

**UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA  
INSTITUTO DE HUMANAS - IH  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA**

**MEMÓRIAS DA FESTA DE IEMANJÁ:  
PRESENTES E PASSADOS ÀS MARGENS DO LAGO PARANOÁ (1960 – 2000)**

**Swai Roger Teodoro Cleaver**

**Brasília, 2009**

**UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA  
INSTITUTO DE HUMANAS - IH  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA**

**MEMÓRIAS DA FESTA DE IEMANJÁ:  
PRESENTES E PASSADOS ÀS MARGENS DO LAGO PARANOÁ (1960 – 2000)**

**Swai Roger Teodoro Cleaver**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade de Brasília/UnB, como exigência dos requisitos para a obtenção do grau de mestre em História Cultural, linha de pesquisa: Identidades, tradições, processos.

**Brasília, 18 de setembro de 2009**

**UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA  
INSTITUTO DE HUMANAS - IH  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA**

**DISSERTAÇÃO DE MESTRADO**

**Memórias da Festa de Iemanjá:  
presentes e passados às margens do Lago Paranoá (1960 – 2000)**

**Swai Roger Teodoro Cleaver**

**Orientador(a): Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Nancy Alessio Magalhães**

**Banca Examinadora**

---

**Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Nancy Alessio Magalhães – Orientadora  
Instituto de Humanas – HIS/UnB**

---

**Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Eleonora Zicari Costa de Brito – Membro  
Instituto de Humanas – HIS/UnB**

---

**Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Roberta Matsumoto – Membro  
Instituto de Artes – CEN/UnB**

---

**Prof. Dr. José Walter Nunes – Suplente  
Instituto de Humanas – HIS/UnB**

## **Agradecimentos**

À minha esposa, estavelmente unida, Janaina Coelho Azevedo, por embarcar comigo nesta viagem duvidosa.

Ao meu pai, Jean François Cleaver, pelos empréstimos financeiros e por acreditar que tenho potencial.

À minha mãe Jovina Teodoro, por mostrar o quanto o conhecimento decorre do olhar sensível.

À Nancy Alessio Magalhães, pelo companheirismo com que se fez minha orientadora.

À Ana Julieta Teodoro Cleaver, que cumpre soberbamente seu papel de irmã mais velha, me desviando dos buracos do caminho.

Ao meu enteado Iago Azevedo Cabral por reencantar cada dia da minha vida.

Ao meu filho Artur Teodoro Azevedo, por ter me proporcionado o desenvolvimento de outras habilidades, e me mostrar a alegria de coisas singelas, como trocar fraldas.

Ao meu amigo Haroldo Guimarães, pelos valiosos conselhos práticos.

Aos pais e mães-de-santo que compartilharam comigo testemunhos, entrevistas, lanches e conhecimento, e por acreditarem na importância de trabalhos como este.

À CAPES, pela bolsa sem a qual nada teria sido possível.

## **RESUMO**

O presente trabalho consiste numa tentativa de reconstituir tanto os processos de formação da festa de Iemanjá quanto de apropriação espacial que resultou na formação do lugar de realização desta festa, a Praça dos Orixás. A intenção é atentar para a existência de dimensões desconhecidas tanto da história de Brasília, quanto do passado das expressões religiosas que participam dos processos aqui abordados - algumas das quais se constituiu em objeto de ampla e consolidada produção acadêmica. Pretendi abordar, pela análise do corpo documental, as identidades sociais como sendo constituídas por dimensões de incompletude, as quais entretêm importantes relações com os processos de atribuição de sentido e significado à festa e ao lugar abordados.

**Palavras-chave:** Identidade; Memória; Festa; Cultos de possessão; Espaço.

## **ABSTRACT**

This paper is an attempt to reconstruct both the processes of formation of the party as Yemonja ownership space that resulted in the formation of the place of the hearing party, the Square of the Orishas. The intention is to consider the existence of unknown dimensions of both the history of Brasilia, as the past of religious expressions that participate in the processes addressed here - some of which formed the object of extensive and consolidated academic production. I wanted to address, for examining the body of documents, social identities as being constituted by dimensions of incompleteness, which entertain important relations with the processes of assigning meaning and significance to the party and approached the place.

**Keywords:** Identity; Memory; Party; Possession cults; Space.

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO .....</b>	<b>7</b>
<b>CAPÍTULO I – MEMÓRIAS DA FESTA DE IEMANJÁ: CAMPO DE POSSIBILIDADES DE IDENTIDADES RELIGIOSAS .....</b>	<b>14</b>
<b>CAPÍTULO II – A FESTA DE IEMANJÁ EM BRASÍLIA: ENCENAÇÕES IDENTITÁRIAS.....</b>	<b>21</b>
<b>CAPÍTULO III – PRAINHA E PRAÇA DOS ORIXÁS: CONSTITUIÇÃO HISTÓRICA DE UM LUGAR NA CIDADE DE BRASÍLIA .....</b>	<b>70</b>
<b>CONCLUSÃO.....</b>	<b>80</b>
<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS .....</b>	<b>81</b>
<b>MODELO DO TERMO DE RESPONSABILIDADE .....</b>	<b>86</b>
<b>TABELA DE ENTREVISTADOS .....</b>	<b>87</b>

## INTRODUÇÃO

Ao nos voltarmos para alguns dos principais estudos relativos ao conjunto de manifestações englobado sob o nome “cultos de possessão”, ou “religiões afro-brasileiras” nos deparamos com algumas peculiaridades que acabam por caracterizar, como sugere Capone, “uma tradição de estudos” (2004, p.336). Uma destas características, dentre as destacadas por esta autora, é a dificuldade para a construção de uma narrativa que englobe, em sua interpretação, marcos tanto de continuidade quanto de descontinuidade. Um exemplo é a seguinte passagem de Roger Bastide, a respeito dos elementos os quais, segundo ele, constituíram a inovação no culto do candomblé:

“[...] aqui, (no candomblé) a inovação vem da sociedade externa; mas, quem não vê que elementos, voluntariamente escolhidos, foram incorporados em um esquema africano a fim de permitir sua persistência? Enfim, em todos os casos em que há inovação, esta inovação não constitui um processo de evolução, mas *um processo de preservação*. Tínhamos, pois, razão ao falar de ‘religião em conserva’” (BASTIDE, 1974, p.122, grifo meu).

Assim, a mudança, a cesura, a descontinuidade, são subsumidas na permanência que se mantém como um referencial principal. Tal subsunção, elisão do descontínuo pelo contínuo, caracteriza uma forma de narrativa. No entanto, sem as descontinuidades, rupturas e cesuras, é impossível intuir a ação do tempo, o seu fluir, através do qual é possível o acesso à experiência. Ainda problematizando o trecho retomado a Bastide, cabe salientar que a experiência sempre implica no reconhecimento do novo, da inovação, como sugere sua etimologia. Para Bosi (2003, p.43) experiência é o conhecimento (*ciência*) do que está fora (*ex*) do perímetro que já percorrido (*per*), portanto do que se apresenta como novidade. As descontinuidades permitem a emersão de diferentes “antes” e “depois” graças aos quais as experiências podem ser comunicadas através de narrativas e, assim, tornar-se quiçá herdáveis e enriquecedoras. Autores como Silva (1994, p.12) sugeriram que os cultos de possessão seriam objetos inadequados para a pesquisa histórica, enquanto fonte para o conhecimento historiográfico. No entanto, não é difícil percebermos o quanto algumas representações dos cultos de possessão, como a umbanda e o candomblé, apresentadas por sociólogos e antropólogos são construídas também pelo apelo ao índice temporal. Em algumas obras, contudo, este índice não emerge numa tentativa de se apreender o fluxo irrefreável do tempo, mas antes de elidi-lo.



Muitos estudiosos já protestaram contra o privilégio que os terreiros de origem nagô obtiveram em detrimento de outras expressões dos cultos de possessão. Tantos que Serra (1995, p.31), há quinze anos, chegou a afirmar que “a denúncia do imperialismo nagô veio a converter-se num lugar-comum” de “tediosa platitude”. No entanto, acredito que um dado importante ainda não teve suas conseqüências exploradas, até mesmo porque dada exploração requer mais que denunciamento teórico: a de que este imperialismo, e os estigmas dele decorrentes, originaram-se - para além de outros fatores - da elisão metodológica da categoria “tempo” durante a realização das pesquisas. Ou seja, do fato de que estas se distanciaram substancialmente do relato historiográfico, em seu sentido benjaminiano, como uma tentativa – pautada por um princípio construtivista - de recolher experiências cuja transmissão, a cada dia, torna-se mais difícil e improvável (MAGALHÃES, 2001, p.5-6).

Alguns estudiosos e estudiosas da memória, como Bosi (2003, p.43) demonstraram como a elisão da percepção do tempo e seus efeitos tem, como uma de suas conseqüências, o repouso do pensamento nos estereótipos. Os estereótipos que Serra (*op. cit.*) considera como já tendo sido mais que suficientemente criticados, refletem-se na construção de relações temporais, a partir das quais são criadas representações de legitimidade:

“O candomblé foi a primeira modalidade religiosa afro-brasileira a se estruturar, na Bahia, no princípio do século passado [...]. Dali se espalhou para todo o Brasil originando as demais expressões religiosas referidas, as quais, embora sejam hoje seguidas por grupos étnicos variados, representam a melhor expressão no Brasil do patrimônio religioso negro-africano” (ORO, 1995. p.70, grifos meus).

“[...] a umbanda sempre procurou legitimar-se pelo apagamento de feições herdadas do candomblé, sua matriz negra, especialmente os traços referidos a modelos de comportamento e mentalidade que denotam a origem tribal [...]” (PRANDI, 1995, p.10, grifos meus).

Por meio das narrativas, tempo e poder articulam-se para a geração de sentidos e representações, de juízos e valores que se expressam na criação de diferentes temporalidades. Nesta reflexão, é interessante atentarmos como expressões culturais tais como o candomblé ou a umbanda foram constituídas enquanto objeto do conhecimento acadêmico, enquanto temas e objetos de pesquisa. Fazendo uma retomada crítica desta construção, Capone (2004, p.327-336) é uma das autoras que aponta como a formação dos chamados “estudos afro-brasileiros” criou critérios de tradicionalidade a partir dos quais um grupo – no já mencionado imperialismo nagô – foi erigido enquanto modelo, em detrimento de outros grupos. Este privilégio decorre - segundo esta autora - do estabelecimento de uma aliança, através da qual “se o informante ganha em legitimidade e autoridade graças ao interesse que o antropólogo

tem por ele, o antropólogo também ganha em autoridade científica ao ‘descobrir’ universos tradicionais, últimos bastiões do autêntico e da relação harmoniosa entre o homem e o universo” (*op. cit.*, p. 334). A ordenação do tempo torna-se central nesta aliança, já que esta consiste em uma “capacidade política [dos pesquisados e dos pesquisadores] que é posta em ação *para transformar a mudança em continuidade*” (p.328, grifos meus).

Como sugere Benjamim (1994), a crítica histórica consiste em fazer explodir a ilusão de continuidade, e com os estilhaços do “*continuum* da história” compor uma nova obra (p.231). Se a crítica do “imperialismo nagô” (SERRA, 1995, p.231) converteu-se num lugar-comum, talvez seja por esta crítica não ter sido construída, suficientemente, a partir dos estilhaços do continuum graças ao qual se construiu o referido imperialismo. Talvez, um dos motivos seja que a transformação da “mudança em continuidade” acima referida foi, igualmente, a transformação dos cultos de possessão em um objeto adequado para metodologia da Antropologia ou Sociologia, e ao mesmo tempo inadequado para a reflexão diacrônica da História. Transformar a mudança em continuidade é também, neste sentido, reservar campos de atuação, construir nichos para atuações acadêmicas e, por último mas não menos importante, resguardar possíveis fontes de financiamento para pesquisas.

É interessante, neste sentido, retomarmos os motivos que Vagner Silva propôs para o que ele considera como sendo a inexistência de uma abordagem propriamente histórica sobre os chamados cultos de possessão, ou afro-brasileiros. Seria, de acordo com o título de sua introdução, “Uma história que não está nos livros” (SILVA, 1994, p.11). Para este autor, a oralidade, enquanto principal forma de comunicação, e a institucionalização muito incipiente ou até inexistente decorrente desta predominância do oral, dificultaram o surgimento de um conjunto de documentos que viabilizassem a pesquisa histórica. O autor pondera ainda que, dos poucos documentos existentes, “[...] os mais frequentes são os produzidos pelos órgãos ou instituições que combateram essas religiões e as apresentam de forma preconceituosa ou pouco esclarecedora de suas reais características.” (*op. cit.*, p.12, grifo meu).

Argumentação semelhante, baseada na escassez de documentos e na inadequação dos mesmos foi, por muito tempo, utilizada para que também não fosse feita a tentativa de se escrever a história da escravidão (REIS e SILVA, 1989, p.14). Se é a oralidade que é invocada, aqui, para justificar a não retomada pela história dos cultos de possessão, no que diz respeito à escravidão o argumento voltava-se – classicamente - para a queima de arquivos atribuída equivocadamente a Rui Barbosa (*op. cit., ibidem*). Reis e Silva contra-argumentaram que, contudo, toda “a sina, ciência e arte” do historiador consiste, justamente, em “trabalhar

com as fontes que encontra, não com as que deseja” (*idem*, p.14). É nisto que, para mim, consiste a performatividade da relação que o historiador entretém com o passado, segundo sugere Matos (2001, p.27). Afinal o passado é, por definição, aquilo que não pode ser restituído integralmente – ele é perdido ou não seria passado (GAGNEBIN, 1997, p.102) - de forma que, como sugere Ricoeur, é graças à imaginação que o passado pode tornar-se presente (2007, p.26).

Assim, afirmar que o passado da escravidão ou dos cultos de possessão estaria perdido, equivale a afirmar – contraditoriamente – a existência de passados que não o estivessem. Acredito, no entanto, que o argumento da escassez e impropriedade de vestígios deve ser analisado com maior cuidado quando aplicado aos cultos de possessão, pois ele corre o risco de tornar-se, aqui, mais convincente do que quando aplicado à escravidão. Diferentemente do que ocorre com esta última, que temos tendência a relegar sempre para o tempo passado, facilmente damos o passado dos cultos de possessão por perdido, uma tendência que, acredito, é reforçada pela ênfase que lhes é dada enquanto objeto exótico e antropológico, a ser apreendido no tempo presente.

Buscando então desconstruir um discurso que deslegitima os cultos de possessão enquanto objeto para a construção do conhecimento histórico, volto-me para um aspecto deste universo, a festa de Iemanjá que, há muitas décadas, vem sendo realizada em Brasília. Assumo como recorte temporal o período entre 1960 e 2000, por ser aquele coberto pelas narrativas e notícias por mim recolhidas ao longo da pesquisa. A partir desta festa, pretendo buscar elementos para abrir um tempo histórico que, como foi sugerido acima, permaneceu fechado em muitos casos. Buscarei esta abertura tanto em narrativas de pessoas que participam ou participaram dos cultos de possessão e da festa de Iemanjá, como pela busca dos rastros e vestígios deixados pelas festas, notadamente em arquivos. Partindo da pressuposição, de Woodward, de que “todas as práticas de significação que produzem significados (*sic*) envolvem relações de poder, incluindo o poder de definir quem é incluído e quem é excluído.” (2000, p.18), interessar-me-ei em analisar como a festa de Iemanjá é constituída em um *recurso* para a delimitação de fronteiras identitárias. A razão é que, se como aponta Hall, “as identidades só podem ser lidas a contrapelo” (HALL, 2000, p.111), então através delas – de sua análise - também deve ser possível buscar a abertura do tempo histórico, escová-lo também a contrapelo, como sugere Benjamim (1994, p.225). Tal abertura consistiria em me valer da festa de Iemanjá para buscar alguns elementos de uma história dos cultos de possessão e de seus adeptos, na cidade de Brasília, cujo tempo se aproximasse de “o

tempo passado tal como é vivido na rememoração: nem contínuo, nem vazio, nem homogêneo” (*idem*, p.232).

O intuito de responder a tais questões me levou, primeiramente, a duas estratégias. Uma consistiu em realizar, no centro de documentação do principal jornal impresso da cidade de Brasília, o Correio Braziliense, o levantamento das notícias realizadas desde a inauguração desde periódico respeitantes à festa de Iemanjá. Também foram levantadas notícias sobre os atos de vandalismo ocorridos contra esculturas de orixás erguidas, ao longo da década de 90, no lugar dedicado a esta festividade, hoje conhecido como Praça dos Orixás. Para a festa de Iemanjá, recorri, como procedimento de amostragem, aos exemplares referentes aos dias da semana que antecedia e da que se seguia à data da festa. Outra estratégia foi realizar a participação observante da celebração, o que ocorreu em duas datas: entre 2006 e 2007 e entre 2008 e 2009. Tal participação me permitiu realizar um levantamento dos grupos e dos líderes religiosos (pais e mães de santo) mais antigos que participavam da celebração. Feito este levantamento, dei início à produção de entrevistas semi-abertas com estes líderes, durante as quais eu procurava ampliar meus contatos sempre tendo, por critério, a ancianidade dos possíveis entrevistados.

Também com as fontes orais o historiador é obrigado a trabalhar com o que possui, e não com o que deseja (REIS e SILVA, 1989, p.14). Muitos pais e mães de santo que haviam participado das primeiras festas de Iemanjá já haviam falecido, e outros já não moravam mais em Brasília. Diante da vontade de preencher estas lacunas, e da dificuldade que, via de regra, representa a realização de uma entrevista – como o agendamento e transporte - recolhi também depoimentos de alguns pais de santo que, apesar de jovens, participavam da festa; assim como de pais e mães de santo que, apesar de não participarem da mesma, poderiam ter importantes informações a repassar pelo fato de haverem convivido com aqueles que, falecidos, haviam dela participado. As informações presentes nestas entrevistas, assim como nas anteriormente citadas, serão apresentadas à medida que forem pertinentes para a realização dos objetivos desta dissertação.

Duas razões me levaram a preferir os depoimentos de pais e mães de santo aos testemunhos dos praticantes e adeptos que não traziam este título. Primeiro, a suposição de que tal título resultaria de uma trajetória que não poderia ter se iniciado muito recentemente. Logo presumi que, sendo pais e mães de santo, estes poderiam me repassar uma maior quantidade de dados e informações, em comparação, por exemplo, com seus seguidores. Um segundo motivo é que, via de regra, a organização dos grupos, dos “terreiros”, se dá segundo

princípios hierárquicos. Isto que acaba por colocar os líderes em posição mais visível e acessível para um pesquisador. De forma que a exigüidade de tempo, juntamente com a maior facilidade de contato e acesso aos pais e mães de santo, resultaram que as entrevistas foram realizadas, quase que exclusivamente, com eles.

Como foi sugerido acima, para além de inquirir sobre como a festa de Iemanjá é apropriada enquanto recurso para a definição de fronteiras identitárias, pretendo também entender como, através da festa de Iemanjá, e de seus vestígios, as identidades podem ser percebidas no tempo e, portanto, em transformação. Com este intuito, retomo Ricoeur (2007, p.189) em sua afirmação de que é a produção do questionamento que faz com que materiais a princípio indiferenciados – papéis ou cacos de vidro – sejam convertidos em documentos: “Torna-se assim documento tudo o que pode ser interrogado por um historiador com a idéia de nele encontrar uma informação sobre o passado [...]. A mesma caracterização do documento pela interrogação vale para uma categoria de testemunhos não-escritos, os testemunhos orais gravados [...].” De forma que é meu questionamento que converte, em documento, notícias ou os relatos orais aqui transcritos, e a possibilidade de deles extrair qualquer informação.

Neste aspecto, me distancio de Negrão (1996) que considera que entrevistas e notícias de jornais impressos são documentos substancialmente diferentes. Este autor, que se volta para a formação da umbanda paulistana, considera que

“No primeiro caso ela [a memória] é viva porque o informante reinterpreta o passado a partir das questões relevantes no momento da entrevista, que presidem não só a seleção dos aspectos pertinentes mas direcionam a interpretação. No segundo caso ela [a memória] é cristalizada por não admitir seleções ou reinterpretações, objetivada nos termos de seu registro imediato do fato.” (*op. cit.*, p. 18).

Mas é justamente o entendimento das notícias enquanto reinterpretações que abre a possibilidade de vir a encontrar, nelas, alguma informação. É apenas quando abordadas como interpretações que as notícias se tornam documento. Para tanto, é preciso atentar que, longe de ser “registro imediato do fato”, as notícias são produzidas. Tal produção ocorre pela mediação de numerosos fatores. Dentre os principais a serem considerados, estão: a linha editorial, a rotina de trabalho, a autonomia do jornal em relação ao contexto político e sua maior ou menor dependência do cumprimento de cotas de venda (BOURDIEU, 1997). Por outro lado, como sugere Lacouture (2005, p.290), se o jornal é “uma pasta de arquivos” que recebemos toda manhã em nossa porta, todo ser humano é um arquivo em potencial. É um arquivo

perecível, aponta este autor, o que o torna mais valioso. A importância do humano enquanto arquivo é sugerida pela imprescindibilidade que testemunhos - de Herodoto, de Ibn Khaldun ou de Tucídides – assumiram não apenas para a compreensão dos acontecimentos narrados, como para a própria elaboração de uma tradição de pensamento histórico (LACOUTURE, *idem, ibidem*).

De forma que a diferença entre ambos não pode ser reificada, sob pena de se obnubilar, assim, os procedimentos através dos quais tanto a realização de entrevistas quanto a pesquisa em jornais podem tornar-se relevantes para os meus objetivos nesta dissertação. No entanto, a diferença entre estas duas formas de testemunho, o do jornal e o gravado, pode ser explorada. Desta diferença provém a contrastabilidade entre ambos, e é pelo cruzamento entre testemunhos que o historiador pode almejar estabelecer uma narrativa mais provável e plausível. Como pergunta Ricoeur, (*op. cit.* p. 192) “não é na medida em que confiamos num certo testemunho que podemos duvidar de outro?”.

## **CAPÍTULO I – MEMÓRIAS DA FESTA DE IEMANJÁ: CAMPO DE POSSIBILIDADES DE IDENTIDADES RELIGIOSAS**

A festa, sugere Brandão (1989, p.8), é “o lugar simbólico onde cerimonialmente separam-se o que deve ser esquecido, e por isso mesmo em silêncio não-festejado, e aquilo que deve ser resgatado da coisa ao símbolo, posto em evidência de tempos em tempos [...]”. Permitindo esta separação, a festa é lugar de construção para sentidos identitários, já que segundo Lowenthal (1995, p.198), “sintetizamos nossa identidade [...] sendo envolvidos numa rede unificante de retrospectão”. Mas seria enganoso supor univocidade nas ações simbólicas em que consiste a festa. Para exceder a rotina, ser festa, ela precisa ser pluridimensional. Precisa, de forma paradoxal, tanto reunir o que no dia-a-dia se apresenta como separado, quanto precisa exacerbar diferenças dissolvidas pelo cotidiano, em homogeneidades provisórias. Nasce da participação de múltiplos atores e, portanto precisa da diferença cultural para acontecer (PRIORE, 1994, p.15). Justamente por fazer-se, então, do complexo, é que ela é um convite à busca da descoberta. A festa é um poderoso recurso, através do qual as pessoas investem em determinadas posições-de-sujeito, assumem o desafio de completarem-se a si por uma narrativa (pois narrar consiste em lembrar e esquecer), delegam ao(s) outro(s) posições que não lhes convém.

Neste capítulo eu pretendo analisar como a festa de Iemanjá, realizada em Brasília a cada ano, nas margens do Lago Paranoá, veio se constituindo enquanto um recurso para o estabelecimento de fronteiras de pertencimento, viabilizando a construção de certos aspectos das identidades de participantes desta festa, e como através desta construção se formavam também alteridades. Pretendo analisar como esta construção se mostra, e se dá, no tempo.

Enquanto uma das festas do ciclo festivo e religioso brasileiro, a festa de Iemanjá – ou, antes, as festas públicas dedicadas à Iemanjá - podem ocorrer em diversas datas, como no 8 de dezembro em Recife ou em 2 de fevereiro em Salvador (CASCUDO, 1972, p.632). Em sua versão do dia 31 de dezembro – confundindo-se e fundindo-se com a comemoração do Ano Novo – esta festa, tal como ocorre em Brasília, “[...] dá-se em todo litoral sudeste, e mesmo em outras regiões, em incontáveis cidades praianas do Brasil”, segundo Serra (1999, p.159). Na cidade do Rio de Janeiro, ainda segundo este autor, é quando

“[...] grupos religiosos, de terreiros de Umbanda, acorrem então à praia para fazer oferendas a Iemanjá, e então realizam pequenas celebrações religiosas, com toque de atabaques, cânticos e preces, entrando muitos em transe. [...] Tem lugar então o mais gigantesco rito de oferendas realizado no Brasil, e um dos maiores do mundo” (SERRA, 1999, p.159).

Nas festividades públicas e periódicas, tradicionais, costumam ser palpáveis as disputas pelo poder de atribuir-lhes significado (SERRA, 1999, p.123-166), pelo seu controle político, econômico e simbólico (AMARAL, 1998, p.36). Desta forma, analisar como sentidos identitários se formam a partir da festa implica em reconhecer como componentes, destes sentidos, tanto os elementos de efervescência que afastam a vida cotidiana, tais como a alegria e união excepcionais, quanto os elementos cotidianos que preenchem o dia-a-dia de uma riqueza estratégica (MACHADO, 1979, p.xvi).

A celebração da festa de Iemanjá singulariza-se “[...] por ser a única entre as congêneres centrada de forma expressa e exclusiva em atos do culto afro-brasileiro [...]” (SERRA, 1999, p.86). Para alguns *umbandistas*, por exemplo, a festa de Iemanjá parece assumir um significado especialmente importante já que, como sugere Brito, o dia de sua comemoração chegou a ser escolhido, nos anos da década de 60, como o dia nacional do umbandista, sua *data magna* (2002, p.21). Constitui-se também em um momento único de visibilidade para os que realizam oferendas durante a festa e, assim, uma oportunidade para reforçar e ratificar reconhecimentos e, por oposição, estranhamentos.

Considerando, como foi proposto acima, que toda festa surge da participação de múltiplos atores, eu pretendo me voltar para aqueles que compõem a festa de Iemanjá, sobretudo, em suas dimensões religiosas. Iemanjá é uma divindade de origem africana e, portanto, vincula-se em sua origem à cosmologia de grupos historicamente subalternos, notadamente os escravos e seus descendentes. As expressões religiosas destes grupos receberam, na literatura, diversas denominações, como religiões afro-brasileiras, cultos afro-brasileiros, cultos de possessão ou ainda cultos de incorporação. Estas denominações, ao meu ver, são construções, trazendo embutidas interpretações sobre as práticas abordadas.

