no mesmo espaço porque Oxum não aceita, e nem Caboclo Tupinambá. Por exemplo, nesse chão, não pode ter bebida alcoólica, não pode ter Exu. É do Orixá, não é minha. Tem casa que não tem espaço para tocar Umbanda e Candomblé ao mesmo tempo, eles têm que tocar. Cada Casa é uma casa, cada sentença é uma sentença.

[MR] exato. E é essa lógica também. Cada casa é uma casa e cada caso é um caso

[PG] Cada história é uma história. Eu tenho minha história e você tem a sua. Ninguém é melhor do que ninguém. Então, eu assumi 2007, depois fui tomar obrigação de 1 ano com mãe Maria de Oxalá. Ela morreu com um ano que me raspou. Depois eu fui tomar obrigação de 3 anos com o finado Cristiano. Fui tirar a mão da obrigação de 3 anos. Tive que esperar, de novo, de luto. Finado Cristiano morreu também. Eu fiquei um ano de luto depois que eu raspei, Maria de Oxalá morreu. Depois de 2 anos, fui tomar obrigação de 3 anos com o finado Cristiano e tirar a mão de Maria de Oxalá. E tive que ficar de luto mais 1 ano porque ele morreu, com 1 ano que tinha colocado a mão na minha cabeça. Essa foi minha trajetória no Candomblé.
Com 4 anos eu conheci pai Nelson de Yemanjá, ele é do Axé Gantois. Fui apresentado, eu com cinco anos de santo, ele veio tirar a mão do finado Cristiano. E começou a plantar os axés da casa, aos poucos, até eu inteirar 7 anos. Durante 2 anos ele veio e plantou, Yamin, Ale, tudo aqui. Então nossa casa é de axé.

[MR] é, realmente está tudo aqui

[PG] temos, aquilo que você falou, espaço para isso. Nós temos espaço para fazer todos esses assentamentos dentro da nossa casa. Temos Yamin, Ale, Egun, a casa dos ancestrais, Erê Ebô, Emerê, tudo parte do Candomblé. Exu Ina, Alaketu. Pai Nelson foi fazendo isso tudo.

[MR] o pai Nelson é de onde?

[PG] Ele é do Gantois. De São Paulo. Ele foi fazendo esses assentamentos. Ali dentro, a casa de Oxum, é linda! Quem conheceu a Umbanda há algum tempo atrás, ali era uma cachoeira. Foi tudo como se fosse um quebra cabeça. Então hoje, o meu Igba, que as pessoas conhecem, ele fica dentro de uma cachoeira. Se subimos uma pilastra, aqui fica o Igba do meu santo. Dia de Candomblé ou dia de obrigação, joga água no meio do Igba. Aproveitamos até a cachoeira da

Umbanda.
Em 2015 tomei de 7 anos com pai Nelson e contínuo nas minhas obrigações. Vou tomar 14 com ele porque até então, continuo com ele. Eu gosto muito da minha família de santo e do meu pai de santo. E do meu axé, que é o Gantois. Eu tenho paixão pelo Gantois, sabe porquê? Já é a quinta vez que eu vou lá, e toda vez eles me dão muito carinho e amor. Eles gostam muito de mim, eu gosto deles e assim vai, sucessivamente. Pai Nelson veio agora e fez Iroko. Você viu lá fora?

[MR] então, é isso que eu iria te perguntar, também.

[PG] Ele assentou Iroko. Nessa casa só falta terminar, diante de toda a arquitetura dos orixás e axés assentados, só está faltando a casa dos ancestrais. Ela é feita em 3 partes. Então, devido a muita coisa, ele vai voltar para fazer essa casa dos ancestrais. E a vida continua.

[MR] o calendário do Candomblé ele é menor? mais espaçado?

[PG] Menos. O Candomblé abre Ogum, Oxossi e Ossanha. Só! No início do ano. Depois, na metade do ano, fazemos a festa de Xangô. Depois, quando dá tempo, Olubajé em setembro.

[MR] Oxum, faz?

