

Universidade de Brasília
Instituto de ciências Sociais
Departamento de Antropologia
Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social

ARQUITETURA DE TERREIRO

**COMPREENDENDO SOCIOESPACIALIDADES NA
COMUNIDADE QUILOMBOLA MANZO NGUNZO
KAIANGO.**



Aisha – Angèle Leandro Diéne

Brasília/DF

Junho/2021

ARQUITETURA DE TERREIRO
COMPREENDENDO SOCIOESPACIALIDADES NA COMUNIDADE
QUILOMBOLA MANZO NGUNZO KAIANGO.

Aisha – Angèle Leandro Diéne

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília - UnB, como requisito à obtenção do título de mestra em Antropologia Social.

Orientador: Prof. Dr. Carlos Alexandre Plínio dos Santos

Coorientador: Prof. Dr. Wanderson Flor do Nascimento

Brasília/DF

2021

Aisha – Angèle Leandro Diéne

ARQUITETURA DE TERREIRO

**COMPREENDENDO SOCIOESPACIALIDADES NA COMUNIDADE
QUILOMBOLA MANZO NGUNZO KAIANGO.**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de Brasília - UnB, como requisito para a obtenção do título de mestra em Antropologia Social.

Aprovada em: ____/____/____.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Carlos Alexandre Plínio dos Santos (Orientador)

Universidade de Brasília - UnB

Prof. Dra. Sílvia Maria Ferreira Guimarães (Examinador Interno)

Universidade de Brasília - UnB

Prof. Dra. Andréa de Souza Lobo (Examinador Interno Suplente)

Universidade de Brasília – UnB

Prof. Dr. Fábio Velame (Examinador Externo)

Universidade Federal da Bahia - UFBA

Dedico este trabalho aos que me apoiaram ao longo dessa instigante e desafiadora caminhada acadêmica e à toda comunidade do Manzo, que através dos seus ventos, me acolheram e me confiaram um pouco de sua história e trajetória de vida e luta. Nzambi uà kuatensá!

Agradecimentos

“Euá Euis, increuzirê lemba euá Nzo,

Increuzirê Lemba uá Nzo

Increuzirê Lemba euá Nzo [...]”

Agradeço primeiramente aos Nkisses por serem parte do que sou e por me permitirem poder realizar esta pesquisa acerca de sua arquitetura.

Aos meus pais, Socióloga e Arquiteto e Urbanista, professores que sempre acreditaram que a educação, os livros e o saber são os armamentos mais potentes que uma nação pode ter e a maior riqueza que se pode deixar de herança.

À minha irmã pelo contínuo apoio.

À Iyaromi, pelo carinho, companheirismo e incansável apoio afetivo nessa jornada acadêmica e profissional.

Ao meu Tata Muxi Lemba, pelo apoio, pelas dicas, revisões e ensinamentos.

À toda comunidade do Manzo, em especial à Makota Kidoialê que me acolheu e me confiou essa pesquisa.

Aos amigos do grupo de estudos e Revista Calundu, pelas trocas continuamente enriquecedoras.

Ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPQ) e à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – CAPES pela bolsa acadêmica e pelo incentivo à pesquisa.

À todas amigas que essa caminhada me presenteou.

Aos meus mais velhos e aos meus mais novos: Makuiu? Mbandajira...

RESUMO

Pensar o espaço do terreiro de candomblé, em um primeiro momento, perpassa pelo entendimento de formação socioespacial desse território que surge como espaço de reexistência, perspectivando ser a ressignificação de família e tudo aquilo que se conseguiu preservar da cultura africana no Brasil afro diaspórico. Essa dissertação busca compreender através da análise do percurso histórico da comunidade remanescente de quilombo Manzo Ngunzo Kaiango – até a elevação do termo-conceito quilombo à sua identidade coletiva. Considerando a mutabilidade e ressemantização terminológica que esse termo sofreu e continua sofrendo desde o século XX. O candomblé ou “os candomblés” (Nascimento, 2016) aqui transcendem, ampliam a ligeira leitura religiosa e se estendem ao pertencimento, como característica intrínseca da personalidade, do modo de vida e da visão de mundo dos candomblecistas, não se restringindo aos limites físicos dos intramuros. De modo que, esse pertenc(ser) ou ser parte ultrapassa a dimensão físico-territorial e se compreende como modo de vida, assim, a arquitetura de terreiro é descrita nesse trabalho como principal narradora da formação socioespacial, que pela óptica de pertencimento e de construção identitária, se expressa em sua espacialidade através da vivência ancestral demonstrando ser uma arquivivência. Manifestando ainda através dessa espacialidade, o impacto sofrido durante a pandemia ocasionado pelo vírus SARS-COV-2, considerando a mudança na rotina de convívio socioespacial, ritualística e econômica da comunidade.

Palavras-chave: Arquitetura; Candomblé; Território; Socioespacialidade; Arquivivência;

ABSTRACT

Thinking about the space of the *terreiro* de candomblé, in a first moment, goes through the understanding of socio-spatial formation of this territory that emerges as a space of reexistence, with the perspective of being the re-signification of family and everything that has managed to preserve the African culture in the Afro-diasporic Brazil. This dissertation seeks to understand - through the analysis of the historical path of the remaining *quilombo* community Manzo Ngunzo Kaiango - until the elevation of the term-concept *quilombo* to its collective identity. Considering the mutability and resemantization of terminology that this term has undergone and continues to undergo since the twentieth century. *Candomblé* or "the *candomblés*" (Nascimento, 2016) here transcend, expand the slight religious reading and extend to belonging, as an intrinsic characteristic of the personality, the way of life and the worldview of the *candomblés*, not restricted to the physical limits of the *intramuros*. So that belonging or being part of it goes beyond the physical-territorial dimension and is understood as a way of life, thus, the *terreiro* architecture is described in this work as the main narrator of socio-spatial formation, which from the perspective of belonging and identity construction, is expressed in its spatiality through ancestral experience demonstrating to be an *arquivivência*. Manifesting still through this spatiality, the impact suffered during the pandemic caused by the SARS-COV-2 virus, considering the change in routine socio-spatial, ritualistic and economic coexistence of the community.

Keywords: Architecture; *Candomblé*; *Terreitório*; Socio-spatiality; *Arquivivência*;

SOMMAIRE

Penser l'espace du *terreiro de candomblé* passe, dans un premier temps, par la compréhension de la formation socio-spatiale de ce territoire qui émerge comme un espace de ré-existence, avec la perspective d'être la re-signification de la famille et de tout ce qui a réussi à préserver la culture africaine dans le Brésil afro-diasporique. Ce mémoire cherche à comprendre ce sujet à travers l'analyse du parcours historique de la dernière communauté *quilombo* Manzo Ngunzo Kaiango - jusqu'à l'élévation du terme-concept *quilombo* à son identité collective. Tout en prenant en considération la mutabilité et la resémantisation de la terminologie que ce terme a subi, et continue à le faire, depuis le vingtième siècle. Le *candomblé* ou " les *candomblés* " (Nascimento, 2016) transcendent, élargissent ici la légère lecture religieuse et s'étendent à la notion d'appartenance, comme caractéristique intrinsèque de la personnalité, du mode de vie et de la vision du monde des *candomblés*, non restreinte aux limites physiques de l'intramuros. De sorte que l'appartenance ou le fait d'en faire partie dépasse la dimension physique-territoriale et est comprise comme un mode de vie. Ainsi, l'architecture du *terreiro* est décrite dans ce travail comme le principal narrateur de la formation socio-spatiale, qui, du point de vue de l'appartenance et de la construction identitaire, s'exprime dans sa spatialité à travers l'expérience ancestrale démontrant être une *arquivivência*. Cela se manifeste également à travers cette spatialité, l'impact subi pendant la pandémie causée par le virus SARS-COV-2, compte tenu du changement dans la routine de la coexistence socio-spatiale, dans les rituels et dans l'aspect économique de la communauté.

Mots-clés: Architecture; *Candomblé*; *Terreitorio*; Socio-spatialité; *Arquivivência*;

Sumário

INTRODUÇÃO	12
Uma breve (auto)etnografia	12
Sobre migrar como metodologia.....	16
CAP. I	19
<i>EXTRAMUROS - TERRITORIALIZANDO SOCIOESPACIALIDADES.....</i>	<i>19</i>
Terreirão	20
O caminho até a chegada no Manzo	25
Extra e Intramuros – uma relação antropológica através da arquitetura	27
Ressignificando.....	31
O processo de identificação	34
CAP. II	40
<i>INTRAMUROS – ARQUITETANDO VIVERES.....</i>	<i>40</i>
Edificando um modo de vida	41
Arquiviver: o modo de vida como uma Arquivivência.....	43
A arquitetura de terreiro.....	45
Paisagismo Ritualístico	47
Quartos.....	52
Cozinha.....	54
Casas de santo	57
Barracão.....	60
Arquitetura hierarquizada	65
A residência de Makota Cássia	67
A arquitetura intuitiva de Mametu muiandê	69
“É, essa é a minha casa, filha – Mametu”	71
Arquitetura de terreiro – um tipo arquitetônico a considerar	74
CAP. III	78
SARS-CoV-2: A COVID-19 NO MANZO.....	78
<i>SOBRE ROTINA, CONVÍVIO E SUBSISTÊNCIA EM TEMPOS DE PANDEMIA – UMA ENTREVISTA COM MAKOTA KIDOIALÊ</i>	<i>79</i>
Nota explicativa	79
Palavra escrita, não é palavra falada.	79
Sobre novas rotinas.....	82
A natureza como parte do indivíduo	84
Impactos socioespacialidades	86
CONSIDERAÇÕES FINAIS	89
LIMITAÇÕES DO TRABALHO.....	93
CADERNO DE IMAGENS	94
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	105

Lista de Imagens

<i>Imagem 1 – Autorretrato.</i>	15
<i>Imagem 2 - - Perspectiva da varanda da residência de Mametu Muiandê. Técnica: Foto-colagem</i>	27
<i>Imagem 3 - Mapa de localização Manzo Ngunzo Kaiango</i>	29
<i>Imagem 4 - Diagrama I – Síntese. Percurso da análise: do macro para o micro, ilustrando as manifestações e relações que adentram, transpassam e se manifestam na Arquitetura de terreiro.</i>	30
<i>Imagem 5 – Sede cultural do Quilombo Manzo</i>	35
<i>Imagem 6 - Atividade social de percussão no Quilombo Manzo</i>	36
<i>Imagem 7 - Atividade social no Quilombo Manzo</i>	36
<i>Imagem 8 - Interior do Quilombo Manzo</i>	38
<i>Imagem 9 - Diagrama síntese: Arquivivência</i>	44
<i>Imagem 10 - Croqui esquemático: Planta Baixa do terreitório Manzo</i>	46
<i>Imagem 11 - Croqui esquemático: Planta Baixa do terreitório Manzo e sua setorização</i>	46
<i>Imagem 12 - Croqui esquemático: Área verde do Manzo.</i>	49
<i>Imagem 13 - Corte esquemático para melhor visualização da localização geofísica do terreitório no terreno acidentado.</i>	50
<i>Imagem 14 - Panorama da vegetação que cerca o terreitório do Manzo.</i>	50
<i>Imagem 15 - Vista da rua que dá acesso ao Manzo.</i>	51
<i>Imagem 16 - Vista do pátio interno da vegetação ao redor do terreitório Manzo</i>	51
<i>Imagem 17 - Vista do pátio interno acerca da vegetação circundante</i>	52
<i>Imagem 18 - Croqui Esquemático: Planta Baixa do Manzo com destaque da Residência de Mametu.</i>	54
<i>Imagem 19 - Croqui esquemático: Planta Baixa do terreitório Manzo com a Cozinha em destaque</i>	56
<i>Imagem 20 - Vista do preparo da comida da comunidade no fogão a lenha na cozinha.</i>	56
<i>Imagem 21 - Vista externa da cozinha</i>	57
<i>Imagem 22 - Vista interna da cozinha.</i>	57
<i>Imagem 23 - Croqui esquemático: Planta Baixa do terreitório Manzo com destaque nas Casas de Santo</i>	58
<i>Imagem 24 - Vista externa das Casas de santo</i>	59
<i>Imagem 25 - Outras Casas de santo.</i>	59
<i>Imagem 26 - Vista externa de uma das Casas de santo.</i>	60
<i>Imagem 27 - Croqui esquemático da planta baixa do terreitório Manzo e sua setorização com destaque no barracão</i>	61
<i>Imagem 30 - As janelas do barracão também servem de apoio para aqueles querem observar e acompanhar o que está acontecendo ali dentro de maneira mais reservada.</i>	62
<i>Imagem 31 - Em um dia de festa, duas moças observam do lado de fora do barracão o que</i>	63
<i>Imagem 32 - Vista externa de das janelas do barracão em dia de festa.</i>	64
<i>Imagem 33 - Vista interna do Barracão em uma tarde de função (antes da festa</i>	64
<i>Imagem 32 - Croqui Esquemático do quantitativo de permanência nos ambientes do Manzo.</i>	66
<i>Imagem 33 - Croqui Esquemático da permeabilidade nos ambientes do Manzo.</i>	67
<i>Imagem 34 - Fachada da atual residência de Mametu no terreitório. À mostra, a mudança de portas e janelas aparente no concreto. Técnica: fotocoloragem.</i>	68
<i>Imagem 35 - Croqui esquemático da planta baixa do terreitório Manzo - Residência Mametu</i>	70
<i>Imagem 36 - Croqui esquemático da planta baixa do terreitório Manzo - Residência Mametu</i>	71
<i>Imagem 37 - Vista lateral da residência de Mametu.e na sequência a sala de jogos e atendimento aos visitantes.</i>	72
<i>Imagem 38 - Lateral do barracão, vista da sala de atendimento e mais ao fundo, a varanda da residência de Mametu.</i>	73
<i>Imagem 39 - Mariô em esquadria de janela no barracão.</i>	75
<i>Imagem 40 - Telhado do barracão. Queda em duas águas.</i>	76
<i>Imagem 41 - Makota Cássia Kidoialê.</i>	82
<i>Imagem 42 - Sobre dinâmica, trocas e convívio [pré pandemia]</i>	85

<i>Imagem 43 -Vista externa e interna da entrada do terreitório respectivamente. Dois ndumbis – pessoas não iniciadas na religião – caminham conversando e brincando entre as Casas de Santo.</i>	94
<i>Imagem 44 - Mãe Joana estendendo as roupas de santo lavadas no varal aos arredores da cozinha de santo</i>	95
<i>Imagem 45 - Ndumbi (não iniciado) passeia pelo pátio interno do Manzo, entre a cozinha de santo e o Barracão.</i>	96
<i>Imagem 46 - Banheiro - localizado no pátio, fica do lado externo do barracão. Muito utilizado nos dias de festa por visitantes.</i>	97
<i>Imagem 47 - Janela do barracão. Detalhe de esquadrias em madeira.</i>	98
<i>Imagem 48 - Bandeirolas no teto do barracão. Ornamento ritualístico muito comum de se ver na cobertura interna dos Barracões.</i>	98
<i>Imagem 49 - Outras Casa de santo em construção e galinheiro - localizadas na parte ao fundo da zona residencial.</i>	99
<i>Imagem 50 - Corredor de acesso à cozinha, às Casas de santo ao Barracão e ao pátio interno.</i>	100
<i>Imagem 51 - Corredor que dá acesso ao pátio e á entrada lateral do barracão</i>	101
<i>Imagem 52 - Varanda da residência de Mametu Muiandê. Dá acesso á outras casas de santo localizadas ao fundo e ás demais residências, de seus familiares</i>	102
<i>Imagem 53 - Crianças brincando de "fazer candomblé". Enquanto os atabaques são colocados no sol para que o couro estique e afine o som, as crianças brincam imitando as figuras que tocam, que cuidam e que "viram" no santo.</i>	103
<i>Imagem 54 - "Criança brincando de tocar atabaque e fazer candomblé" ou "Os que vão dar continuidade"</i>	104

Introdução



Fonte: arquivo pessoal.