Como contraparte a estas denominações de origem erudita, existem outras, “populares”: umbanda, candomblé, macumba, pajelança, jurema, catimbó são denominações difundidas. A questão que me coloco é, primeiramente, se há aqui o imperativo metodológico de abranger as manifestações que participam da festa de Iemanjá sob uma mesma denominação comum. Utilizar as denominações que emergem da série de reportagens do



Correio Braziliense, umbanda e candomblé seria, por um lado, atribuir valor analítico ao que é um recurso empregado na transformação de fatos em acontecimentos jornalísticos. Por outro lado, retomar sem mediação estas denominações seria apresentá-las como cristalizadas quando interessa, justamente, percebê-las enquanto definições momentâneas, resultantes de estratégias cujos resultados nunca são totalmente definitivos.

Acredito que os designantes mais comuns na literatura acadêmica sejam *religiões afro-brasileiras* (desde RODRIGUES, 2004) e *cultos de possessão* (como faz BRANDÃO, 1985). Acredito que é útil analisar os limites de ambas as noções, no âmbito desta dissertação. Ao meu ver, o termo *religiões afro-brasileiras* afirma um passado comum a formas de culto presentes dos dois lados do Oceano Atlântico sugerindo, contudo, que este passado é absoluto. Neste sentido, ela pode representar um fechamento à tentativa de explicar a história das praticantes destas manifestações por outras seqüências e cronologias, fechando o tempo histórico, metamorfoseando a sua própria historicidade, e assim, a possível presença, nela, de aspectos de dominação. Como sugere Silva (1995, p.63),

“[...] os grupos dominantes, enquanto vencedores de lutas sociais em diferentes momentos, agregam aos seus troféus de guerra um monopólio da memória como continuidade, metamorfoseada em vontade geral – da nação ou do povo, por exemplo. É por este motivo que a memória dominante pontua uma cronologia (seqüência temporal) e uma periodização (recortes naquela seqüência) com aspecto lógico e objetivo, tornando seus beneficiários senhores, também, do tempo social.”

A expressão *cultos de possessão*, ao meu ver, pode negar a determinadas manifestações a complexidade atribuída aos cultos usualmente designados pelo termo *religião*, apenas por aquelas diferirem destes em organização, cosmologia ou procedência. O termo *afro-brasileiras*, neste sentido, exotiza, como demonstra o fato de não existir a contrapartida “religiões euro-brasileiras”. Acredito que o fundamental, nesta tentativa de referenciação, é não perder de vista que atribuir demasiada importância aos conceitos pode reduzir a realidade a apenas uma dimensão, e assim perder outras de vista. Dada a necessidade, contudo, de um referente que abarque o conjunto de sensibilidades religiosas que se presentificam de forma mais expressiva ao longo da festa de Iemanjá, recorrerei ao termo *cultos de possessão*, já que a possessão e a incorporação acabam por delimitar importantes diferenças entre estas expressões e outras. São expressões, como sugere Brandão, nas quais “...o mesmo princípio da possessão é essencial ao [seu] sistema de crenças e à lógica dos cultos” (BRANDÃO, 2004, p.266).

A desqualificação dos cultos de possessão foi uma constante ao longo da história, e a reversão de suas cosmologias – a exemplo do que hoje fazem algumas denominações das igrejas evangélicas – é uma prática vigente desde a época colonial, (MONTES, 1998, p.92ss.). Neste contexto, professar estes cultos sempre requereu de seus praticantes estratégias que assegurassem a conquista e manutenção de espaços de atuação, cuja perda também era uma ameaça constante. O que mostrar ou encobrir, evidenciar ou ocultar fez parte deste aprendizado de como atenuar, ou se possível reverter, os efeitos históricos de preconceitos arraigados no imaginário brasileiro. Neste contexto, o diálogo com a sociedade abrangente faz-se, de forma muito relevante, em termos do que se pode ou não mostrar, do que se deve ou não esconder (SANTOS, 2005, p.125-157).

Nesta economia entre o que se pode mostrar e o que se deve ocultar, uma relevante variação passa a ocorrer com a modernização que se inicia a partir do século XX, acentuando-se na década de 30. Como aponta Montes (1998, p.145), mesmo que os cultos de possessão nunca tenham chegado perto de uma ampla aceitação social, a modernização da sociedade brasileira implicará em modificações na forma como ao menos alguns deles vieram sendo percebidos ao longo dos séculos. Esta autora indica que, se o corpo humano, por exemplo, vai aos poucos deixando de ser denegado e visto como lugar de perdição, a prática da possessão faz dele um mediador essencial, lugar de vínculo e expressão do sagrado. Por outro lado, se o modelo familiar nuclear e patriarcal - base de fortes argumentos da moral cristã – deixa aos poucos de ser intocável, em cultos como o candomblé o próprio grupo religioso é funcional e estruturalmente organizado com base em relações de parentesco, reproduzindo-as. Pois a autoridade absoluta, nos terreiros, é denominada de ‘pai’ ou ‘mãe de santo’; aqueles que são por ela iniciados são tidos por filhos cosmológicos, ‘filhos de santo’, estes entretêm o status recíproco de ‘irmãos de santo’, e assim por diante (primos, tios, avós ‘de santo’). Como analisa Lima (2003, p.39) considerando que “Ser filho de santo [...] é, muitas vezes, o referente social mais importante para adeptos do candomblé...”, estes vivem uma “duplicidade familiar”. Ainda – retomando Montes - se na modernidade a identidade individual – gostos, aptidões, orientação sexual - passa a ser vista como uma questão em aberto, ela também o é em muitos cultos de possessão, nos quais tais aspectos são determinados, explicados ou influenciados por vínculos pessoais com divindades particulares (*op.cit.*, p.146).

A construção de Brasília inicia-se em 1956, então, em um contexto temporal no qual a economia entre o esconder e o mostrar, através da qual os praticantes dos cultos de possessão negociam espaços de atuação nos interstícios sociais, veio se tornando favorável ao mostrar. Algumas expressões dos cultos de possessão logram se distanciar parcialmente deste histórico de discriminação, conseguindo maior visibilidade na geografia religiosa brasileira (SANTOS, 2005, p.128-157; MONTES, *idem*).

Destaca-se, neste processo, a umbanda. Em uma de suas formas predominantes, ela incorpora em sua cosmologia elementos europeus, como o kardecismo, o positivismo e o catolicismo romano. Com uma moral baseada na caridade cristã, apoiando-se numa leitura cientificista da evolução e incorporando o espírito nacionalista, a umbanda logrará se distanciar dos estigmas veiculados pelos conceitos de “fetichismo” ou “animismo”, a partir dos quais sempre foram interpretadas as sensibilidades religiosas mais distantes do ideal cristão. Durante os anos 40 e 50, ela arregimentará um crescente número de fiéis para, nos 60 e 70, ultrapassar numericamente o kardecismo nos censos religiosos, passar a inquietar a Igreja Católica e impor-se não como seita, mas como religião (MONTES, 1998, p.97).

A história de Brasília, assim, inscreve-se em um período recente, porém muito singular, dessas religiosidades. Como salienta Sansone (2004, p.110), ao longo do processo de incorporação de alguns aspectos considerados como originariamente negros na chamada cultura nacional, expressões religiosas como a umbanda e o candomblé desempenharam papéis muito distintos. Esta incorporação se deu, basicamente, ao se erigir duas cidades como ícones da chamada cultura nacional: Rio de Janeiro e Salvador.

Através de uma interação complexa entre intelectuais que compartilhavam de um ideário nacionalista e de artistas populares – como Pixinguinha e Paulo da Portela - a construção de uma imagem nacional vinculada ao que foi instituído como sendo ‘cultura negra’ se deu, principalmente, a partir da recriação do samba e dos desfiles das escolas de samba enquanto pedras angulares da brasilidade. Através da espetacularização destas manifestações tornou-se possível, a partir dos anos 20, exaltar a mistura e a miscelânea enquanto valores nacionais perpétuos. A umbanda, um sistema religioso percebido por muitos como genuinamente carioca, ficou à margem do esforço que consistiu em investir em determinadas manifestações populares do Rio para representarem a participação negra na formação de uma determinada idéia de cultura nacional (SANSONE, *idem*, p.105).

A partir da década de 70, a tentativa de investir em elementos provenientes de classes populares para representarem esta participação se voltará, também, para Salvador. Esta cidade fornecerá outros componentes para que os negros continuem sendo representados enquanto formadores do que se entende por uma cultura nacional. No Rio, através da espetacularização do carnaval e do samba, a mistura e a miscigenação são veiculadas enquanto valores adequados a um possível projeto de nação. Como é também uma imagem da negritude que é construída pelo recurso ao carnaval e o samba, a miscigenação e a mistura compõem também esta imagem. Mas, em Salvador, será a partir de outros elementos que se formará esta imagem da contribuição dos negros para o que se entende por cultura nacional.

Num processo que se inicia bem mais cedo no âmbito regional, o candomblé será eleito para representar a contribuição dos negros à nação não sob o signo da cordialidade, como ocorreu através do samba e de suas escolas de carnaval, mas sob o signo da sofisticação, genuinidade, pureza, alegria, harmonia e autenticidade. Esta contribuição passa a receber assim também uma fundamentação de etnicidade, proveniente de supostas permanências da África em algumas modalidades de candomblé, notadamente daqueles que se auto-intitulavam como livres da influência de brancos e índios (SANSONE, *idem*, p.110-115; CAPONE, 2004).

Como indica Serra (2001), a umbanda se tornou uma religião florescente em Brasília. A crença de que a partir de Brasília se iniciaria uma nova civilização vai de encontro ao desiderato, comum entre *umbandistas*, de que sua religião viesse a ser a religião do futuro. Aqueles que defendiam a capital, e parte dos que professavam esta religião, acreditavam na possibilidade de impulsionar a formação de uma nova realidade antecipando suas características, ou através de uma nova organização espacial (HOLSTON, 1993, p.92), ou por um novo sistema de crenças (SERRA, *op. cit.*). O discurso fundador de Brasília, buscando validar a interpretação de que ela representaria um começo absoluto, estigmatiza o espaço de sua implantação como um imenso vazio, onde nada havia, distanciando-se assim da imagem de atraso atribuída tanto a todo o país (MAGALHÃES; MATSUMOTO; NUNES, 2004, p.25) quanto, e de maneira particular, ao Goiás. Já na umbanda, uma parte significativa de seus adeptos reelabora miticamente a origem da religião, atribuindo sua origem a civilizações perdidas ou a episódios específicos (como a manifestação do Caboclo Sete Encruzilhadas) distanciando assim sua origem de elementos também relacionados à idéia de atraso, como a escravidão, a África ou o não-letramento (BRITO, 2005, p.12).

De forma que, havendo uma convergência nas duas propostas, é possível que algumas dimensões religiosas identitárias dos *umbandistas* tenham assumido contornos muito particulares em Brasília, pela apropriação da mística e da ideologia que envolvia a construção da cidade. Como foi sugerido acima, o fato de estas religiosidades se valerem principalmente da comunicação oral dificultaria, segundo uma perspectiva positivista, o encontro de rastros e vestígios a partir dos quais pudesse ser possível a reconstituição de seus processos históricos. No entanto, não surpreende que a festa de Iemanjá propicie exceções a esta suposição. Como sugere Santos (s/d, p.1), os praticantes destas religiosidades estabeleceram uma linguagem altamente performática, a qual, principalmente quando usada a favor de uma inserção pública através de festas como a de Iemanjá ou a Lavagem do Bonfim, serve de instrumento para reverter, ao menos momentaneamente, a sua invisibilidade histórica. Não apenas momentaneamente, se considerarmos que uma das conseqüências desta inversão é a perenização, pela cobertura de jornais impressos e televisivos de grande circulação e audiência, de alguns elementos destas festas, convertendo-os em rastros que serão, por exemplo, arquivados.

Como foi colocado acima, a festa de Iemanjá pode ser interpretada como um dos acontecimentos através dos quais adeptos dos cultos de possessão logram reverter seu histórico de invisibilidade. Assim, a partir da cobertura realizada pelos jornais – no meu caso, o Correio Braziliense - podemos nos lançar ao desafio de construir um passado que vá além da *repetição* de crenças africanas em solo brasileiro – como foi comumente interpretado o candomblé. E que vá além do entendimento de certas práticas como *corrupção* de crenças africanas em favor de sistemas religiosos dominantes, uma interpretação comumente dada, notadamente, à umbanda (cf. citações nas páginas 5 e 6).

## **CAPÍTULO II – A FESTA DE IEMANJÁ EM BRASÍLIA: ENCENAÇÕES IDENTITÁRIAS**

O jornal é um dos suportes através dos quais se expressam modalidades de memória social. Oferecendo interpretações quase simultâneas aos acontecimentos que ele aborda, ele os configura socialmente enquanto fato, submetendo assim outras possíveis interpretações. Como adianta Silva, é através desta dinâmica de construção da memória que determinados grupos, ao tornarem-se “[...] senhores, também, do tempo social [...]”, constroem sua dominância com base em uma memória triunfante (SILVA, 1995, p.63-64). De forma que assumir reportagens e notícias como material para a reflexão histórica significa entender, elas próprias, enquanto acontecimentos.

Como indica Bourdieu (1997, p.108), a dependência que os jornais têm de realizar determinadas cotas de venda para subsistirem, e também muitas vezes de órgãos governamentais, faz com que a maior parte deles orientem sua produção no sentido de conservarem valores já estabelecidos. O imperativo de não entrar em explícita oposição com estes valores, sob pena de amargar um decréscimo de vendas ou a perda de importantes apoios, influencia e determina a escolha das *fontes*, ou seja, das pessoas que terão seu ponto de vista recolhido afim de possibilitar a realização das notícias. Souza (1999, p.29) sugere que a escolha destas *fontes* é determinada também por outros fatores. A pressão do tempo, que caracteriza a fabricação da informação, e a otimização do uso de recursos humanos que caracteriza a administração empresarial, induzem a que as *fontes*, além de facilitarem a produção de notícias consoantes aos valores estabelecidos, tenham também que ser acessíveis e possuir de preferência informações já sistematizadas (*op. cit. idem*).

Souza (*op. cit.*) levanta que a pressão decorrente do imperativo de rápida produção determina, também, quais os fatos que serão priorizados para a fabricação de notícias e reportagens. Há um equilíbrio entre previsibilidade e imprevisibilidade que influencia fortemente estas escolhas. Os fatos totalmente previsíveis são menos adequados, pois dificilmente constituirão novidade aos olhos dos leitores. Os fatos totalmente imprevisíveis são de difícil cobertura, e exigem um grande dispêndio por parte do jornal, em termos de disponibilização de mão de obra e transporte desta. “De onde o privilégio outorgado às instâncias políticas, econômicas, desportivas ou outras susceptíveis de garantir o fornecimento constante de ‘acontecimentos’ [...]” (*op. cit.*, p.33).

Estas informações são relevantes na medida em que auxiliam a problematizar a abordagem que é feita da festa de Iemanjá pelos jornalistas. A festa é adequada por ser, ao mesmo tempo, novidade – já que a maior parte dos leitores não se lembra mais da última festa - e previsível, pois ocorre regularmente. Quanto à abordagem da festa, os presidentes das federações serão, por exemplo, interlocutores privilegiados já que trazem, via de regra, importantes informações já sistematizadas (número de terreiros,proveniência dos mesmos, etc.), facilitando a construção da notícia dentro de tempo hábil.

Em Brasília, o principal órgão desta qualidade é o jornal Correio Braziliense. De fato, o Correio Braziliense que surgiu em Brasília, na década de 60, foi uma segunda edição deste periódico. A primeira surgiu em 1808, voltando-se à causa abolicionista e da independência do Brasil. Seu fundador foi Hipólito da Costa, e deixou de ser publicado com a aquisição brasileira da Independência em 1822 (MORELLI, 2002, p.42). Mais de um século depois, o governo de Juscelino Kubitschek considerou que a inauguração de Brasília demandava um periódico próprio para a cidade. Recorreu a Assis Chateaubriand, que construiu entre a década de 30 e a de 60 o “Diários Associados”, verdadeiro império brasileiro na área das comunicações. Assis Chateaubriand escolheu o *Correio Braziliense*, pois, além da adequação do nome, ele era tido por ser o primeiro periódico brasileiro (*op. cit., idem*). De forma que não deve ter sido apenas devido ao nome que o *Correio Braziliense* ressurgiu como o periódico da nova capital. Esta escolha pode ter sido uma forma de produzir uma convergência entre a criação do jornal e o discurso fundador desta cidade, o qual defendia que a sua construção representaria um novo começo para o país. O Correio Braziliense foi, então, inaugurado juntamente com a nova capital e tem se mantido como o periódico de maior tiragem e circulação no Distrito Federal (2002, p.14). Considerando a existência deste periódico desde o primeiro ano de existência oficial de Brasília, restringi minha pesquisa a este jornal, no que tange aos rastros escritos sobre a festa de Iemanjá.

Uma vez que, em Brasília, a festa de Iemanjá ocorre tradicionalmente no dia 31 de dezembro, levantei os exemplares que, porventura, poderiam trazer alguma menção a esta celebração. Via de regra, estes eram os relativos aos dias imediatamente anteriores ou posteriores à Confraternização Universal – também chamada de *réveillon* ou *passagem de ano* - da qual a festa de Iemanjá é normalmente entendida, nestas narrativas jornalísticas, como parte. Em meu levantamento cobri aproximadamente 40 anos, da primeira tiragem até o ano em que encerro minha análise - de 1961 a 2006. Num breve exame de todos estes anos, o

primeiro aspecto a chamar a atenção é o silêncio de aproximadamente uma década sobre a celebração em foco.

Apenas na passagem de 1968 para 1969 que haverá uma primeira menção à realização da festa de Iemanjá em Brasília, às margens do lago Paranoá. Muitos poderiam ser os motivos para este silêncio inicial, como a inexistência – durante estes anos – da realização desta celebração. No entanto, existem indícios de que não apenas a festa de Iemanjá já ocorria, como de que esta realizou o seu papel de dar visibilidade a quem dela participava. Assim demonstra a citação, inusitada, que Câmara Cascudo faz em seu verbete “Presente de Iemanjá” (CASCUDO, 1972, p.632): “Presente de Iemanjá: [...] Em Brasília, a primeira dessas cerimônias realizou-se no domingo, 22 de agosto de 1965 no lago Paranoá, pelo Pai-de-Terreiro Joãzinho da Goméia e seu grupo [...]”.

O fato de que a oferenda para Iemanjá seja objeto de dicionarização já é significativo. Significativo também é que esta manifestação, em sua versão brasiliense, angarie notoriedade. Tal ocorre aparentemente por ter sido realizada por uma das personagens mais conhecidas e controversas na história do candomblé do século XX: Joãzinho da Goméia. Nascimento, (2004) aborda a trajetória deste pai de santo, o qual se distinguiu pelos esforços por retirar o candomblé da invisibilidade. Para tanto, Joãzinho da Goméia (referência ao bairro Goméia, de Salvador) não relutou em espetacularizar aspectos da liturgia do candomblé, atraindo a crítica dos praticantes mais ortodoxos deste culto. Notadamente, Joãzinho da Goméia era recriminado, por estes praticantes, por praticar o que era entendido como “mistura” entre elementos tidos por africanos e não africanos.

Considerado o principal difusor do candomblé na Baixada Fluminense, a espetacularização que ele realizava era utilizada, antes da mudança da capital para Brasília, por políticos do Governo Federal para demonstrar os aspectos pitorescos do Brasil a representantes de outros países (NASCIMENTO, *op. cit.*, p.27). Podemos nos perguntar se a realização de uma oferenda a Iemanjá não viria a cumprir atribuição semelhante em Brasília. A menção que Cascudo faz a ele, então, não deixa de ser um indício da relação entre a realização da festa de Iemanjá e a construção de espaços de visibilidade para o candomblé. No momento, minha referência ao verbete de Cascudo serve, apenas, para possibilitar um cruzamento com o silêncio que é feito sobre a celebração no Correio Braziliense. A este



respeito, cabe também referência à reportagem do Correio Braziliense de 03 de janeiro de 1974, que remete-se ao ano de 1958 como o primeiro em que se realizou a festa<sup>1</sup>.

“Iemanjá teve culto de 20 000 pessoas.

[...] Como nos anos anteriores – a festa é comemorada em Brasília desde 1958, aumentando a cada ano o número de adeptos – os umbandistas reuniram nas proximidades da ponta número 1 do lago [...]”.

Tal citação não deve ter ocorrido em vão, sendo indício da realização da festa ainda na década de 50. Silveira (1994, p.70) sugere que a primeira festa de Iemanjá teria se dado pela iniciativa de uma mãe de santo proveniente do Rio de Janeiro, em 1962, conhecida por Dona Marlene: “A primeira cerimônia de ano novo dedicada a Yemanjá foi realizada por D. Marlene, em 1962, no Lago Paranoá. Teve apoio do Corpo de Bombeiros e da Companhia de Transportes Coletivos de Brasília para realizá-la”. A menção a ela, por alguns entrevistados, sugere que esta possa ter sido uma das mães de santo mais atuantes no início da década de 60. É plausível, assim, que o longo da década de 60, a festa de Iemanjá, em Brasília, possa ter ocorrido.

As notícias do Correio se iniciam em 1969, mas mesmo os exemplares do Correio Braziliense que não fazem menção à festa de Iemanjá podem interessar-nos. Tal silêncio pode, talvez, espelhar uma situação de vida dos participantes de tais rituais festivos que guardaria suas especificidades em relação a outros momentos, como os de hoje. Ele pode ser relevante na medida em que pode velar e revelar descontinuidades que tenham, porventura, dado origem ao presente.

Podemos conjecturar, por exemplo, que se hoje a motivação para a realização de uma reportagem parece vir, essencialmente, do interesse que determinado assunto desperta junto ao público, nos primórdios do Correio (a partir de agora, me referirei ao Correio Braziliense simplesmente por “Correio”) tal motivação pode ter sido outra. Os exemplares dos primeiros anos do Correio parecem refletir, como sugere Morelli (2002, p.50) o fato de que este jornal se caracterizou, principalmente na sua primeira década de existência, “por manter fortes ligações como o poder executivo”, em particular com o executivo local. Não é improvável, assim, que os governantes detivessem alguma forma de poder sobre o jornal, inclusive de subvenção. É importante lembrar que, nos anos iniciais da década de 60, o governo Kubitschek procedia a uma enorme campanha pela validação do projeto de Brasília

---

<sup>1</sup> Correio Braziliense, 03 de janeiro de 1974.

(HOLSTON, 2003, p.207-208). Neste contexto, a conveniência de se criar um jornal para reafirmar tal projeto não deve ter passado despercebida. Isto talvez tenha se refletido em um posicionamento prévio quanto à seleção dos assuntos mais preocupado com a produção de uma imagem positiva de Brasília, do que em retratar o que realmente pudesse haver, na cidade, de provocador para um público leitor. Uma linha editorial preocupada, também, em agradar aos governantes.

Em quase todos os exemplares levantados, será – segundo algumas expressões do próprio jornal - “o povo”, a “gente humilde” ou “a multidão” que aparecerá, em grande parte por meio da festa de Iemanjá, como o principal protagonista da passagem de ano em Brasília. O exemplar de 01 de janeiro de 1962 conferirá tal protagonismo, contudo, ao Governo (à época Prefeitura) de Brasília. Sette Câmara, o primeiro prefeito da nova capital, merecerá destaque através dos caracteres garrafais da manchete da primeira página:

“SETTE PRESTIGIOU ANO BOM NO D.F.  
COMPARECEU ÀS FESTAS PROGRAMADAS

Alcançaram pleno sucesso as festividades de fim de ano em todo o Distrito federal, tanto as particulares como as promovidas pela Prefeitura de Brasília [...] o Prefeito Sette Câmara esteve presente ao ‘reveillon’ da Estação Rodoviária [...]

Os ritos festivos, como advertiu Durkheim (1996, p.409), têm o papel de fazer com que cada um dos participantes tome consciência da coletividade da qual faz parte. Esta conscientização não ocorre apenas pelo compartilhamento momentâneo de um espaço e um destino comuns, representados pela festa. Pois o sentimento de pertinência necessita que o grupo seja reafirmado também em sua continuidade no tempo. Os ritos festivos permitem a reafirmação desta continuidade, já que ao se realizar uma festa rememora-se igualmente as anteriores. Neste sentido, a notícia acima sugere já uma das atribuições da festa. Através de Morelli (2002) apontei como, em seus primeiros anos, o Correio Braziliense notabilizava-se pelo apoio aos projetos do governo. Assim, anunciar como “Alcançaram pleno sucesso as festividades de fim de ano em todo o Distrito federal (sic)” seria uma forma de, ao mesmo tempo, produzir continuidade entre a vida anterior e posterior à construção de Brasília e fortalecer o sentimento de pertencimento à cidade, além de reforçar a imagem da nova capital como uma coletividade. Cabe notar, também, que a presença do governante do Distrito Federal não se fará notar em outras comemorações do Ano Novo. Como adianta Santos (2005, p. 7;16), nas festas de rua ocorrem participações bastante diferenciadas; dentre elas, as dos políticos são recorrentes. Tais festas costumam ser uma oportunidade de propaganda, uma

chance para os governantes não apenas estarem, mas, principalmente, para aparecerem ao lado do povo. Utilizando-se do poder de divulgação dos jornais, revalidam assim seu vínculo virtual com os segmentos mais populares. 1961, logo, deveria ser também o momento para o prefeito de Brasília reforçar a existência de um governo local. O fato do governo local ter se preocupado em organizar a primeira festa de réveillon após a inauguração oficial da cidade, exemplifica como até mesmo os grupos privilegiados podem se valer - e comumente se valem - da realização da festa para afirmar seu lugar em um espaço social e político.

Como foi sugerido acima, a década de 60 representa, para alguns cultos de possessão, num movimento em parte sobrevivendo pelo surgimento e crescimento da umbanda, um momento de progressiva reversão de um passado de invisibilidade e perseguição. Por parte do Estado e também de grupos que, como a Igreja Católica ou grupos evangélicos, defendiam (como alguns ainda defendem hoje), o seu desaparecimento. Mas é muito provável que, em comparação à respeitabilidade que cultos como a umbanda e o candomblé conseguiriam, por exemplo, à década de 80, tal reversão talvez ainda fosse incipiente. De forma que a cautela que parecia determinar, nestes anos, o jornalismo do Correio e o visível compromisso com a validação de Brasília podem, talvez, justificar o silêncio que é feito a respeito da festa de Iemanjá até o fim do ano de 1968.