[PG] Oxum só nas datas especiais, igual o ipeté que teve. E sempre encerra o calendário litúrgico com Oxalá. Por que isso? Desde a época da Umbanda, eu fechava final do ano com Oxalá. Foi uma das tradições que eu mantive. Fazer o balaio de Oxalá, o presente de Oxalá, o Candomblé do Oxalá. Porque deu certo. A casa está caminhando, está se direcionando. Time que está ganhando não se mexe.

[MR] os filhos da Umbanda, a maioria estão no Candomblé?

[PG] é assim, graças a Deus Oxum, os filhos que irão fazer santo não são todos. São da Umbanda. Dificilmente eu pego alguém de fora. Não entra. Nossa casa é uma família.

[MR] dá para ver, e eu acho isso incrível

[PG] Aqui é uma família. É um por todos e todos por um.

[MR] e transparece muito

[PG] e porquê? eu classifico muito. Busco muito observar o filho por 1 ano, 2 para fazer o santo. Ele entra menino lá, frequenta a Umbanda, se doutrina. E quando chega a necessidade de fazer o santo, entra no Candomblé. E já vem preparado, doutrinado, com jeitinho da casa. Assim que eu faço e está dando certo. Se alguém chegar de fora aqui para tomar obrigação com pai Geraldo, não toma não. Tem que está alí, tem que estar aqui, tem que está na casa. Não adianta chegar aqui, jogar o búzio e vamos marcar para fazer seu santo. Não! Pergunta a história de cada um, quantos anos está aqui? Porque chegou aqui? Por que veio para cá? Geralmente, eles têm uma história para contar. E está dando certo. E uma das coisas que eu mais preservo nessa casa, e você vai notar, é a hierarquia entre Babalorixá, pessoas de cargo, Egbomis. Eu acho que isso aí tem que ter dentro de uma casa... não misturar muito. Tem que ter uma certa hierarquia.

[MR] O nome do meu trabalho em si, se chama "Do ponto a trama". Do ponto, porque eu faço uma alusão ao ponto riscado porque, quando eu comecei a estudar uma pouco mais, ficou muito visível para mim alguns desenhos de pontos riscados, como se parecem, as vezes, com desenhos de cidades. Para ter uma percepção sua, o que é um ponto riscado?

[PG] O ponto riscado, na Umbanda das entidades, representa até a identidade dele, o que ele é. O que ele representa naquele ponto riscado. Além da representação cabalística, o ponto riscado ele possui as vibrações. A entidade vai firmar o ponto de acordo com a necessidade do momento. É aquele ponto que vai segurar a casa, é aquele ponto que vai direcionar a casa, é aquele ponto que vai levar os malefícios da casa.

[MR] é como um mapa, também?

[PG] É isso aí. É como um mapa. Caboclo Tupinambá, é o caboclo que só desenha o rosto dele. Todos os pontos têm o rosto dele mas o ponto a direita, varia de acordo com a cessão. Ele representa o índio e do lado ele coloca a vibração do dia, como vai ser aquele dia? Vibração de Santo Antônio? Vibração de Ogum/ Vibração de Xangô? Tem demanda no terreiro? Não tem esse negócio de que caboclo não pode riscar um tridente no ponto. Pode sim, porque representa linha, força de trabalho, energias que irão ser cruzadas naquela noite. O ponto riscado ele é de muita responsabilidade. O primeiro passo que eu vejo no ponto, é a identidade do caboclo. Por isso que falam: Cadê seu ponto riscado? Ele vai falar da evolução dele, da onde ele veio, quais as vibrações que ele tem, o nome dele, onde está a firmeza central do ponto dele. Porque caboclo tem também, ele tem uma firmeza central em um determinado local. Para mim é isso e pode ser muito mais do que isso.

[MR] eu comecei e depois vi que estávamos atrelados. Porque é a questão do ponto e trama. E trama eu trato como cidade. Então eu parto daqui, para chegar nessa cidade em que vivemos. E partindo para cidade, quais lugares, que precisam, vocês costumam ir?

[PG] as pessoas têm muito apreço pela nossa casa. Até os próprios pais e mães de santo. Ninguém joga pedra na nossa casa.

[MR] sua relação é boa? Aqui em Cariacica?