Uma breve (auto)etnografia

Ao longo de minha caminhada na vida acadêmica, busquei constantemente projetar em minhas pesquisas, análises que enriquecessem o campo afro religioso no que tange as suas diversas influências e atuações na sociedade brasileira. Apesar de ter certa criticidade quando a temática é a junção do estudo religioso na academia, tendo em vista as múltiplas interpretações que são postas ao se ler práticas fundamentadas através da oralidade, constantemente busquei mostrar através dos campos que atuo entre arquitetura e antropologia, as múltiplas facetas e influências das religiões afro-brasileiras no cotidiano e nos costumes dessa sociedade afro-diaspórica da qual me compõe (Nascimento, 1987). Com enfoque no candomblé, religião que me compõe e que pesquiso antes mesmo da minha iniciação, habitualmente a descrevo como um modo de vida,

manifestado aos olhos do ocidente como religião. Demonstrando a complexidade social, parental e ontológica que a caracteriza como não somente uma religião ou crença, mas como uma sociedade religiosa que é intrínseca à estrutura social na qual está inserida e que não há como se excluir dela, tendo em vista que nós candomblecistas¹, para além de toda complexidade ontológica que compõe a nossa formação existencial como indivíduos, nós vivemos, estudamos, trabalhamos, compramos nessa sociedade na qual estamos inseridos. Ressalto que, essa diferenciação entre contextos sociais posto até o momento, se dá como marco temporal e não de pertencimento. De modo que, a dualidade imposta pela relação de sagrado e profano não seja desmembrável, o que será melhor exemplificado mais à frente.

Desse modo, durante a minha graduação no curso de Arquitetura e Urbanismo, percebi que grande parte das escolas de Arquitetura e Urbanismo no Brasil ainda possuem base teórica-metodológica e projetual pautadas em epistemologias euro-centradas, de forma que o panorama das análises arquitetônicas afro brasileiras, acabam se restringindo à “Casa-Grande & Senzala”. Assim, a todo momento me questionei, qual seria a categoria que as construções edificadas pelos negros escravizados no Brasil através do processo diaspórico, como forma de sobrevivência social, cultural e política se enquadravam face aos estilos arquitetônicos até então sustentados. Nessa perspectiva, concluí meu projeto final de curso de graduação apresentando a concepção do projeto arquitetônico completo de um Terreiro de candomblé, após uma exaustiva análise comparativa entre dois terreiros no Distrito Federal e em Águas Lindas de Goiás/GO – um localizado em meio urbano e o outro em área rural, em que antes da proposta de interferência, foram realizados diversos estudos de mapeamento, a partir do seu uso, ocupação, mobilidade e permeabilidade, já que se observou um padrão tipológico, construtivo e ornamental, presente nas estruturas físicas de todos os terreiros de candomblé, independente do grupo originário – identificado através das Nações de candomblé: Ketu, Jeje e Bantu. Diante disso, percebi que além da Arquitetura desses espaços se mostrar como um resultante das interações indivíduo-espço, eu teria que aprofundar minha análise a partir desse momento, através da óptica antropológica.

Assim sendo, ao ingressar no Mestrado acadêmico do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS) do Departamento de Antropologia (DAN)

¹ Termo designado aos indivíduos que fazem parte dessa teia cosmogônica – modo de viver.

na Universidade de Brasília (UnB) e através da oportunidade em ser bolsista pelo programa de incentivo à pesquisa CNPQ (Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico) e CAPES (Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior), pude aprofundar tais análises e enxergar pelo outro extremo da ponta, de modo que pude ampliar as várias perspectivas no horizonte que haviam se restringido visualmente. Dessa forma, além de “engrossar o caldo” do debate no campo da antropologia religiosa afro-brasileira no que corresponde à leitura e entendimento do espaço através da interação indissociável do indivíduo-espaço, também possibilitará o estudo das arquiteturas e espacialidades afro-brasileiras dos terreiros de candomblé, a partir do seu entendimento e através da óptica interna como um fenômeno: de compreensão da existência de si nesse cosmos - cosmogônico-, do entendimento acerca de si e de sua ampla dimensão, inclusive a de pertencimento - ontológico - e suas variantes.

Como candomblecista, pesquisadora e arquiteta e urbanista, gosto de ressaltar que etnografar essa vivência candomblecista a partir da minha identidade situacional ou “de dentro”, não é simples. Digamos que me situo na dimensão da “própria teoria vivida” (Peirano, 2008:3). Diria ainda que é mais difícil pela óptica interna do que o inverso. Mas como sendo um modo de vida – a partir da cosmovisão interna que se valora, se estrutura e se perpetua à partir da vivência e da oralidade, esse estudo etnográfico terá como plano de fundo uma fusão por vezes: literária ou poética, etnográfica – através da perspectiva interna de uma candomblecista que sente e observa as interações através da óptica espacial - e teórica – dialogando academicamente com tudo que esse sistema social é e corresponde academicamente. Observar o real funcionamento dos espaços, sejam eles edificadas, idealizados ou não, é intrínseco a minha formação acadêmica de modo que a percepção e o mapeamento óptico do micro, se dá a partir do macro, numa constante simbiose em busca da compreensão do todo.

Desse modo, a antropóloga Mariza Peirano (2008) em *Etnografia, ou a teoria vivida*, ilustra através de um panorama temporal como tem se desenrolado o percurso metodológico de algumas etnografias, a autora toma como exemplo alguns métodos etnográficos logrados por Malinowski, Radcliffe Brown, Evans-Pritchard, Mary Douglas e Edmund Leach. Até o presente momento, ambos têm moldado a definição de etnografia

concebida como acontecimento “potencialmente criativo” no qual a ressignificação deste conceito perpassa pela historiografia, em suas dimensões de tempo e espaço.

Desse modo, ainda conforme a antropóloga, a qualificação da “boa” etnografia implica no método aferido ao exercício de analisar os eventos dos quais participamos ou observamos. A antropóloga defende que a etnografia, operada nesses termos, é “uma forma de ver e ouvir, uma maneira de interpretar, uma perspectiva analítica, a própria teoria em ação” (2008:3). De maneira que a etnografia não se encontra circunscrita apenas às anotações dos cadernos de campo que, claro, tem a ver com o fazer etnográfico, mas expande à medida que alargamos a compreensão de “dentro do antropólogo”, ou melhor, da sua própria personalidade de investigador em conjunto à sua vivência pessoal. Importante ressaltar que o fazer etnográfico e a teoria tem sido compreendido por Evans-Pritchard, por exemplo, como “fato etnográfico” em contraste a compreensão de “fato social” do pensamento durkheimiano (Durkheim, 1996).

Imagem 1 – Autorretrato.



Fonte: arquivo pessoal.

Mariza Peirano ressalta ainda que na prática do fazer etnografia, tudo aquilo que Marcel Mauss denominou sendo “fatos sociais totais” pode ser compreendido como

atividades que a cosmovisão ocidental separou, mas que estão constantemente relacionadas entre si, compondo uma grande teia.

[...] a política, o parentesco, a economia, a religião— estão sempre articulados, tanto nos grupos estudados, quanto nas sociedades do pesquisador. É pelo confronto com fatos sociais totais, geralmente não-habituais na nossa experiência, que o próprio pesquisador percebe que sua sociedade, sua cultura, sua visão de mundo, são apenas uma entre várias (Peirano, 2008:4).

Sobre migrar como metodologia

Assim, percebi que se fazia necessário migrar de terreiro, observar de fora como uma de dentro, mas em outra localidade. Ressalto que, devido fato de o candomblé ser um modo de vivência, ser/estar e pesquisar a própria comunidade é um exercício que exige escolha, de vivência ou acadêmica. Para nós, pertenc(ser)² a esse espaço perpassa pelo entendimento de se fazer presente fisicamente, não somente de corpo, mas como parte da dinâmica litúrgica – também chamada de função³. Desse modo e me lançando em outro campo, agora através da óptica como pesquisadora, direciono minhas investigações junto à comunidade quilombola do Manzo, no município de Santa Luzia/MG.

Me recordo em uma situação ao longo do mestrado acadêmico, que decidida em analisar outro campo durante uma conversa, “joguei no vento”⁴ que “queria achar um terreiro que também fosse quilombo” pra entender melhor essa relação socioespacial do terreiro -dinâmica-, do que materializa o terreiro – arquitetura- e do que antecede o terreiro -historiografia-, e diante desse desejo continuei minhas buscas. Ao longo delas, em uma investigação pela internet, me apareceu um site com o dizer: “Kilombo Manzo Ngunzo Kaiango”. Os dizeres em bantu me chamaram a atenção e resolvi procurar mais informações sobre. Assim, fui direcionada para o site da comunidade que mostrava organizadamente em tópicos e sub links a história, os projetos socioculturais, a religiosidade, dentre outras atividades realizadas. Decidi entrar em contato através do e-

² Aglutinação das palavras pertencer e ser.

³ Os dias de atividade interna que antecedem ou não a hora da festa. Rotina que inclui diversas funções para o preparo e arrumação do espaço, entre elas: varrer, lavar, passar, cozinhar etc.

⁴ Expressão usualmente utilizada pelos candomblecistas para se referir à algo que se quer impulsionar, dar ação á coisa, fazer com que a palavra no tempo – que também é uma divindade - se materialize.

mail que havia no próprio site. Passados cerca de dois meses, infelizmente não obtive resposta. Deixei para depois. Passado um mês, participei de um encontro entre arquitetas negras na cidade de São Paulo e nesse dia, conheci uma moça que era arquiteta e que trabalhava em algum órgão relacionado a planejamento urbano na cidade de Belo Horizonte. Ao nos apresentar seu trabalho de mestrado acerca do histórico da formação urbana de Belo Horizonte a partir da ocupação dos negros, citou a comunidade quilombola do Manzo. Logo após sua apresentação, conversamos e lhe falei sobre minha saga na busca do contato da referida comunidade. Assim, ela me passou o seu contato e o da Makota Cássia principal figura representativa da comunidade para que eu pudesse contactá-los.

Entre conversas informais por aplicativo de conversa com a porta voz da comunidade do Manzo, Makota⁵ Cássia - filha consanguínea da sacerdotisa por vezes aqui também chamada de Makota Kidoialê⁶ -, tive a minha ida ao terreiro autorizada, mas antes disso, ela me pediu que a encontrasse para que pudéssemos nos conhecer melhor. Pouco tempo depois, fui recebida em sua residência na mesma cidade para que me apresentasse e conversássemos um pouco sobre a proposta de pesquisa, afinal para pesquisar candomblé se faz necessário saber que a troca de informações se dá de outra forma e em outro tempo, que muitas vezes se contrapõe ao do pesquisador. Como bem nos descreve Vagner Gonçalves da Silva (2015) em *O antropólogo e sua magia: trabalho de campo e texto etnográfico nas pesquisas antropológicas sobre as religiões afro-brasileiras*:

O antropólogo que pesquisa as religiões afro-brasileiras dificilmente realizam sua observação participante sem causar ou ser envolvido nos conflitos e rivalidades que caracterizam a vida cotidiana dos terreiros. O antropólogo vai aprendendo, assim, qual o grau adequado de proximidade e distância que deve manter na convivência cotidiana com os grupos, e nem sempre os preceitos malinowskianos de buscar uma intimidade total com os observados pode ser uma boa estratégia. (Silva, 2000:38).

⁵ Termo de origem bantu utilizado nos candomblés de angola para designar às mulheres, consideradas como mães, são mais velhas na estrutura hierárquica por serem responsáveis também em cuidar dos demais que entram em transe. Não entram em transe.

⁶ Nome referente à Dijina da Makota Cássia. Nome espiritual que se recebe após passar pelos ritos iniciáticos no candomblé.

Diante desse panorama, os estudos que se seguem, foram desenvolvidos a partir do respeitoso acesso cedido pela comunidade religiosa mencionada, em pesquisa de campo realizada entre os anos 2019 e 2020 de acordo com o calendário e programação da comunidade. Tendo em vista, a pandemia ocasionada pelo vírus SARS-CoV-2 (COVID 19) com maior alarde em terras brasileiras em março de 2020, não foi possível o retorno físico já programado para demais possíveis trocas. Dessa forma, foi desenvolvido outro método que se realizou através do formato de conversas e áudios via aplicativo de conversa e perguntas escritas compartilhadas via e-mail, idealizado ocasionalmente para o acompanhamento da comunidade durante o período.

Dividida em III capítulos para melhor entendimento das partes que compõem o todo, o capítulo I analisa antropológicamente o território Manzo, no que concerne ao campo extramuros, ou melhor, à compreensão do processo de ressignificação do termo-conceito Quilombo por todos aqueles que não são de comunidades tradicionais e pela própria comunidade do Manzo, abordando discussões sobre o uso, a diversificação e os desdobramentos do termo por diversas áreas de conhecimento, sendo inquestionável a grande relevância da Antropologia nessa luta. No capítulo II, a análise adentra os muros e continua através dos limites físicos internos a eles, se direcionando para análise arquitetônica através da noção socioespacial. Se mostrando como critério definidor dessa arquitetura hierarquizada, a relação de parentesco como delimitador do uso, permeabilidade e funcionalidade. Por fim, o capítulo III traz como discussão a partir da atualidade e do ano que se desenvolve a continuação da construção dessa dissertação de mestrado, os impactos da pandemia ocasionada pela doença COVID-19 na rotina, na economia e no uso dos espaços na comunidade do Manzo.

CAP. I

Extramuros - Territorializando socioespacialidades



Fonte: arquivo pessoal.

Como um dos elementos da sociedade, o espaço construído é, ao mesmo tempo, palco e ator, atuante e atuado. Daí porque se transforma em agente e objeto de formação da sociedade, influenciando e sendo influenciado pelas relações de poder e pela maneira como os diversos grupos sociais se confrontam e se harmonizam, Reforça, assim, estruturas de controle social, sendo ele próprio controlado pela gestão do Estado. Cria condições para a reprodução de grupos específicos em territórios específicos, ao mesmo em que são estabelecidas, por estes grupos, as condições para sua própria reprodução. (Nascimento, 1989:65)

Terreirão

Outro aspecto fundamental da territorialidade humana é que ela tem uma multiplicidade de expressões, o que produz um leque muito amplo de tipos de territórios, cada um com suas particularidades socioculturais. Assim, a análise antropológica da territorialidade também precisa de abordagens etnográficas para entender as formas específicas dessa diversidade de territórios. (Little, 2003:254)

Pensar o espaço de terreiro de candomblé, inicialmente perpassa pelo entendimento de estruturação socioespacial desse território que surge como modo de defesa, resistência e memória, perspectivando ser a ressignificação de família e tudo aquilo que esse espaço de defesa conseguiu preservar da cultura de homens e mulheres africanos no Brasil. De modo que, a maneira pela qual esses grupos étnicos se agregaram e se identificaram perpassou principalmente pelo reconhecimento de suas línguas, permanecendo até os dias atuais como critério estabelecido nas nações de candomblé⁷ (Serra, 1995). Essa lógica pode ser percebida através dos termos religiosos, das terminologias designadas às roupas, aos deuses, aos alimentos, na lógica ritualística e demais características identitárias do grupo (Lody, 1987).