Tal silêncio nos é significativo na medida em que poderia ser o indício das especificidades que a situação de vida de praticantes dos cultos de possessão guardaria em relação a outras épocas. Assim, recorrendo à autobiografia relatada por uma antiga mãe-de-santo do Distrito Federal, é possível continuarmos questionando o silêncio que é feito, pelo Correio, a respeito dos primeiros ritos festivos dedicados à Iemanjá. Reaproprio-me, aqui, da pergunta de Ricoeur (*op. cit.*, p.456), para quem o confronto entre fontes escritas e o relato testemunhal encerra importantes potencialidades pois: “não é na medida em que confiamos num testemunho, que podemos duvidar de outro?”.

É interessante salientar que uma pesquisa sobre a história da festa de Iemanjá recebe sua pertinência por permitir a abordagem da história de expressões tais como a umbanda e o candomblé. Não apenas em Brasília – cidade cuja abordagem historiográfica se defronta com o preconceito segundo o qual, mais distanciado no tempo, mais legítimo é um objeto histórico - pois, considerando que a construção desta cidade suscitou a vinda de agentes históricos de diversos pontos do país, a partir da festa de Iemanjá é possível ampliar as fronteiras do presente em diversas direções, pouco abordadas ou trabalhadas por uma memória formal.

Neste sentido é importante retomar a narrativa de Maria Cearense<sup>2</sup>. Foi um outro entrevistado, conhecido por *Babá* Alan, que me sugeriu que entrevistasse esta mãe-de-santo. Notadamente, eu havia expresso a este pai-de-santo minha preocupação em não ter, ainda, recolhido depoimentos de pais e mães-de-santo “de umbanda”, ou seja que se identificassem frente aos demais praticantes dos cultos de possessão enquanto *umbandistas*, assumindo esta identidade tanto para si quanto para outrem.

De fato, algumas dificuldades com que me deparei devem ser representativas não apenas do desafio de se realizar uma pesquisa sobre umbanda, candomblé e outras expressões religiosas afins, como das dificuldades engendradas pela necessidade de se produzir história a partir de relatos orais. Notadamente, uma dificuldade se coloca quando o pesquisador se persuade de que apenas o que foi registrado poderá ser útil à reflexão, desconsiderando outros aspectos da pesquisa. Elementos importantes para o resultado final da pesquisa, acredito eu, podem provir dos momentos em que o gravador estava desligado. Neste sentido, eu me permiti recorrer a um caderno de campo, no qual busquei registrar observações e, portanto, dados, que haviam passado muito ao largo de um registro fonográfico. Até mesmo a memória do pesquisador – porque não? – traz vestígios da pesquisa dos quais é possível lançar mão para a operação historiográfica, notadamente em sua etapa de redação.

De forma que boa parte dos dados que consegui recolher de pessoas que se identificavam como *umbandistas* não puderam ser registrados em áudio. Tal ocorreu, julgo eu, não apenas por uma dificuldade de aproximação. Alguns dos que entrevistei concordaram em ter seus depoimentos registrados logo ao primeiro contato. Tal concordância, acreditava eu, poderia ter relação direta com a pessoa que me havia indicado. Certamente este era um aspecto relevante. Mas também uma postura de visível respeito pode ter feito a diferença em ambientes nos quais a intolerância e a incompreensão por parte dos que são *de fora* são assuntos recorrentes. Mas mesmo sendo indicado por alguém que era *do santo*<sup>3</sup> e apesar da humildade que eu procurava demonstrar ao chegar em determinado *terreiro*, era o próprio objeto de minha pesquisa que se constituía muitas vezes em um obstáculo para chegar a registrar o depoimento em áudio. Dar a alguém a possibilidade de ter seu testemunho recolhido, no universo com o qual me deparei, significava atribuir a esta pessoa uma determinada importância e status.

---

<sup>2</sup> Entrevista realizada com Maria Inácio Cassimiro, ou Mãe Maria Cearense, na Associação Assistencial Pai Francisco de Aruanda, em 21/12/2008, Núcleo Bandeirante.

<sup>3</sup> Expressão utilizada para se referir a quem é adepto dos cultos de possessão.

Como será demonstrado mais à frente, ainda que a festa de Iemanjá tenha sido outrora vinculada, exclusivamente, a praticantes de *umbanda*, a partir da segunda metade da década de setenta a festa passou a ser associada também aos adeptos de *candomblé*, que alguns chamam de *candomblecistas*. Tal associação parece ter se cristalizado entre alguns praticantes de *umbanda*, que, apesar da explícita participação atual tanto de praticantes deste culto quanto de *candomblé* nessa festa, passaram a vê-la como uma celebração exclusivamente desta última expressão, explicitando a inversão de sentidos de que a celebração e o lugar de sua realização foram foco. Assim, é significativo o que ocorreu quando me dirigi a três *terreiros* identificados por uma entrevistada, ex-umbandista, como estando entre os mais antigos de Brasília<sup>4</sup>. São eles a Ordem Mística São Judas Tadeu<sup>5</sup>, (que se encontrava ao final da avenida L2 Sul), a Tenda de Oxalá<sup>6</sup> ( que se situava no início da avenida L2 norte) e o Centro Espírita Assistencial Nossa Senhora da Glória<sup>7</sup> (que se localizava na quadra 711 Norte). Em todos me foi confirmada a informação de que, de fato, estes templos haviam sido fundados já há algum tempo, ainda na década de 60.

No Centro Espírita Assistencial Nossa Senhora da Glória não consegui abordar nenhum dos integrantes do templo. Tal se deve por eu o ter visitado no dia 13 de maio, data de grande movimentação nos *terreiros* e *centros* de *umbanda* por ser dedicada - numa associação com a data de abolição da escravatura - aos *pretos-velhos*, os quais, junto com os *caboclos* e *exus*, constituem as principais categorias de *entidades* na *umbanda*. Foi grande a surpresa, nos outros dois destes *terreiros* (que, na verdade se identificavam como *centros*) quando relatei que eu era pesquisador e que procurava me informar sobre a história da festa de Iemanjá, e do local de sua realização, a Praça dos Orixás. Na Ordem Mística São Judas Tadeu não tive dificuldade em conversar com o próprio líder religioso<sup>8</sup>, que em outros *terreiros* seria identificado como *pai-de-santo*, mas que ali se identificava como *diretor espiritual*, e que se adiantou em me explicar:

- Olha, meu filho, ninguém aqui nunca freqüentou a Prainha nem a festa de Iemanjá... É porque quem freqüenta ali é de outra linha... Nós somos da *umbanda* do oriente tibetana...

---

<sup>4</sup> Entrevista realizada com Mãe Mutá de Oxóssi, em Valparaíso – GO, no dia 12/01/2007.

<sup>5</sup> Visita realizada em uma quinta-feira à noite, dia 24/04/2008 (Caderno de campo).

<sup>6</sup> Visitas nos dias 02/06/2008, segunda-feira; 04/06/2008, quarta-feira (Caderno de campo).

<sup>7</sup> Visita realizada em uma terça-feira à noite, dia 13/05/2008 (Caderno de campo).

<sup>8</sup> Conversa com Sr. Expedito, 24/04/2008 (Caderno de campo).

Discreto, este *diretor espiritual* não entrou em pormenores sobre a diferença entre as *linhas*. A decoração do templo de distanciava de todos os que eu havia visitado, com fotos do Dalai Lama e divindades orientais. O culto me pareceu, basicamente, uma sessão kardecista. Sua fala enfatizou a distância entre o que era realizado em seu *centro* e o que era realizado em outros lugares igualmente consagrados à *umbanda*, o que explicava sua recusa peremptória em me conceder um depoimento, “*até mesmo por desconhecimento*”, segundo ele.

Ocorreu algo relativamente semelhante quando me dirigi à Tenda de Oxalá. Lá chegando, perguntei a uma *médium* se em algum momento eu poderia ter acesso à Mãe Irani. Esta era facilmente identificável como a líder local devido às fotos e recortes de jornais, com seu nome, expostos logo à entrada do *centro*. Podia-se, ver, pelos mesmos, que esta *casa* foi fundada ainda no Rio de Janeiro, sendo transferida para Brasília quando da vinda de sua fundadora para esta cidade. Questionado sobre minhas intenções, expliquei que gostaria de me informar sobre a festa de Iemanjá e sobre a Prainha. Fui, então, apresentado a uma participante do *centro*, *cambona*<sup>9</sup> de Mãe Irani, que me adiantou que aquele *centro* não costumava nem participar das festas de Iemanjá e nem freqüentar a Prainha. Chamou uma outra integrante do *centro*, que segundo ela poderia me dar mais informações por já ter freqüentado outras *casas*. As duas começaram a conversar sobre a Prainha, e registrei em meu caderno de campo parte do diálogo<sup>10</sup>:

- Bem, pelo menos eu já fui várias vezes à Prainha e nunca vi nosso centro lá, nem o Nossa Senhora da Glória...

- É, eu também nunca vi...

Fiquei, portanto, com a hipótese de que, naquele *centro*, ao menos aquelas duas integrantes freqüentavam, sim, a Prainha, ou Praça dos Orixás, e pelo menos durante as festas de Iemanjá. Não seria impossível que talvez muitos outros integrantes também participassem, mesmo sem a participação organizada e oficiosa em que consistiria a ida de seu *centro*. Essas duas senhoras me ratificaram, assim, que elas podiam participar, mas que o *centro* não participava da festa de Iemanjá nem freqüentava a Praça dos Orixás. Ou seja, diferente de outros estabelecimentos, não havia uma participação organizada na festa de Iemanjá, com a presença de todos os integrantes da *casa* e, principalmente, com a de Mãe Irani, a líder. A

<sup>9</sup> Cambono: na umbanda, na cabula e em outros cultos de influência banta, ajudante do pai ou mãe-de-santo, ou assistente dos médiuns incorporados ou, ainda, auxiliar para várias finalidades rituais no terreiro ou centro; cambona, cambone. (HOUAISS, 2001).

<sup>10</sup> Caderno de campo, dia 02/06/2008.

ponto de que causava surpresa minha presença lá. “Se alguém for, é só pra jogar algumas flores [...]”.<sup>11</sup>

Retornei mais duas vezes ao mesmo *centro*, pois como pude observar que Dona Irani estava à frente do mesmo desde 1961 (segundo documentos que estavam afixados em um quadro, logo na entrada do centro) preservava esperanças de poder entrevistá-la. Apesar de ter meu pedido reiteradamente negado, e talvez para que eu não tivesse minha viagem perdida, me encaminharam para um senhor, um dos *médiuns* mais antigos do centro. Eu me surpreendi com a fala deste senhor<sup>12</sup>, que se recusara a me dar seu depoimento pois “todo mundo sabia”, segundo ele, “que a Prainha e a festa de Iemanjá é coisa do candomblé... Pode até falar que é umbanda, mas é candomblé!” Ao que ainda completou: “Você não é pesquisador? Como é que não sabe ainda disso?”. Mãe Irani – juntamente com seu séquito – não participava da festa de Iemanjá por não se identificar com os rituais lá realizados, que os integrantes identificavam como ou rituais da *umbanda cruzada* (aquela onde, segundo os que se considerariam como pertencendo à *umbanda* que não seria *cruzada*, é formada tanto por elementos da *umbanda* quanto do *candomblé*) como até mesmo do próprio *candomblé*. Enquanto Mãe Irani, segundo as duas *médiuns* que me receberam, “é uma babá católica!”.<sup>13</sup>

Tais acontecimentos exemplificam o processo de sobre-significação por que passou a festa de Iemanjá que outrora, ao longo das décadas de 60 e 70, parecia ser exclusivamente associada à *umbanda*; ao menos de acordo com o que se depreende dos recortes do Correio Braziliense relativos a estes anos. De maneira que a única *umbandista* cujo depoimento eu logrei registrar foi o de Mãe Maria Cearense. Ela é uma *umbandista* de 86 anos e, tendo ingressado *nos assuntos espirituais* aos 7 anos, pode relatar acontecimentos representativos sobre a trajetória de sensibilidades religiosas como a *umbanda* e cuja memória talvez se perca, definitivamente, com a morte de seus praticantes mais velhos. A título de exemplo, seu relato retrata o período no qual a incorporação, enquanto recurso litúrgico, não podia jamais ocorrer à luz do dia, ter uma manifestação pública. Na economia do que mostrar e esconder, a elisão deste fenômeno – central para a perpetuação das expressões religiosas que tomam parte central na festa de Iemanjá – permite comensurar, por aproximação, o quanto importantes sensibilidades religiosas presentes na história do Brasil permaneceram, por longo tempo, restritas ao âmbito privado:

---

<sup>11</sup> Caderno de campo, dia 02/06/2008.

<sup>12</sup> Conversa com Dr. Hairen, dia 04/06/2008, quarta-feira, na Tenda de Oxalá (Caderno de campo).

<sup>13</sup> Caderno de campo, dia 02/06/2008.

- *Eu sou espírita pela necessidade que tive. Eu era uma mulher desenganada dos médicos, dando ataques de epilepsia. Comecei com 7 anos de idade, dando ataques.*

- *De epilepsia, ou incorporação?*

- *Nesse tempo ninguém falava isso, não é? [...] Por que no meu tempo ninguém falava. Toda a vida teve! Mas nos outros tempos, eles cobriam com história de "benzedor": "vá ali que tem um benzedor!". Hoje em dia eles falam assim: "vá ali que tem o centro de fulano de tal", não é? Mas antigamente não, era benzedor! [...]*

Assim, esta narrativa (que nos remete, segundo a cronologia de Mãe Cearense, a 1929, aproximadamente) é uma referência particular ao passado durante o qual a rejeição a cultos voltados a divindades como Pai Francisco d'Aruanda, notadamente à sua aparição pública, era aparentemente total. Vale salientar que esta fala adquire sua relevância, também, por relatar a dimensão de cotidianidade presente em tal rejeição, dimensão esta comumente presente sob o uso do pretérito imperfeito (-ava; "ninguém falava"). É uma fala que deriva desta dimensão, e o cotidiano é uma destas dimensões que, quando não trabalhadas de forma pertinente, podem engendrar o silenciamento e esquecimento de importantes aspectos da experiência. Contudo, é por possibilitar esta ampliação que a memória, e portanto também a história, desempenham papel decisivo em nossa existência (BOSI, 2003, p.36; MAFFESOLI, 1984, p.72 ). A participação nestes cultos talvez não pudesse, sequer, ser entendida e apreendida como a adoção de uma religião. Como sugere Goody (1986, p.20), o nome religião se aplicava usualmente a conjuntos de práticas que se apresentavam como totalidades autônomas, institucionalizadas – o catolicismo, o protestantismo, o Islã – e apoiadas na revelação de escrituras. Apenas quando o estudo das religiões se voltou para práticas como a possessão e a adivinhação como elementos de comparação para a melhor compreensão do que era convencionalmente chamado de religião, é que os cultos que lançavam mão destas práticas – em meios nos quais predominava a comunicação oral - passaram a serem entendidos, por comparação, igualmente como formas, modalidades, de religião.

Atribuir aos cultos que se valem da incorporação a denominação de *religião* é, assim, uma possibilidade datada. Tal incompreensão definiu, evidentemente, importantes aspectos da vida de muitos praticantes, quando não toda a vida. Assim exemplifica a fala de Mãe Amélia<sup>14</sup>, que se identifica como *mãe-de-santo* de *candomblé*, pertencente à *nação queto*:

---

<sup>14</sup> Entrevista realizada com Amélia Conceição Souza, ou Mãe Amélia de Oxum, em sua residência na cidade de Riacho Fundo, em 05/12/2008.



*Eu comecei incorporando com entidades de umbanda, com 5 anos. [...] Eu comecei incorporando com seu Zé Pelintra, com o Preto Velho, com 5 anos. Eu era uma criança, um bebê praticamente! E aquilo ali desorientou minha mãe a ponto dela pegar e me dar pros outros. Ela me deu pra essa senhora que foi minha mãe de santo, Iá Berenice [...] minha mãe perguntou se ela me queria porque eu era louca e que ela não tinha condições de me tratar, que eu falava igual homem, que eu falava como índio, e ela não tinha condições financeiras...[...]. Ai quando eu completei sete anos, eu raspei [completou a iniciação] e aí continuei, né? [...]*

Mãe Maria Cearense, posteriormente citada, é enfática ao sugerir que era impensável, assim, assumir publicamente a identidade que ela denomina por “espírita”. No Ceará, em Icó, o único meio destas práticas serem realizadas era através de seu disfarce em outras mais aceitáveis, ainda que provavelmente também vistas com desconfiança pelo Clero justamente por sua polissemia e ambigüidade, como a benzedura. Entre os primeiros estudiosos das chamadas religiões afro-brasileiras, como Nina Rodrigues (2004, p.276), tal recurso ao disfarce se tornou a explicação para o sincretismo que cultos de incorporação viriam a assumir: “Diante das violências da polícia, as práticas negras se furtarão à publicidade [...]; tomarão por fim as roupagens do catolicismo e da superstição ambientes.” Talvez, o silêncio do Correio seja um meio caminho entre o tempo de juventude de Maria Cearense, quando se impunha o silêncio sobre certos aspectos da religiosidade “popular”, e hoje, quando os cultos de possessão lograram alguma visibilidade. Principalmente quando urgia construir a melhor imagem possível de Brasília, a presença de determinadas manifestações nesta cidade talvez não devesse ser amplamente anunciada.

O preconceito sofrido é um aspecto fortemente presente na fala de quase todos os entrevistados. Presença que indica que a festa de Iemanjá deve, também, ser contextualizada levando em consideração este aspecto. O exemplar de 01 de janeiro de 1969 será o primeiro a noticiar a festa de Iemanjá:

”Umbandistas levam flôres a Iemanjá.

A partir das 17 horas de ontem, ao lado do Clube Náutico, as margens do Lago, foi comemorado em Brasília o “Dia de Iemanjá”, pelos umbandistas desta Capital. A maioria dos terreiros dirigiu-se para o Lago e prestou sua homenagem, levando seus trajes usuais, atabaques e todos os pertences do agrado da “deusa das águas”. Outros dedicaram-se a práticas internas a deusa Iemanjá, nos seus próprias “canzuás”. O motivo da realização das festividades em Brasília ser feita nas águas do Lago, deve-se a falta de mar. Disse o umbandista J. Figueireido Filho que “sendo Iemanjá deusa do reino de ‘Olocun’ – deus do mar – todos os presentes deveriam ser dirigidos a deusa nas águas oceânicas. Mas, como nós sabemos que os corações, preenchidos de fé transformam também os ambientes, as coisas mais santificadas da vida, é que Iemanjá, através da fé dos seus fiéis também nas águas dos rios, lagos e cachoeiras recebe oferendas, preces e lamentações.”

Contam-nos as lendas do passado, - revelou o umbandista J. Figueiredo Filho – que nem só o oceano tem sereias, pois é comum se saber que Iemanjá, deusa das águas, está em todos os lugares acompanhada de todas as falanges de “ondinas”, ou seja Mamãe Oxum, deusa do rio Oxum, que também é comemorada nas cachoeiras e nos rios – com seus trajes cor de ouro, em sua mão um aberé ; e a deusa do rio Oiá, que igualmente são reverenciadas às margens das águas.

Iemanjá, mãe de todos os “orixás”, que também tem seu nome de Dandalunda ou dona Janaína, rainha das águas e sereia do mar, bela em seu traje azul com círculos de estrelas sobre si, em sua cabeça uma linda coroa, nesta data vem receber os presentes dos fiéis. Nem sempre o dia 31 de dezembro cai no dia de Iemanjá, haja visto que este ano caiu numa terça-feira, sendo este dia pertencente ao orixá Ogun, deus da guerra. O dia apropriado de Iemanjá, segundo as lendas africanísticas é sábado.

O motivo das festividades do dia de Iemanjá é que a passagem do ano se preencha mais de alegria na esperança de sempre um Ano Novo melhor. Como tudo nasce e do ventre de Iemanjá nasceram os seus filhos e os seus seios se romperam, e duas vertentes de água transformaram-se em dois rios. Algumas lendas contam que isto se deu na passagem do ano. Os fiéis do Brasil vão as praias, nesta data, levar seus presentes. Unidos, os terreiros de umbanda fazem curimbás em cantos de louvor a sereia das águas.” (sic)

Sem manchetes e sem fotos, com um espaço pouco destacado no interior do jornal, a cobertura da festa de 31 de dezembro de 1968 será contudo detalhada. A redação, por tanto se deter em aspectos específicos à mitologia da umbanda, quase parece se destinar aos próprios praticantes da religião. Merece destaque a explicação fornecida por um umbandista, do porquê de se saudar Iemanjá, Rainha do Mar, no lago Paranoá: “como nós sabemos que os corações, preenchidos de fé transformam também os ambientes, as coisas mais santificadas da vida, é que Iemanjá, através da fé dos seus fiéis também nas águas dos rios, lagos e cachoeiras recebe oferendas, preces e lamentações”. Como pontua Goody, a reelaboração do domínio natural das divindades é uma das expressões do dinamismo e da capacidade de adaptação das religiões predominantemente orais (1986, p.24), como a *umbanda*. De forma que “a transformação dos ambientes pela fé”, para retomar o depoimento acima, apresentou-se provavelmente desde sempre na história dos cultos de possessão. Como exemplifica Santos (2005, p.22): “Na África, Iemanjá é a divindade das águas doces e salgadas; em terras

brasileiras, os negros redefiniram seu domínio natural, reconhecendo-a apenas como a divindade das águas salgadas [...]”.

O fato de que, pelos jornais, temos acesso à festa de Iemanjá, sugere a relação da celebração com uma linguagem específica, a da informação:

“[...] trata-se de um tipo de linguagem caracterizada essencialmente pela imposição de ser uma eterna novidade, que dispensa propósitos de continuidade, que enfrenta a morte como parte integrante de sua própria existência e só tem valor enquanto nova” (FURTADO, 2002, p.6).

A festa de Iemanjá possivelmente veio se colocando então, desde o final deste ano de 1968, como “novidade”. O estabelecimento de uma importância diferenciada para essa festa deve ter este momento em consideração. Como atenta Silva (1994, p.132), a umbanda depurou diferentes sensibilidades religiosas em nome de uma mediação que, no plano do cosmo religioso, representou a convivência das três raças brasileiras. Tal proposta alcançou uma receptividade crescente em todas as principais cidades do país. Nos anos 60, ainda segundo Silva (*op. cit.*), o antagonismo entre os movimentos esquerdistas da Igreja Católica e o regime militar também favoreceu que a umbanda – mesmo sendo uma religião sem uma proposta política coesa, mas já vista como “uma religião” – pudesse se legitimar como uma alternativa possível ao catolicismo. Seus princípios caritativos, por sua parte, deram-lhe visibilidade no campo da assistência social, em nome da qual os centros passaram a manter também escolas, creches, ambulatórios; por último, foi nesta década que programas de rádio, jornais e publicações divulgaram as mensagens *umbandistas* em larga escala (SILVA, 1994, p.117).

Culminando este processo de legitimação social, os *umbandistas* adquirirão a permissão legal e o apoio governamental para saírem às ruas e explicitarem publicamente dimensões religiosas de suas identidades em suas datas de comemoração - como os dias de Iemanjá (08 e 31 de dezembro), ou dos pretos-velhos (13 de maio) (Silva, *ibidem*). Como sugere Brandão, a festa requer que o ser humano toque as dimensões mais ocultas de sua realidade: “Generoso espelho do ser mais denso do homem, eis que a festa o revela, de tão fantasiado, posto a nu como nunca” (1989, p.16). A necessidade de reconhecimento é uma destas. Na fantasia de se permitirem, mesmo que momentaneamente, um oposto de seu cotidiano de invisibilidade pública, os praticantes dos cultos de possessão se colocam então, “a nu”, na festa de Iemanjá.

A partir de 1969, esta festa será objeto de diversas matérias, chamadas e reportagens. Muitas vezes, será divulgada como o principal acontecimento do dia 31 de dezembro em Brasília. A mobilização para esta celebração neste ano, de órgãos como o Corpo de Bombeiros, a Polícia Militar e a Companhia Energética de Brasília (CEB) sugere uma organização articulada. Afinal, de acordo com a notícia, a festa de Iemanjá reuniu, às margens do Paranoá, milhares de pessoas. Uma visão recorrentemente veiculada pelo Correio é a de que a Festa constituía, para os habitantes de Brasília, a contrapartida acessível a todos das passagens de ano das elites, restritas aos locais fechados.

Nos anos seguintes, as coberturas da festa de Iemanjá não se distinguem muito umas das outras. As matérias vêm, apenas, acompanhadas de um número crescente de imagens fotográficas, reflexo de uma tendência à ampliação do foco visual na cobertura jornalística em geral. O foco das imagens será, sobretudo, de pessoas caindo em transe ao entrarem nas águas do lago. Algumas vezes veremos pessoas com suas *entidades* incorporadas, com a devida indumentária, *dando consulta* ou, com um charuto em mãos, espargindo fumaça sobre alguém. As matérias são semelhantes entre si. Relatam o significado dessa festa, explicam o panteão umbandista, e que a festa se dá no lago devido à ausência de mar em Brasília. Em 1973, uma pequena alteração no conteúdo das reportagens chama a atenção:

“[...] todos os centros em que se praticam cultos afro-brasileiros comparecerão às cerimônias [...]”<sup>15</sup>

“Umbanda” é neste ano substituída por “cultos afro-brasileiros”. O que esta alteração poderia indicar? Talvez fosse o indício de uma perda de hegemonia por parte dos *centros* e *terreiros* dedicados à *umbanda*. Contudo, o plural presente em “cultos afro-brasileiros” não se materializa em nenhuma outra denominação, como *candomblé*.

Ilustrativo, neste sentido, é o fato de que o jornalista faça referência a fontes acadêmicas: Herman Melville, Arthur Ramos e A.B. Ellis, estudiosos dos “cultos afro-brasileiros”. De acordo com as reportagens, nada indica que esta mudança de redação tivesse contrapartida expressiva na forma como se realizava a festa. Esta continuava a ser organizada, como era tradição, pela federação umbandista, então liderada pelo “tata” (pai-de-santo) Diógenes dos Santos. Imagens fotográficas ainda se detêm nos *umbandistas* lançando seus barcos ao lago, repletos de oferendas. O número acusado de 20 000 participantes, mesmo não passando, provavelmente, de uma estimativa generosa, sugere que a festa de Iemanjá tinha

<sup>15</sup> Correio Braziliense, 31 de dezembro de 1973.

adquirido importância como lugar para a passagem de ano e, certamente, para outros grupos além dos *umbandistas*. É importante ratificar a continuada inexistência de outras localidades públicas destinadas para a passagem do *réveillon*.