[PG] Muito, não tenho nada contra ninguém, graças a Deus. Se tiverem contra mim, não posso fazer nada. As pessoas costumam dizer que, falar mal de pai Geraldo é inveja. Então é melhor não falar. É falta as vezes do que fazer. As religiões de matriz africana têm muito disso, principalmente o Candomblé. As pessoas vigiam muito a vida dos outros. Mas eu tenho um bom relacionamento com todos. Sempre fui muito passivo, muito amigo, muito tranquilo. Nunca critiquei a casa de ninguém. Isso não faz parte da minha vida. Costumo falar que a gente perde tempo, perde energia. Dia desses veio um rapaz dizendo que há 3 meses tentava jogar comigo e perguntou se eu poderia ouvi-lo um pouco. Sentei na mesa e ele começou a falar dos outros. Eu deixei ele falar. Eu tenho a psicologia muito forte.

[MR] é bom quando você consegue né

[PG] Deixei falar, deixei falar. No final falei: meu filho, você perdeu seu tempo falando da vida dos outros. Poderia ter feito um jogo de búzios para você. Agora espera mais 3 meses, porque eu não tenho vaga. Saiu daqui traumatizado. Bom para aprender. A vida é assim. A gente tem que ter sabedoria, não quero saber da vida de ninguém, quero saber da minha.

[MR] Você tem alguns lugares da cidade que você gosta? Cariacica em específico?

[PG] Gosto. Tem um trabalho, que foi criado pelo caboclo Tupinambá, feito uma vez por ano. É um trabalho feito aqui no monte, aqui de frente. Esse realizado a mais de 20 anos em todos os domingos de ramos. é um trabalho muito bonito. Os médiuns saem todos daqui em caminhada religiosa até o monte, chega lá e tem uma reflexão, tem um trabalho espiritual. Faz inovação, faz santa ceia com caboclo Tupinambá. Hasteamos a bandeira do terreiro conciliando com o calendário da igreja católica no sincretismo, domingo de ramo. Pedimos perdão aos irmãos. Quando descemos para o terreiro, aqui tem uma cruz de folhas que chamamos de renovação, vida nova, páscoa. Depois tem um almoço para todos os médiuns representando a santa ceia. É isso que vai edificar uma casa. Não adianta partir para outros caminhos, que o que vai edificar uma casa é unidade, simplicidade, trabalho espiritual. Essas coisas.

[MR] para Yemanjá, vocês costumam ir sempre para a praia de Camburi?

[PG] Você sabe que tem comemoração de Yemanjá aqui em Cariacica?

[MR] Então, é o quinto ano, mas eu comecei a entender agora. A acompanham. Não sabia, tive conhecimento ano passado

[PG] Essa festa de Yemanjá foi criada pelo Sandro de Jagun. O certo, por eu ser de Cariacica, era estar alí mas, é o caboclo que determina. Não sou eu. Ele que vai falar. E nós vamos para Camburi porque já tem um povo esperando a gente. É gente do Brasil inteiro, tem Espanhol, Francês. Vocês viram o tanto de turista que tem aquele lugar? Não estou querendo me exaltar, mas, vocês observaram o tanto de gente bonita? Só gente da alta sociedade. É a sociedade de Camburi, de Jardim da Penha. Não que eu esteja fazendo um terreiro para sociedade, prestem atenção. É porque, as pessoas esperam o Mensageiro da Paz naquele dia para tomar um passe e ver caboclo Tupinambá. Tem gente que não vai em Umbanda e Candomblé, mas vai lá ver o caboclo e dar um abraço nele. Como vou deixar lá? Aquele povo todo, que você viu que é uma multidão, e vim fazer uma festa de Yemanjá aqui.

[MR] é, acaba sendo de uma outra forma aqui mas de outras pessoas formarem esse território para, talvez, daqui a alguns anos

[PG] é isso aí. Já tem 5 anos que eles fazem essa festa

[MR] eu achei bem interessante. Eu mesma não conhecia, e sou daqui de Campo Grande

[PG] Outro dia, outro título. Presente de Yemanjá em Cariacica, igual tem na Bahia.

[MR] Sim, que tem uma semana antes para preparar

[PG] Como o carnaval de Vitória, o Presente de Yemanjá em Cariacica

[MR] Já conversou com ele sobre isso?