Essa família reconstituída na Diáspora através do candomblé, tem um forte e elaborado parentesco com bases afro-caribenha (Segato, 2005), categorizado hierarquicamente através da iniciação religiosa⁸, ao passo que esse referido fator seja um critério fundante para introdução na genealogia litúrgica. Rita Segato (2005) em *Santos e Daimones*, ao estudar o culto aos Orixás de uma variante local da religiosidade afro-brasileira no Sítio de Pai Adão e suas casas filhas no Recife - pertencentes à nação Nagô, apesar de haverem outras nações como a do Xambá-, reconhecido regionalmente através do termo “xangô” ou também por vezes pelo próprio nome característico “candomblé”, se refere à família de santo deste modo:

⁷ A noção de nação apresentada nesta pesquisa, tem como objetivo categorizar de forma mais abrangente a referência direta de ancestralidade manifestada nas estruturações socioespaciais dos terreiros de candomblé e não em suas especificidades de culto e rito. Considerando as análises de Ordep Serra (1995), a partir do campo da professora Beatriz Dantas (1988) em terras sergipanas e suas reconsiderações acerca da “pureza Nagô” embasadas nas investigações de Peter Fry, Yvonne Velho e Patrícia Birman, ele salienta que: “O conceito de “nação” tem duplo alcance: indica ao mesmo tempo uma tipologia de ritos e uma origem étnica (dos fundadores do culto); a referência “etno-histórica” pode estar mais acentuada num contexto do que em outro.” (1995:71).

⁸ Rito de iniciação no candomblé. Após esse rito, o indivíduo iniciado – raspado- passa a compor a estrutura parental da família de santo.

Apesar de a família patrifocal ter sido sempre característica das classes altas brasileiras, entre as classes baixas e, particularmente, na produção negra e mulata, encontram-se formas de organização familiar similares àquelas tidas como típicas do parentesco afro-americano. O povo do culto reflete esta tendência, e muitos membros pertencem a famílias do tipo descrito na literatura como "matrifocal" (Smith, 1956), "família materna negra" (King, 1945), ou "unidade doméstica consanguínea" (em oposição à "unidade doméstica familiar, Clarke (1957). De qualquer maneira, a organização das unidades domésticas apresenta uma variedade enorme de formas. A maior parte delas é habitada por uma combinação de pessoas relacionadas por parentesco consanguíneo, chamado de parentesco "legítimo" pelos membros do culto, e pessoas relacionadas por parentesco de sangue. (Segato, 2005: 432)

A importante e imponente atuação da mulher e mãe-de-santo na formação dos primeiros candomblés e suas famílias, pela análise proposta por Segato (2005), perpassa de certa forma pela transposição da construção social de uma “família materna negra” para a estrutura familiar de santo como é visível no Manzo, ressaltando que apesar da referida descendência, existem várias outras formações. É inegável a atuação das mulheres de santo na materialização e espacialização dessa cosmogonia – os terreiros de candomblé- no território brasileiro até os dias de hoje. A exemplo dessa territorialização familiar relacionada ao parentesco consanguíneo, está o território aqui em análise, liderado por uma matriarca e mãe-de-santo, em que quase todos seus filhos, netos e bisnetos consanguíneos são, no status do parentesco de santo, cargos⁹ ou mais velhos, Makota Cássia e Mãe Joana ou Seciluanda são uma dessas pessoas que junto com a mãe, cuidam e compartilham decisões sobre o futuro da comunidade de terreiro no santo e junto às questões demandadas pelo Estado, como a fundiária. Porém, a análise e posteriores discussões acerca da formação a partir desse recorte de gênero, fica para possíveis artigos a serem publicados posteriormente.

Esse espaço-físico no espaço de tempo historiográfico, se define e se delimita fundamentado a partir da construção parental e do esforço coletivo que: ocupa, usa, sobrevive, e compõe cada indivíduo dessa coletividade. Nos terreiros de candomblé, esse fenômeno parental é também exercido com a territorialidade através do Axé¹⁰ que se

⁹ Categoria de generalização usada para se referir tanto à Makota quanto à Tata – cargos do gênero masculino não rodantes que exercem funções diversas, entre elas tocar o atabaque.

¹⁰ Princípio energético fundador e organizativo dessa cosmologia.

“planta” e se consagra se articulando à mais uma instância de pertencimento, de modo que, segundo Ordep Serra (2000) esse vínculo estabelecido, manifesta que:

[...] a relação com a terra é uma questão decisiva para o pensamento místico do Candomblé, e a natureza de seus estabelecimentos sacros o reflete. Pois aí o templo é pensado, literalmente, como uma implantação: o axé que une uma comunidade é ‘plantado’ e lhe dá raízes vitais no mundo [...]; assim o terreiro, como significativamente se chama esse tipo de templo, busca efetivar no espaço (no seu tratamento simbólico e político) a inscrição do vínculo sagrado que identifica o grupo. (Serra, 2000 apud Arruti, 2002:61)

Esse entendimento cosmográfico exposto anteriormente por Paul Little (2003), a respeito da relação de pertencimento com o território ser associado aos diversos aspectos constitutivos da identidade coletiva, ilustra a complexidade e a necessidade de estender o entendimento do território para além da noção funcional da ocupação. Sendo necessário considerar também as relações criadas através dos vínculos afetivos estabelecidos com a história de ocupação/formação e as diversas maneiras de defesas articuladas para sobrevivência coletiva alicerçados nos “saberes ambientais, ideologias e identidades – coletivamente criados e historicamente situados – que um grupo social utiliza para estabelecer e manter seu território.” (Little, 2003:254).

Analisando através da vertente da Geografia cultural, que emergiu durante a década de 1990 possibilitando um estudo geográfico de cada grupo a partir de sua cultura e ela como sendo a principal fonte para a compreensão da organização espacial das coisas, a prática cultural afro-brasileira exaltada pelos terreiros de candomblé, transfigura e reterritorializa a “cidade-reino africana” no arranjo espacial do “território-terreiro de candomblé”, segundo Aureanice Corrêa (2006) em O terreiro de candomblé: uma análise sob a perspectiva da geografia cultural, observados através de geossímbolos, paisagem conivente e territorialidades. Diante dessa lógica, a autora ressalta que a cultura manifestada é a relação estabelecida entre o ser humano e a sociedade, que se configura a partir de aspectos de uma mesma realidade que funde função social e função simbólica relacionando e distinguindo o espaço social, o espaço produzido e o espaço cultural, lido através da ótica da Geografia Cultural como sendo o espaço vivido e vivenciado, concebidos em termos de significação e relação simbólica (Bonnemaison, 2002 apud. Corrêa, 2006:53).

Apesar da autora, nesse contexto ter como referência de campo de análise territorial os “território-terreiro de candomblé” de tradição iorubana, transposta com base

na ideia de “cidade-reino iorubá” (2006:56-60), sua análise a respeito do processo de reterritorialização e formação socioespacial desses espaços, são pertinentes para esse estudo.

Desse modo, ainda segundo a autora, o terreiro de candomblé lido a partir do olhar do geógrafo, é interpretado através do seu arranjo espacial e do significado à ele atribuído dado pelo grupo social que o constrói ou construiu e baseado em um entendimento imaginativo geográfico – denominado de geossímbolo -, o faz se materializar enquanto território e territorialidade, ou como um “território-terreiro” (2006:53). *De modo que*, essa configuração espacial recriada ou reterritorializada passa a compor uma nova paisagem, configurada e denominada como "conivente (Bonnemaison, 2002 apud. Corrêa, 2006:53)", pois ao considerar seus signos e significados, ela passa a "semiografar" naquele espaço os "limites do território", se transpondo e se transfigurando em "território-terreiro de candomblé".

Africanos bantos, iorubanos, haussás - os mais conhecidos, entre tantas outras etnias - desterrados, desterritorializados, devido à escravidão, entretanto, conservando vivo seu território de origem na memória, que é coletiva, pois, agenciada na agrura do cativo, se fortalece apoiada na imaginação geográfica associada à imaginação criativa, incentivando, assim, a capacidade humana de simbolizar. (Corrêa, 2006:53)

Essa capacidade de simbolizar no território transposto, um modo de vida – aspecto que será melhor discutido mais adiante nesse estudo - rememorado e agenciado a partir de geossímbolos, é desenhado pela autora como "território móvel". Esses geossímbolos podem ser representados por aspectos físicos e fixos, como por exemplo, nas edificações, rios, árvores, rochedos, de modo que se desenhe no solo, semiografias elaboradas através de signos. Nesse sentido, a espacialidade geossimbolicamente marcada pelas cidades-reino iorubanas transpostas genericamente na composição espacial dos terreiros de candomblé – de modo que essa paisagem formada seja chamada de “paisagem conivente”-, passe a ser entendida e rememorada nesse novo espaço a partir de seu traço cultural, proporcionando a compreensão da dinâmica de reterritorialização do "território-terreiro de candomblé".

Á vista do que Aureanice toma como partido para conceituar a referida reterritorialização, vale ressaltar que, essa correlação da formação socioespacial dos territórios de ascendência Bantu - como é o caso do Manzo -, também compunham-se de organizações políticas na forma de cidades-reinos, como pode se perceber por exemplo

nos imponentes reinos de Congo, Ndongo, Matamba e Kassanji. Embora não tenha sido um padrão organizacional desses povos, considerando que alguns eram nômades, esses Estados pré-coloniais também tiveram expressiva importância na formação socioespacial dos territórios em terras brasileiras. A respeito desse processo, Luiz Antonio Simas e Luiz Rufino em *A ciência encantada das macumbas* também dissertam sobre da seguinte forma:

As invenções dos terreiros na diáspora salientam a complexidade dos modos de vida aqui praticados e as possibilidades de relações tecidas. Assim, as muitas possibilidades de configuração de terreiros apontam que os mesmos podem refletir desde uma busca por ressignificação da vida referenciada por um imaginário em África, como também aponta para as disputas, negociações, conflitos, hibridações e alianças que se travam na recodificação de novas práticas, territórios, sociabilidades e laços associativos. (Simas & Rufino, 2018:42)

Nessa perspectiva, a divisão espacial entre urbano e rural nesse “território-terreiro de candomblé” é marcada através da significação imaginativa. Ilustradas, por exemplo, pelas edificações do barracão e das casas de santo que demonstram ser no conjunto arquitetônico respectivamente, o contexto urbano - em alusão às cidades-reino que segundo a geógrafa se caracterizam por serem propiciadores de encontros e visitas -, e a delimitação vegetativa que ilustra no paisagismo ritualístico¹¹, a relação rural pertencente à essa territorialidade, observada nas matas e no fenômeno desenvolvido que engloba todos os aspectos da relação criada entre os contextos urbano e rural, por assim dizer - muitas vezes utilizada para fuga, proteção e possivelmente também na cura, durante ataques que a cidade sofria.

Assim, os “territórios-terreiros de candomblé” de Aureanice Corrêa recriam a partir dos geossímbolos uma paisagem conivente, na qual a semiografia desenhada pela reterritorialização, revive aquela África usurpada se materializando através do tempo e do espaço em território brasileiro como afro-brasileira, e que ainda é possível compreender a forma pela qual surgem novos territórios como o território-terreiro de candomblé:

[...] em que a concepção de cultura alternativa propicia a possibilidade de compreensão de multivisões de mundo, mesmo que operado numa realidade cultural adversa, e os geossímbolos, considerados territorialidades, semiografam no espaço o território cultural, que dessa forma, emerge delimitado por fronteiras porosas de trocas,

¹¹ Conceito de organização espacial que tem como base a vegetação como possibilidade definidora dos ambientes e espaços, criando vistas e paisagens. Usado pela Arquitetura através do que chamamos de paisagismo. Para entender melhor, ver cap. III.

diante do processo de confronto e cooperação operado, seja no Brasil colônia, no Brasil do Império, no Brasil da República, da ditadura e da democracia, evidenciando o caráter dinâmico da cultura e do território como processo socioespacial. (Corrêa, 2006:60)

Desse modo, e tomando como referência as conceituações sobre: o terreiro de candomblé fundamentado através do fenômeno parental, em sua estrutura e através do esforço coletivo que compõe cada indivíduo dessa coletividade, manifestado pelo vínculo sagrado – plantado - do Axé (Ordep Serra, 2000); o território e o seu entendimento enquanto espacialidade que manifesta pertencimento e aspectos constitutivos da identidade coletiva, a partir das relações e vínculos afetivos criados com a história de ocupação atrelados aos saberes ambientais - *cosmográfico* (Paul Little, 2003); e o “território-terreiro de candomblé” (Aureanice Corrêa, 2006), como sendo o entendimento do espaço vivido e vivenciado através da interpretação imaginativa geográfica – geossímbolo -, de modo que se vive esse espaço terreiro de candomblé a partir da interpretação e reconstituição imagética do território – terra, corpo e conhecimento; Conceituo o que venho a chamar de *terreitório*. Cunhado a partir desse ligeiro e múltiplo levantamento conceitual e de referencial geossimbólico, utilizo-o ao longo deste estudo, como conceito uno que abrange toda a discussão até aqui demonstrada, afim de ilustrar literalmente e de modo que se torne mais transparente, a complexidade invisível em primeiro plano, ou quando se observa um barracão¹² em dia de festa, por exemplo. Nesse contexto, ser despejado, desterritorializado e realocado do seu terreitório para outro e pelo outro, transpassa por um incansável fortalecimento identitário e de manutenção e ressignificação cultural - um golpe comum ao povo negro no contexto brasileiro desde os tempos escravistas até a sociedade atual.

O caminho até a chegada no Manzo

A chegada até o terreiro de candomblé Manzo Ngunzo Kaiango se deu por meio da Makota Cássia, que aqui chamaremos por sua dijina Makota Kidoialê, com quem já vinha mantendo contato desde a última visita feita a cidade, quando lhe apresentei a

¹² Edificação de grande importância nos terreiros de candomblé, que se destaca e exerce dentre as várias funcionalidades, a recepção dos visitantes nos dias de festa ou em dias de rotinas comum e onde se tecem boa parte das relações afetivas, políticas e organizativas da comunidade.

pesquisa. Combinamos de nos encontrarmos antes de ir em sua casa no bairro Santa Efigênia, bem próximo à antiga sede do terreiro de candomblé, hoje ocupado somente com atividades sócio culturais do Kilombo¹³ Manzo Ngunzo Kaiango. Cheguei, ainda sem saber como iríamos até o local, se seria com seu carro próprio, de ônibus ou de carona, afinal a sede religiosa do terreiro fica em torno de 50 minutos de sua casa, no município de Santa Luzia – região metropolitana de Belo Horizonte/MG. Logo mais, soube que iríamos de táxi e não demorou muito para sua chegada. Seguimos até o terreiro.

No caminho, já na região de Santa Luzia, saímos da estrada asfaltada e adentramos uma estrada de terra, até que se avistava o terreiro, praticamente de esquina. Na subida de uma rua bem íngreme em uma estrada de terra, se avistava o terreiro Manzo Ngunzo Kaiango, praticamente de esquina e sem usual identificação na fachada principal – representada muitas vezes por uma placa com os dizeres que identificam o território, esse objeto de identificação, compõe esse fenômeno característico das *fachadas desses* espaços demonstrando o carácter da conquista política adquirida de sua presença na sociedade civil (Nascimento, 1989). Já havia anoitecido quando chegamos no Manzo, uns cachorros e alguns gritos de crianças saudosas nos recebiam na entrada. Subimos por uma porta lateral, que dava acesso até a parte mais alta, acima do nível da rua, onde acomodava a casa de Mametu Muiandê¹⁴ e de alguns outros familiares. Essa passagem lateral pela qual entramos que também dava acesso à parte religiosa ilustrou a sutil separação no uso dos espaços, de maneira que para se adentrar pela entrada principal das atividades religiosas seria necessário subir um pouco mais a rua enladeirada.