Alguns anos e algumas festas dedicadas à Iemanjá depois, o Correio Braziliense inova sua abordagem da festa, tratando de seu lado comercial<sup>16</sup>. Relata o aquecimento econômico na cidade, gerado pela celebração, não apenas nas lojas especializadas em artigos religiosos, que antecipadamente encomendam os barcos das oferendas e aumentam seus estoques, mas também nas floriculturas. Estas multiplicam a venda de flores, principalmente as rosas. Esta dimensão comercial não impede que a festividade continue sendo vinculada por esse jornal aos grupos menos favorecidos:

“Como a festa é de gente humilde e se prolongará até as quatro horas da madrugada, algumas linhas de ônibus prometeram manter em circulação os coletivos até o amanhecer.”

“Lendas africanísticas”<sup>17</sup>, “cultos”, “religiões” e “ritos afro-brasileiros”<sup>18</sup>, são expressões que estarão presentes desde as primeiras reportagens. Contudo, é apenas em 1977 que ocorre a primeira menção, tímida, ao *candomblé* como um culto também a ser considerado em Brasília. Em algumas matérias, é perceptível a existência de uma orientação editorial para, através da festa de Iemanjá, acrescentar os leitores em seus conhecimentos gerais. De forma que a festa é um pretexto para aproximar os leitores das produções eruditas sobre temas como as “*crenças hidrolátricas*” ou “*sincretismo*”, onde se adianta que “*O culto das águas é universalmente difundido e encontra-se ligado ao complexo materno*”<sup>19</sup>. Neste contexto a *umbanda*, longe de ser vista como “A morte branca do feiticeiro negro” (para citar o título da reconhecida obra de Ortiz [1991] sobre este culto), é entendida como um dos lugares a partir dos quais os elementos africanos da cultura brasileira podem se dar a conhecer. Parte desta percepção parecia ser devida à existência de obras acadêmicas de grande circulação que promoviam o entendimento dos cultos de possessão enquanto sobrevivências africanas. Como estas obras conferiam maior importância aos elementos iorubás em detrimento, por exemplo, dos centro-africanos<sup>20</sup>, esta percepção também influenciará o olhar lançado sobre a festa de Iemanjá em Brasília. Assim, o redator da

<sup>16</sup> Correio Braziliense, 31 de dezembro de 1978.

<sup>17</sup> Correio Braziliense, 01/01/1969, Capa.

<sup>18</sup> Cf., por exemplo, o Correio Braziliense, 31/12/1973, Capa.

<sup>19</sup> Correio Braziliense, 31/12/1975, p. 9.

<sup>20</sup> Tal como foi analisado por Dantas (1989) e Capone (2004), entre outros.

reportagem de 1973, num esforço sem par em outras matérias, citará A.B. Ellis e Artur Ramos<sup>21</sup>:

“[...] O inglês A.B. Ellis afirma que Iemanjá significa “mãe peixe”: Ie-ie quer dizer mãe; eja é peixe. Enquanto isso, Artur Ramos considera-a “mãe d’água dos iorubanos e deusa do rio Ogum [...]”

A primeira menção à existência do *candomblé* em Brasília ocorrerá em 1977<sup>22</sup>:

“A homenagem programada para esta noite envolverá apenas os adeptos da Umbanda. A festa do candomblé será no dia oito de janeiro. Paulo Afonso Malheiros Lopes, um paraense da cidade de Santarém em Brasília há 12 anos, explica que entre as duas correntes existe muita diferença. O Candomblé cultua apenas os Orixás, enquanto a umbanda dedica-se a Ogum, que são espíritos desencarnados, costumeiramente chamados de “Pretos Velhos”. A festa do Candomblé, em homenagem a Iemanjá [...] não será realizada à margem do Lago. Cada terreiro promoverá isoladamente a sua festa, com muita comida, bebida e oferendas. [...] Os praticantes de Candomblé admitem que os umbandistas são em maior número, aqui em Brasília. Daí a festa de hoje ser mais badalada”.

A informação de que “*cada terreiro [de candomblé] promoverá isoladamente sua festa*” sugere que, se “*entre as duas correntes existe muita diferença*”, uma destas diferenças pode ser a tímida existência do *candomblé*, se comparada à presença enérgica que *umbanda* já lograva em Brasília. O fato de que, já em 1972 “[...] a *Confederação Umbandista do Brasil fez realizar a tradicional cerimônia de oferecimento de flores e presentes à rainha do mar* [...]”<sup>23</sup> indica que no início da década de 70 os umbandistas deviam ser suficientemente numerosos para ensaiarem uma articulação institucional. A ausência de menção a qualquer federação na organização da festa anteriormente a 1972, uma vez que esta talvez ocorresse desde a década de 50, também deixa sugerir que a festa deve ter se iniciado pelo movimento espontâneo de *pais e mães de santo*, juntamente com seus *terreiros*, mas não organizados em federações. Mais do que “*realizar a tradicional cerimônia*”, a citada Confederação Umbandista do Brasil deveria, antes, procurar uma forma de apropriar-se de uma celebração que, como parece ter sido o caso nos anos anteriores, ocorreria independentemente de sua existência. Uma vez que, por normalmente disporem de informações sistematizadas (como o número de *terreiros* participantes, sua proveniência, qual a função da festa, entre outras) as federações são interlocutoras preferidas pelos repórteres, a ausência de menção a elas é indício de que elas não tinham, até 1972, uma participação substancial na festa de Iemanjá, caso tivessem alguma.

<sup>21</sup> Correio Braziliense, 31/12/1973, p. 18.

<sup>22</sup> Correio Braziliense, 31/12/1977, p. 18.

<sup>23</sup> Correio Braziliense, janeiro de 1972, dia e número de página ilegíveis.

A premência que caracteriza a fabricação das notícias faz com que, na linguagem jornalística, a precisão das informações seja muitas vezes relegada a um segundo plano, em favor de sua publicação dentro do curto prazo previsto. Algumas vezes, a fala dos informantes parece ser retomada sem grandes cuidados, e o que seria uma informação de segunda mão – exigindo assim o uso de aspas – é veiculada como de primeira mão, sem aspas. No trecho acima reproduzido do exemplar de 31/12/1977, que faz a primeira menção ao *candomblé*, parece ser de fato o informante, “*Paulo Afonso Malheiros Lopes, um paraense da cidade de Santarém em Brasília há 12 anos*”, que retrata ao jornal – e a nós – algo da trajetória dos cultos de possessão na cidade de Brasília. Seria este informante um adepto do *candomblé* presente na festa *umbandista*? Porque motivo o repórter teria se interessado, a esta altura, em se voltar para um praticante deste outro culto, que até então não se insinuava na festa de Iemanjá? Como teria chegado ao seu informante? O lugar dedicado ao *candomblé*, na matéria, sugere que era ainda com timidez que os praticantes deste culto se colocavam nestes dois espaços de hiper-visibilidade, o jornal e a festa de Iemanjá. O trecho no qual o *candomblé* é mencionado representa poucas linhas, numa reportagem formada por treze parágrafos além das fotos.

A reportagem afirma que “*O Candomblé cultua apenas os Orixás, enquanto a umbanda dedica-se a Ogum, que são espíritos desencarnados, costumeiramente chamados de “Pretos Velhos”.*” A notícia apresenta visivelmente uma confusão entre duas denominações, “Ogum” e “egum”. O primeiro é o nome dado a uma divindade central, tanto no *candomblé* quanto na *umbanda*, relacionada à guerra e metalurgia. O segundo é o nome utilizado principalmente no *candomblé* queto para referir-se às almas dos mortos comuns, “*espíritos desencarnados*” (cf., entre outros, CAPONE, 2004, p.105). O repórter parece ter se equivocado, substituindo “egum” por “Ogum”. Tal fato se explicaria pela semelhança entre as duas denominações, e pelo fato da primeira ser muito pouco conhecida fora do *candomblé*, ao passo que a segunda refere-se a um dos orixás mais conhecidos no Brasil.

No entanto, como indica ainda Capone (*idem*), os terreiros de *candomblé* que se consideram ortodoxos afirmam distinguir-se, dos outros, por cultuar “*apenas Orixás*”. Tal se deveria à crença de que a possessão pela alma de um morto – *egum* - é altamente nociva para a vida espiritual do adepto. Tal possessão seria nestes terreiros, de fato, uma interdição. Afirmar, como faz o informante, que “*O Candomblé cultua apenas os Orixás, enquanto a umbanda dedica-se a Ogum [sic, egum]*” é um recurso comum entre adeptos do *candomblé* quando procuram se sobrepôr aos *umbandistas*. Por tal operação, o que seria a principal razão

de ser da *umbanda* – o culto às suas *entidades* - torna-se uma fonte de malefícios, já que estas são reduzidas à mesma condição de alma proveniente de mortos comuns . É uma forma de sugerir que a *umbanda*, sua cosmologia e suas divindades seriam um equívoco.

Uma de minhas entrevistadas, que se identificou como *mãe de santo* de *candomblé*, mas que disse incorporar também as entidades da *umbanda*, apontou esta compreensão como sendo “coisa do passado”. Ainda que ela traga a idéia de *candomblé puro* ela afirma que este não mais existe<sup>24</sup>:

[...] Hoje no Brasil inteiro não existe *candomblé puro*. Por que antigamente *candomblé*, principalmente o *queto*, era muito rígido, ninguém trabalhava com *preto-velho*, ninguém trabalhava com *exu*, ninguém incorporava com *caboclo*, porque tinha aquela história que era *egum* e tal [...].

O *candomblé* que não cultua *eguns* seria, portanto, o *candomblé puro*. De forma que a fala retomada ao informante pelo Correio é característica aos adeptos de *candomblé*, notadamente aqueles que encampam como critério de legitimidade e pureza a exclusividade dos cultos aos *orixás*. Mas este entendimento não é uma forma de estabelecer uma hierarquia apenas entre *umbanda* e *candomblé*. Como indica, entre outros, Cascudo o *candomblé* possui uma variação “onde a influência indígena e mestiça predomina” (1972, p.186), conhecida como *candomblé de caboclo* e que cultua amplamente o que o informante do Correio denominou por *egum*. De forma que concomitantemente à primeira menção ao culto de *candomblé* nas reportagens é possível perceber os elementos de uma possível competição entre *umbandistas* e *candomblecistas*, e dos mecanismos através dos quais são criados critérios de pertencimento entre os praticantes dos diferentes cultos de possessão.

Por que, neste sentido, um adepto do *candomblé* se dirigiria a uma festa que não é sua? É possível notar, pela fala do entrevistado, que ele sente que a dimensão adquirida pela festa de Iemanjá deveria ser uma prerrogativa das festas de *candomblé*. A justificativa pela desvantagem numérica dos praticantes deste culto aborta a possibilidade de outras explicações para o fato da festa ser tão “*badalada*”. Este termo, em si, já antepõe uma determinada percepção da festa, enfatizando um de seus aspectos em detrimento de outros. As dimensões religiosas, propriamente ditas, parecem deixar o primeiro plano em favor de outras, como a capacidade de proporcionar divertimento, conagração, “*badalação*”. A fala também denota a preocupação com a aparência externa da festa, já que afirmar que a festa dos *umbandistas* é

---

<sup>24</sup> Entrevista realizada com Amélia Conceição Souza, ou Mãe Amélia de Oxum, em sua residência na cidade de Riacho Fundo, em 05/12/2008.



“*mais badalada*” indica o receio de que as outras festas, dos praticantes de *candomblé*, viessem a assumir uma aparência não festiva.

Tudo indica que a fala do *candomblecista* emerge quando já não seria possível evitar – como para ele seria desejável – a apreensão da hegemonia dos praticantes de *umbanda* relativamente aos de *candomblé*: “*Os praticantes do Candomblé admitem que os umbandistas são, em maior número, aqui em Brasília*”<sup>25</sup>. Esta comparação entre a *umbanda* e o *candomblé* parece ter sido uma preocupação inicial do próprio entrevistado, apropriada pelo correspondente do jornal por lhe parecer suficientemente interessante para compor a matéria sobre a festa. Sugere também como, diante do receio de uma indiferenciação entre *umbanda* e o *candomblé*, a festa se constituiu numa forma de construir, reafirmar e declarar esta diferença. Esta é uma das funções da festa. Constituindo-se em espaço e momento de visibilidade, ela converte-se por este mesmo motivo na melhor oportunidade de declarar e reafirmar as diferenças, de reconstruí-las e completá-las mesmo que momentaneamente (como sugere PRIORE, 1994, p.37).

Por que motivo um praticante deste último culto se dirigiria a uma celebração tão característica à *umbanda*, como era a festa de Iemanjá? Ele deve ter se sentido interpelado por algum aspecto desta celebração e, neste sentido, talvez a fronteira entre ambos os cultos não fosse tão bem delimitada como sua fala pretendeu sugerir. Neste sentido, podemos conjecturar quanto deste projeto de reduzir a *umbanda* a um simples culto a *espíritos desencarnados* não proviria, antes, do medo de uma indiferenciação. Como sugere Woodward (2000, p.36), a necessidade de diferenciação, muitas vezes, decorre mais da proximidade e do estado de contigüidade do que de um estado de distanciamento.

Para este provável praticante de *candomblé*, possivelmente como para muitos outros adeptos dos cultos de possessão, o olhar construído pelo jornal de maior circulação na cidade deveria ser representativo do olhar exterior, daqueles que não se identificariam como “*espíritas*”, “*umbandistas*” ou “*candomblecistas*”. De forma que os participantes da festa – ao serem entrevistados, fotografados, observados - devem ter percebido a festa de Iemanjá como uma oportunidade singular de agir sobre a formação do olhar exterior, e quem sabe de direcioná-lo em um ou outro sentido.

---

<sup>25</sup> Correio Braziliense, 31/12/1977, p. 18.

É a partir de elementos como estes que poderemos nos aproximar da existência de muitas festas que podem camuflar-se em uma só; das múltiplas vivências abarcadas que podem ser abarcadas em uma única celebração. No entanto, apenas na reportagem acima mencionada, que procura cobrir o culto realizado na noite da passagem de 1977 para 1978, é que se percebe um eco deste outro lado das festas. O lado dos motivos nem sempre evidentes, manifestos ou confessáveis, que se distanciam dos móveis oficiais e mais explícitos de realização da festa.

A participação na dimensão sagrada da festa de Iemanjá interpela muitos adeptos que se dividem em um mosaico de identidades, e que via de regra têm em comum o vínculo com alguma expressão de algum dos cultos de possessão. A dimensão relacional presente na construção destas identidades pode ser notada ao percorrermos a narrativa de alguns destes adeptos. “Umbanda”, “candomblé”, “espiritismo”, “jurema”; e ainda “linhas de umbanda” ou “nações de candomblé”, são mais que universos bem delimitados, homogêneos, aos quais corresponderia um conjunto de práticas bem delimitadas. Parecem ser, antes, expressões que têm suas fronteiras permanentemente negociadas e reconstruídas, de acordo com as diferentes possibilidades, projetos e desejos de pertencimento. Uma entre as que entrevistei foi Mãe Mutá, uma *mãe de santo* de *candomblé*. Ela iniciou sua trajetória em um culto ao qual ela atribui origem maranhense, denominado de *mina-nagô*, que ela, no entanto, percebe como uma modalidade de *umbanda*. Este último culto se dedica a *entidades* que são representadas como sendo originariamente brasileiras, em oposição não apenas a *orixás*, mas também a *voduns* e *inquices*. *Inquices*, *orixás* e *voduns* são as denominações recebidas pelas divindades cultuadas nos chamados *cultos de nação*. Como sugere Houaiss (2001, *verbete “nação”*), na história do Brasil, o termo “nação” foi utilizado com o intuito de diferenciar os grupos de escravos a partir de sua proveniência ou a partir de seu pertencimento lingüístico. O mesmo autor adianta que o conjunto de rituais praticados por cada um destes grupos também passou a receber a denominação de “nação”.

Ao longo de minha pesquisa, seja nas duas festas de Iemanjá a que pude ir, seja nos diferentes terreiros, pude perceber que os praticantes dos cultos de possessão aos quais tive acesso dividem estes mesmos cultos em duas grandes categorias, aqueles que são englobados como “umbanda” e os que são englobados como “candomblé”, ou “cultos de nação”. “Umbanda” abrange todos os cultos que reverenciam as divindades denominadas, tanto pela bibliografia especializada quanto pelos praticantes por mim pesquisados, como “entidades brasileiras”. Como pontua Barros (2004, p.ix), estas entidades representam personagens dos

estratos sociais marginalizados (ciganos, escravos, marujos, prostitutas entre outras), e ocupam “posições hierárquicas baseadas em relação de mando e subordinação” (*idem*) numa forma de tematizar as relações hierárquicas presentes no próprio cotidiano brasileiro. As definições de *umbanda* com as quais me deparei se distanciam, entre outras, daquelas dadas por parte da bibliografia acadêmica, como sendo a tentativa de praticantes do *kardecismo* – em cidades como Rio de Janeiro e São Paulo - de fundarem uma nova religião ao englobarem a veneração a entidades cultuadas entre os estratos mais populares (SILVA, 1994, p.106). Assim, Mãe Inalda e Pai Paiva, por terem sido *preparados*<sup>26</sup> na *jurema* – culto o qual tudo indicaria como sendo diverso da *umbanda* - podem também se identificar como *umbandistas*<sup>27</sup>:

- Pai Paiva chegou a tocar umbanda, tocava umbanda também?

- Chegaaaamos, chegaaaamos! A gente tem, tocamos umbanda! Por que a gente toca jurema! Na jurema, os mestres da jurema, ela abrange toda a umbanda! Por que pertence à umbanda, a jurema pertence à umbanda! Num outro estilo, mas pertence à umbanda, por que é brasileira! A jurema, a tradição da jurema é da Paraíba. [...].

A referida brasilidade (“porque é brasileira!”), então, é o que permite a cultos aparentemente menos difundidos no Distrito Federal, não apenas a *jurema*, como também a *encantaria* ou o *catimbó*, serem também representados como *umbanda*, ainda que “num outro estilo”. As fronteiras vão sendo, assim, reelaboradas. De forma que para outra *mãe de santo* de *candomblé*, já acima referida, Mãe Mutá, os praticantes dos *centros de umbanda* localizados no Plano Piloto, nos quais a influência do *kardecismo* parece ser mais facilmente perceptível, “*dizem que são umbanda, mas eles são na verdade é kardecistas*”. Para Pai Ilarê, *pai de santo* de *candomblé* da *nação queto*, que veio do Rio de Janeiro em 1969, “*A verdade é que o candomblé de angola, aqui em Brasília, tá mais é pra umbanda...*”. Já para Seu Hayren, *médium* dos *centros* que Mãe Mutá considera como não sendo de fato *umbanda*, são os *terreiros* que comparecem à festa de Iemanjá que não devem receber este nome: “*Eles podem até dizer que é umbanda, na placa escreve lá: ‘umbanda’, mas se você for ver mesmo, é candomblé!*”. Já para Mãe Railda de Oxum, representante do prestigioso terreiro do Ilê Axé Opô Afonjá, era inútil a tentativa de Pai Paiva de colocar-se, em vida, como um influente *pai de santo* do *candomblé*, já que ele era proveniente de um outro culto, ainda que percebido como *culto de nação*, ao qual os entrevistados denominaram como *xambá*, ou *nagô-xambá*:

<sup>26</sup> Denominação dada na *jurema* ao processo de iniciação, como a *feitura* no *candomblé*.

<sup>27</sup> Entrevista realizada com Mãe Inalda, viúva de Pai Paiva, no centro Ilê Axé Ifá Bamilá, em Luziânia – GO, em 11/01/2007.

*Ele [Pai Paiva] se intitulava Papa! Papa do candomblé! Éééé! Só que ele era de uma nação de xambá, não era nem candomblé. O culto dele era um culto de magia negra, dessas coisas feias que existe por aí, de sacrificar criança, sabe? De fazer esses pacto aí com o demo, com o rabudo. Sei lá que eu não entendo desses negócios [...].*

Ao reelaborarem as fronteiras entre as diferentes expressões dos cultos de possessão, seus praticantes estão reelaborando também fronteiras identitárias, com seus sentidos de pertença e de exclusão. O fato de *umbanda* e *candomblé* serem as únicas denominações que emergem das reportagens e notícias da festa de Iemanjá deve, então, ser percebido com cautela, já que a diversidade presente na festa através da participação dos praticantes dos cultos de possessão deveria ser muito maior.

Nas matérias seguintes, não apenas veremos o *candomblé* – ou o “culto de nação” – na festa como, em todos os próximos anos, os adeptos da *umbanda* darão um lugar crescente aos do *candomblé* nas reportagens. O auge da festa, então, segundo essas coberturas do Correio, será a realização de uma oferenda à maneira deste culto: a entrega de uma *panela*, repleta de oferendas para Iemanjá. Esta *panela* tomará, nas fotos, a visibilidade dos transe acontecendo dentro da água e dos barcos, elementos tantas vezes retratados nas matérias anteriores e que, pelo o que se depreende das mesmas, muito característicos à *umbanda*. Em relação a isto Mãe Inalda, que parece ser uma das primeiras mães-de-santo de *candomblé* a participar da festa de Iemanjá e com quem realizei entrevista, ratifica essa relação: “[...]que o pessoal de *umbanda* usava mais barco, não é?”<sup>28</sup>. A própria federação responsável pela organização da festa, a partir de 1979, não estará mais sob a presidência do Sr. Diógenes dos Santos, que parecia ser um *umbandista* no sentido mais estrito do termo. Agora, será José Paiva de Oliveira seu presidente.

Em uma entrevista por mim realizada, Mãe Marinalva elaborou sua crítica a respeito da discriminação dos *umbandistas* pelos que se assumem como praticantes de *candomblé* ou dos *cultos de nação*, percebendo esta discriminação como decorrente de um esquecimento da própria trajetória histórica dos cultos de possessão<sup>29</sup>:

<sup>28</sup> Entrevista realizada com Mãe Inalda, viúva de Pai Paiva, no centro Ilê Axé Ifá Bamilá, em Luziânia – GO, em 11/01/2007.

<sup>29</sup> Entrevista realizada com Mãe Marinalva, no Centro Espírita Caboclo Gentil Guerreiro, na cidade de Santa Maria, 29/12/2008.

[...] O próprio pessoal do keto [nação queto] e o próprio pessoal de angola [nação angola] discrimina a umbanda. [...] Todos esses mais antigos [pais e mães de santo considerados com os mais antigos de Brasília] vieram de terreiro de umbanda. Eu quero que algum desse pessoal antigo diga: “ Eu nasci diretamente dentro do keto, dentro da angola”; eu digo: “É mentira”. Todos esses têm uma Pomba Gira e uma Maria Padilha pra trabalhar. Tem um Tranca Rua<sup>30</sup> pra trabalhar. [...] Por que [...] orixá não dá passe, não pega uma vela. Quem dá passe são os santos de umbanda, as entidades de umbanda. [...] Em primeiro lugar, orixá não fala. Orixá não sabe falar a nossa língua. Quem aprendeu a falar nossa língua foi os mestres, os caboclos, depois de muita doutrina [...]. Por que não? São africanos, os orixás são africanos. Quem trouxe os orixás? Os negros escravos que veio de lá pra cá. Veio cultuando os orixás. Como que eles cultuavam o orixá? Em cima da mesa. Uma estátua de São Jorge, uma estátua de Santa Bárbara, uma estátua de São Jerônimo, uma estátua de Xangô, que é São Jerônimo representando a Xangô [...]. Aqui em cima da mesa tem Ogum, tem São Jorge. Debaixo da minha mesa tem a comida de Ogum [...]. Está embaixo da mesa, pra quê? Para meus senhores não ver que eu estou cultuando meu santo, meu orixá, meu alegá. Então por isso que a umbanda veio com esse sincretismo de igreja católica, e que os ketistas e os angolense discriminam. Mas eles esqueceram que era assim que os pretos velhos, nossos escravos, davam o gingé [oferenda] para nossos orixás. [...] Porque nossos senhores não podiam saber que eu, negra, velha, escrava, estava cultuando meu orixá. Se não ia pro tronco apanhar, está me entendendo? [...] Porque pra eles, aqui no Brasil, era religião pagã, não era religião, era seita. Até pouco tempos atrás, a nossa religião afro-brasileira não era cultuada como religião, era cultuada como seita, considerada como seita satânica, você está me entendendo? Então por isso é que eu valorizo a umbanda. Amo a umbanda de coração. [...] Meu alegá [orixá] é o meu destino, mas trazido da África pelos pretos velhos, os velhos escravos... E os velhos escravos tiveram a astúcia de cultuar os alegás assim, através da imagem de um santo católico. Colocava o santo aqui em cima da mesa, uma vela, um copo com água, embaixo o alguidarzinho de barro, a panelinha de barro ou de ferro com o gingé do santo [...], a comida do santo, um inhame, a batata, uma abóbora, uma farofinha de azeite de dendê, um pouquinho de carne que ele dividia deles, ele tirava pros orixás. Aquele pouquinho que vinha pra eles, botavam pro orixá, embaixo da mesa, a toalha branca em cima da mesa, mas o santo tava embaixo comendo. Então eu gostaria que a nação keto, angola, jeje, visse isso. Não ficassem malhando tanto os umbandistas, não dissessem que umbanda não tem axé. Porque a umbanda tem axé sim. É na umbanda que tem acura, é na umbanda que tem a benzeção, os banhos, as garrafadas que servem de remédio. Que a minha Preta Velha me curou de um câncer, a minha Preta Velha me curou da minha enfermidade [...] como já me curou de várias enfermidades... várias! Como já ajudou muita gente a se livrar de vícios de droga e de bebida. Então porque que a umbanda não tem fundamento? A umbanda tem fundamento<sup>31</sup>, eu tenho muito amor pela umbanda. [...] Enfim, meu querido, a umbanda é isso [...] é amor, a umbanda é paz, a umbanda é ternura, umbanda é união. Os umbandistas são muito mais unidos que os candomblecistas. Dentro da umbanda todo mundo é todo mundo. Agora, em matéria de abraçar todos, a religião afro brasileira é a única religião que abraça a todos, o adé, que é o homossexual, tanto faz ser ele homem ou mulher, abraçamos, abrimos as portas, queremos respeito, mas abrimos as portas pra todos. O drogado, o viciado em bebida, viciado em droga, viciado, seja quem for, se chegou na nossa porta pedindo ajuda, nós abrimos as portas. [...] Então é isso que a religião afro-brasileira faz, e a umbanda principalmente [...].