[PG] Sim, mas não falei muito. Seria o Mensageiro da Paz, os outros terreiros. A Umbanda fazer a parte dela. Quem é da Umbanda vai cantar na Umbanda. Fazer todo o mapeamento. Falta administração, falta convite, falta organização, falta a parte burocrática. Tem que convidar os zeladores e perguntar quem é que quer dar sugestões

[MR] Essa articulação ainda falta um pouco né? Eu vejo que Cariacica, querendo ou não, é um município que tem os terreiros mais articulados

[PG] Agora, deixa eu te falar outra coisa. No pé da mata nós estamos indo também

[MR] Desse morro?

[PG] Desse morro aqui. Aquele matão alí, nós temos um espaço lá. Nós vamos fazer trabalho de mata. Temos um médio na casa que toma conta daquela propriedade ali. Mas o vizinho é dono do clube todinho.

[MR] Então é tranquilo

[PG] Agora, dia 23 de março, tem desenvolvimento na mata. Tem o calendário. Os caboclos irão riscar ponto, cantar ponto. Desenvolvimento fora da casa. Pedagogia. Igual na escola. Então nós vamos para lá para fazer fundamento. Nós passamos uma noite na mata onde os médiuns saíram todos correndo da última vez que fomos, caiu uma cobra na cabocla Jurema de mãe Adriana e ficou nas costas dela. Quando ela iria abraçar, todo mundo saia correndo. E ali ela ficou rodando. Quando eu baixou, a cobra saiu e minha jureminha chegou também e aí começou a coisa toda. Vou te contar um segredo, nós aqui podamos um pouco. A Umbanda do Brasil. Mas lá na mata meu filho, o couro come e ninguém vê! O tambor pega!
Depois tem o jantar. Nossa casa tem muita parte social. Por um exemplo, uma festa para Yemanjá é toda arquitetada

[MR] Não é fácil pensar

[PG] Não! é rosas, é quem vem, quem vai organizar. Você vai ficar na portaria, você vai entregar os boletos, você vai receber os convidados. Tem gente vigiando o terreiro. 3 fiscais à paisana para ver o que a pessoa falou, o que o médium diz, se está falando besteira, se não está. Ninguém sabe quem são. Tem toda uma organização. E a gente até hoje, deu tudo certo. Graças a Deus a casa está caminhando e a gente não anda para trás, sempre articula algo para nossos médiuns.

[MR] Vila Rubim, vocês costumam ir ou tudo o que precisam está aqui? tem algum lugar específico?

[PG] Infelizmente, Vila Rubim! eu tenho um hábito, esse segredinho você não vai contar para ninguém não, da pessoa ir lá comprar material e me trazer. Umbanda não se cobra nada. Não existe caboclo cobrar para conversar com ninguém. Umbanda não se cobra, Umbanda é caridade. Quando parte para o Candomblé, um jogo de búzio você tem que pagar, uma Ebó você tem que comprar material, não tem jeito. Eu não confio, não estou criticando as pessoas, estou falando do meu jeito. Seu Ebó custa 500 reais, 300 reais, me dá aqui que depois eu faço. Eu não confio nisso. Vou continuar arcaico. Meu filho, está aqui a sua lista de Ebó. Vai comprar seu material, trazer para mim que seu Ebó vai ser marcado no dia tal. Seria muito mais fácil eu comprar lá. Ter uma uma loja, pela quantidade de filho que eu recebo nessa casa. Só que eu não quero que as pessoas vejam a casa como comércio. Tenho muito medo.

[MR] E acaba indo para um outra dimensão que as vezes atrapalha

[PG] Já falam mal de mim. Que eu sou um pai de santo rico, que eu cobro. Todo mundo fala isso mas eu não cobro nada de ninguém não. As pessoas estão enganadas, eu sou inteligente. Eu sei fazer coisas. Não preciso cobrar nada de ninguém. Eles compram lá e fazem aqui. Infelizmente, é tudo na Vila Rubim. Só folha que não, que eu vou no mato buscar. Vou buscar ali na região do contorno, aqui em Cariacica mesmo. Perto de uma cachoeira linda. É uma cachoeira da antiga CESAN.