Mametu estava sentada em uma cadeira de plástico, em uma roda de conversa com algumas pessoas da casa¹⁵, que demonstravam serem, dentro da hierarquia do candomblé, mais velhas¹⁶. Naquele momento, percebi o contexto restrito da conversa e a cumprimentei de longe, até o momento que Makota Cássia me convidou para me aproximar e me apresentar. Assim, sentei e me apresentei. Apesar da dificuldade em

¹³ Originário do quimbundo, a palavra kilombo deu origem ao que viemos conhecer mais tarde no Brasil por Quilombo. A Makota Kidoialê, relata que o centro cultural passou a utilizar a palavra com “k” considerando a reaproximação com o conceito originário dela que significa: acampamento, fortaleza, povoação, união.

¹⁴ A mãe-de-santo e matriarca do terreiro, também conhecida e chamada por todos de Mãe Efigênia.

¹⁵ Expressão largamente utilizada entre os candomblés para se referir às pessoas que fazem parte de determinado território.

¹⁶ Ser um mais velho, perpassa pela transposição da estrutura de família consanguínea para a família religiosa, onde a figura de pai, mãe, tios e irmãos, por exemplo, são assumidas conforme a ordem iniciática e por quem se é iniciado, considerando o que nasceu antes, como mais velho e assim por diante.

prosseguir com o diálogo, uma vez que a todo minuto alguém interpelava e perguntava algo à Mametu sobre questões do terreiro ou contavam uma rápida piada e se perdia o foco da conversa, aguardei de forma respeitosa e paciente. Até que Mãe Efigênia me fez um sinal com a cabeça de que estava ciente de quem eu era e o que eu estava fazendo ali. Assim, ela deu o desfecho da conversa e rapidamente a Makota me convidou para ir até outro local, conhecer a parte da varanda, uma área coberta em frente à residência de sua mãe que ficava acoplada na parte mais ao fundo do terreiro.

Imagem 2 - Perspectiva da varanda da residência de Mametu Muiandê.
Técnica: Foto-colagem



Fonte: arquivo pessoal.

Extra e Intramuros – uma relação antropológica através da arquitetura

Grande parte dos terreiros de candomblé no contexto brasileiro se fixam em áreas mais afastadas do perímetro urbano. Ao longo do processo historiográfico de crescimento da população e o conseqüente adensamento urbano¹⁷, esses espaços foram em sua maioria “fagocitados”¹⁸, sendo necessária a mudança de local desses territórios para sobreviverem; salvo os casos em que esse processo de ocupação acelerado, o racismo

¹⁷ Ocupação de forma intensa e geralmente, “desordenada” do solo.

¹⁸ Uma analogia ao processo biológico pelo qual uma célula engole através de suas membranas plasmáticas, partículas, bactérias, pedaços de tecido necrosado, o que gera um novo compartimento interno dentro dessa célula, chamado “fagossoma”.

religioso¹⁹ transfigurado de alvará ou a sufocante especulação imobiliária, ainda não os alcançaram. Sobre essa influência do capital no processo de sobrevivência desses espaços em meio à urbanização, Muniz Sodré (2019) em *O Terreiro e a cidade – A forma social negro-brasileira*, destaca que o capital e os fluxos mercantis tendem a *transpassar* barreiras físicas e projetam “Anular o espaço pelo tempo, através dos meios de comunicação e de transporte [...]” numa perversa premissa interna de sistematização capitalista de mundo, utilizando diversas ferramentas que acompanham as diversas fases de expansão capitalista, sendo todas elas um desenho da “ideologia desterritorializante dos livres fluxos mercantis, que procuram acabar com as territorialidades culturais, com o enraizamento, com as relações físicas e sagradas entre indivíduo e seu espaço circundante” (2019:28).

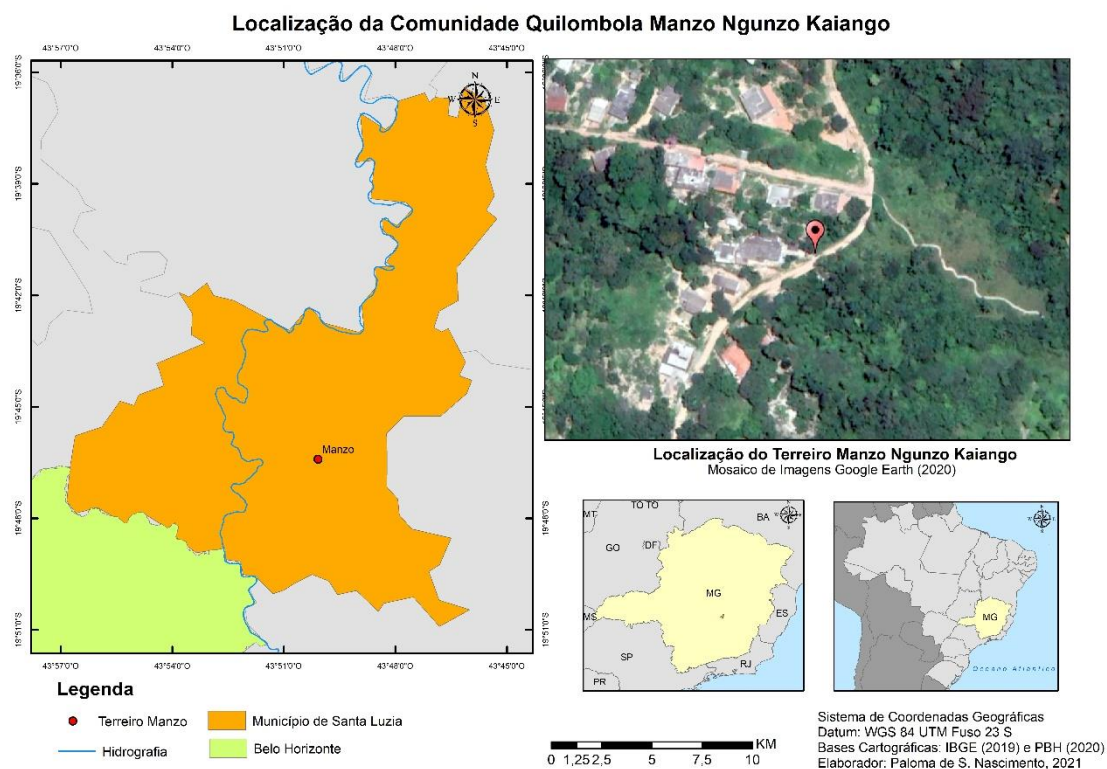
O terreiro é um território que compõe os indivíduos que o vivem, sendo o corpo: “terra, território e territorialidade” como algo uno e indissociável, o território é extensão do corpo materializando toda a complexidade que o compõe cosmograficamente, de modo que onde o corpo esteja, dentro ou fora do território, ele leva consigo o vínculo territorial, descrito por Beatriz Nascimento (1989) da seguinte maneira: "A terra é o meu quilombo. Meu espaço é meu quilombo. Onde eu estou, eu estou. Quando eu estou, eu sou. (1989)." (apud. Ratts, 2006:59).

Diante dessa configuração, o terreiro Manzo Ngunzo Kaiango, hoje localizado no município de Santa Luzia, região metropolitana de Belo Horizonte/MG (imagem 3), expressa a vivência de Mãe Efigênia e sua família, protagonistas de um longo processo de reconhecimento enquanto comunidade remanescente de quilombo no que perpassa a redefinição histórica do termo-conceito, que se distancia daquela ideia arqueológica, “frigorificada” e engessada pela cultura e estrutura social ainda colonial (Almeida, 2002:47). No ano 2007 a comunidade recebeu pela Fundação Cultural Palmares – órgão que promove a preservação e valorização da cultura afro-brasileira -, a certificação de comunidade Remanescente de Quilombo através do processo de autorreconhecimento, a fim de garantir seus direitos diante do Estado. Enfrentando mesmo assim no ano 2011, o caso de racismo religioso, em que foi autorizada pela gestão pública que estava à frente

¹⁹ Poderia me referir á violência sofrida pelos povos e comunidades de terreiro por meio da expressão intolerância religiosa, porém, gostaria de me reportar nesta pesquisa á esse tipo de violência como sendo racismo religioso. Considerando as preferências de garantias de direito de culto e cosmográficas advindas dos órgãos governamentais e o expressivo racismo intrínseco á essas estruturas, opto pela referida expressão (Do Nascimento, 2017).

na ocasião (Prefeitura Municipal de Belo Horizonte - PBH), a interdição do local e a demolição de toda a parte religiosa do território (Barracão, quartos, cozinha de santo), alegando que a área apresentava risco de desabamento. Esse lote com 527 m², no bairro de Santa Efigênia/Paraíso, abrigava além das edificações religiosas, a residência da matriarca e mais 11 famílias – todos ligados consanguineamente a ela.

Imagem 3 - Mapa de localização Manzo Ngunzo Kaiango



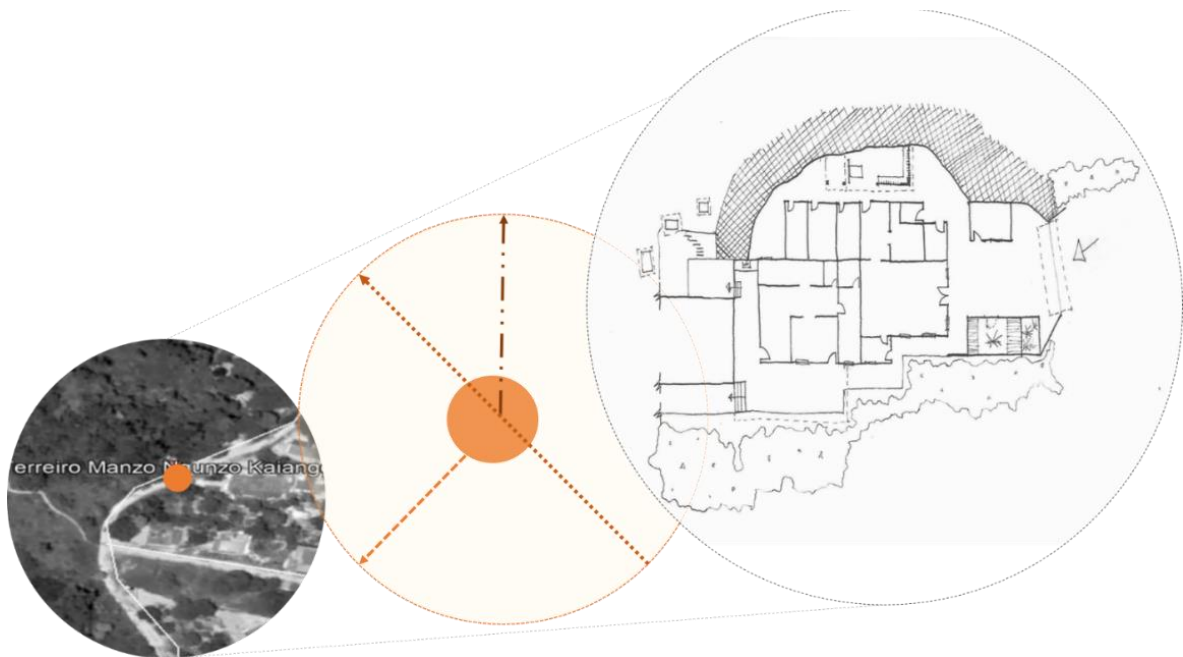
Fonte: arquivo e produção pessoal.

Ocupado desde a década de 1970, as atividades religiosas tiveram início com a umbanda em um espaço dentro desse grande lote, chamado “Senzala de Pai Benedito” e só posteriormente se configurou como Terreiro de Candomblé. Durante o processo de desocupação e derrubada, as atividades religiosas foram interrompidas e a família retirada do seu território e encaminhados ao Abrigo Municipal por cerca de 9 meses segundo relata Makota Cássia. Nesse período, Mãe Efigênia resolveu dar continuidade aos seus cultos em um terreno que havia comprado muitos anos antes do ocorrido, no município de Santa Luzia, onde reside e permanecem as atividades religiosas até hoje.

Desse modo, o panorama de análise desenhado parte do contexto extramuros, considerando um roteiro que parte do macroscópico para o microscópico – apesar da constante fluidez entre esses campos que será exposta mais a frente. Essa fluidez se desenvolve e se estrutura como um campo intermediário que conecta e mantém constante diálogo entre o campo macro extramuros e o campo micro, exaltado através da territorialidade dos intramuros (imagem 4). A relação fluida manifestada por esse campo intermediário, que perpassa, adentra e se materializa na espacialidade através da Arquitetura de terreiro.

Posto o percurso de análise, adentraremos o processo de autorreconhecimento da comunidade como Remanescente de Quilombo.

Imagem 4 - Diagrama I – Síntese. Percurso da análise: do macro para o micro, ilustrando as manifestações e relações que adentram, transpassam e se manifestam na Arquitetura de terreiro.



Fonte: arquivo pessoal.

Ressignificando



Fonte: arquivo pessoal.

[...] na Constituição de 1988, 100 anos depois, o quilombo já surge como sobrevivência, como “remanescente”. Reconhece-se o que sobrou, o que é visto como residual, aquilo que restou, ou seja, aceitasse o que já foi. Julgo que, ao contrário, se deveria trabalhar com o conceito de quilombo considerando o que ele é no presente. Em outras palavras, tem que haver um deslocamento. Não é discutir o que foi, e sim discutir o que é e como essa autonomia foi sendo construída historicamente. (Almeida, 2002:53)

O quilombo urbano Manzo, como é conhecido e se autodenomina, antes de manifestar a referida terminologia, era como ainda é, uma comunidade religiosa originada a partir das relações de parentesco consanguíneo tecidas através da descendência direta da matriarca Mometu Muiandê. Nesta seção, analisaremos o percurso histórico da

comunidade remanescente de quilombo, da origem até os dias de hoje, elevando o referido termo-conceito à identidade da comunidade. O objetivo aqui, não é o debate exaustivo do estudo histórico do conceito de Quilombo e suas ramificações, mas uma breve leitura histórica para melhor compreensão do atual processo identitário da referida comunidade, considerando a mutabilidade e ressemantização terminológica que o Quilombo sofreu e continua sofrendo desde o século XX.

O termo Quilombo, muitas vezes reconhecido genericamente ainda através da caracterização dada pelo Conselho Ultramarino de 1740 – órgão subordinado ao império português que obedecia às Organizações Filipinas - como um “lugar distante de refúgio para negros fugidos” (Almeida, 2000:47 apud Dos Santos, 2015), teve seu entendimento por diversas áreas de estudo através desse conceito ainda colonial (Plínio Dos Santos, 2015), oriundo de um sistema jurídico e administrativo do império português de tempos de um Brasil colônia que ficou “por assim dizer, frigorificado” no tempo (Almeida, 2002: 47). Através de lutas afirmativas protagonizadas por vários movimentos – como o movimento negro unificado (MNU) -, algumas figuras representativas na história acadêmica e através da inscrição no art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT) da Constituição brasileira de 1988 e posteriormente, com a criação da Coordenação Nacional das Comunidades Quilombolas – CONAQ (1996) -como parte de uma melhor organização política-, em parcerias fundamentais com a Associação Brasileira de Antropologia (ABA), com a Fundação Cultural Palmares (FCP) e com o Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA), o Quilombo se mostra em um processo de atualização, reparação e diversificação do seu significado²⁰. Possibilitando e tornando efetivamente mais próximo, a aquisição dos direitos territoriais aos Remanescentes de quilombos, que estivessem em suas terras, garantindo-lhes a definitiva titulação pelo Estado brasileiro (O’dwyer, 2002). Entretanto, somente no ano 2003, através do Decreto Federal n° 4.8878 – em substituição ao n° 3.912 (2001) - que houve a regulamentação do procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades de quilombo. Vale a ressalva de que, o artigo 68 reconheceu não somente o

²⁰ Não sendo menos importante, muito menos desconsiderando os questionamentos anteriores e precursores desse movimento de se repensar Quilombo, já exaltado por exemplo, por Beatriz do Nascimento, Clóvis Moura e Abdias do Nascimento.

direito que essas comunidades remanescentes de quilombo têm à terra e seu território, como também criou categorias política e sociológica (Arruti, 2002).