<sup>30</sup> Pomba Gira, Maria Padilha, Tranca Rua e Zé pelintra são algumas das entidades comumente cultuadas na umbanda.

<sup>31</sup> Aquilo a partir do que algo concreto pode ser construído.

A valorização da *umbanda*, no contexto desta narrativa, está relacionada à valorização da própria trajetória dos cultos de possessão e daqueles que os trouxeram para o Brasil, como os escravos. Contra a discriminação dos *umbandistas*, decorrente da crítica ao *sincretismo* por parte dos que se assumem como sendo dos *cultos de nação*, a narradora contrapõe a necessidade de memória. Assim, os pretos-velhos, *entidades* muito características da *umbanda*, são representados como aqueles que legaram o próprio culto aos orixás. A discriminação à *umbanda* assume, antes de tudo, a dimensão de uma grande contradição histórica, de um esquecimento.

Mas não é apenas a precedência dos escravos, dos pretos-velhos, em relação aos *cultos de nação* que é lembrada. Caso se mantivesse apenas nesta relação de precedência, Mãe Marinalva permaneceria, em sua narrativa, em um tempo vazio e contínuo, linear. O respeito à *umbanda* é necessário, para ela, por que a *umbanda* - fruto da experiência dos que já se foram - é legado, graças ao qual o tempo passado prossegue sendo experimentado, ao contrário, com suas especificidades, “nem como vazio, nem como homogêneo” (BENJAMIM, 1994, p.232). É o tempo passado que não se converte numa presa fácil para celebrações vazias ou para a história oficial (GAGNEBIN, 2003, p.87) que não preservam, antes dissipam, o seu legado. É assim que o passado, nesta narrativa, advém tanto dos sofrimentos acumulados (a fome, a repressão, o castigo), como das estratégias e astúcias (como o *sincretismo*) daqueles que legaram tanto as *entidades* de *umbanda* como os *orixás* de *candomblé*. Como sugere Matos (2001, p.21), “o passado só é mantido se forem mantidas as dispersões que lhe deram origem”, os traumas, as feridas e as descontinuidades. Esta *mãe de santo*, enfim, sobrepõe aos estereótipos construídos contra os *umbandistas* a existência de uma experiência coletiva, “ligada a um trabalho e um tempo partilhados, em um mesmo universo de prática e linguagem”, como sugere Gagnebin (1994, p.11).

Pai Paiva, como se tornou conhecido, era proveniente *do xangô*, o culto de *nação nagô* de Pernambuco e que recebe o nome de um dos orixás ali cultuados. Mais especificamente, foi formado – *tomou sua obrigação* - pelo Terreiro da Água Fria, considerado o mais tradicional de Recife. Era sargento da Marinha e, ao reformar-se, dedicou-se exclusivamente às atividades religiosas na região do Distrito Federal, apesar de seu terreiro ter sido construído em Luiziânia, Goiás. Isto teria se dado, segundo Silveira (1994), na década de 80, mas pelas matérias do Correio, vemos que ocorreu ainda nos anos 70. Silveira (*idem*) adianta que sua liderança possuía uma forte dimensão personalista, motivo pelo qual a federação passou a ser conhecida como a “Federação do Paiva”, e que ele era bastante influente junto a figuras

políticas poderosas. Este último dado é fortemente salientado pela fala de alguns entrevistados, como Mãe Amélia<sup>32</sup>. Ela enfatiza, especialmente, o vínculo entre Paiva e o ex-governador do Distrito Federal, Joaquim Roriz: “[...] porque ele [Paiva] era uma pessoa bem quista, muito bem quista pelas autoridades. Principalmente pelo governador que era amicíssimo dele, né, que era o Roriz, que era amigo do peito dele!”. Sua fala sugere ainda que tal amizade podia se estender à tradicional troca de favores. Foi em uma das gestões deste governador que o local de realização da festa foi transformado em praça, dando origem à Praça dos Orixás, como demonstra o decreto abaixo<sup>33</sup>:

DECRETO N° 21.172, DE 8 DE MAIO DE 2000 DODF DE 09.05.2000.

Dá nova denominação ao próprio que especifica.

O GOVERNADOR DO DISTRITO FEDERAL, no uso das atribuições que lhe confere o artigo 100, inciso XXVI da Lei Orgânica do Distrito Federal, DECRETA:

Art. 1º O local situado entre os Trechos 1 e 2, do Setor de Clubes Esportivos Sul, chamado popularmente de PRAINHA, passa a denominar-se PRAÇA DOS ORIXÁS.

Art. 2º Este Decreto entra em vigor na data de sua publicação.

Art. 3º Revogam-se as disposições em contrário.

Brasília, 8 de maio de 2000

112º da República e 41º da Brasília

JOAQUIM DOMINGOS RORIZ

O estilo personalista de exercer posições de liderança parecia ser comum a Pai Paiva e a Joaquim Roriz. Este último se notabilizou, entre os governantes do D.F., pelo seu populismo visível. Priore (1994) atenta que, no período colonial, os governantes já viam as festas que ocorriam nos espaços públicos das cidades como uma oportunidade para reforçar “uma imagem de força e generosidade do poder centralizado, mascarando outras relações de força [...]” pela distribuição de esmolas e comida (1994, p.71). A construção da Praça dos Orixás parece ter sido, assim, uma tentativa de estender os efeitos de seu populismo por entre parcela da população praticante ou simpatizante de expressões tais quais a *umbanda* e *candomblé*. No entanto, as falas de alguns entrevistados – como a que reproduzo abaixo - deixam abertas outras possibilidades:

<sup>32</sup> Entrevista realizada com Amélia Conceição Souza, ou Mãe Amélia de Oxum, em sua residência na cidade de Riacho Fundo, em 05/12/2008.

<sup>33</sup> Passível de visualização em: <http://sileg.sga.df.gov.br>

*Roriz ajudou muito [na construção da Praça dos Orixás], [...] Isso me foi dito pelo próprio Pai Paiva em vida. [...] Tanto que Pai Paiva dizia que, enquanto ele estivesse vivo, Roriz não perdia eleição em Brasília. E foi verdade. Enquanto vida ele teve, Roriz nunca perdeu [...]*<sup>34</sup>

Para esta *mãe-de-santo* Pai Paiva, valendo-se dos poderes mágicos que ele deteria, teria ajudado a definir, ou mesmo definido, as eleições nas quais foi eleito o ex-governador. Tal auxílio emerge aqui como um favor em troca da construção da Praça dos Orixás. Assim, esta construção pode ser percebida como compartilhando a antiga função da esmola, tal como foi delineado por Priore (*op. cit.*), de reforçar a relação de paternalismo que a existência de um poder centralizado muitas vezes subentende. Já na fase final de minha pesquisa visitei uma *mãe de santo*, do culto *omolocô*<sup>35</sup>, que havia participado da festa de Iemanjá ocorrida entre os dias 31/12/2008 e 01/01/2009, ocasião em que pude conhecê-la.<sup>36</sup> Ela me relatou, após sua entrevista, que ela havia se iniciado recentemente no *candomblé* afim de resolver uma série de complicações pessoais. Ela trazia, contudo, no momento em que a entrevistei, restrições a este culto devido ao desrespeito com o qual ela, já sendo *mãe de santo* de uma outra modalidade de culto, vinha sendo tratada por outros *pais de santo*, os que se intitulavam como sendo do *candomblé*.

Ela me informou que, “no *candomblé*, comentam que a Praça dos Orixás foi pagamento de uma promessa feita por Joaquim Roriz...” Na dimensão desta fala, então, a construção da praça decorreria da adesão velada, por parte do governador, ao *candomblé* ou a culto similares,<sup>37</sup> tendo Pai Paiva por intermediário do plano sagrado. O fato de que apenas no final de minha pesquisa, quando eu já havia entrevistado e conversado com vários praticantes de cultos de possessão, esta informação emergiu pode, ao meu ver, ter duas explicações. Uma seria a de que tal entendimento não é difundido entre os praticantes de cultos de possessão, de forma que, a depender do acaso, eu poderia nunca me ter deparado com ele. A outra, que me parece mais plausível, é de que este seria um entendimento difundido entre estes praticantes – inclusive numa forma de valorizar o culto - mas que faria parte das informações que, por motivos estratégicos, não são usualmente difundidas a quem não é do *candomblé*.

<sup>34</sup> Entrevista realizada com Amélia Conceição Souza, ou Mãe Amélia de Oxum, em sua residência na cidade de Riacho Fundo, em 05/12/2008.

<sup>35</sup> Culto originário do Rio de Janeiro, com aspecto mais africano que a umbanda., porém menos que o *candomblé*.

<sup>36</sup> Visita ao terreiro de Mãe Maria Quitéria, situado no Grande Vale (expansão do Novo Gama), no dia 10/01/2009

<sup>37</sup> Pai Paiva não praticava apenas o que ele denominava de *candomblé*. Uma outra forma de culto cuja prática era recorrente em seu *terreiro*, era a *jurema*, segundo o depoimento de sua viúva, Mãe Inalda.



Tal difusão implicaria, do lado do *cliente*, o possível denegrecimento de sua imagem e, do lado do *terreiro* a perda inútil de uma de suas importantes fontes de renda e legitimidade. Note-se que esta *mãe-de-santo*, através de quem eu logrei chegar a tal informação, enfrentava dificuldades para se reconhecer como uma adepta do *candomblé*, apesar de ter sido recentemente iniciada. Isto pode ter facilitado o acesso a esta informação durante minha pesquisa. A recorrência aos serviços oferecidos pelos *pais* e *mães de santo* por pessoas cuja posição social as impede de assumir publicamente tal adesão (no mais das vezes momentânea) é, entre os adeptos destes cultos, motivo de orgulho, mas também de frustração e ironia. Reações distintas frente a uma condição histórica paradoxal, em um país em que a igualdade por exemplo de credos é afirmada enquanto princípio fundamental ao mesmo tempo em que é uma realidade distante.

Assim exemplifica a fala da viúva de Pai Paiva, Mãe Inalda. Ao visitar o *terreiro* (por sinal, uma mansão) no qual ambos moraram e exerceram o cargo de *pai* e *mãe de santo*, durante aproximadamente trinta anos e em conjunto, deparei-me com inúmeras fotos de Paiva junto a influentes políticos. Entre estes estavam Nilton Rossi e Roriz. A foto mais surpreendente, contudo era de Paiva ao lado de Brizola. Mãe Inalda me inteirou, então, que Pai Paiva havia sido o fundador do PDT em Luiziana. Diante desta foto, precisei me certificar:

- *Aquela foto grande ali de Pai Paiva, é com o Brizola, é?*

- *É com o Brizola!*

- *É no Rio?*

- *É aqui! Ele era presidente do PDT aqui inclusive, ele fundou o PDT aqui [...]*

- *Pai Paiva?!*

- *É!*

- *E o Brizola freqüentou o terreiro, chegou a participar?*

- *Também. Chegou, chegou [...]*

- *Ele era de candomblé?*

- *[...] (risos...) Político, né, já viu como é que é... (risos) na hora H eles se agarram, eles sabem pra onde correr... Os políticos saaabem pra onde correr! Na hora do pega pra capar, do sufoco (risos) pra onde corre? Pros terreiros..! Depois: "Católico, Apostólico, Romano! Fervorooooo!" Ta lá, "na missa todo domingo!"... Mas na hora da campanha, meu amigo, eles sabem pra onde correr. E eles sabem que não ganha se não for o povo da umbanda e do candomblé! Eles sabem disso! O que faz um político? Político não pode ter, seguir, só uma religião [...]. Na campanha ele tem que entrar em todo canto! Desde o terreiro até no cabaré! Tem voto ali também, que que tá pensando? Né não? Eles sabem onde tem voto! E precisa do voto de todos! Então não pode discriminar... Agora, depois que ganha, aí é outra conversa, outro assunto....*

De forma que um dos aspectos que emergiu em minha pesquisa sobre a festa de Iemanjá e a constituição da Praça dos Orixás é a estratégia assumida, por *pais e mães de santo*, de se valerem das relações tradicionais, como as estabelecidas entre os políticos e o restante da sociedade, para lograrem reconhecimento, poder e visibilidade. Podem, por exemplo, agir em consonância com as dimensões demagógicas latentes no populismo, ou se valerem da relação ambígua que os grupos mais favorecidos entretêm com os aspectos de seu país historicamente associados à imagem do atraso, como são muitas vezes percebidos os cultos de possessão.

Para melhor ilustrar a forma de atuação de Pai Paiva, assim como suas intenções, pode-se realizar um cruzamento entre a fala de sua viúva e a de outra *mãe de santo*, Railda de Oxum. Mãe Railda de Oxum logrou grande reconhecimento como sacerdotisa, tanto entre os praticantes de *candomblé*, quanto entre outros simpatizantes deste culto, como os intelectuais ou ativistas de movimentos negros. Este prestígio é sugerido por uma série de fotos e documentos expostos na parede de sua sala de visitas. Numa seqüência de fotos ela aparece ao lado da cantora Leci Brandão. As duas estão em um ambiente de conferência, ao lado do Presidente Lula. Com um sorriso largo, Mãe Railda oferece um atabaque ao presidente. O presente é retribuído com um abraço e uma pose para a foto. Na mesma parede vê-se seus títulos. O de Cidadã Honorária de Brasília foi recebido em 2004, resultado de uma indicação do Deputado Chico Floresta, um dos fundadores do Partido dos Trabalhadores no Distrito Federal. O de Pioneira do Distrito Federal veio, segundo ela, pelas mãos do Deputado Paulo Octavio, atual vice-governador do D.F.. Disse também ter recebido outros dois como Cidadã Valparaizense. Há também o título de Representante do Conselho de Ética da Federação Nacional de Cultos Afro-Brasileiros em Brasília. Esta federação, cujo nome sugere a intenção de ter uma abrangência nacional, tem sua sede em Salvador<sup>38</sup>. O último título de reconhecimento ela havia recebido em função do Dia da Consciência Negra de 2008.

Mãe Railda se encontra, inclusive, entre as origens desta pesquisa, pelos motivos seguintes. Em 2006 eu ingressei em um programa ofertado pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN) para recém formados, o Programa de Especialização em Patrimônio (PEP). Fui encaminhado, por diretores deste instituto, para o Departamento de Patrimônio Imaterial (DPI), onde me foi proposto participar de um levantamento de dados sobre o que me foi apresentado como sendo o *terreiro* mais antigo da cidade, justamente o de Mãe Railda de Oxum. Rapidamente, no entanto, foi constatado que não apenas este não era o

---

<sup>38</sup> Disponível em: <<http://www.fenacab.com>>. Acesso em 23.fev.2009.

*terreiro* mais antigo da região do Distrito Federal, como seria difícil constatar qual seria este *terreiro*. Impressionou-me, contudo, a facilidade com que o *terreiro* de Mãe Railda podia passar como sendo “o mais antigo”. De fato, se não houvesse a intervenção da então diretora do Departamento de Patrimônio Imaterial, Márcia Sant’anna<sup>39</sup>, acredito que este *terreiro* teria angariado, facilmente, parte da verba destinada ao chamado “patrimônio imaterial”.

Tal facilidade viria, em boa medida, do prestígio gozado por Mãe Railda de Oxum enquanto uma continuadora, em Brasília, do famoso *terreiro* Ilê Axé Opô Afonjá, tombado na década de oitenta em Salvador. A alta funcionária que pretendia realizar o “tombamento” (uso aspas porque o termo oficial utilizado pelo DPI é *registro*, para diferenciar sua prática da realizada pelo Departamento de Patrimônio Material – DEPAM - que utiliza *tombamento*), vim a verificar depois, no livro de registro que a própria Mãe Railda me mostrou, freqüentava seu *terreiro*. Fiquei impressionado com a força que determinados critérios de tradicionalidade podiam assumir dentro de um órgão federal como o IPHAN. Alguns aspectos do universo religioso compreendido pelos cultos de possessão eram rapidamente relegados para o esquecimento, enquanto outros aspectos recebiam irrefletida projeção e, portanto, perpetuação através de políticas públicas. Em contrapartida, os esforços realizados por muitos *pais de santo*, também ativos e influentes, para restaurar e revitalizar a Praça dos Orixás não eram reconhecidos pelo DPI.

Quando, ainda no IPHAN, contatamos a Federação Brasiliense de Umbanda e Candomblé, a “federação do Paiva”, para saber quais seriam os terreiros mais antigos e atuantes no Distrito Federal, rapidamente nos deparamos com o fato de haver uma forte disputa entre Mãe Railda e os seguidores de Pai Paiva. Quando dissemos a um dos *filhos de santo* de Paiva<sup>40</sup>, o qual assumira uma das diretorias da federação após a sua morte, que nossa pesquisa decorria de um pedido de tombamento do *terreiro* de Mãe Railda junto ao IPHAN, chegamos a ser hostilizados. A disputa patente entre ela e Pai Paiva, no entanto, incentivaram-me a contatá-la. Meu intuito era recolher seus depoimentos sobre Paiva, sobre a trajetória do *candomblé* e demais cultos de possessão em Brasília, assim como, obviamente, sobre a festa de Iemanjá e a Praça dos Orixás. Afinal de contas, ela era tida não apenas como uma mãe de santo exemplar em sua atuação, como também uma das mais antigas segundo alguns entrevistados.

---

<sup>39</sup> Em reunião ocorrida no dia 22/05/2006, na sede do IPHAN. Caderno de campo.

<sup>40</sup> Conversa com Pai Fábio, na Federação Brasiliense de umbanda e Candomblé, em Santa Maria, dia 07/06/2006 (Caderno de campo).

O fato de ser ligada ao *terreiro* do Axé Opô Afonjá, de Salvador e o prestígio amealhado em 45 anos de Distrito Federal deve certamente ser uma das razões que faz com que Mãe Railda seja bastante solicitada por pessoas pertencentes à elite e que, à maneira dos políticos relatados acima por Mãe Inalda, utilizam quase sempre os serviços de Mãe Railda de forma velada e situacional. No livro de registros no qual ela entretia o nome de *clientes* que já haviam usado seus serviços de *mãe de santo*, e que ela me mostrou sem cerimônias, havia o nome de políticos – quase sempre vinculados à esquerda – de professores universitários da Universidade de Brasília e de funcionários federais de alto escalão. A narrativa de Mãe Railda sobre sua disputa com Pai Paiva, acredito, pode elucidar alguns aspectos da atuação deste *pai de santo* no Distrito Federal. A partir destes aspectos talvez seja possível compreender um pouco mais sobre a festa de Iemanjá, sobre seu significado e importância para determinados praticantes dos cultos de possessão, além de retratar episódios da história destes cultos no Distrito Federal.

Como adianta Capone, o Axé Opô Afonjá – *casa* da qual o *terreiro* de Mãe Railda é entendido como uma filial - foi, juntamente com os *terreiros* do Engenho Velho e o Gantois, transformado “...na encarnação da tradição africana no Brasil...” (2004, p. 16), para o que concorreu “a espantosa concentração das pesquisas etnográficas” (*idem*) nestes três terreiros. O vínculo entre Mãe Railda e o Axé Opô Afonjá, por um lado, o vínculo entre Pai Paiva e políticos de grande projeção como Roriz e Nilton Rossi, por outro, exemplificam diferentes estratégias para aquisição de visibilidade e reconhecimento junto à outros grupos sociais e também entre os próprios praticantes. Mãe Railda ratifica, em sua narrativa, como este vínculo com o Axé Opô Afonjá a distingue dos demais *pais* e *mães de santo* da região do Distrito Federal, elaborando-o como uma fonte de legitimidade<sup>41</sup>:

*[...] As pessoas aqui em Brasília, a maior parte dos babalorixás e ialorixás não conviveram em candomblé tradicional como Casa Branca, como Opô Afonjá, como Gantois, Bate-folha [...]. Então aqui as pessoas não tem vivência, assim [...] de candomblé. Então eles não sabem realmente o que é ética, o que é tradição, o que é hierarquia [...] E fica difícil você conciliar [...]*

---

<sup>41</sup> Entrevista realizada com Mãe Railda de Oxum, em seu terreiro em Valparaíso, Goiás, dia 09/01/2009.

Ela considera que sua tradicionalidade teria sido um dos motivos de sua desavença com Pai Paiva:

[...]

- *Como que era a relação da senhora com ele [Pai Paiva]?*

- *Mal, muito mal. Porque quando ele soube que eu era uma pessoa de axé, de tradição, de raiz, foi uma agressão minha chegada aqui em Brasília... Aliás, [minha chegada] aqui no Valparaízo, no Goiás, porque parece que ele era mais antigo aqui no Goiás do que eu, não tenho certeza. Mas quando ele soube da minha chegada aqui ele ficou muito preocupado, e começou a me desmoralizar.*

Mãe Railda não foi a única *mãe de santo* a se dizer perseguida por Paiva. Mãe Maria Cearense<sup>42</sup> relatou que, certa vez, ele havia se candidatado a algum cargo político em Luiziânia. Disse-lhe que se ela levasse 20 *médiuns* de seu *terreiro* para votar nele, ela estaria isenta da anuidade de sua federação. Ela lhe respondeu, então, que não apenas não mandaria os *médiuns* como também não pagaria mais a anuidade. Ele ameaçou fechar seu *centro* mas ela não parece não ter se intimidado:

- *Eu pensei assim: ele é filho de Deus, e eu também sou! Qual a diferença? Hum! Tô nem aí!*

A grande maioria das pessoas que entrevistei ou com quem conversei, em três anos de pesquisa, considerou imprópria a forma como Paiva exerceu a presidência da federação. Ainda que ela fosse conhecida como “a federação do Paiva”, os relatos de sua viúva sugerem que esta federação existia, em Brasília, previamente à sua chegada. Relatos estes que destoam radicalmente de outros no julgamento feito a respeito do exercício de Paiva como presidente:

*[...] depois que a gente estava em Recife, ele concorreu à presidência da Federação de Umbanda e Candomblé lá de Recife, ganhou a presidência e passou a governar a federação, e passou oito anos, governando a federação [...] depois desses oito anos viemos pra cá [Brasília], ele veio transferido [pela Marinha] aqui pra Brasília, aqui em Brasília ele concorreu também à presidência da federação daqui de Brasília, a atual federação, né? E ganhando a eleição, ele passou a ser presidente da federação e governou essa federação durante muitos anos, com sabedoria e muita garra [...]*<sup>43</sup>

<sup>42</sup> Conversa realizada com Mãe Maria Cearense, em 21/12/2008, Núcleo Bandeirante (Caderno de campo).

<sup>43</sup> Entrevista realizada com Mãe Inalda, viúva de Pai Paiva, no centro Ilê Axé Ifá Bamilá, em Luiziânia – GO, em 11/01/2007.

Até mesmo sua sucessora na presidência da federação, Mãe Marinalva, alegou guardar mágoas pela forma como ele se conduziu na presidência da referida federação. Esta mãe de santo conviveu com Pai Paiva em seu *terreiro*, durante 19 anos, assumindo o cargo de *mãe-pequena*<sup>44</sup>. Em visita ao seu *terreiro*, que após o falecimento de Paiva se tornou também a sede da Federação Brasiliense de Umbanda e Candomblé, ela informou que Paiva havia se mantido como presidente vitalício desta federação desde 1976 ou 1977. Ele mantinha, segundo esta *mãe de santo*, uma relação extremamente autoritária com os federados, que viviam sob constante ameaça de perda de alvará. Por acreditar ser ilustrativo da personalidade de Paiva, ela reproduziu o diálogo mantido com Paiva no dia em que ela recebeu, dele, a presidência da federação<sup>45</sup>:

*Um dia Pai Paiva ligou pra mim:*

*“- Marinalva venha já pra aqui.”*

*Ele falava assim: não pedia, mandava.*

*“- Não posso, tenho coisa urgente aqui pra fazer.*

*- Venha que eu tô mandando... Você tem raiva de mim, não tem, Marinalva?*

*- Não do senhor não tenho raiva nenhuma, só tenho raiva de suas atitudes. Isso eu tenho muita.”*

*Fazer o que, fui lá né? Chegando lá ele falou:*

*“- Marinalva, é o seguinte, vou viajar. Você é a vice-presidente, seu eu não voltar daqui um mês, você assume a presidência.*

*- Mas pai, você não tá dizendo que vai morrer não, tá?”*

*E aí ele morreu, eu era a vice-presidente, né? Tive que assumir...*

A perseguição a outros *pais e mães de santo*, sua posse vitalícia como presidente da federação e sua atitude autoritária (que, segundo Mãe Marinalva advinha também de sua formação como marinheiro) deixam sugerir o ímpeto com que ele não apenas buscava vantagens pecuniárias como também tornar-se influente, tanto entre políticos como entre os praticantes dos cultos de possessão. De forma que o vínculo de Mãe Rilda com um *terreiro* “de tradição” parece tê-la tornado uma adversária, talvez por tal vínculo por si só constituí-la em uma referência entre praticantes de *candomblé* do Distrito Federal. Evidentemente, este vínculo também foi questionado ao longo da pesquisa. Nesta, as visitas comumente se dividam entre uma parte formal e outra informal. Principalmente no âmbito do IPHAN, onde

<sup>44</sup> Assistente direta do chefe do terreiro, portanto cargo de grande responsabilidade.

<sup>45</sup> Conversa com Mãe Marinalva, na Federação Brasiliense de Umbanda e Candomblé, em Santa Maria, no dia 07/06/2006.

recolhi, juntamente com uma equipe, parte dos dados que utilizo nesta dissertação, as visitas eram organizadas com mais pompa.

**Mãe Marinalva, sucessora de Pai Paiva na presidência da Federação Brasileira de Umbanda e Candomblé. Novembro de 2006.**



A parte oficial, por assim dizer, das visitas era a aquela onde se dava a entrevista com o *pai* ou *mãe de santo*. Esta costumava ocorrer no chamado *barracão*, que numa casa comum seria o equivalente à sala de estar mas que, nos terreiros é o espaço consagrado à realização das cerimônias públicas, as chamadas *feita de santo*. No entanto, após a entrevista, éramos muitas vezes convidados a fazer um lanche ou a participar do almoço. Tínhamos, então, acesso ao ambiente socialmente mais rico dos *terreiros*, a cozinha. Com seus quartos, sua

grande sala onde são realizadas as festas para os santos, e normalmente com uma cozinha grande e movimentada, os *terreiros* lembram muitas vezes uma casa-grande. Como nesta, a cozinha é o espaço adequado para comentários que, fora dali, estariam fora de lugar. É onde ocorre o que, nos *terreiros*, é conhecido por *fuxico-de-santo*<sup>46</sup>.