[MR] Eu conheço pouca aquela região ali

[PG] Os macumbeiros não conhecem ali ainda. Limpinho, não tem nada. Tem muita folha. Ontem por exemplo, passei a tarde toda lá fazendo Ebó. Só que durante o dia, sábado e domingo, dá muita gente. Vai lá um dia para você ver. Sabe o euro brasil, no contorno? Você entra esquerda e vai embora. Lá depois do euro do Brasil... justamente, você vai entrar a direita e vai embora na estradinha. Quando você chega lá, cachoeira. Folha, ervas, não tem perigo e ninguém conhece.

[MR] A última. Pensando em cidade, com essa urbanização crescendo. Você acha que de alguma forma aqui tem chegado isso de uma forma mais dura ou que ainda tem um controle?

[PG] A urbanização cresceu muito rápido

[MR] E te preocupa?

[PG] Não. Nada, nada. Por enquanto, ainda não.

[MR] No caso, se a urbanização passar nesse monte

[PG] Aí acabou. Teremos que articular outro monte.

[MR] Mas por aqui, até então ..

[PG] Não. Ainda conseguimos ir para o monte, ele está perto. Talvez se, a urbanização chegar até o monte, nós teremos dificuldades para exercer esse trabalho devido a caminhada, reflexão, ônibus para ir em outro lugar. Que a tendência é afunilar.

[MR] Eu fico preocupada é com isso

[PG] Tem terreiros que não vão mais em cachoeira. As cachoeiras estão se privatizando todas. Mas eu tenho uma cachoeira, lá em Santa Maria. Já comprei para isso. 20 mil m² de mata atlântica, 3 cachoeiras, 3 minas. Ainda não levei ninguém lá. Eu quero fazer um santuário lá. O dia que eu não conseguir ir na mata mais, eu tenho meu espaço. Tem duas grutas, uma maravilhosa de Nossa Senhora. Tem uma pedreira de Xangô. Espaço meu, graças a Deus. Tô me preparando para isso. É no alto de Santa Maria, local que nunca seca. É água até não querer mais.

[MR] E para mim, enquanto arquiteta urbanista, que tenta pensar a cidade, você tem algum encaminhamento, demanda? Eu posso contribuir com alguma coisa?

[PG] Já foi conversado tanto sobre isso. Sobre esses grupos de visitas. As pessoas que querem visitar os terreiros. Os terreiros serem preparados antes. Hoje por exemplo eu não me preparei para receber vocês. Mas eu me preparo, tá?! Vocês podem ter certeza disso. Mas eu me preparo, tem que estar tudo arrumadinho, eu gosto disso. Os terreiros precisam estar preparados. E as frentes dos terreiros. As pessoas deveriam investir um pouquinho. Mas nem todo mundo é igual, tem gente que se acomoda. Eu tô doido querendo fazer essa pracinha aqui na frente. Olha como eu sou inteligente, consegui na prefeitura, que eles coloquem paviese nessa minha calçada todinha aqui e refazer a frente toda. Mas eu vou deixar aberto para a comunidade. Eu quero eles dentro do meu terreiro. Depois vamos fazer igual ao Gantois, aquelas grades com símbolos da Umbanda. Vai ficar lindo, iluminado.
Os carros da polícia param aqui, fica ali fumando, mentalizando seu Zé. As pessoas param na frente do terreiro e ficam ali, rezando. Então é bom!
E o que eu vou fazer quanto a urbanização, essa rua não tem nome

[MR] É, exato

[PG] A prefeitura até trouxe para mim. Vamos colocar rua Tupinambás, porque ele foi o fundador do bairro. Da paz espiritual. Poderia ser rua mensageiros da paz, acho que a população vai aceitar mais. Todo mundo vai assinar e fazer a justificativa. Aqui está rua Tupinambás.

[MR] Eu acho até que a comunidade vai aceitar bem Tupinambás

[PG] Nós vamos correr essa lista. E não paramos. Estamos articulando, trabalhando. O terreiro vai ter o nome da rua? Lógico. Alguém parou para fazer? não! Olha a pracinha, alguém parou para fazer? Não! Olha o iroko no meio da rua!