Segundo Arruti (2002), acerca dessa rasa e genérica leitura dos quilombos, elucida que a generalização histórica e geográfica, combinada ao “franco desconhecimento objetivo sobre sua realidade histórica, fez dele esse tipo de evento pronto a reapropriações mitologizantes” (2002:37), desde pelo menos o início do século XX.

O quilombo pensado enquanto território que reconstruía a cultura do africano escravizado no Brasil, foi descrito por Nina Rodrigues - ao caracterizar Palmares - como lugar de insistência da África no Brasil ou regresso à “barbárie africana” (1977:93). Também caracterizado por Artur Ramos pela romântica noção de ser um território “contra-aculturativo” como resposta ao movimento de desagregação cultural dos africanos escravizados (1942:137), reafirmado posteriormente nos trabalhos de Edson Carneiro (1988). Características essas que foram incorporadas nas reivindicações futuras por direitos pela terra. Em um outro momento, já na década de 1970, Clóvis Moura (1972) e Décio Freitas (1990) também destacam a figura do quilombo em seus trabalhos, exaltando através de uma leitura mais sociológica da figura do negro no Brasil, esse território como espaço de resistência política. Abdias do Nascimento (1980), ao publicar o livro “O Quilombismo”, ressignifica o ser quilombo ao traduzir a territorialidade para a noção da coletividade - em prol da memória do povo negro brasileiro -, ao qual segundo Abdias todos os afro-brasileiros estão ligados. Reforçando a lógica de pensamento de que Quilombo não representa espaço de negro fugido, ele pontua: “Quilombo não significa escravo fugido. Quilombo quer dizer reunião fraterna e livre, solidariedade, convivência, comunhão existencial.” (1980:263). Abordando essa coletividade “herdada” como memória a ser praticada em prol de valorizar os laços afetivos e perpetuar a cultura afro-brasileira, ele se refere desta forma: “Os quilombolas dos séculos XI, XVI, XVII, XVIII e XIX nos legaram um patrimônio de prática quilombista. Cumpre aos negros atuais manter e ampliar a cultura afro-brasileira de resistência ao genocídio e de afirmação da sua verdade.” (1980:264)

Nesse sentido, e em contraposição ao pensamento originário da categoria dos quilombos instituído pela legislação colonial e imperial, Almeida (2002) analisa quilombo como uma comunidade viva, um lócus de produção material e simbólica, com produção autônoma, livre de intromissão e que nada tinha a ver com aquela ideia “frigorificada”, arqueológica e obsoleta atrelada ao espaço formado por negros fugidos,

com um número mínimo de indivíduos, com um certo isolamento geográfico, “tipificando” uma moradia habitual e com a presença do pilão. O quilombo se institui enquanto um sistema político, econômico, de parentesco e religioso, adotando ainda a etnografia como método de ruptura com essa visão congelada no tempo (2002:47-48). De modo que, Almeida (2002) o caracterizasse com base em três aspectos categorizadores: primeiro, a questão da identidade e do território são indissociáveis; segundo, esses grupos possuem processos sociais e políticos específicos; e terceiro, são territorialidades específicas que possuem um recorte étnico, sendo passado e presente uma dualidade diretamente relacionada à afirmação étnica e política.

Isso posto, veremos a partir deste momento como ocorreu o processo identitário da comunidade religiosa e quilombola do Manzo.

O processo de identificação

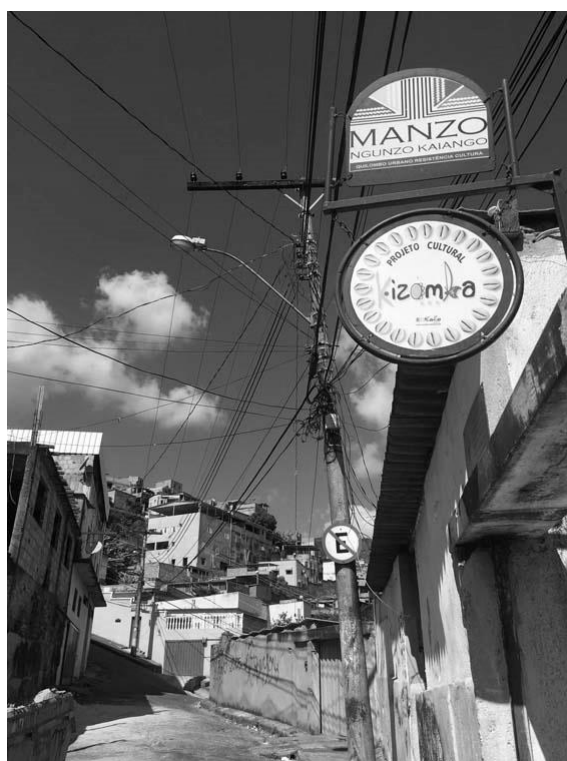
Tais grupos não precisam apresentar (e muitas vezes não apresentam) nenhuma relação com o que a historiografia convencional trata como quilombos. Os remanescentes de quilombos são grupos sociais que se mobilizam ou são mobilizados por organizações sociais, políticas, religiosas, sindicais, etc., em torno do auto-reconhecimento como um outro específico e, como consequência, a busca pela manutenção ou reconquista da posse definitiva de sua territorialidade. Tais grupos podem apresentar todas ou algumas das seguintes características: definição de um etnônimo, rituais ou religiosidades compartilhadas, origem ou ancestrais em comum, vínculo territorial longo, relações de parentesco generalizado, laços de simpatia, relações com a escravidão, etc. [...] O território na questão quilombola não é qualquer território, e sim territorialidades específicas de grupos sociais também específicos em face de suas trajetórias de afirmação política e étnica. (Marques, 2008: 25, grifo do autor)

Durante uma das conversas que tive com Makota Cássia, perguntei sobre a questão territorial e como se desdobrou o atual processo identitário quilombola pela comunidade religiosa, a partir de que momento isso ocorreu. Assim, ela introduziu:

“A nossa mudança não acompanha a cidade que cresce, mas sim, a preservação” – Makota Kidoialê.

Logo mais, prosseguiu discorrendo sobre o evento de despejo corrido no ano de 2011, onde houve a destruição da “parte religiosa” do território localizado no bairro de Santa Efigênia: o barracão e a cozinha de santo, pois, segundo informado a comunidade “corriam risco de queda”. Ela imediatamente emenda: “Gozado que no lote todo, era somente a parte religiosa que corria esse risco. Um claro ato de intolerância religiosa”, finalizou.

Imagem 5 – Sede cultural do Quilombo Manzo



Fonte: Instituto Estadual do Patrimônio Histórico e Artístico de Minas Gerais (IEPHA/MG).

Assim, ela continua relatando que diante do ocorrido, o território – denominado por Carlos Eduardo Marques (2015) de “Quilomblé” – se manteve fechado e todas famílias retiradas do local, transferindo-as para o Abrigo Municipal. Como já mencionado nesse trabalho, durante o período de estadia nesse novo local, o território de candomblé foi remanejado para o local atual, no município de Santa Luzia/MG. E pontua que hoje, no antigo local em Santa Efigênia, funciona o Centro Cultural Manzo Ngunzo Kaiango que desenvolve diversas atividades e projetos socio-culturais de valorização da cultura afro-brasileira como: a capoeira, o samba de roda, dança afro e percussão. O projeto

Kizomba conta com cerca de sessenta pessoas entre jovens e crianças e é mantido por basicamente duas pessoas da comunidade, não recebendo nenhum financiamento público ou privado para tal além de doações esporádicas de amigos e clientes.

Imagem 6 - Atividade social de percussão no Quilombo Manzo



Fonte: Instituto Estadual do Patrimônio Histórico e Artístico de Minas Gerais (IEPHA/MG).

Imagem 7 - Atividade social no Quilombo Manzo



Fonte: Instituto Estadual do Patrimônio Histórico e Artístico de Minas Gerais (IEPHA/MG).

Nessa perspectiva, ela me relata que toda essa movimentação de desapropriação e reintegração do território no Bairro de Santa Efigênia, atraiu os olhos de alguns

estudantes vinculados ao Núcleo de Estudos em Populações Quilombolas e Tradicionais (NUQ), vinculado ao Departamento de Antropologia Social e ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia e Arqueologia da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Assim, Carlos Eduardo Marques estudante de mestrado na época, - figura que a Makota constantemente retorna a falar de forma agradecida - que realizou seu campo antropológico de Mestrado e Doutorado no local, foi a principal pessoa a fazer a ponte política da comunidade Manzo com o governo de Belo horizonte afim de ajudar na resolução do problema fundiário. Nesse processo, a Makota em conjunto com Carlos e o NUQ, investiram na formação política de sua comunidade. Dessa maneira, se inicia a denúncia ao Ministério Público reivindicando a reconstrução do que havia sido destruído no terreno e as posteriores solicitações de reocupação do local.

Apesar da comunidade ter requisitado e obtido a certificação de autorreconhecimento – de acordo com o Decreto nº 4.887/03 que regulamenta e considera como critério de reconhecimento a autodefinição - pela Fundação Cultural Palmares como Remanescente de Quilombo em 13 de março de 2007 (Registrada no Livro de Cadastro Geral nº10, Registro nº 942, fl.07 e publicação no DOU do dia 16/04/2007), o processo de regularização fundiária aberto no dia 01 de Novembro do mesmo ano junto à Superintendência Regional do INCRA (Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária) de Minas Gerais (Número: 54170.006166/2007-91), ainda não foi concluído. Que de acordo com a Instrução Normativa 57/Incrá de 20 de outubro de 2009, não incluiu algumas das etapas exigidas para a devida titulação da terra (Plínio Dos Santos, 2018). Porém, até o presente momento, em 2021, durante a escrita deste trabalho, o processo ainda se encontra paralisado em consequência desse território estar localizado em área de domínio público estadual, ainda necessita que o Estado faça a desafetação e doação do imóvel para que o Incra possa atuar diretamente na delimitação e demarcação territorial do quilombo. Sobre esse processo, Marques (2015) também descreve da seguinte forma: “[...] para este Instituto, foi celebrado um acordo informal em que o território requerido, por ser pretensamente uma propriedade de domínio do governo estadual, seria titulado em conjunto por este ente federativo e pela prefeitura municipal da cidade” (2015:191).

A comunidade do Manzo é considerada pelo Estado como uma entidade civil sem fins lucrativos através do registro em cartório, oficialmente denominada de Associação

Religiosa e Cultural Manzo Ngunzo Kaiango, sendo declarada como de Utilidade Pública Municipal, em 24 de fevereiro de 2001, conforme a lei 10.112/2011²¹.

Neste ponto, sobressalto que muitas comunidades de territórios de candomblé, por vezes, recorrem ao referido tipo de registro como forma do Estado reconhecer e não violentar o modo de vida manifestado por aquele espaço. Para o povo do santo, o seu modo de viver e a não desmembrável relação estabelecida com seu respectivo território, é entendido como indissociável – numa instância ampla de pertencimento já aqui mencionada através do conceito fundante cosmográfico (Little, 2003) -, para além do entendimento de que o corpo também é/ser território, assim como a territorialidade física – a terra. Para nós, - nesse sentido, me incluo como pesquisadora e candomblecista -, não há separação do modo de viver litúrgico (dentro do território) e daquele vivido frente à instância governamental (no trabalho, na escola, no supermercado). Em outras palavras, acredito que o Estado, ao invés de somente compreender a cosmografia de determinado grupo e incorporá-lo em suas políticas e legislações – numa performance ensaística menos racista -, tende a segregar o todo: o modo de vida, a “religião” e o espaço físico território que manifesta tudo isso.

Imagem 8 - Interior do Quilombo Manzo



Fonte: Instituto Estadual do Patrimônio Histórico e Artístico de Minas Gerais (IEPHA/MG).

²¹ Fonte: <<http://www.kilombomanzo.org/>>

Compreender a noção de território abordado nesta seção enquanto terreitório, é perceber que esse espaço físico historiografado através da cosmovivência e pelo modo de vida do povo de santo, imprimi através do processo de ressignificação e de autodenominação a luta e constante mobilização pelo reconhecimento de uma história, uma religião, um modo de viver e de pertencimento à sociedade atual. Ilustrado o processo extramuros, adentraremos pelas barreiras geofísicas do terreitório do Manzo, afim de compreendermos agora nos intramuros, a dinâmica de funcionamento e comportamento socioespacial dessa arquitetura de terreiro.

CAP. II

Intramuros – arquitetando viveres



Fonte: arquivo pessoal.

Ao se estruturarem em templos, os terreiros refletiram no espaço a reelaboração da religião no novo contexto. Os negros no Brasil não puderam reconstitui-la em torno da linhagem, como ocorre na África, que tem como patrono um orixá, reinando numa região, para quem é construído um templo. No novo contexto em que se reconstruiu, o culto passou a agregar no mesmo espaço, templos de vários orixás e constituíram a família-de-santo, estruturando-se numa única comunidade religiosa. (Nascimento, 1989:88)

Edificando um modo de vida

Nesse capítulo, veremos como o candomblé ou “os candomblés” – termo que abrange demais práticas variantes das religiões de matrizes africanas, segundo o filósofo Wanderson Flor do Nascimento (2016), Tata Nkosi Namba²² – transcendem e ampliam a superficial leitura da referida “religião”. E como esse fazer parte, se mostra como característica intrínseca da personalidade, do modo de vida, da visão de mundo dos candomblecistas, entre tantas outras formas de cosmoviver²³, não se restringindo aos limites físicos dos intramuros. De modo, que se perceba que pertenc(s)er²⁴ ou ser parte ultrapassa a dimensão físico-territorial e se amplia ao que chamaremos, nesse primeiro momento, de modo de vida.

Para além destes aspectos públicos, os candomblés sustentam uma cosmologia integrada da realidade, que poderíamos chamar de holística, na medida em que pensa uma interconexão radical entre todos os elementos da natureza humana e não humana (todo vivo - cabaça). Esta interconexão se dá através da atuação de uma força vital fundamental presente em toda a realidade, de modo fundamentalmente dinâmico. Tal força é conhecida, dependendo da origem ou "nação" do candomblé como "Axé" (para os candomblés de origem iorubá), "Ngunzu" (para os candomblés de origem banta) ou simplesmente "força" (SERRA, 1995). A movimentação do Axé ou Ngunzu faz com que a própria natureza, a própria realidade seja inteiramente dinâmica e esse fato tem forte impacto na maneira como essa cosmologia entenda todos os eixos da experiência, passando pelo modo como conhecemos, como agimos, como somos, sempre em constante transformação. (Do Nascimento, 2016:157).

Segundo Wanderson Flor (2016), para refletir sobre “o candomblé” se faz necessário compreender inicialmente sobre algumas "dificuldades metodológicas". Antes de demais, se faz necessário repensar o uso do termo no singular, restringindo as demais práticas variantes das religiões de matrizes africanas. Tendo em vista que, segundo o autor, existe entre as várias práticas religiosas diversas “nações”, sendo mais conhecidas e praticadas no contexto territorial em análise, as nações: Ketu, Angola e Jeje. Desse modo, se torna precipitado tornar essa prática algo unânime, ao passo que se exclui "determinadas ações, visões de mundo e valores" que são modificadas internamente nos

²² Referente a Dijina ou “nome espiritual” de Wanderson Flor no candomblé. Conferir nota de rodapé 6.