Assim, foi numa de nossas estadas na cozinha do *terreiro* onde funcionava, também, a Federação Brasiliense de Umbanda e Candomblé, que ouvimos o seguinte comentário por parte de um *pai-de-santo* sobre Mãe Railda: “Ninguém lá em Salvador reconhece ela, não querem nem saber dela!”<sup>47</sup>. De acordo com a própria Mãe Railda, contudo, sua contenda com Pai Paiva ocorreu devido a ela “ser uma mãe de santo de tradição”. O estopim teria sido a disputa entre os dois em volta da iniciação de uma pessoa influente. Ainda que este seja um evento muito pontual, considero pertinente reproduzir seu relato, até mesmo por este trazer aspectos não muito tratados na bibliografia sobre os cultos de possessão, como as acusações de feitiçaria.

Vinda do Rio de Janeiro, esta pessoa acima referida teria recebido, ainda naquele estado, a recomendação de procurar por Mãe Railda aqui em Brasília, para *fazer o santo*<sup>48</sup>. Segundo sua narrativa, isto teria ocorrido em 1971, quando ela se encontrava recolhida no Axé Opô Afonjá de Salvador. Afim de conseguir o endereço e os contatos de Mãe Railda esta pessoa, chamada Rogério<sup>49</sup>, se dirigiu à federação de Paiva. Este teria mentido a respeito de Mãe Railda, convencendo-o a se iniciar em seu *terreiro*:

*[...] ele disse pro Rogério que eu tinha arrumado um rabo muito feio aqui em Brasília, me chamou de estelionatária, que eu tinha arrumado um rabo muito grande, e tinha fugido pra Bahia.*

Mãe Railda atribui à Providência, ao “dedo do orixá”, o seu encontro com a pessoa influente destinada a ser seu *filho de santo*:

*Mas ao meu voltar para Brasília, aqui pro Valparaizo, meu mecânico [...] estava na casa de uma moça - que você vê como é que são as coisas, o dedo do orixá - que é a Marisa de Iansã e que vinha a ser filha [de santo] do Paiva [...]. Meu mecânico estava lá. E quando eu encontrei meu mecânico que ele me chamou "Ô Dona*

<sup>46</sup> Capone (2004, p. 361) dá a seguinte definição para esta expressão: *Fuxico-de-santo*: fofocas. Instrumento de controle político muito importante nos terreiros. Os conflitos são canalizados nesses comentários paralelos, críticas incessantes de tudo o que se opõe ao modelo dominante de tradição.

<sup>47</sup> Conversa com Pai Flávio, na sede da Federação Brasiliense de Umbanda e Candomblé, na cidade de Santa Maria, no dia 07/06/2006

<sup>48</sup> Cumprir os rituais de iniciação.

<sup>49</sup> Nome fictício.



*Railda!". Que eu tinha voltado de Salvador, não é? [...] Eu falei pra ele: "tô procurando o senhor que é pra consertar meu carro..." E a Marisa escutou ele me chamar, "ô Dona Railda" e me perguntou: "Ah! A senhora que é a Railda?" E eu falei "sou eu mesma". "Ah, eu tenho um irmão de santo que tá procurando a senhora pra fazer o santo dele...". "De quem você é filha de santo?" "Eu sou filha de santo do Paiva, onde que a senhora mora?". Eu dei o endereço pra ela e ela falou assim: "ele tá no Rio, e eu vou levar ele lá na sua casa...". E aí trouxe ele, não é? [...]*

A mudança de *terreiro*, por parte da pessoa influente, teria sido condicionada justamente pelos antecedentes de Mãe Railda:

*E quando ele [Rogério] chegou aqui, ele falou assim: "Ah! Eu quero fazer meu orixá com uma mãe de santo que tenha pedigree!". Aí eu falei, "mas pedigree quem tem é cachorro!" (risos). Mas ele falou em boa intenção, que ele queria uma pessoa que realmente conhecesse... [...] Ele veio, pra jogar e eu joguei pra ele, e disse pra ele que ele era de Oxalá que realmente precisava fazer o santo e tal [...].*

Tal mudança teria desencadeado a perseguição por parte de Paiva contra Mãe Railda, perseguição que teria assumido o formato de *ebó*, nome comumente dado entre praticantes de *candomblé* ao que é popularmente conhecido como feitiço, denominação esta utilizada pela própria Mãe Railda:

*[...] Ah, rapaz! Quando o Paiva soube, Paiva preparou um feitiço e veio aqui, pra minha casa, pra queimar [prejudicar através de oferendas], me desacatar. Mentindo, não falou a verdade, que ele era Paiva. Dizendo que ele era comerciante, que ele tinha uns negócios, e querendo que eu fizesse um trabalho pra abrir os caminhos dele. Mas eu já tinha recebido um aviso. Que era ele que estava aqui disfarçado, mentindo. E eu cheguei pra ele e falei assim: "Mas o senhor é o Pai Paiva, não é?" [...] aí ele falou " como é que a senhora sabe que eu sou o Pai Paiva?!". Eu tenho uma presença de espírito rápida, o raciocínio, né? Falei: "Não, é porque eu já vi o senhor botando presente na Prainha, dia 31". Aí ele: "Ah, eu sou o Pai Paiva, vim aqui te conhecer...". Ele mais outro filho de santo, que era bombeiro, não sei se ainda é [...] E o ebó tava no carro pra largar aqui, não é? E aí eu falei pra ele "Vamos entrar seu Paiva!" E ele, "ah, porque eu quero fazer um livro, quero botar seu nome, eu vim aqui lhe fotografar pra botar no meu livro." E tal. Eu falei pra ele: "O senhor não veio aqui por isso, seu Paiva. O senhor veio aqui por que o senhor tá sabendo que o Doutor Clismar Rogério Nunes da Ponte...". Que é advogado, meu filho [de santo] "...está aqui frequentando a minha casa. Foi muito bom o senhor vir aqui, e agora nós vamos sentar e vamos conversar. O senhor já viu minha cara no jornal como estelionatária? Porque que o senhor falou tão mal de mim pra uma pessoa que tava me procurando? Que veio a mando do Rio de Janeiro me procurar? [...] é, o senhor falou muito mal de mim. A gente não difama uma pessoa que a gente não conhece!" Aí falei umas besteiras pra ele, que eu não vou gravar isso [...]*

Segundo sua própria narrativa, ela teria então recorrido à nobreza de sua ascendência no *candomblé*:

*E disse pra ele: "Eu sou do Axé Opô Afonjá! Eu sou ialorixá! Não fui feita de baixo de balaio nem detrás de porta, não! Eu sou filha de Agripina de Souza, e sou neta [de santo] de Dona Aninha, a fundadora do Axé Opô Afonjá da Bahia! Que raspou a minha mãe de santo em 1910 quando ela comprou a roça dela! Eu sou filha de Xangô, seu Paiva. E se Xangô é justiça ele vai responder por mim e pelo senhor. Ele vai fazer justiça por mim, e vai fazer justiça pelo senhor! Não fale mal de mim, viu? O senhor não me conhece pra ficar me difamando com as pessoas, dizendo que eu sou estelionatária, que eu fujo [...]". Mas ele me perseguiu! Rapaaaaz! Ele me perseguiu, aquele homem! Mas Deus é Deus, filho da Virgem Maria! E Xangô nessa casa é vivo! Oxum é viva! Os orixás nessa casa são vivos! Ele já foi, um câncer... E eu tou aqui, não sei como que eu vou... Vou no dia que minha missão for cumprida [...]*

A narrativa de Mãe Railda é, então, pontuada pela presença das pessoas às quais uma consolidada literatura chega a atribuir a criação do *candomblé queto*, ou *nagô*, muitas vezes percebido como a expressão mais legítima dos cultos de possessão. Um exemplo pode ser encontrado em Sodré (2002, p.53):

“Os terreiros podem dizer-se de candomblé, Xangô, pajelança, jurema, catimbó, tambor de mina, umbanda ou qualquer que seja o nome assumido pelos cultos negros [...]. Em qualquer um deles, entretanto, permanece ainda hoje o paradigma [...] nagô, mantido em sua maior parte pela tradição Ketu.”

É importante salientar, contudo, que Mãe Railda não assume tal viés, já que ela cita *terreiros* de outras *nações*, como o Bate-folha, de *nação angola*, com estando entre os terreiros de inquestionável tradição. Ao afirmar ser “neta [de santo] de Dona Aninha, a fundadora do Axé Opô Afonjá da Bahia”, Mãe Railda reafirma-se contudo em sua tradição incontestável, pois o Axé Opô Afonjá, juntamente com o Engenho Velho e o Gantois, se erigiu em modelo para o estabelecimento de critérios de ortodoxia no *candomblé* (cf. Capone, 2004). Assim escreve Silva (1994, p. 61) sobre estes três terreiros:

“Este terreiro [Casa Branca do Engenho Velho] , até onde se sabe, foi fundado no século passado por três ex-escravas iorubás [...] vindas da cidade de Keto. [...] Com a morte dessas primeiras fundadoras, a chefia da casa teria sido transferida para Marcelina da Silva, cujo nome de iniciada era Obatassí. Após a morte de Marcelina, uma rivalidade entre duas candidatas à sucessão, Maria Júlia da Conceição e Maria Júlia Figueireido, deu origem à saída da primeira, que fundou o terreiro Iya Omi Axé Iyamase, conhecido popularmente como terreiro do Gantois [...]. Foi como chefe desse terreiro que Mãe Menininha (Escolástica Maria de Nazaré), a quarta mulher a ocupar esse posto, tornou-se famosa [...]. Foi também nesse terreiro, em fins do século passado, que Nina Rodrigues desenvolveu suas pesquisas sobre o candomblé. Uma segunda dissidência no Engenho Velho (posterior à que resultou na saída da mãe-de-santo fundadora do Gantois) levou Eugênia Ana Santos, brasileira filha de africanos, auxiliada por Joaquim Vieira da Silva, um africano chegado de Recife, a fundar, em 1910, o terreiro Axé Opô Afonjá, localizado em São Gonçalo do Retiro, também em Salvador. Com o crescimento da família-de-santo formada por esses três terreiros, outros foram aparecendo, como o de Nossa Senhora das

Candeias, fundado no Rio de Janeiro por Mãe Nitinha, filha-de-santo do Engenho Velho [...]. Esses terreiros, saídos do Engenho Velho, formaram uma imensa família-de-santo, composta por várias gerações de sacerdotes que se sucederam ao longo de quase duzentos anos de história comum. Como esses, outros terreiros, fundados à mesma época ou mais recentemente, em Salvador ou em outras cidades brasileiras, expandiram continuamente o candomblé pelo país”.

O conflito, para além da possibilidade de iniciar alguém de elevado *status* social (“doutor”), é transportado para aquele entre o modelo e práticas construídas como ideais no *candomblé* e as outras formas de se ingressar no universo dos cultos de possessão, tidas por menos legítimas, representadas pelas expressões “debaixo de balaio” e “de trás de porta”. É interessante que “balaio” e “porta”, enquanto objetos cotidianos, são imagens do dia a dia doméstico e comum. São também imagens do anonimato, ao qual Mãe Railda contrapõe a celebridade das fundadoras de sua *família de santo*. De maneira que não foi apenas o afrontamento de Paiva que enraiveceu Mãe Railda, mas também o fato de tal afrontamento vir de alguém cuja formação como *pai-de-santo* ou *babalorixá*, à luz de seus próprios critérios de tradicionalidade, não poderia ser comparável à sua formação.

**Mãe Railda de Oxum, consagrada ialorixá do Distrito Federal, durante a «lavagem» da Fundação Cultural Palmares em 24 de novembro de 2006.**



Vale salientar que o que parece ter tornado o conflito mais aguerrido não foram apenas os métodos escusos utilizados por Paiva, e as diferenças de percurso *nas coisas do santo*. Houve também – talvez principalmente – o lucro em dinheiro que o futuro *filho de santo* traria para quem lograsse iniciá-lo. Grande quantia de dinheiro seria necessariamente revertida ao vencedor da contenda. Pode-se deduzir que esta iniciação deve ter custado, no *terreiro* de Mãe Railda, o equivalente hoje a milhares de reais, ver dezenas de milhares. O prestígio decorrente do vínculo com o Axé Opô Afonjá é, evidentemente, convertido no preço dos serviços ofertados por essa *ialorixá*<sup>50</sup>.

Uma vez que “lembrar-se é lembrar-se de si” esta narrativa dá muito mais a conhecer a própria Mãe Railda que Pai Paiva. Ainda assim, alguns elementos conferem credibilidade à narrativa de Mãe Railda, notadamente o fato de outros entrevistados também terem se declarado perseguidos por Paiva durante sua presidência. Não seria improvável que os métodos deste *pai-de-santo* estivessem relativamente presentes nos episódios narrados por

<sup>50</sup> Mãe Railda me explicitou que o que seria usualmente denominado por *trabalho de limpeza*, ou *purificação* – e que no *candomblé* é mais usualmente conhecido por *borí* – custava em seu *terreiro* R\$ 1 200, 00. O *borí* é considerado uma operação relativamente elementar, comparado à *feitura de cabeça*, ou seja, a iniciação no *candomblé*. Apenas após o diagnóstico da necessidade de que o futuro *filho de santo* se iniciasse ( “... *joguei pra ele e disse pra ele [...] que realmente precisava fazer o santo...*”) que o conflito tomou sua forma.

Mãe Railda. O conflito entre eles, contudo, torna-se mais significativo em um outro acontecimento, também narrado por Mãe Railda, e talvez mais significativo no âmbito desta dissertação. Trata-se de um segundo conflito, agora em torno da possibilidade de lograr a representação de uma das federações mais reconhecidas no Brasil, a Fenacab, no Distrito Federal. Também aqui os precedentes de Mãe Railda, segundo ela própria, foram decisivos para o desenlace do episódio:

*E depois disso aconteceu que tive o primeiro seminário no Axé Opô Afonjá lá na Bahia. A Mãe Stela mandou me chamar, que disse que eu não podia ficar fora desse seminário. Quando eu cheguei lá, perguntaram assim "Quem é o representante do culto afro em Brasília?". Falei "Eu!". E ele [Paiva] estava lá. Quando ele me viu, ele correu, se escondeu. E o ogã [tocador de atabaque] da Casa Branca, que era o seu Agnelo, que era elebaxó da casa de Oxalá lá na Casa Branca, mandou ele me enfrentar: "Enfrenta a moça, rapaz!". E ele não quis me enfrentar. Falei "Vem cá Paiva! Cê tá correndo de mim por quê?". E quando perguntaram a mim quem era o representante, e que eu falei "eu", aí disseram assim: "mas o representante de lá não era o Paiva?". Eu falei "Pois é, ele tá aí! Hoje é sexta-feira, todos estamos de branco, e ele tá de roupa marrom!". Não é? Que era dia de sexta-feira, como hoje, a pessoa tem que estar de roupa branca, quem é filho de orixá. Não pode estar de roupa colorida! [...] Aí o Domí, filho da finada Helena, do Bate-folhinha... Do tumba-junçara, minto... [...] falou assim, "mas Mãe Railda, a senhora tá fazendo uma denúncia muito grave. Porque a senhora tá falando de Pai Paiva." "Pois é, ele que é o presidente da federação de Brasília, mas vive tomando dinheiro das pessoas. Toma objetos pessoais, toma geladeira, toma televisão, toma dinheiro... Dá diploma pra pessoa ser pai de santo e mãe de santo sem competência..."; "Mas isso é muito grave"; eu falei "Chame ele, ele tá aí fora!". Foi chamado três vezes pelo auto-falante, e ele não compareceu. Aí eu saí de dentro do auditório e falei "vem cá!" Ele correu. [...]. E eu me apresentei na hora lá, falei que eu era filha de santo da Mãe Agripina, que minha mãe de santo tinha sido feita naquela roça onde tava sendo realizado aquele encontro, me identifiquei, que morava em Brasília e etc. Falei tudo, né? E ficou registrado no livro de ata que sou realmente a representante do Axé Opô Afonjá e do culto afro em Brasília. Aí veio o Aristides que me deu esses títulos aí da federação [fenacab], não é?*

A relação com os *umbandistas* é ilustrativa destas diferenças. Apesar de afirmar-se como praticamente a única *mãe de santo* de *candomblé* em Brasília, por provir de um terreiro *de tradição*, Mãe Railda não demonstrou, em sua entrevista, nenhum sentimento de superioridade em relação aos *umbandistas*, à própria *umbanda*, ou às entidades nela cultuadas. Sua fala sugere, ao contrário, que ela percebe este culto com distanciamento, mas também com grande respeito, em oposição às suas impressões sobre a maior parte dos *pais e mães de santo* de *candomblé*:

*Swai - Mãe como é que era a senhora como pioneira? Tinha uma relação boa com os umbandas de Brasília?*

*Mãe Railda - Eu era funcionária pública. Eu não tinha muito tempo pra ir, eu não gostava de freqüentar terreiro de umbanda. As pessoas sempre me olhavam meio atravessado, meio assim, porque eu não entendo muito de umbanda. O que eu entendo de umbanda é que, quando eu chego nesses terreiros, eu sou muito bem recebida. As entidades me respeitam, eu sou muito bem tratada pelas pessoas das casas. Que eu vou pouco, eu vou mais aqui na Márcia, que é minha vizinha aqui. A Márcia Bernardes, ela é prima da Fátima da Globo. Agora seu Laus, seu João Baiano, que foi umbandista dos pioneiros de Brasília, eu nunca fui no terreiro dele assistir, nunca fui. Eu fui em muito pouco terreiro de umbanda aqui.*

O estabelecimento de uma relação verticalizada entre os que se assumem como praticantes de *candomblé*, e os que se assumem como *umbandistas*, permaneceu antes velada nas entrevistas de minha pesquisa. Nenhum dos entrevistados ou entrevistadas que se assumiam como praticantes de *candomblé* referiu-se pejorativamente ao culto de *umbanda*, ou explicitou qualquer descontentamento em relação a esta forma de devoção. Mas Mãe Maria Cearense, por exemplo, apontada como uma das poucas umbandistas vivas que teriam participado das primeiras festas de Iemanjá, é enfática ao falar da vontade de subjugação por parte dos praticantes de *candomblé*. Em sua entrevista, sequer precisei abordar este tema. Quando eu lhe disse que havia sido um *pai de santo* de *candomblé* que me indicara seu endereço, ela se adiantou<sup>51</sup>:

*Esse pessoal do candomblé não são muito assim comigo, com nós. Eles querem sempre ser mais, e não tem ninguém mais do que ninguém...*

Alguns *pais* e *mães de santo* de *candomblé* se adiantavam em defender os *umbandistas* do que apresentavam como ataques reiterados de outros adeptos do *candomblé*, ou em explicitar suas qualidades, inclusive como uma forma de fazer as críticas consideradas pertinentes ao ambiente do *candomblé*.

Como mostra Capone (2004), os “cultos de nação”<sup>52</sup> principalmente o *candomblé*, passaram nos anos 70 a serem vistos como mais prestigiosos, mais poderosos e mais fortes que a *umbanda*. Vários adeptos da *umbanda* migram para o *candomblé*, onde continuam contudo a receber entidades e a realizar cultos de *umbanda*, às vezes agora reelaborados

<sup>51</sup> Entrevista realizada com Maria Inácio Cassimiro, ou Mãe Maria Cearense, na Associação Assistencial Pai Francisco de Aruanda, em 21/12/2008, Núcleo Bandeirante.

<sup>52</sup> Aqueles cultos cujas diversas modalidades são divididas em “nações” - como nação angola, nação nagô ou nação jeje, e que são percebidos como tradições afro-centradas. Diferentemente da *umbanda*, cujas modalidades são divididas em “linhas”: como a *umbanda* preta, a branca, a *umbanda* esotérica.

segundo uma lógica afro-centrada. A umbanda passa a ser vista muitas vezes, neste contexto de migração, como uma introdução, um estágio inicial, aos “cultos de nação”. É importante notar que esta mudança representa uma inversão: pois a umbanda se apresentava, desde a década de 30, como uma religião mais adequada ao projeto civilizatório do Brasil, de ser uma nação mestiça. Quando a exaltação passar a ser dos diferentes elementos formadores do Brasil agora em seu estado puro (o negro e o índio) o candomblé adquirirá crescente visibilidade enquanto símbolo de identificação com a África.

Em Brasília, dimensões religiosas de identidades dos praticantes dos cultos de possessão, ou ao menos daqueles que têm expressiva participação na festa de Iemanjá, parecem dividi-los entre as categorias de adeptos de candomblé e de *umbandistas*. Estas duas categorias, enquanto identidades, dependem sempre de um *outro* para forjarem, para si e para os outros, uma imagem de coerência e unidade (POLLAK, 1992). Apesar da grande maioria daqueles por mim entrevistados adotarem tanto práticas que eles assumem como sendo de *umbanda* e práticas que eles identificam como sendo do *candomblé* em seus *terreiros*, recebendo divindades oriundas dos dois panteões, numa diversidade de combinações, eles elaboram diferenças entre estas duas práticas religiosas, de forma a reforçarem seus próprios projetos.

O fato de Pai Paiva ser, então, proveniente de uma prestigiosa *casa de nação*, somada à sua ambição política talvez explique, ao menos em parte, sua ascensão como líder da federação no Distrito Federal. O fato é que, a partir do reveillon de 1979, Paiva estará presente como organizador da festa de Iemanjá em todas as coberturas jornalísticas, até a época de sua morte, em meados dos anos 2000. Outros pais e mães de santo que entrevistei atribuem-lhe “mania de grandeza”, por ele dizer-se *o papa do candomblé* no Brasil, e também *oluô*<sup>53</sup>, um cargo importantíssimo e praticamente desaparecido. Outros, notadamente os que foram seus filhos-de-santo, ratificam a sua grandeza, e explicam as acusações contra Pai Paiva como decorrentes de inveja. Contudo, será sob sua gestão na Federação Brasiliense de Umbanda e Candomblé que será criada a Praça dos Orixás.

As matérias acima reproduzidas expressam, justamente, como a festa de Iemanjá permite aos adeptos de *umbanda* e *candomblé* – principalmente às suas lideranças –

---

<sup>53</sup> Oluô: sacerdote especializado no jogo de búzios, através do qual se concretiza a comunicação entre deuses e humanos. Com o tempo, a prerrogativa do jogo de búzios foi se estendendo para os *pais e mães de santo*, esvaziando a importância da figura do *oluô*.

relacionarem-se com instâncias que representam a possibilidade de visibilidade e reconhecimento sociais, como a mídia (os jornais) e os poderes públicos (os Corpos de Bombeiros, a Administração Regional) e o turismo. A atualização da festa, ano a ano, e a consolidação de um espaço físico para sua realização, a Praça dos Orixás, demandaram enormes esforços por parte de algumas lideranças do *povo-de-santo* brasiliense. O que é apontado em dois depoimentos abaixo. O primeiro é de Mãe Mutá. Ela iniciou-se muito cedo na umbanda de Brasília, voltando-se apenas mais tarde para o candomblé. Assim, sua fala é marcada por sua trajetória, trazendo alguns atores importantes para a consolidação da festa de Iemanjá, e de um lugar para a sua realização:

*A Prainha começou em 1972 ou 73, com o finado Antonio Lázaro e o finado Tião Calazan fazendo o culto a Iemanjá. [...] a idéia dele [Antonio Lázaro] era fazer um barracão na Prainha para, uma vez por mês, os zeladores fazerem um culto aos orixás. Eles dois que tiveram a idéia, mas nunca levaram pra frente. Quando começaram a tocar lá, faziam cabanas de palha, pois não tinha essas lonas montadas, igual à hoje... Ia uma semana antes e faziam um monte de chalé. Todos esses terreiros antigos iam; o Tião, o Lilico, o Zé Bezerra, a Luzia. Esse povo todo ia à Prainha... Eu não entendo por que, hoje, essas pessoas tradicionais que a fundaram não vão mais... Antigamente, quando começou a Prainha, não tinha-se lugar [...] Já houve época de ir 250 terreiros! Eu tenho quase certeza que os dirigentes atuais da federação, que são do candomblé, não conhecem nenhum desses zeladores que eu falei, porque eles [os antigos zeladores] são umbandistas. Hoje está indo [à Prainha] o povo de candomblé, e os umbandistas se acham excluídos, têm medo de ser xoados. Por isso que não vão! E eles que começaram a Prainha, ela era exclusivamente dos umbandistas. O povo de umbanda dizia que o povo do candomblé só ia pra fazer bagunça, e o povo de candomblé ficava chateando o povo de umbanda: “o povo de umbanda é isso, o povo de umbanda é aquilo, o povo de umbanda é não sei o que...”. Não deveria existir isso, não é tudo culto aos antepassados? Por que essa discriminação? Tinha que ter mais umbandistas por lá, tinha que haver consciência de que a área é pro santo, independente de que nação você seja! [...] Já que estamos tocando nesse assunto: a Prainha parece não ter fundamento<sup>54</sup>, não é? Mas ali onde está a Praça dos Orixás, tem um assentamento de santo! Ali na Praça! Foram as primeiras pessoas que tocaram ali que fizeram o fundamento da Prainha: o finado Antônio Lázaro e Bigode. Antigamente se fazia muito isso: você ia em um lugar, limpava, tocava, fazia a plantação [o assentamento de santo] e dizia: “aqui vai ser o terreiro que eu vou tocar!”. E lá foi feito isso... Mas não pelos zeladores de candomblé, pelos zeladores de umbanda. Talvez por isso as entidades de umbanda se sintam tão à vontade e vão, entende? Por isso, eu acho muito errado o povo de umbanda não estar fazendo parte da Prainha, eles tinham que tomar frente! Quer dizer, o que está plantado, lá, é o santo de umbanda. É a maneira que os umbandistas cultuam, não é a maneira que o povo de candomblé cultua... Eu acho que os umbandistas estavam tomando muito a frente, e o povo do candomblé estava se sentindo excluído, e resolveram excluir os umbandistas [risos]!”<sup>55</sup>*

A impressão de Mãe Mutá de que “[...] os umbandistas estavam tomando muito a frente, e o povo do candomblé estava se sentindo excluído [...]” deixa transparecer a

<sup>54</sup> O fundamento, ou assentamento de santo, é o rito através do qual um espaço passa a ser consagrado ao culto das entidades e dos orixás. Nos terreiros, é realizado apenas pelo pai ou mãe-de-santo.

<sup>55</sup> Entrevista realizada com Mãe Mutá de Oxóssi, em Valparaíso – GO, no dia 12/01/2007.



dimensão dos interesses envolvidos na festa de Iemanjá. Interesses que devem ser pensados em termos de reconhecimento e visibilidade, não apenas frente a outros grupos sociais, mas certamente que também frente aos próprios praticantes de cultos de possessão.