[MR] Esse iroko veio de onde?

[PG] Esse iroko é uma árvore verdadeira, original. Quando os nossos antigos assentavam iroko, eles assentavam na gameleira. Porque não existia iroko original. Você já leu sobre isso?

[MR] Mais ou menos, é por isso que eu fiquei curiosa

[PG] Lá no Gantois, tem a gameleira e do lado tem o iroko verdadeiro. São duas grandonas. São centenárias. Eu fui comprar essa muda no Rio de Janeiro. E trouxe ela. Esses dias estava vendo uma reportagem de um pai de santo falando que iroko você não pega a muda e planta. Iroko você cuida deles como criança desde pequena. Eu trouxe essa muda e coloquei no fundo do quintal. E nunca desenvolveu porque já tinha um monte de árvores lá. Fui cuidando, cuidando e nada. Um ano e ele com 5 folhas. Falei: minha filha, vamos pegar ele e levar lá para frente. Aproveitei as chuvas de dezembro e levei. Eu viajei, e me falaram que iroko tinha morrido. Falei o quê?? Vocês se virem, se revezam em grupos de médiuns e vão lá visitar iroko todo dia. Eles conversavam muito com iroko. E os antigos dizem que ele gosta disso. E iroko começou a crescer. Virou aquela árvore ali. Pai Nelson veio, depois de encorpado, assentou iroko. E a coisa mais linda do mundo, depois de assentado, é quando você escuta água descer do pé de iroko. E quando nós dois acabamos de cavar o buraco para assentar iroko, a água desceu. E uma pessoa antiga falou assim: É quando uma pessoa assenta iroko e escuta o barulho das águas, aquele lugar é um progresso que ninguém nunca pode imaginar. E nós dois ouvimos.

[MR] O iroko para mim, foi muito significativo porque é um território. E eu estou tratando alguns territórios como afro-brasileiros. Não sei se é isso mesmo, mas é super importante

[PG] Você viu aquela árvore lá fora também? No meio da rua? Ali é uma manilha com espada de são jorge. Cresceu um pé de aroeira e ali ficou. Ficou pra Exu, ninguém nunca tirou.

[MR] É isso

[PG] É muita história

[MR] Sim. Eu vou até abrir meu coração. Isso é uma insatisfação minha de ter vindo só para conversar pontualmente. Porque eu gosto de construir também. Me deixo a disposição também.

[PG] Você estava falando da questão da arquitetura e, tudo que se constrói dentro de uma casa de santo, vira referência. Vai marcando a casa de alguma forma.

TERMO DE AUTORIZAÇÃO DE USO DE IMAGEM E DEPOIMENTO

Eu _____, RG nº: _____, depois de conversar e entender os objetivos, procedimentos metodológicos, riscos e benefícios da pesquisa, bem como estar ciente da necessidade do uso de minha imagem e/ou depoimento, especificados no Termo de Consentimento Livre Esclarecido (TCLE), AUTORIZO, através do presente termo, a pesquisadora MARIA LUIZA DE BARROS RODRIGUES, aluna do curso de Pós-Graduação em Geografia da Universidade Federal do Espírito Santo (UFES), a utilizar em sua dissertação de mestrado intitulada "**Do ponto à trama: cosmopolítica afro-brasileira no/dos territórios a partir do município de Cariacica-ES"**, as fotos que se façam necessárias e/ou a colher depoimentos sem qualquer ônus financeiro a nenhuma parte.

Ao mesmo tempo, libero a utilização dessas fotos (seus respectivos negativos) e/ou depoimentos para fins científicos e de estudos (livros, artigos, slides e transparências) em favor do pesquisador acima especificado, obedecendo ao que está previsto nas leis que resguardam os direitos das crianças e adolescentes (Estatuto da Criança e do Adolescente – ECA, Lei nº: 8.069/1990), dos idosos (Estatuto dos Idosos, Lei nº: 10.741/2003) e das pessoas com deficiência (Decreto nº: 5.296/2004).

Cariacica, _____ de _____ de 2019.

_____

Sujeito da pesquisa – Pai Geraldo Ty Osún