²³ Aglutinação das palavras cosmogonia e viver.

²⁴ Aglutinação das palavras pertencer e ser.

candomblés, sendo de suma importância o recorte cosmográfico (Little, 2003) da análise para se evitar futuros erros de aproximação (2016:154).

Diante dessa conceituação, resgato o universo cósmico que envolta e estende a noção de território já mencionada. Na construção e no entendimento existencial – cosmogônica - dos “candomblés”, não existe a dualidade entre “céu e terra”, bem como também não há entre “mukutu (corpo) e muenho (“espírito” ou sopro vital)” – na linguagem dos Bantus. O corpo e o espírito – entendido como energia existente vital, manifestada e personificada na matéria²⁵ – não são partes que se separam, mas sim, partes que compõem o ser/indivíduo. De maneira que, nos entendemos como “totalidades” dinâmicas e complexas (2016:159).

Nesse sentido, a dualidade entre sagrado e profano não se faz presente na base interpretativa dessa cosmogonia, uma vez que, tudo está interligado e tudo é interpretado como instância das manifestações dos Orixás/Inkisses/Voduns: a rua, as encruzilhadas, o vento, a água, o mato, os hospitais, cemitérios, feiras, a tecnologia, as transformações que a natureza sofre ao longo do tempo etc. Para Wanderson Flor (2016), o sagrado e o profano são leituras ocidentais que distinguem o religioso do mundano e, à minha interpretação, também reforça barreiras de entendimento desse modo de vida candomblecista, a ponto de reduzir toda complexidade e construção identitária até aqui discutida à mera prática religiosa. Desse modo, podemos dizer que essa dualidade de Durkheim (1996) é compreendida como algo uno, um fenômeno que manifesta o religioso (sagrado), o social, o mundano (profano).

Portanto, o corpo se mostra como reflexo de tamanha complexidade relacional e como não há nas tradições africanas a noção separatista entre humanos e divindades que demandem uma religação e reconexão com o outro mundo, humano-divino, não teria sentido a noção de religião (Do Nascimento, 2016). Apesar de, podemos pensar nesse sentido e ressignificá-la como método de reconexão à uma ancestralidade abruptamente usurpada pelo processo epistemicida de escravidão em território brasileiro. Acho importante ressaltar, que o uso ressemantizado da palavra religião - do latim *religare* - para se referir ao(s) candomblé(s) não enaltece, muito menos consegue descrever toda a complexidade identitária do grupo e seu modo de viver/vida. Tão somente, o identifica diante do Estado e suas respectivas burocracias.

²⁵ Termo utilizado pelo povo de santo para se referir à parte física do ser/indivíduo, o corpo.

Arquiviver: o modo de vida como uma Arquivivência

[...] no fundamento da narrativa de Becos, está uma vivência, que foi minha e dos meus. Escrever Becos foi perseguir uma escrevivência. Por isso, também busco a primeira narração, a que veio antes da escrita. Busco a voz, a fala de quem conta, para se misturar à minha. (Evaristo, 2017:11).

Esse trecho narrado por Conceição Evaristo (2017) em *Becos da Memória*, descreve que antes de utilizar o método da escrita na fundamentação da narrativa do seu romance, ela também buscou utilizar o método anterior à esse, anterior à escrita, que é a narrativa contada e entendida através da oralidade. De forma que, a posterior escrita descreva uma experiência, uma vivência. É a escrita descrita da própria ou daquela vivência de quem se narra – escrevivência.

A arquitetura de território descrita nesse trabalho, narra a formação socioespacial através da óptica de pertencimento e de construção identitária, envolta pela espacialidade que incorpora toda essa vivência ancestral. Nesse sentido, o corpo - que é intrínseco à complexidade constitutiva da totalidade cosmogônica exaltada- a partir da arquitetura, se mostra como um espaço-físico no cosmos que é “morada do nkisse”²⁶ (Do Nascimento, 2016), indissociável nas esferas tidas como institucional (profana) e religiosa (sagrada).

São campos com funcionalidades antagônicas, mas complementares que caracterizam o modo de vida. Vivenciar esse espaço, seja na esfera territorial ou corpórea, é viver seu modo de vida. E experienciar esse modo de vida, transpassa por viver sua arquitetura. Digamos que, nos intramuros a arquitetura se mostre como: território e nos extramuros, essa arquitetura seja o nosso próprio corpo (imagem 8). Nesse sentido, do já dito por Beatriz Nascimento (1989): "A terra é o meu quilombo. Meu espaço é meu quilombo. Onde eu estou, eu estou. Quando eu estou, eu sou." e adaptando o conceito (d)escrito²⁷ por Conceição Evaristo (2017), digo que a Arquivivência é a construção que edificamos, a transcrição de quem somos.

Esse sub-capítulo se encerra sendo descrito na primeira pessoa, por me incluir nessa cosmogonia. Como disse, no início desse trabalho (na página 12): “esse estudo

²⁶ A energia de cada nkisse representada por diversas facetas em meio à natureza, são representadas ora por esses fenômenos energéticos manifestados, ora por fenômenos da experiência humana.

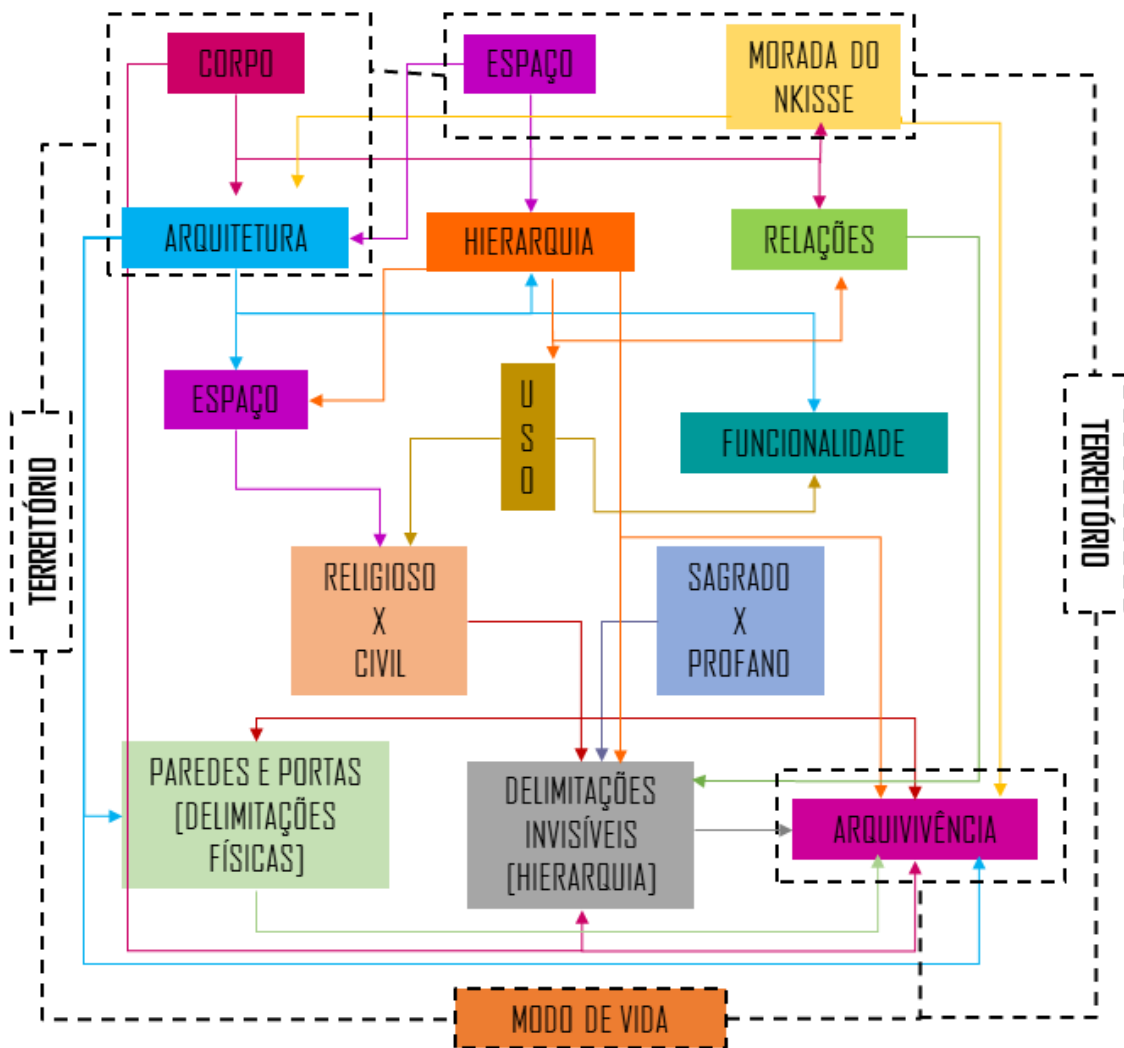
²⁷ Aglutinação das palavras escrito e descrito. Em alusão às palavras escrevidas de Conceição Evaristo, que são transcritas na arquitetura.

etnográfico terá como plano de fundo uma fusão por vezes: literária ou poética, etnográfica – através da perspectiva interna de uma candomblecista que sente e observa as interações através da óptica espacial - e teórica”.

Imagem 9 - Diagrama síntese: Arquivivência

DIAGRAMA II

Manzo Ngunzo Kaiango - Santa Luzia/MG



Fonte: arquivo e produção pessoal.

A arquitetura de terreiro

As arquiteturas afro-brasileiras se definem por todas construções edificadas pelos negros africanos e seus descendentes em território brasileiro frente ao processo diaspórico imposto pela escravidão como forma de sobrevivência social, cultural e política, arquitetando assim lugares de resistência, existência, preservação, ressignificação e criação da cultura negra no Brasil. Manifestando em suas espacialidades ontologias, cosmovisões, valores, princípios e estéticas afro centradas e/ou referenciadas (Velame, 2020).

Especialmente, o terreiro organizou-se num partido com várias edificações isoladas: casa principal ou ilé-axé, os templos de divindades e habitações de membros da comunidade religiosa. Essas edificações articulam-se através do espaço natural, onde circular os membros do candomblé, assumindo o caráter simbólico da África mística, tal como é considerada entre o segmento da comunidade religiosa” (Nascimento, 1989:88)

Os terreiros de candomblé – que manifestam em sua configuração espacial diversos padrões arquitetônicos, tipológicos, espaciais e iconográficos- se estruturam como uma grande residência, não somente para os Orixá/Nkisses/Voduns²⁸ mas também para seus adeptos. Essa configuração arquitetônica surge mais pela necessidade em acomodar e acolher do que pelo supérfluo, com a perspectiva de ser não somente uma grande família, que acolhe, cuida e agrega, mas também um espaço que possui a função de manter a memória das tradições africanas ou das já aqui modificadas, como as afro-brasileiras, criadoras de um sistema adaptativo (Da Motta Lody, 1987). De modo que, a maneira pela qual esses grupos étnicos se agregaram e se identificaram, perpassou principalmente pelo reconhecimento de suas línguas, permanecendo até os dias atuais como critério de identificação das nações de candomblé, tendo essa lógica perceptível através dos termos e nomes religiosos dados á roupas, deuses, aos alimentos, à lógica ritualística e demais características identitárias do grupo.

Os templos surgiram no seu aspecto tipológico de fachada e de planta baixa como simples habitações. A tecnologia construtiva empregada era a mais popular e simples. As paredes eram em taipa e a cobertura em palha. Não haviam revestimentos nas paredes nem no piso. Naturalmente, que isto justifica-se, em parte, pelas condições

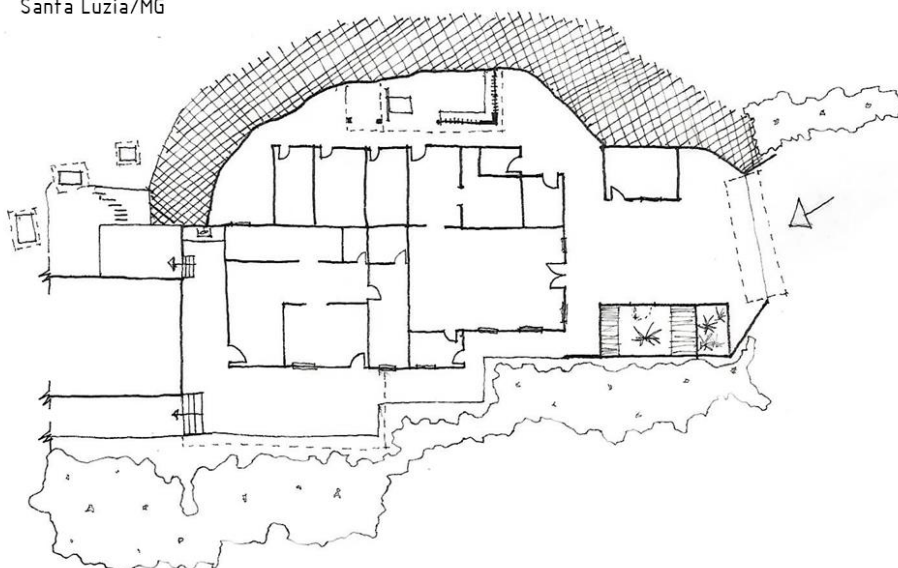
²⁸ Denominação usada para as divindades nas cosmogonias Yorubá, Bantu e Jeje, respectivamente, nos candomblés afro-brasileiros.

econômicas de seus membros, escravos, livres ou libertos, segmento mais pobre da população, sem condições de bancar edificações mais sólidas.” (Nascimento, 1989:91)

Imagem 10 - Croqui esquemático: Planta Baixa do território Manzo

Manzo Ngunzo Kaiango

Santa Luzia/MG

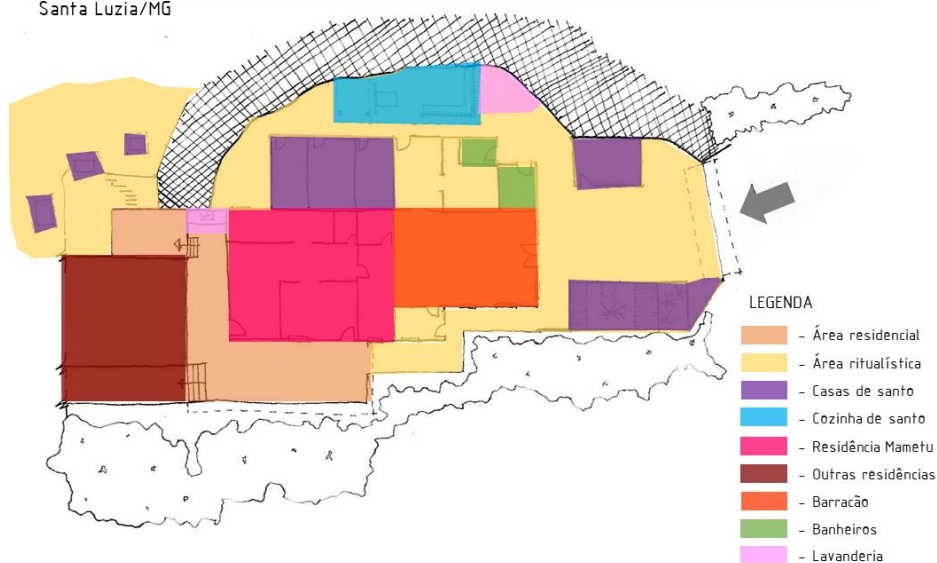


Fonte: arquivo pessoal

Imagem 11 - Croqui esquemático: Planta Baixa do território Manzo e sua setorização

Manzo Ngunzo Kaiango – SETORIZAÇÃO

Santa Luzia/MG



Fonte: arquivo pessoal.