**Evento na Praça dos Orixás contra a intolerância religiosa, com apoio da Fundação Cultural Palmares e da Secretaria dos Direitos Humanos, em novembro de 2006**



Outros elementos, e um outro ponto de vista, emergem do depoimento abaixo, de Mãe Inalda. Esta mãe-de-santo é viúva de Paiva e o acompanhou por toda sua trajetória em Brasília. Ela iniciou-se jovem no candomblé em sua cidade natal, Rio de Janeiro. Já casada com Pai Paiva, foi “juremada”, ou seja, iniciada no culto da jurema na Paraíba. Seu contato com a umbanda parece ter se tornado mais expressivo em Brasília. Como salienta Woodward (2000, p.27), a representação do passado desempenha um importante papel no processo de constituição das identidades, e vice-versa. Assim, considerando que Mãe Inalda e Mãe Mutá praticam variações muito diferentes do candomblé, e que têm experiências também muito diferentes na “*vida-no-santo*”, elas trarão em seus depoimentos a marca de seus lugares de fala e de suas respectivas trajetórias. Lugares e trajetórias que corresponderão, necessariamente, a diferentes critérios de seletividade sobre o que há para ser dito sobre a festa de Iemanjá e a Praça dos Orixás.

Reproduzo abaixo algumas passagens significativas do depoimento de Mãe Inalda:

*Nós [ela e Pai Paiva] nos conhecemos no Rio de Janeiro, [...] ele foi transferido para Brasília e viemos para cá. Aqui ele concorreu [...] à presidência da Federação local, ganhando. Governou esta federação muitos anos, com sabedoria e garra. [...] Logo passamos, ao final de ano, a fazer a festa na Prainha. Mas era uma festa muito humilde, por que nada tinha, lá, de referencial ao candomblé, e nem à umbanda. Apenas alguns pais de santo, com muito sacrifício, chegavam a levar seus terreiros. Tudo era muito sacrificado, como o transporte [...]. Em seguida, meu marido passou a se entender com as autoridades, a ter mais conhecimento [...]. Meu marido corria atrás dos administradores, para fazerem a limpeza do lago e tudo, mas eles só faziam as coisas no final do ano. Até chegar a gestão de Joaquim Roriz, que foi quem realmente deu ênfase à Prainha. Foi arrumando, pôs areia, aterrou aquilo tudo. Foi limpo, tiraram as algas, fizeram o calçamento, e tudo de acordo com o que meu marido planejou. Mas foi muita luta! Muito sacrifício! Principalmente para pôr as estátuas dos orixás, para que ali ficasse como um ponto turístico, mas teria que ter a manutenção, o que infelizmente não está acontecendo... Já destruíram várias estátuas... E quando chegamos não tinha nada, no pouco tempo que passou na Federação, ele deixou a Prainha do jeito que vocês viram. Deixou monumentos. As pessoas que estão destruindo acham: “vamos destruir as estátuas que aquele macumbeiro fez...” Não... estão destruindo Brasília! Por que ali tem dinheiro de Brasília, entendeu? Ele era um homem público, ele era um político, ele era um estrategista... [...] muito inteligente... Tinha garra, tinha força, tinha orixá reinando na cabeça dele, e isso realmente não é pra qualquer um... [...] ele nasceu pra ser um sacerdote! E foi até morrer... [...] Paiva foi dos primeiros pais de santo de candomblé de Brasília. Ele que pôs a primeira panela de Iemanjá, e de Oxum, no lago [...].”<sup>56</sup>*

Esta última frase sugere como a festa de Iemanjá é apropriada para construção de identidades. Como sugere Pollack (1992, p.207), se a memória individual é constituída primeiramente pelos acontecimentos vivenciados, o espaço, o tempo e as pessoas associadas a este acontecimento passam também a ser parte constitutiva desta memória. É significativo que o pioneirismo de Paiva seja assim justificado pela realização da primeira oferenda no lago. Uma vez que o *candomblé* logra, para aqueles que se assumem como seus praticantes, maior importância como culto de possessão do que a *umbanda*, é “a primeira panela de Iemanjá” que passa a ser emblema do pioneirismo e não, por exemplo, o primeiro *barco*, veículo das oferendas *umbandistas*. A prerrogativa da realização desta oferenda parece reafirmar fortemente a prevalência de um *pai de santo* sobre os outros, simbolizando sua liderança. Note-se que, segundo Cascudo (1972, p.632), esta foi uma preocupação do próprio Joãozinho da Goméia - um dos personagens mais importantes da história do candomblé no século XX - em 1965. Como foi uma preocupação, para este grande estudioso das “manifestações populares” no Brasil, relatar quem teria sido o primeiro *pai de santo* a realizar esta oferenda no lago Paranoá (o próprio Joãozinho da Goméia). Como no caso dos pioneiros da construção de Brasília (cf. MAGALHÃES; MATSUMOTO; NUNES, 2004, p.25), que assumem esta

<sup>56</sup> Entrevista realizada com Mãe Inalda, viúva de Pai Paiva, no centro Ilê Axé Ifá Bamilá, em Luziânia – GO, em 11/01/2007.

identidade como uma forma de se vincularem aos aspectos grandiosos atribuídos à mudança da capital, o discurso do pioneirismo é uma forma de construir um vínculo com as dimensões epopéicas da história. De forma que, na narrativa acima, fica patente a dimensão épica que a festa de Iemanjá parece assumir para muitos participantes de cultos de possessão na região do Distrito Federal.

O vínculo entre eventos, pessoas e lugares faz com que a festa de Iemanjá se insira numa circularidade, na qual esta festa, como um primeiro evento, passa a evocar outros eventos, outras pessoas e outros lugares. Um de meus entrevistados, Almir, ao relembrar a precedência dos *umbandistas* na realização da festa de Iemanjá faz uma breve citação dos nomes evocados pela celebração:

*Eles [os umbandistas] que iniciaram. É claro, sempre teve a participação do pessoal do candomblé, mas os iniciantes aqui, que é o finado Tião Calazans, o finado Camerindo, o finado João Laos, quem sabe a história de umbanda e candomblé dentro de Brasília conhece esses nomes que eu citei... que é a D. Marlene do Paranoá... várias pessoas que passaram por aqui deixaram suas memórias aqui nessa Prainha [...].*

Estas pessoas são evocadas por este entrevistado em seu trabalho de reconstruir parte da memória coletiva da qual ele faz parte, e para a qual a festa e seu lugar de realização dão indicadores empíricos (POLLAK, 1989, p.3). A festa de Iemanjá é um forte incentivo, assim, para “a possibilidade de abertura, [o] saber contar sem dar explicações definitivas” (MAGALHÃES, 2001, p.102), que é uma das peculiaridades do movimento da rememoração. As lembranças sobre a festa de Iemanjá permitem aos entrevistados que eles reconstruam um pouco da memória coletiva da qual fazem parte, e recontem um pouco de sua própria história e da coletividade da qual se sentem pertencentes. Neste sentido, elementos das narrativas por mim recolhidas permitem, por exemplo, que a história de alguns cultos de possessão seja repensada. O seguinte depoimento traz aspectos que incitam ao não fechamento, à uma reflexão aberta. O pioneirismo de alguns pais de santo, seja na organização da festa de Iemanjá, seja na própria atuação em Brasília – tornava-se um tema recorrente ao longo ds entrevistas. A este respeito Mãe Amélia teceu o seguinte comentário:

*- Quem a senhora acha que foram os primeiros pais-de-santo aqui de Brasília?*

*- Olha, isso aí eu não sei te explicar. Porque, como eu te falei, eu cheguei em Brasília com 17 anos, e hoje você vê as pessoas dizerem assim: “fui eu que trouxe o candomblé pra Brasília”, [...] e são pessoas que não têm idade nem pra ser candango em Brasília. Eu não posso dizer que trouxe umbanda pra Brasília, nem candomblé, porque cheguei aqui já encontrei umbanda e candomblé. Agora eu não sei te falar quem foram os primeiros pais de santo, mesmo porque Brasília foi construída em mil novecentos cinqüenta e alguma coisa, e veio muita gente de*

*Recife, Maranhão, da Bahia... Muita gente que veio tentar a sorte aqui, inclusive pais de santo. E tenho certeza que o primeiro que chegou aqui já deve ter morrido há muito tempo. Hoje a gente vê, se você conversar com algum zelador de santo, eles vão te falar, "ah, eu que trouxe o keto Brasília", o outro diz "eu que trouxe angola", o outro "eu que trouxe umbanda"... Não é verdade.*

Mãe Amélia recusa-se a reduzir a possível complexidade da história dos cultos de possessão em Brasília (ela poderia dizer: "eu sou a primeira!"), e mantém-na aberta a continuidades e a novas descobertas, a outras complexidades. Esta abertura, no mais presente em outras narrativas, a configura como uma pensadora, uma narradora. Como sugere Matos (2001, p.20), "o pensamento narracional não reduz situações complexas a conceitos, sacrificando suas vozes, mas reconstitui, pela imaginação, seus significados." É a abertura sem a qual a história da umbanda ou do candomblé não poderiaser escrita, não apenas em Brasília, mas também em outras cidades e regiões. Abertura sem a qual estas expressões e tradições correm o risco de continuarem a serem apreendidas mais como mera repetição – expressões do apego ao passado - que reinvenção, elidindo-se assim o que elas, porventura, poderiam ter de mais humano.

Refletir sobre a festa de Iemanjá permitiu aos *pais e mães de santo* entrevistados, que se remetessem ao que se configura como experiência, ao que poderia assumir um valor exemplar para enfrentar os desafios cotidianos relativos, entre outros, à sua orientação religiosa, ou simplesmente para valorizá-la. Assim, emergem as figuras dos *umbandistas* célebres, lembrados também graças à festa de Iemanjá. São nomes como os de Seu José Bezerra (também conhecido como Seu Bigode, ainda vivo), de Sebastião (ou Tião) Calazans (ou Tião do Caboclo Peri), João Caetano, Vó Capitulina, Maria Cearense (ainda viva), Seu Camerindo, Antônio Lázaro (também conhecido como João Laos ou João Baiano), Antonio de Ogum, Seu Manoel Feijão, Seu Manoel Gamela, Mãe Lourdes de Ogum e Mãe Ruth de Oxalá, entre outros.

São lembrados por seus sacrifícios e também por feitos excepcionais. É o caso de Tião Calazans, relatado como um dos *umbandistas* mais atuantes nos inícios de Brasília. Para muitos, seria impossível falar sobre o passado da festa de Iemanjá, ou da *umbanda*, sem rememorar-lo:

*[...] eu conheci muita gente importante, muitos zeladores de santo como o Sebastião Calazans, que era chamado o Tião do Caboclo Peri, que foi uma celebridade em Brasília [...].<sup>57</sup>*

<sup>57</sup> Entrevista realizada com Amélia Conceição Souza, ou Mãe Amélia de Oxum, em sua residência na cidade de Riacho Fundo, em 05/12/2008.

A trajetória de Tião Calazans parece ser vista como exemplar do compromisso e seriedade com que deve ser assumido o pertencimento não apenas à *umbanda*, segundo entrevistadas como Mãe Amélia e Mãe Maria Cearense, mas a qualquer forma de devoção religiosa, já que este pertencimento é normalmente percebido como uma atribuição divina:

*“[...] cada um tem o que Deus deu. E tem uma coisa: o que ele dá tem que aproveitar, não é? Tem hora que eu digo assim, vocês não podem botar as coisas que Deus dá no lixo [...].”<sup>58</sup>*

Através de Sebastião Calazans, Maria Cearense relembra, por exemplo, o tempo em que o Distrito Federal era policiado pela GEB, corpo de guardas formado especialmente para a construção da capital, e cuja truculência se fez conhecida. Tal violência desembocava na perseguição aos adeptos dos cultos de possessão, numa expressão tardia do preconceito sofrido, ao longo de séculos, pelos praticantes de tais cultos. A memória de Maria Cearense, não por acaso, repousa em um episódio exemplar, a partir do qual ela pretende ilustrar como pela fé e devoção é possível suplantar os desafios subjacentes à sua opção religiosa<sup>59</sup>:

*Eu tenho uma história boa do Sebastião Calazans, você quer ouvir? Ele terminou os trabalhos [no terreiro] e tinha o trabalho [oferenda] de um delegado pra fazer. Agora, o significado do trabalho eu não sei. Sei que ele foi entregar a oferenda na encruza [encruzilhada], mais o motorista do táxi. Eu não sei se foi outra pessoa. [...] Nesse tempo tinha a GEB aqui em Brasília, uma polícia muito rigorosa. Ele desceu e botou o prato no chão. Que ele acendeu a primeira vela, prenderam! Aí botaram as coisas dentro daquele jipão da Geb e vieram aqui, pro Núcleo Bandeirante. Ele trabalhava com [a entidade] Seu Tranca Rua. Aí, quando chegaram aqui que abriram o carro pra pegar ele, ele não estava dentro. O guia [a entidade] tirou ele pra não ter problema. Aí quando abriram, só tinha o prato [...]. No outro dia tava a história no Núcleo Bandeirante, aqui nessa delegacia. E ele tava na casa dele dormindo. Foi certeza. No outro dia tava: “pegaram um macumbeiro...”. Não sabe nem quem é, morando aqui perto deles. “... um macumbeiro na encruza fazendo um trabalho... a obrigação [a oferenda] tá na delegacia ...” Farofa com frango, com tudo, na delegacia! Isso foi certeza, não é história de ouvir falar. Ele contou pra mim só, que ele tinha muita amizade assim comigo, um respeito muito grande, [porque] eu era rígida assim também pra fazer as coisas [...].*

Esta narrativa pode assumir uma dimensão importante no contexto das diversas discriminações sofridas pelos *umbandistas*, seja pela sociedade predominantemente cristã ou

<sup>58</sup> Entrevista realizada com Maria Inácio Cassimiro, ou Mãe Maria Cearense, na Associação Assistencial Pai Francisco de Aruanda, em 21/12/2008, Núcleo Bandeirante.

<sup>59</sup> Idem.

agnóstica, pelos evangélicos ou até pelos adeptos mais radicais do *candomblé*. Enquanto narradora, Mãe Maria Cearense rememora um acontecimento lendário, exemplar de como a retidão - da qual Tião Calazans seria um exemplo - é garantia da preservação de poderes necessários ao enfrentamento dos dilemas reservados pelo presente ou futuro. A própria Mãe Maria Cearense foi lembrada como uma figura quase mítica por outra entrevistada:

*[...] tem a Maria Cearense, que até hoje ta aí... Ela é a Nossa Senhora da umbanda! Que Nossa Senhora me perdoe! Mas ela é uma mártir da umbanda!*<sup>60</sup>

O respeito com o qual personagens como Maria Cearense ou Tião Calazans são evocadas sugerem que, ao longo de minha pesquisa, tive acesso apenas a pequeníssimas pontas de um iceberg muito maior, quiçá gigantesco, que seria a história dos pais e mães de santo em Brasília e sua região. Mas como sugere Benjamim, a história só pode ser mesmo escrita a partir de estilhaços, restos e vestígios. O historiador age como um sucateiro, cuja única certeza é de que nada pode ser dado por definitivamente perdido.

---

<sup>60</sup> Entrevista realizada com Mãe Marinalva, no Centro Espírita Caboclo Gentil Guerreiro, na cidade de Santa Maria, 29/12/2008.

### **CAPÍTULO III – PRAINHA E PRAÇA DOS ORIXÁS: CONSTITUIÇÃO HISTÓRICA DE UM LUGAR NA CIDADE DE BRASÍLIA**

Para produzir o fenômeno da coesão identitária, a memória necessita de pontos de referência a partir dos quais um determinado grupo possa encontrar o passado no presente e, assim, definir o que é comum a seus integrantes e o que o diferencia dos outros (POLLAK, 1989, p.3). O espaço fornece uma parte essencial, destas referências, fornece a imagem da continuidade, motivo pelo qual Halbwachs afirma que “não há memória coletiva que não se desenvolva num quadro espacial” (1990, p.143). Enquanto ritual coletivo, a festa de Iemanjá se distingue dentre outras cerimônias próprias aos cultos de possessão, especialmente em Brasília, pelo espaço de sua realização, a “rua”, o espaço público. Uma vez realizada neste espaço, a festa se assume mais facilmente como um lugar para o confronto de prestígios, para a exposição ou insinuação de rivalidades. Como sugere Augé (1992, p.67), a organização do espaço, sua simbolização, e o trabalho de constituir lugares é uma das maneiras através das quais os grupos não apenas se constituem, como dão encaminhamentos para os conflitos internos e externos de forma a conseguirem se manter e perpetuar. Para grupos ou pessoas, enfim, demarcarem um território, físico ou simbólico, relativamente a outros grupos. Uma entrevistada, Mãe Mutá, remete-se a esta constituição de lugares próprios para o uso litúrgico pelos umbandistas, a partir da qual se teria formado a Prainha;

*Mas ali onde está a Praça dos Orixás, tem um assentamento de santo! Ali na Praça! Foram as primeiras pessoas que tocaram ali que fizeram o fundamento da Prainha: o finado Antônio Lázaro e Bigode. Antigamente se fazia muito isso: você ia em um lugar, limpava, tocava, fazia a plantação [o assentamento de santo] e dizia: “aqui vai ser o terreiro que eu vou tocar!”. E lá foi feito isso...”<sup>61</sup>*

De acordo com outros narradores, no entanto – e também com as notícias e reportagens – apenas na presidência de Pai Paiva é que a festa de Iemanjá passou a ocorrer em seu atual lugar de realização, a Prainha, ou Praça dos Orixás. Mas tal localidade, segundo Mãe Marinalva, também foi apropriada por Paiva através dos procedimentos mágicos que convertem o simples espaço em lugar litúrgico:

---

<sup>61</sup> Entrevista realizada com Mãe Mutá de Oxóssi, em Valparaíso – GO, no dia 12/01/2007.

– [...] o Pai Paiva fez uma plantação ali ?

- De santo? Tem. Ali tem plantação sim. Feito por pai Paiva. Nós temos plantação ali na Prainha , e só eu sei onde tem Nem eu sabia que tinha, nem eu sabia. E ali na Prainha, que agente ia homenagear Iemanjá... Mas tem, ali tem sete fundamentos. Ali dentro naquela Prainha, inclusive até com fundamento de vodum. Ali dentro tem, e eu não sabia que tinha. E tem na entrada, e tem por ali em volta. Que a partir do momento que você entra ali, você esta sendo vigiado. Por mais vandalismo que faça, pode esperar que a recompensa virá depois. Porque tudo que já fizeram, e faz até hoje contra a Prainha, com certeza muitos já pagaram. E geralmente paga aqui, e quando não tem com que pagar, paga com a vida, quando se comete o erro.

De forma que são outras as fronteiras que são cuidadas ao serem delimitadas as fronteiras da Prainha, ou da Praça dos Orixás, através do *assentamento*. É também a fronteira dos limites e do respeito para aquém dos quais perde-se toda a possibilidade de diálogo, como o ocorrido através da depredação das esculturas de orixás erguidas ao longo dos anos 90<sup>62</sup>. São também as fronteiras de pertencimento que são assim cuidadas. Mas, para Mãe Maria Cearense, o fato de ter sido ou não feito o ritual do *assentamento* parece secundário, pois é através de uma forma de milagre – a transformação da água deixada dentro dos copos que ornamentam o altar de seu *terreiro* - que a Prainha destacou-se enquanto lugar:

*Swai* - Ali na Prainha tem fundamento, mãe ? A senhora sabe?

*Mãe Maria Cearense* - Eu acredito que sim. Porque é o dia do povo das águas, né? Esse dia que só vai o povo que vai pra meditar mesmo, pra buscar as coisas de Deus (... ) Mas tem que ir ali com o fundamento certo. Eu acho que é muita coisa. Eu sei que tem vez que, quando nós vem de lá, a água desses copos (do altar) está tudo azul! É, tudo azulzinha! Deixa a água tudo branquinha nos copos, quando chega aqui, as água desses copos tá tudo azul, tudo azulzinha<sup>63</sup>.

Este aspecto, acima mencionado através de Augé (*op. cit.*) está presente na narrativa de Mãe Inalda, viúva de Pai Paiva, sobre a relação estabelecida entre ela, e seu marido, com os umbandistas que já realizavam a festa de Iemanjá em Brasília<sup>64</sup>:

<sup>62</sup> Conforme o noticiado nos exemplares do Correio Braziliense dos dias 22 de maio de 2005 (p. 12), 30 de novembro de 2005 ( p. 17) 18 de junho de 2006, (p. 21).

<sup>63</sup> Entrevista realizada com Maria Inácio Cassimiro, ou Mãe Maria Cearense, na Associação Assistencial Pai Francisco de Aruanda, em 21/12/2008, Núcleo Bandeirante.

<sup>64</sup> Entrevista realizada com Mãe Inalda, viúva de Pai Paiva, no centro Ilê Axé Ifá Bamilá, em Luziânia – GO, em 11/01/2007.



*Swai - Como é que era a relação do pessoal da umbanda com o pessoal do candomblé, que tava chegando?*

*Mãe Inalda - A relação sempre foi boa, sempre foi boa. [...]. Mesmo por que pessoal da umbanda são pessoas inteligentes, também. E, em relação a isso... Sabiam que ele [Paiva] estava ali como presidente da federação pra melhorar aquilo ali [a festa de Iemanjá e a Prainha], como melhorou... Que a intenção dele sempre foi melhorar aquilo ali... Fazer daquilo ali um monumento! Como fez! Fez! Agora, se não souberam conservar...*

Pela fala de Mãe Inalda foi, em parte, pela disposição explícita de Pai Paiva em contribuir para a festa de Iemanjá e para as condições de sua realização que eles lograram a aceitação dos umbandistas que já a realizavam. Talvez, então, esta contribuição tenha sido uma parte importante nas estratégias deste *pai de santo* para aumentar sua influência, aceitação e visibilidade entre os praticantes dos cultos de possessão na região de Brasília, cuja parte substantiva era formada por *umbandistas* à época de sua chegada. Concorria para estes fins a grande precariedade de condições que até então perdurara para a realização da festa de Iemanjá, à qual muitos entrevistados remetem-se em seus testemunhos:

*[os umbandistas] escolheram uma parte que não era nem na Prainha. Era mais embaixo, era perto da Caesb. A lama vinha até aqui no joelho. A primeira vez que eu fui pra Prainha foi com a lama dando no mocotó. Primeiro ano que eu fui pra Prainha foi em 84. Aí Pai Paiva batalhou por um lugar mais decente, porque lá era muito isolado, e Pai Paiva batalhou junto com nosso querido Joaquim Roriz. Primeiro foi José Aparecido, depois foi nosso querido Joaquim Roriz. Batalhou pela Prainha, pra ser localizada ali que ficava mais perto<sup>65</sup>.*

Mãe Maria Cearense também rememora este período:

*[...] Quando nós ia pra Prainha, antes, uns 20 anos atrás, uns 25 mais ou menos, nós ia com umas velinha na mão. Fazia o maior sacrifício. Hoje tá uma maravilha de Deus, né?*

Mãe Inalda igualmente faz a sua menção:

*Era uma festa muito... Como direi? Humilde. Por que no lago nada tinha de referencial ao candomblé, e nem à umbanda [...]. Era muito sacrificado, transporte, tudo, muito sacrificado mesmo, por que é longe, né? E era muito difícil, por que não tinha luz, não tinha nada [...].*

---

<sup>65</sup> Entrevista realizada com Mãe Marinalva, no Centro Espírita Caboclo Gentil Guerreiro, na cidade de Santa Maria, 29/12/2008.

A dificuldade de transporte, em específico, é lembrada por Doté Francisco, outro *pai de santo* que já participou de várias edições da festa:

*[...] e eu tenho quarenta anos que venho aqui na Prainha. [...] Não existia ônibus disponível pra trazer os terreiros, eu vinha em cima de um caminhão com meus filhos de santo, todos os anos [...].*

Entre os muitos aspectos que retêm nossa atenção, nas narrativas por mim recolhidas, considero pertinente realçar os desafios enfrentados, então, para a realização das festas de Iemanjá no lago Paranoá. Considerando que a elisão do índice temporal acarreta também a não preservação das experiências, que só podem ocorrer no tempo, e a não transmissão de suas riquezas, repensar a história dos praticantes dos cultos de possessão a partir de suas memórias significa aplicar especial atenção aos sofrimentos acumulados. Eles conformam parte dos “fragmentos esparsos, destroços, tradições esfaceladas, pistas deixadas pelas histórias que não tiveram oportunidade de acontecer”, a partir dos quais a História pode se constituir em experiências comunicáveis (Magalhães, 2001, p.6).

#### **Escultura do orixá Oxalá, na Praça dos Orixás, com o lago Paranoá ao fundo.**



**Fonte:** Disponível em: <<http://www.clicabrasilia.com.br/fotos/20071231/31cid2f1.jpg>>.

Porém, para a aceitação de Paiva certamente concorreu as possibilidades que ele representava dos cultos de possessão terem uma representação espacial no centro da cidade

que, por sua vez, se localiza no centro do país. Este aspecto é presente na fala de um entrevistado, quando o questionei a respeito da importância da Praça dos Orixás.

*Olha, se você me perguntar o que é esse lugar, eu é que te pergunto: o que é a Catedral para um católico?!<sup>66</sup>*

Não fosse a centralidade da praça, talvez ela não lograria ser tão facilmente comparada à Catedral Metropolitana, cuja localização representa o poder do clero católico junto ao Estado. Neste sentido, são sugestivas as diferenças entre Mãe Railda e Pai Paiva na representação que ambos constroem da cidade de Brasília e de seu espaço. Em trecho de sua narrativa, acima transcrito, Mãe Railda enfatizou a precariedade com que ela percebia o *candomblé* na nova capital. Ela se sente diferenciada dos demais pais e mães de santo por ter sido iniciada no Axé Opô Afonjá. A desolação sentida por ela devido ao fato da maior parte dos pais e mães de santo não saberem, em suas palavras, “*realmente o que é ética, o que é tradição, o que é hierarquia*” reflete-se na sua imagem do espaço da capital. Esta permanece presa aos estereótipos construídos sobre o espaço de sua implantação, estigmatizado como um imenso vazio (MAGALHÃES; MATSUMOTO; NUNES, 2004, p.25):

*Então, aqui, as pessoas não tem vivência assim... de candomblé. Então eles não sabem realmente o que é ética, o que é tradição, o que é hierarquia... E fica difícil você conciliar. Eu me sinto assim uma pessoa, às vezes... Pergunto a Deus o que que eu vim fazer aqui, nesse Goiás!<sup>67</sup>*

Uma vez que ela pretende-se isolada como a única *mãe de santo* “*de tradição*”, a sua permanência no Distrito Federal justifica-se exclusivamente pelas orientações que teriam sido dadas pela célebre *mãe de santo* Menininha do Gantois, através do oráculo dos búzios, em 1972. Mãe Railda teria sido escolhida pelo próprio orixá *Xangô* para ser sua representante e exercer o sacerdócio do *candomblé* em Brasília:

*Mas como minha mãe Menininha do Gantois, em 1972, quando eu voltei de Salvador, ela me orientou que eu tinha que voltar pra Brasília... Porque eu fui a pessoa escolhida por Xangô pra socorrer o povo de Brasília. E não tá dando diferente, não é? Eu tive que voltar pra socorrer o povo, assumir como Ialorixá. Fui escolhida por Xangô pra ser a serva dele em Brasília e estou aqui até hoje. Prestando meu serviço, cumprindo minha missão, até o dia que Olorun mandar me chamar, não é?*

<sup>66</sup> Depoimento em vídeo de entrevistado não identificado, recolhido na Praça dos Orixás em 31/12/2006.