Dessa maneira, a espacialidade intramuros se dá através de diversos espaços e ambientes necessários para o funcionamento e acolhimento daqueles que buscam por cuidados. Nesse cenário, ressalto quatro ambientes que se destacam e se mostram como principais norteadores do programa básico de necessidades do projeto arquitetônico de um território e demonstram em sua dinâmica uma perceptível relação hierárquica de permeabilidade: Quartos, Cozinha, Casas de santo e o Barracão – a grande sala de estar que recebe a todos.

Paisagismo Ritualístico

“A mata é morada, por lá vivem ancestrais encarnados em mangueiras, cipós e gameleiras, nas conchas e grãos de areia vadeiam meninos levados. Nas campinas e sertões correm homens valentes que tangem boiadas.” (Simas & Rufino, 2018:13)

A relação da compreensão existencial e de pertencimento nesse mundo para o povo do santo perpassa sobretudo por sua relação com os elementos da natureza e mais ainda com as folhas, ervas e raízes. A vegetação enquanto toda e qualquer representação arbórea e arbustiva – desde a vegetação rasteira de plantas e ervas, pequenos e grandes arbustos como as árvores sagradas, que também são morada de divindades - protagoniza um papel de suma importância, não somente na composição da paisagem criada pelo referido paisagismo no território de candomblé, mas também como modo agenciador do modo de vida candomblecista, visto que em todos os ritos e cuidados, se utilizam folhas das mais diversas espécies, se identificando também nessas vegetações uma extensão energética das divindades (Velame, 2014:253). O conhecimento das ervas e plantas medicinais, o cuidado e o respeito com a terra trazidos pelos negros escravizados, sofreram significativa adaptação em terras brasileiras em virtude da relação com os indígenas.

Nesse cenário, a terminologia afro-indígena – utilizada também para se referir às religiões afro-brasileiras no que perpassa à relação originária - não se restringe somente a justaposição etimológica resultante de uma ideia superficial de convivência e interação desses dois grupos, mas abrange e perpassa a lógica das amplas trocas ocorridas e obtidas pelos negros nesse território afro diaspórico, salientado por Goldman (2014) da seguinte forma:

Provavelmente formadas ao longo do século XIX, essas religiões, como as conhecemos hoje, incorporaram, assim, ao longo de sua história, em maior ou menor grau, elementos das cosmologias e das práticas indígenas, do catolicismo popular e do espiritismo de origem europeia. (2014: 644)

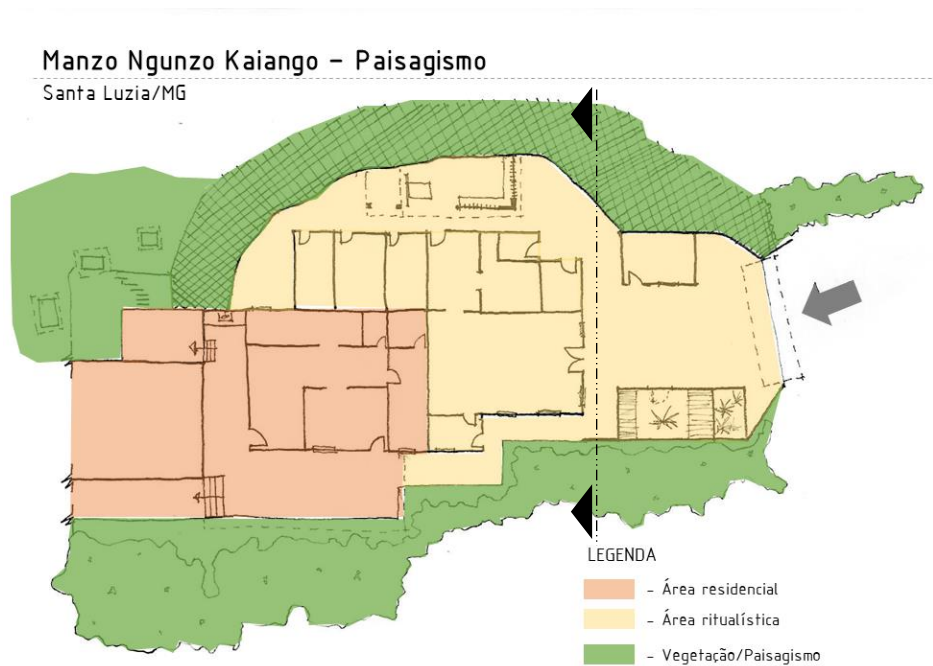
De modo que, essa relação pode ser percebida posteriormente, no cotidiano do modo de vida do povo de santo e expressivamente pela arquitetura dos territórios de candomblé, ao passo que alguns desses possuem por exemplo, um Barracão destinado somente ao rito/culto aos caboclos, também denominado por “candomblé de caboclo” (Carneiro, 1969).

Vale ressaltar que toda a vegetação quando existente nos limites do território de candomblé, independente da espécie, é de uso ritualístico. Na compreensão de mundo candomblecista cada folha, cada erva, cada raiz é de domínio de cada divindade, possui utilidade e é usufruída no momento necessário. Esse paisagismo pode recriar e reproduzir ambientes que simbolizam e significam ritualisticamente os habitats das divindades, como pode ser observado por exemplo, nos territórios que possuem fontes com ou sem aqueles charmosos peixes e misteriosas plantas aquáticas -muitas vezes são estruturadas com pedras naturais e/ou azulejadas no fundo-, simbolizando o ambiente natural da divindade que habita os rios, lagoas, cachoeiras e demais águas doces, reproduzindo energeticamente o seu ambiente de domínio da natureza (Velame, 2014). O paisagismo é uma categoria da arquitetura e do urbanismo que tem como proposta a concepção e organização espacial, harmonizando paisagem, indivíduo e espaço para o seu melhor aproveitamento e bem-estar, e não se restringe a *organizar* a vegetação. Essa técnica de concepção espacial, utiliza principalmente a vegetação como possibilidade definidora dos ambientes e espaços, criando vistas e paisagens integradas.

Desse modo, a respeito da vegetação que pode ser criada espontaneamente ou arquitetada/pensada dentro desses territórios, a denomino de paisagismo ritualístico. Apesar dos territórios de candomblé apresentarem determinado programa de necessidades – espaços e ambientes que configuram a padronização de um tipo de arquitetura -, não são todos que dispõem desta área vegetativa dentro de seus intramuros, de maneira que, quando se precisa, se faz necessário buscar em outra localidade ou até mesmo nos arredores.

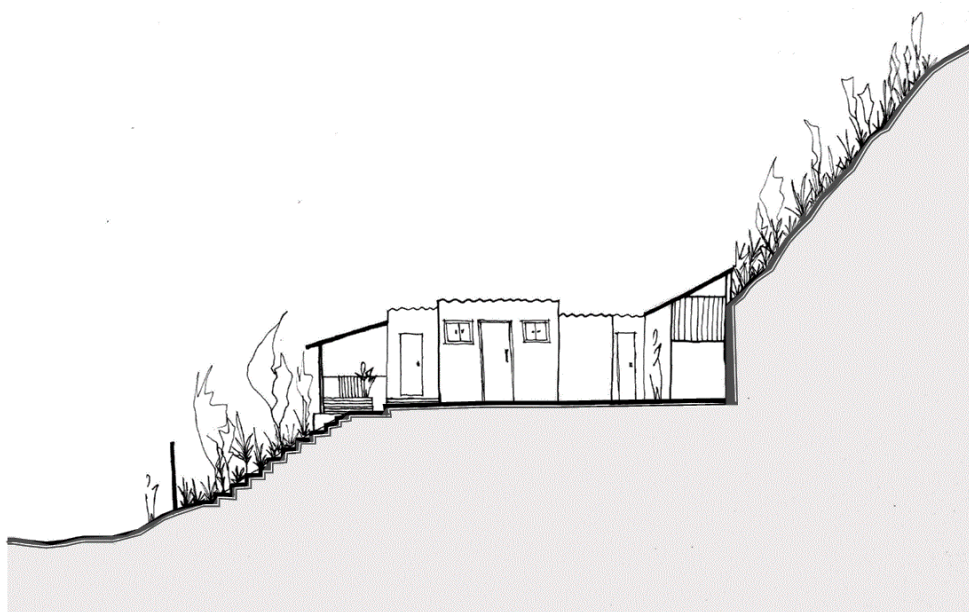
O território do Manzo está alocado numa espécie de vale, na encosta de um morro, em meio a uma grande vegetação que envolve toda vista panorâmica com vegetação, possível de perceber em qualquer local ao ar livre interno aos limites do território (imagem 12 e 14). A área posterior que também incorpora as demais casas de santo, acessada através da zona residencial por questões geofísicas da encosta do morro, possui vasta área de vegetação e incorpora o paisagismo ritualístico desse espaço.

Imagem 12 - Croqui esquemático: Área verde do Manzo.



Fonte: arquivo pessoal

Imagem 13 - Corte esquemático para melhor visualização da localização geofísica do território no terreno acidentado.



Fonte: arquivo pessoal

Imagem 14 - Panorama da vegetação que cerca o território do Manzo.



Fonte: arquivo pessoal.

Imagem 15 - Vista da rua que dá acesso ao Manzo.



Fonte: arquivo pessoal

Imagem 16 - Vista do pátio interno da vegetação ao redor do território Manzo



Fonte: arquivo pessoal

Imagem 17 - Vista do pátio interno acerca da
vegetação circundante



Fonte: arquivo pessoal.

Quartos

Como já mencionado anteriormente, no território brasileiro, boa parte dos territórios de candomblé se encontram em locais mais afastados dos centros urbanos, considerando que a especulação imobiliária nesses centros é exacerbada e diante da constante agência do racismo religioso institucionalizado através das restrições sonoras do som dos atabaques, muitos territórios acabam por recorrer ao distanciamento urbano.

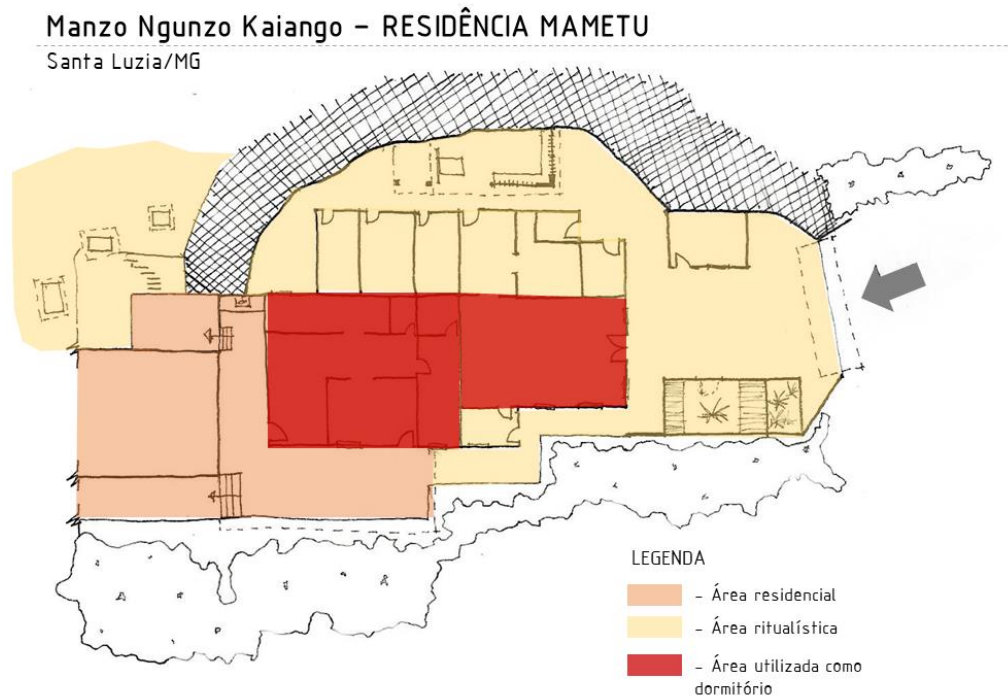
Salvo os casos em que o território é antigo e frente ao processo de crescimento urbano, foi incorporado à malha urbana. Como é o caso de territórios como: Ilê Axé Iyá Nassô Oká (Casa Branca do Engenho Velho), Ilê Iyá Omi Axé Iyamassê (Terreiro do Gantois), Tumba Junsara entre vários outros não somente na cidade de Salvador, mas em diversas outras cidades (Nascimento, 1989).

O processo de realocação do Manzo para o município de Santa Luzia, modificou a logística de toda a comunidade. Apesar do novo local estar inserido no raio de abrangência da região metropolitana da cidade de Belo Horizonte, a partir desse evento para se estar no território de candomblé, seriam necessários o deslocamento intermunicipal e a necessidade da mobilidade urbana²⁹. Essa realidade de constituição atual dos territórios não é restrita ao Manzo, o processo de existência e sobrevivência deles, sejam urbanos ou rurais perpassa pela questão econômica - na medida em que quanto mais distante do centro urbano, menor é a especulação imobiliária-, pelas condicionantes urbanas - que cada vez mais veladamente racistas se tutelam nas políticas institucionais de perturbação sonora (OAB/SE, 2011; Diário De Pernambuco, 2017; Jornal O Beltrano, 2015) e pela simples escolha de se fixar mais próximo à natureza - constantemente usurpada dos centros urbanos.

Diante dessas circunstâncias geo-espaciais e de outras variantes da dinâmica de culto nos candomblés – que segue um cronograma espaço-temporal particular, mais relacionado aos fenômenos da natureza do que com a cronologia do calendário gregoriano-, é comum que os indivíduos que não moram no território – grande parte, as vezes quase toda a comunidade mora em outro bairro ou cidade – quando se deslocam para lá, durmam no local. Dessa forma, os quartos na espacialidade intramuros, correspondem á mesma funcionalidade que exerce em uma residência, acomoda os moradores e visitantes, acolhe e possui espaço para guardar os pertences. Vale salientar, que existem diversas formatações arquitetônicas de território, porém, todas possuem o comum programa de necessidade, seja ele improvisado ou edificado. No caso do Manzo, os quartos que acomodam os visitantes, fica dentro da residência de Mametu – acoplada ao barracão, mas já dentro da zona residencial do território – assim, como de costume de várias tradições dos candomblés, os filhos da casa dormem no Barracão.

²⁹ Termo do Urbanismo que se refere às condições de deslocamento das pessoas em uma cidade. Os meios de transporte são métodos de mobilidade.

Imagem 18 - Croqui Esquemático: Planta Baixa do Manzo com destaque da Residência de Mametu.



Fonte: arquivo pessoal.