<sup>67</sup> Entrevista realizada com Mãe Railda de Oxum, em seu terreiro em Valparaíso, Goiás, dia 09/01/2009.

Ainda hoje o estado de Goiás é por vezes relacionado à idéia de atraso, quase a um estado pré-civilizatório. Como adianta Magalhães, Matsumoto e Nunes (2004, p.25), estes foram estigmas reapropriados e reforçados para legitimar e valorizar Brasília e o projeto de sua construção. O despreparo que Mãe Railda diagnostica nos demais pais e mães de santo, assim, faz com que para ela Brasília mantenha-se como “*esse Goiás!*”. É como se todos os demais *pais e mães de santo*, inclusive Paiva, permanecessem fora do projeto civilizatório representado pela construção de Brasília. Mãe Railda se coloca, quase, como a única pessoa através da qual o *candomblé* poderia ser incorporado ao projeto desta cidade, já que foi a própria divindade Xangô que lhe escolhera para tal função.

Infelizmente não pude entrevistar Pai Paiva, falecido poucos anos antes de minha pesquisa. Mas a partir das inúmeras entrevistas deixadas por ele nas matérias do Correio Braziliense, e também através de alguns elementos das entrevistas realizadas com *pais e mães de santo* que com ele conviveram, é possível arriscar a afirmação de que Pai Paiva apreendia o espaço de Brasília através de imagens muito diferentes das de Mãe Railda. De forma que o êxito alcançado pela festa de Iemanjá é explicado por ele, segundo depoimento veiculado pelo Correio, pela propensão da cidade para as atividades religiosas:

*Tradicional em Salvador, Rio, São Paulo, Recife, a festa de Yemanjá começa a se firmar também em Brasília, “uma cidade profundamente mística”, conforme destaca José Paiva de Oliveira.<sup>68</sup>*

O que recebe a dupla denominação de *Prainha* e *Praça dos Orixás* consiste em um terreno de aproximadamente 200 m<sup>2</sup>, cercado por áreas arborizadas. Tal terreno divide-se em três áreas distintas. A área central consiste em um espaço calçado com paralelepípedos, com aproximadamente 100 m<sup>2</sup>, sobre o qual foram erguidas, no final da década de 90, as esculturas de dezesseis orixás, sobre largos pedestais de aproximadamente 1,5 m de altura. A escultura de Iemanjá destaca-se das demais, por situar-se no centro da praça e sobre um pedestal mais portentoso. A praça se situa às margens do lago Paranoá e entre este lago e o referido terreno calçado está uma faixa de grama. Entre esta faixa de grama e o lago, dando acesso às águas, existe uma praia artificial que deve chegar a 100 metros de extensão – de onde a denominação de *Prainha*.

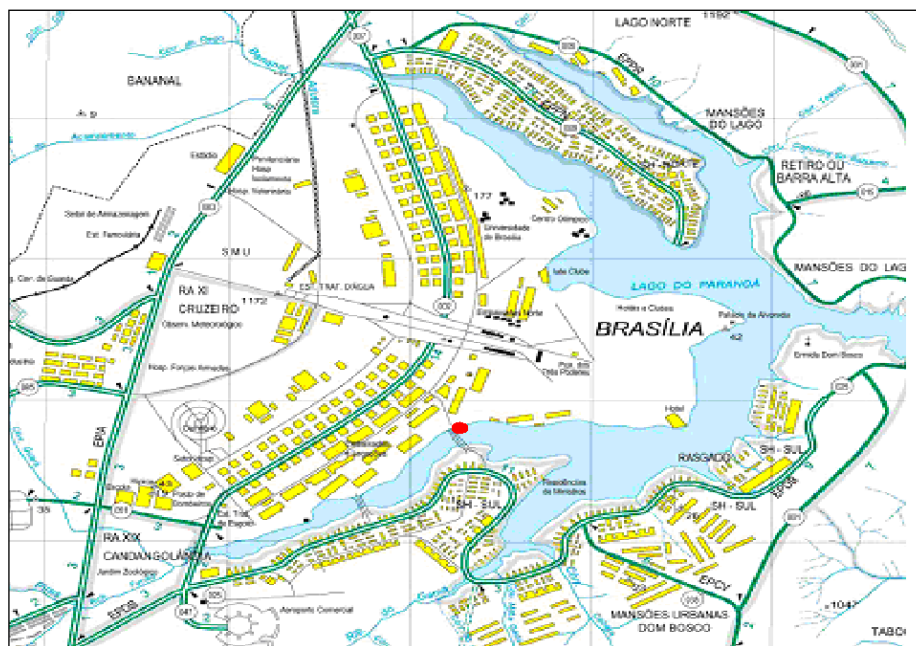
A localização da Praça dos Orixás, ou Prainha, está representada no croqui abaixo por um pequeno círculo vermelho. Ela se encontra aproximadamente a 4 km do ponto de encontro

---

<sup>68</sup> Correio Braziliense, 02 de janeiro de 1979 – página 7.

dos principais eixos de Brasília, o Eixo Central e o Eixo Monumental, o que poderia ser definido como o “centro” da cidade:

**Figura 1** – Croqui de Brasília/DF.



**Fonte:** Disponível em: <<http://www.gdf.gov.br>>. Acesso em 23.fev.2009.

Estando às margens do lago artificial Paranoá, esta praça tangencia o bairro da Asa Sul que, juntamente com a Asa Norte, forma a parte residencial do Plano Piloto. Como este último nome indica, estas “Asas” fazem parte do projeto piloto de Lúcio Costa. Segundo este projeto, a Praça dos Orixás se encontra no espaço no qual “apenas os clubes esportivos, os restaurantes, os lugares de recreio, os balneários [...]” poderiam chegar (COSTA, 1991)<sup>69</sup>.

Apenas duas pistas separam a Praça dos Orixás do Setor de Embaixadas, e poucos metros de lago a separam do bairro nobre do Lago Sul. A uma distância entre 1 ou 2 km, temos edifícios importantes, como o Tribunal de Contas e o Ministério Público da União. A própria Praça dos Três Poderes, sede do Governo Federal, não fica a mais de 5 km. A Praça dos Orixás está ainda aos pés da ponte Costa e Silva, que é também um dos monumentos arquitetônicos da cidade. O lago Paranoá por sua vez, de grande beleza cênica, tem hoje 95 %

69 COSTA, Lucio. Brasília, cidade que inventei: Relatório do Plano Piloto de Brasília. Brasília: GDF, 1991.

de sua área apropriada para banho. Considerando então a extensão da atual ocupação territorial no Distrito Federal, cuja região de impacto chega a integrar áreas do estado vizinho, Goiás, não há dúvidas de que a Praça dos Orixás se encontra em uma localização central, urbanisticamente privilegiada. A Praça dos Orixás localiza-se também dentro do que se convencionou chamar de “conjunto urbanístico de Brasília”, a área inscrita em 1987 na Lista do Patrimônio Mundial da UNESCO e, em 1990, no Livro de Tombo Histórico do IPHAN.

Muito tem sido dito – e escrito – a respeito da segregação espacial em Brasília. No entanto, como postula Machado (1985, p. 192-193), Brasília pouco se diferencia, neste aspecto, de outras realidades urbanas que apresentam exatamente o mesmo tipo de segregação. Em Brasília, a grande maioria dos “terreiros”, “centros” ou “tendas” - nomes dados aos templos consagrados a estas religiões - encontram-se, como em outras cidades, distantes das áreas mais centrais e valorizadas. Tal fato ocorre, ao menos em parte, devido à especulação imobiliária, como sugere a seguinte fala:

*O pessoal umbandista tudo correram para o Entorno, sabe por que? Eu vou te falar, porque em Brasília não tinha local para os umbandistas. E os umbandistas infelizmente eram pessoas que não tinham assim tanta cultura, tinha medo de buscar os diretos aqui dentro de Brasília [...].*

Não se pode perder de vista, contudo, que muitos outros fatores influenciam o uso do espaço pelos praticantes de cultos de possessão, como a proximidade de recursos naturais, tais quais as matas ou cachoeiras, vistos como ambientes sagrados ou repositórios de energia vital e espiritual. No entanto, o contraste entre a localização da grande maioria dos *terreiros* – distantes das áreas centrais e economicamente valorizadas, nas chamadas “cidades satélites”, no Entorno (Goiás) e em setores de chácaras - e da atual Praça dos Orixás não poderia deixar de ser historicamente significativo. Como indica Holston, (1993, p.27) a idéia de erguer a capital no “coração do Brasil” é também a de representar a capacidade centralizadora do Estado de neutralizar os aspectos possivelmente desagregadores inerentes à diversidade de que se constitui da Nação. Como indica Augé (1992, p.83), “[...] a linguagem política é naturalmente espacial, sem dúvida porque lhe é necessário pensar simultaneamente a unidade e a diversidade”. Assim sendo, o poder comumente se concretiza na capacidade de ocupar o espaço simbolicamente determinado como central.

**Pedestal da escultura depredada que representaria a orixá Iemanjá, após ato de vandalismo ocorrido em 2006.**



A importância da Praça dos Orixás não é compartilhada de forma homogênea entre os praticantes de umbanda, candomblé e outros cultos menos conhecidos, como o *omolocô* ou a *jurema*. Coincidentemente ou não, os pais e mães-de-santo que, durante minhas entrevistas, atribuíram menos importância a tal lugar, parecem ser os detentores de grandes terrenos, com água corrente em seus *terreiros* e que não necessitariam, talvez, do lago para realizar oferendas para divindades como Iemanjá e Oxum, ligadas à água. Uma entrevistada me chamou a atenção que, de fato, eram os terreiros mais humildes – e mais numerosos – que lançavam mão da Praça dos Orixás para a realização de oferendas<sup>70</sup>. Alguns pais e mães de santo de candomblé chegaram a afirmar que não havia qualquer vínculo entre tal localidade e o candomblé, mas apenas com a umbanda<sup>71</sup>. Por outro lado, integrantes antigos de um dos

<sup>70</sup> Entrevista com a umbandista Jane Motta Delgado, na Asa Sul, 15/12/2007.

<sup>71</sup> É o caso de Mãe Railda de Oxum e Pai Lilico de Oxum, em entrevistas realizadas respectivamente na cidade de Valparaíso – Goiás, em 6 ago. 2006, e em Sobradinho, DF, em 13 jan. 2007. Estes são dois dos terreiros maiores e mais prestigiosos em Brasília. Ilustrativo, neste sentido, é que Pai Lilico chegou a participar de quadro no programa “Fantástico” da Rede Globo e Mãe Railda recebeu o título de Cidadã Honorária pela Câmara Distrital de Brasília.

primeiros terreiros de umbanda de Brasília, a “Tenda de Oxalá”, foram categóricos ao afirmar que “apenas o candomblé frequenta a Praça dos Orixás... pode até dizer que é umbanda, mas se você olhar, vai ver que é candomblé!”<sup>72</sup>. Tais falas apontam como a Praça dos Orixás, ou Prainha, participa na formação de sentidos de identidade entre praticantes dos cultos de possessão, seja pela identificação com a praça ou pela não-identificação. O que faz dela uma *referência* já que referências culturais “não se constituem, portanto, em objetos considerados em si mesmos, intrinsecamente valiosos” (LONDRES, 2000; p.14) e que “são objetos, práticas e lugares apropriados pela cultura na construção de sentidos de identidade” (idem, p.29).

---

<sup>72</sup> Conversa com Dr. Hairen, realizada na Tenda de Oxalá, em 6 jun. 2008, na Asa Norte – DF.



## CONCLUSÃO

Minha intenção nesta dissertação foi propor a abordagem de processos de construção identitária enquanto um recurso metodológico contra o fechamento do tempo histórico. Esta abordagem se fez, sobretudo, pela afirmação da necessidade de memória, ou seja, da necessidade de se encontrar temporalidades múltiplas, graças às quais o tempo histórico possa ser vivenciado como heterogêneo, pleno. Como sugere Lowenthal (1995, p.185), “o passado nem sequer é passado”, e a existência, por um lado, de ceticismos (SILVA, 1994, p.12) quanto à possibilidade de se reconstituir o passado do que, aqui, preferi denominar por cultos de possessão, e por outro lado a existência de uma utilização deste passado para instaurar e legitimar relações de dominância (cf. CAPONE, 2004) só podem indicar a pertinência de pesquisas históricas sobre temas afins ao universo destes cultos, como a festa de Iemanjá ou a Praça dos Orixás.

São aspectos de uma rica experiência religiosa que se articula, evidentemente, com muitos outros âmbitos da experiência social no Brasil. Como sugere Serra, “a abordagem desses ritos leva também a refletir sobre valores, sentimentos e modelos de realidade que se acham incorporados à visão de mundo de grandes parcelas de nosso povo.” (1995, p.10). Por outro lado, espero ter sugerido, nesta dissertação, que a história de Brasília guarda potencialidades inexploradas para pesquisa, cujos resultados podem levar além dos discursos fundadores desta cidade, ainda tão presentes no cotidiano dos que nela vivem, e nos entendimentos que dela se fazem.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AMARAL, Rita de Cássia. *Festa a brasileira: significados do festejar, no país que 'não é sério'*. São Paulo: Departamento de Antropologia, USP, 1998.

\_\_\_\_\_. “Povo-de-santo, povo-de-festa: a centralidade da festa de candomblé como potência estruturante da religião”. In: *Os Urbanitas - Revista de Antropologia Urbana*. Disponível em: <<http://www.osurbanitas.org>>. Edição Aguaforte Assessoria Web, ano 1, vol.1, julho de 2004.

ARANTES, Antônio Augusto. *Manual de Aplicação do Inventário Nacional de Referências Culturais*. Brasília, DF: IPHAN/MinC, 2000b.

\_\_\_\_\_. *Paisagens paulistanas: transformações do espaço público*. Campinas, SP: Editora da Unicamp; São Paulo: Imprensa Oficial, 2000.

AUGÉ, Marc. *Non-lieux: introduction à une anthropologie de la surmodernité*. Paris: Éditions du Seuil, 1992.

BARROS, Sullivan Charles. *Brasil imaginário: umbanda, poder, marginalidade social e possessão*. Tese do Programa de Pós-Graduação em Sociologia. Brasília: UnB, 2004.

BASTIDE, Roger. *As Américas negras: as civilizações africanas no Novo Mundo*. São Paulo: Difel – Difusão européia do livro, 1974.

BENJAMIM, Walter. *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. Trad. de Sergio Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1994.

BOSI, Eclea. *O tempo vivo da memória: ensaios de psicologia social*. São Paulo: Ateliê Editorial, 2003.

BOURDIEU, Pierre. *Sobre a televisão seguido de: a influência do jornalismo e Os Jogos Olímpicos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *A cultura na rua*. Campinas, SP: Papyrus, 1989.

\_\_\_\_\_. *Memória do sagrado: estudos de religião e ritual*. São Paulo: Ed. Paulinas, 1985.

BRAYNER, Natalia Guerra. *No fluir do Paranoá: memórias e experiências de mulheres na história de Brasília (1960-1990)*. Brasília, DF: Dissertação de Mestrado apresentada ao Departamento de História da Universidade de Brasília. 2005.

BRITO, Cristina da Silva. *Umbanda, ordem e progresso: Representações das origens, construção identitária e institucionalização da Umbanda Pura no Rio de Janeiro (1908-1961)*. Dissertação (Mestrado). Departamento de História, UnB, 2005.

CAILLOIS, Roger. *L' homme et le sacré*. Paris: Leroux, 1939.

CAPONE, Stefania. *A busca da África no Candomblé: tradição e poder no Brasil*. Rio de Janeiro: Contra Capa/Pallas, 2004.

CASCUDO, Luis da Câmara. *Dicionário do Folclore Brasileiro*. Brasília: Ministério da Educação, 1972.

COSTA, Lucio. *Brasília, cidade que inventei: Relatório do Plano Piloto de Brasília*. Brasília: GDF, 1991.

COX, Harvey. *A festa dos foliões*. Petrópolis, RJ: Vozes. 1974.

DOSSE, François. *A História*. Bauru, SP: EDUSC, 2003.

DURKHEIM, Emile. *As formas elementares da vida religiosa*. Trad. de Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes. 1996.

FARIAS, Darcy Dornelas. *Terras no Distrito Federal – experiências com desapropriações em Goiás (1955-1958)*. Brasília, DF: Dissertação de Mestrado apresentada ao Departamento de História da Universidade de Brasília. 2006.

FONSECA, Cecília Londres. *O Patrimônio em Processo: a trajetória da política federal de preservação no Brasil*. Rio de Janeiro: UFRJ/MinC/IPHAN, 2005.

FURTADO, Beatriz. *Imagens Eletrônicas e Paisagem Urbana: Intervenções espaço-temporais no mundo da vida cotidiana. Comunicação e cidade*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.

GALINKIN, Ana Lucia. *A cura no Vale do Amanhecer*. Dissertação (Mestrado). Departamento de Antropologia, UnB, 1976.

GAGNEBIN, Jeann-Marie. “Walter Benjamim ou a história aberta”. Em BENJAMIM, Walter. *Obras escolhidas, v. 1: Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. Trad. de Sérgio Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1994.

GOODY, Jack. *A lógica da escrita e a organização da sociedade*. Lisboa: Edições 70, 1986.

HALBWACHS, Maurice. *A memória coletiva*. São Paulo: Vértice, Editora Revista dos Tribunais, 1990.

HALL, Stuart. “Quem precisa da identidade?”. Em SILVA, Tomaz Tadeu da (org.). *Identidade e diferença: A perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis: Vozes, 2000.

HOLSTON, James. *A cidade modernista: uma crítica de Brasília e sua utopia*. Tradução Marcelo Coelho. São Paulo: Cia das Letras, 1993.

HOUAISS, Antônio. *Dicionário eletrônico Houaiss da língua portuguesa - CD-Rom*. São Paulo, Objetiva, 2001.

LACOUTURE, Jean. “A História imediata”. Em LE GOFF, Jacques (org.). *A história nova*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

LIMA, Vivaldo da Costa. *A família de santo nos candomblés jeje-nagôs da Bahia: um estudo de relações intragrupais*. São Paulo: Corrupio, 2003.

LOWENTHAL, David. *The past is a foreign country*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

MACHADO, Lia Zanotta. “Imagens do Espaço: Imagens de Vida”. In: PAVIANI, Aldo (org.). *Brasília, ideologia e realidade*. São Paulo: Projeto, 1985.

MAFFESOLI, Michel. *A conquista do presente*. Rio de Janeiro: Rocco, 1984.

MAGALHÃES, Nancy. “Narradores: vozes e poderes de diferentes pensadores”. In: MAGALHÃES, Nancy e BOTELHO, Cleria (orgs.). *Contar história, fazer história: História, cultura e memória*. Brasília: Paralelo 15, 2001.

\_\_\_\_\_.; MATSUMOTO, Roberta K. e NUNES, José Walter. “Memória e História Oral: esquecimento e lembrança no movimento de identidades.” In: MATSUMOTO, Roberta e BARBATO, Silviane (orgs.) *Oralidade e outras linguagens. Cadernos do Ceam: Ano IV – nº 15*. Brasília: UnB/CEAM/NECOIM, 2004.

MACHADO, Roberto. "Introdução: por uma genealogia do poder". In: FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1979.

MATOS, Olgária. "A narrativa: metáfora e liberdade". Em COSTA, Cleria Botelho e MAGALHÃES, Nancy Alessio (orgs.). *Contar história, fazer história: História, cultura e memória*. Brasília: Paralelo 15, 2001.

MONTES, Maria Lucia. "As figuras do sagrado: entre o público e o privado". Em SHWARCZ, Lilia e NOVAIS, Fernando. *História da vida privada no Brasil*. Vol. 4, p. 64-171. São Paulo: Cia das Letras, 1998.

MORELLI, Ana L F. *Correio Braziliense, 40 anos: do pioneirismo à consolidação*. Brasília: Dissertação de Mestrado da Faculdade de Comunicação, UnB, 2002.

NASCIMENTO, Andréa. "Salve Pai Pedra Preta: uma contribuição singela à trajetória do Babalorixá Joãozinho da Goméa". Em *Mneme – Revista Virtual de Humanidades*, ISSN 1518-3394, Disponível em: <<http://www.seol.com.br/mneme>>, n.11, v.5, jul./set. 2004.

NEGRAO, Lisias Nogueira. *Entre a cruz e a encruzilhada: formação do campo umbandista em São Paulo*. São paulo: Ed. Universidade de São Paulo, 1996.

NETO, José Marinho dos Santos. *Obsessão e Modernidade: um estudo de caso sobre cultos afro-brasileiros em Brasília*. Dissertação (Mestrado). Departamento de Antropologia, UnB, 1993.

ORTIZ, Renato. *A morte branca do feiticeiro negro*. Brasília: Brasiliense, 1991.

POLLAK, Michael. "Memória e identidade social". Em *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v.5, n.10, 1992.

\_\_\_\_\_. "Memória, esquecimento, silêncio". Em *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v.3, 1989.

PRIORE, Mary Del. *Festas e utopias no Brasil Colonial*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1994.

REIS, João José e SILVA, Eduardo. *Negociação e conflito: a resistência negra no Brasil escravista*. São Paulo: Cia. das Letras, 1989.

REVEL, Jacques (org.) *Jogos de escalas*. Rio de Janeiro: FGV, 1998.

RICOEUR, Paul. *A memória, a história, o esquecimento*. Trad. de Alain François. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2007.

RODRIGUES, Nina. *Os africanos no Brasil*. Brasília: Ed. UnB, 2004.

RYAN, Mary. “A parada norte-americana: representação da ordem social do século XIX”. Em HUNT, Lynn. *A nova história cultural*. Trad. de Jefferson Camargo. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

SANSONE, Livio. *Negritude sem etnicidade*. Rio de Janeiro e Salvador: Pallas e EDUFBA, 2004.

SANTOS, Eufrazia Cristina Menezes. *Religião e espetáculo: análise da dimensão espetacular das festas públicas do candomblé*. São Paulo: Dissertação de Mestrado apresentada ao Departamento de Antropologia da Universidade de São Paulo, USP, 2005.

SERRA, Ordep. *Águas do rei*. Petrópolis, RJ: Ed. Vozes, 1995.

\_\_\_\_\_. “No caminho de aruanda: a umbanda candanga revisitada”. In: *Afro-Asia*, n.25-26, p.215-256, Salvador: UFBA, 2001.

\_\_\_\_\_. *Rumores de Festa: o sagrado e o profano na Bahia*. Salvador: EDUFBA, 1999.

SILVA, Marcos da. *História: o prazer em ensino e pesquisa*. São Paulo: Brasiliense, 1995.

SILVA, Vagner Gonçalves. *Candomblé e umbanda: caminhos da devoção brasileira*. Série Religiões na História. São Paulo: Ática, 1994.

SILVEIRA, Marcos Silva da. *Cultos de possessão no Distrito Federal*. Dissertação (Mestrado). Departamento de Antropologia, UnB, 1994.

SOUZA, J. P. *As notícias e seus efeitos: as “teorias” do jornalismo e dos efeitos sociais dos ‘media’ jornalísticos*. Lisboa: Biblioteca On-line de Ciência da Comunicação Disponível em: <<http://bocc.ubi.pt/>>. Acesso em: 24.ago.2009.

WOODWARD, Kathryn. “Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual”. In: Silva, Tomaz Tadeu da (org.). *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000.

### **MODELO DO TERMO DE RESPONSABILIDADE**

Eu, Swai Roger Teodoro Cleaver, de CPF nº 908.381.811 – 04, R.G. nº 1.523.269 SSP – DF, declaro que somente farei uso dos relatos concedidos por \_\_\_\_\_, no dia \_\_\_\_\_, em \_\_(local)\_\_\_\_\_ mediante sua autorização. Esta autorização será dada após a transcrição destes relatos, sua verificação e mediante sua assinatura pelo depoente. Esta autorização será válida apenas para a realização de minha dissertação de Mestrado pelo Programa de Pós-Graduação em História da Universidade de Brasília.

---

Swai Roger Teodoro Cleaver

TABELA DE ENTREVISTADOS<sup>73</sup>

NOME	FILIAÇÕES RELIGIOSAS	COMENTÁRIO
Mãe Railda de Oxum	Candomblé queto	Mãe de santo de proveniente do Ilê Axé Opô Afonjá carioca, veio para Brasília no início da década de 70. Diz não participar da Festa de Iemanjá e relaciona a Prainha à umbanda.
Mãe Inalda	Nagô-xambá, jurema.	Viúva de Pai Paiva, com quem comandava o terreiro também desde o início da década de 70. Segundo os dados recolhidos, foi uma das primeiras mães de santo do “culto de nação” a frequentar a Festa de Iemanjá.
Mãe Marinalva (Mainha)	Nagô-xambá, umbanda, légua-boji.	Sucessora de Pai Paiva na presidência da Federação Brasileira de Umbanda e Candomblé.
Mãe Maria Inácio Cearense	Umbanda	Segundo dados desta pesquisa é, com seus 86 anos, uma das últimas mães de santo a ter convivido com a primeira geração de umbandistas do Distrito Federal.
Pai Francisco de Iansã	Candomblé jeje e umbanda	Considerado um dos mais antigos pais de santo do D.F., frequenta a Prainha desde a década de 60.
Mãe Amélia	Candomblé queto e umbanda	De origem baiana, iniciou sua trajetória como líder de terreiro na antiga Cidade Livre, como umbandista.
Mãe Mutá	Candomblé angola e umbanda	Participa da Festa de Iemanjá desde a década de 70.
Almir (ogã)	Candomblé angola	Filho de santo de Pai Gabriel de Oxalá, reconhecido como um dos mais antigos pais de santo do Distrito Federal.

<sup>73</sup> Constam apenas os pais e mães de santo que tiveram suas narrativas registradas em áudio.