Cozinha

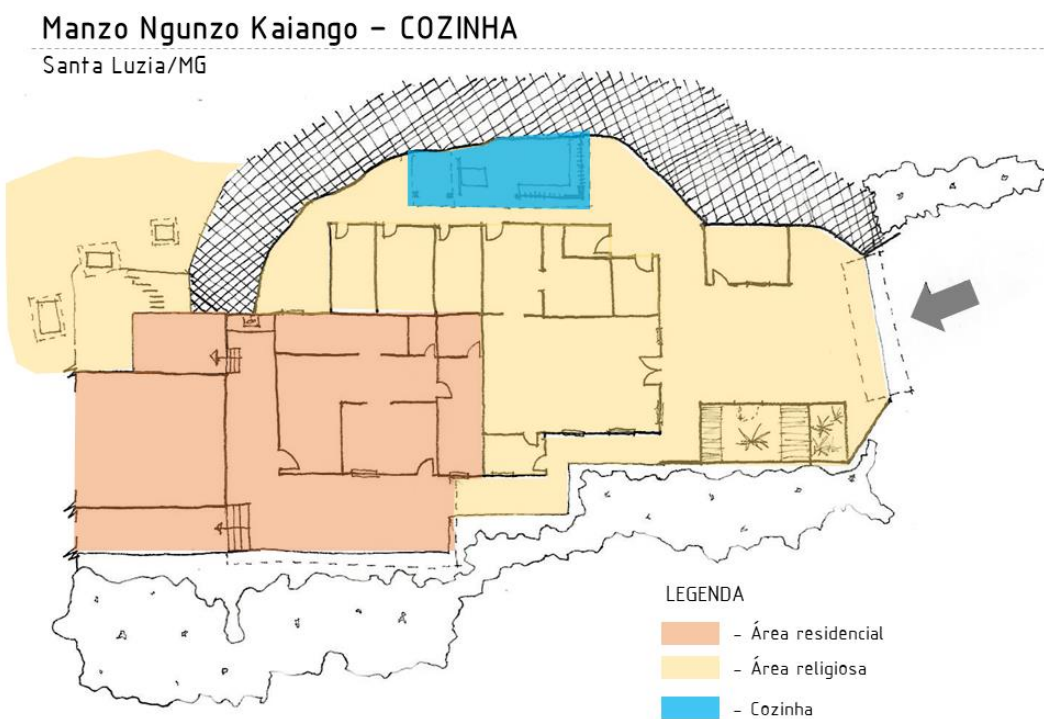
Tão dinâmico na ação biológica e convencional de comer é o conceito de comer no âmbito das religiões afro-brasileiras. Comer equivale a viver, a manter, a ter, a preservar, a iniciar, a comunicar, a reforçar memórias individuais e coletivas. Assim, fundada nesse princípio, a vida é a grande celebração realizada entre os homens e seus deuses. Isso se dará preferencialmente por meio da comida. Isso se dará na compreensão diversa e complexa do ato de comer, quando tudo come, até o homem. (Lody, 2006:93)

Comer fisicamente no candomblé é também se alimentar espiritualmente, e primordialmente, acionar o Axé³⁰ – força vital. Essa prática se estende ao ato de se relacionar e estabelecer vínculos entre os indivíduos, o grupo, os deuses, a natureza, os antepassados. Raul Lody (2006) em *O povo do santo – Religião, história e cultura dos orixás, inquices e caboclos*, ressalta afim de ilustrar a amplitude do conceito e do ato de comer, que: “A comida é antes de tudo um dos mais importantes marcos de uma cultura, de uma civilização, de um momento histórico, de um momento social, de um momento econômico” (2006:88).

Como o coração de um terreiro que pulsa nutrido pela constante irrigação sanguínea do entra e sai e das relações que ali acontecem, o espaço da cozinha se mostra notável e essencial em qualquer terretório de candomblé. O alimento nessa cosmogonia, assume a mais completa importância, por ser o principal mantenedor energético e símbolo que conecta o indivíduo aos deuses pela lógica energética do Axé. Alguns terretórios, subdividem a funcionalidade das cozinhas em: cozinha de santo/ritualística e a cozinha comum, de modo que se separe as funções e a permeabilidade por esse espaço, uma vez que por ser um espaço onde se produz o alimento ritualístico quem possui essa função, normalmente e em vários terretórios, é de responsabilidade das pessoas tidas como mais velhas. Ou melhor, há o acesso restrito das pessoas que não estão envolvidas nessa função (Diéne & Ahualli, 2019). O que acontece de modo diferente no preparo do alimento que será servido a todos da comunidade. Normalmente, o preparo desse alimento - nos casos dos terretórios que possuem maior espaço e estrutura-, acontece numa cozinha separada que possui outra dinâmica de permeabilidade. Nos terretórios que não há essa separação, geralmente, o preparo desses alimentos, tanto ritualístico quanto da comunidade, acontecem em momentos diferentes. Como é o caso do Manzo, o espaço destinado à cozinha, tanto de santo quanto aos demais da comunidade, é localizado na parte lateral do barracão com acesso direto a ele. Esse fluxo de circulação entre cozinha e barracão para além do simbolismo *energético - considerando que o barracão é o espaço que une o Axé da casa-*, é muito funcional, pois dentro do barracão existem sub-espços onde também se come.

³⁰ Logística energética que administra todas as coisas para o candomblé.

Imagem 19 - Croqui esquemático: Planta Baixa do território Manzo com a Cozinha em destaque



Fonte: arquivo pessoal.

Imagem 20 -Vista do preparo da comida da comunidade no fogão a lenha na cozinha.



Fonte: arquivo pessoal

Imagem 21 - Vista externa da cozinha



Fonte: arquivo pessoal.

Imagem 22 - Vista interna da cozinha.



Fonte: arquivo pessoal.

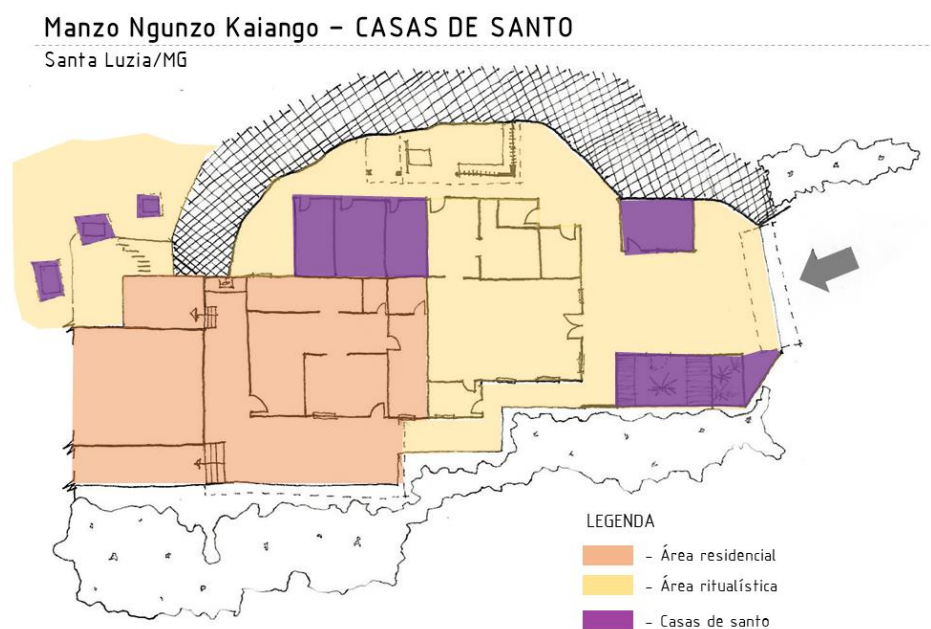
Casas de santo

Em alguns casos, quando se encontra junto ao salão de festa, possui uma porta para este ambiente, que se mantém sempre fechada. Esta passagem realiza a conexão entre o espaço público do barracão e o espaço sagrado do santuário. [...] As atividades que se desenvolvem no seu interior estão voltadas para o culto daqueles orixás que, pelas suas qualidades, têm seus “assentos” dentro de casa. Os elementos que entram na composição do quarto-dos-santos denotam o simbolismo desse espaço, revelando suas funções de culto e significado. (Nascimento, 1989:96)

Essas pequenas edificações de tipologia arquitetônica objetiva e funcional, distribuídas em sua maioria no perímetro que circunda o Barracão, compõem as paisagens dos territórios. São uma espécie de cômodos dispostos na espacialidade do território, com porta de acesso e variavelmente com janelas, esses espaços são considerados como espaço tabu³¹. Por terem acesso restrito e comportar diversos objetos e utensílios sagrados, a sua permeabilidade é de uso restrito dos iniciados (Diéne & Ahualli, 2019). De modo que, o acesso à esses espaços, perpassa pela lógica hierárquica da ordem e idade iniciática e mesmo assim, essa permeabilidade pode variar por diversas circunstâncias, não podendo ser acessado em qualquer horário, por exemplo.

No Manzo, as casas de santo se encontram aos arredores do barracão se estendendo até o portão de entrada (imagem 22). As casas de santo que se localizam na lateral do barracão, são voltadas para a cozinha de santo e podem ser acessadas diretamente por dentro do barracão (imagem 23). Na área aos fundos da zona residencial, com acesso pela frente da residência da Mametu, estão alocadas outras casas de santo, ainda em construção no momento do registro (imagem 24).

Imagem 23 - Croqui esquemático: Planta Baixa do território Manzo com destaque nas Casas de Santo



Fonte: arquivo pessoal.

³¹ Acomoda objetos ritualísticos diversos que simbolizam a energia do Orixá/Nkisi/Vodun de cada indivíduo do grupo que já tenha passado pelo processo iniciático.

Imagem 24 - Vista externa das Casas de santo



Fonte: arquivo pessoal

Imagem 25 - Outras Casas de santo.



Fonte: arquivo pessoal.

Imagem 26 - Vista externa de uma das Casas de santo.



Fonte: arquivo pessoal.

Barracão

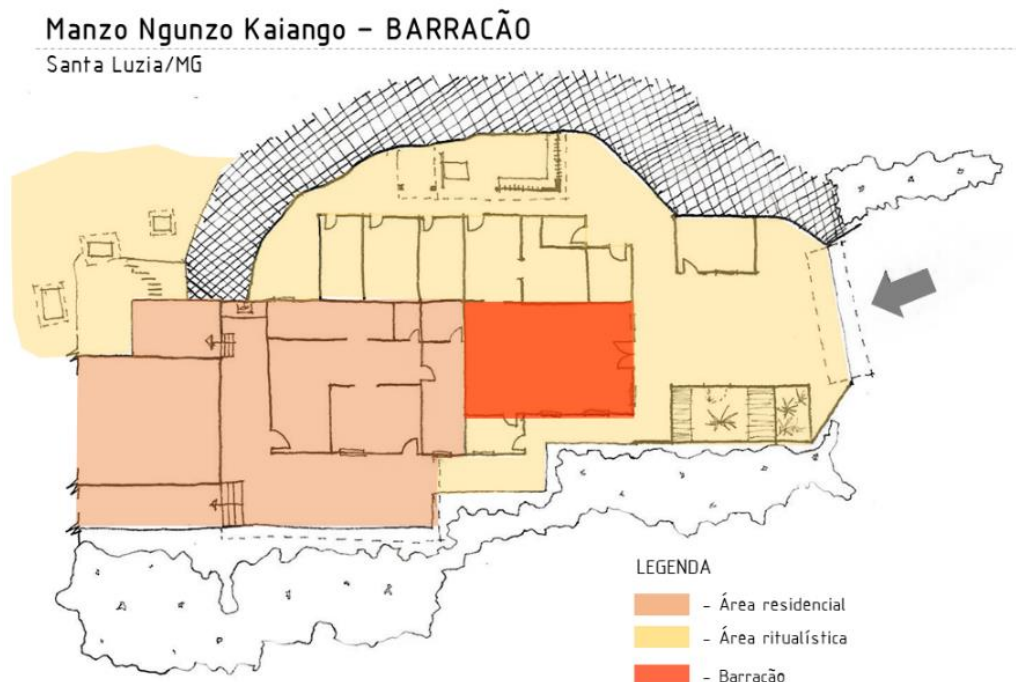
É o espaço do terreiro destinado às cerimônias de caráter público. Pode ser um espaço integrante da casa principal ou ser construído em edificação isolada. Nos dois casos, as dimensões e as proporções exigidas para atender às funções e atividades enquanto espaço de ação e vivência, fazem com que o barracão constitua-se fator determinante do partido arquitetônico desta edificação. Quando integrado à edificação do ilé-axé, articula-se com suas áreas internas através de corredor, cujo acesso só é permitido a pessoas de fora, por convite ou permissão de algum membro da “casa”. (Nascimento, 1989:98)

Esse amplo ambiente que se assemelha a um grande salão, é o espaço - para além de diversas funcionalidades e simbologias políticas³² - onde os deuses dançam e recebem a comunidade externa para festejar, de modo que marca a sutil fronteira da comunidade pertencente e/ou visitante ao território. A exemplo de uma residência unifamiliar, esse espaço se assemelharia ao de uma sala de estar, onde visitantes e moradores interagem,

³² Muitos casos de violência contra os territórios acontecem com a depredação ou invasão do barracão. Ver: “Terreiro de candomblé na BA é invadido por homens armados e pai de santo é agredido com coronhada no rosto, 2019. Portal G1 Bahia.

mas que somente aqueles mais íntimos adentram os demais cômodos – que poucas vezes é acessado pelos visitantes. O barracão para além da sua função ritualística é um espaço multifuncional, sendo refúgio para as várias funções desempenhadas numa rotina de função em que não se há necessariamente um espaço destinado para tal: danças, passar roupa, conversar, dormir e receber os visitantes nos dias de grandes festas celebradas para os deuses, no momento que vêm a público dançar e interagir com os que ali vão prestigiá-los. Esse espaço expressa na sua dinâmica e na lógica de convívio, a maneira pela qual o povo de santo se relaciona, é o espaço onde se tecem e se desenrolam as relações políticas.

Imagem 27 - Croqui esquemático da planta baixa do território Manzo e sua setorização com destaque no barracão



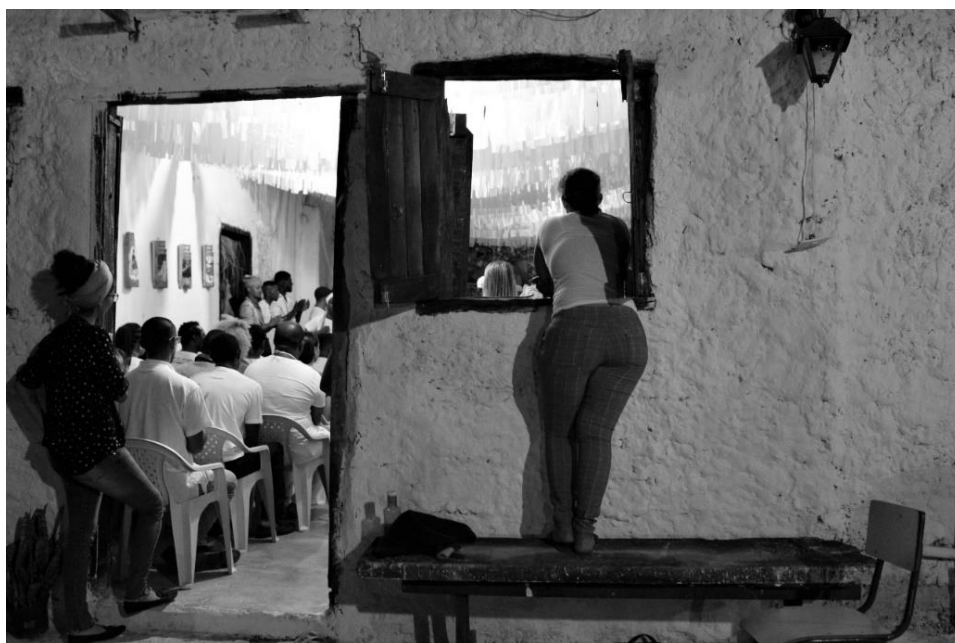
Fonte: arquivo pessoal

Imagem 28 - As janelas do barracão também servem de apoio para aqueles querem observar e acompanhar o que está acontecendo ali dentro de maneira mais reservada.



Fonte: arquivo pessoal.

Imagem 29 - Em um dia de festa, duas moças observam do lado de fora do barracão o que



Fonte: arquivo pessoal.

Imagem 30 -Vista externa de das janelas do barracão em dia de festa.



Fonte: arquivo pessoal.

Imagem 31 - Vista interna do Barracão em uma tarde de função (antes da festa)



Fonte: arquivo pessoal.



Fonte: arquivo pessoal.

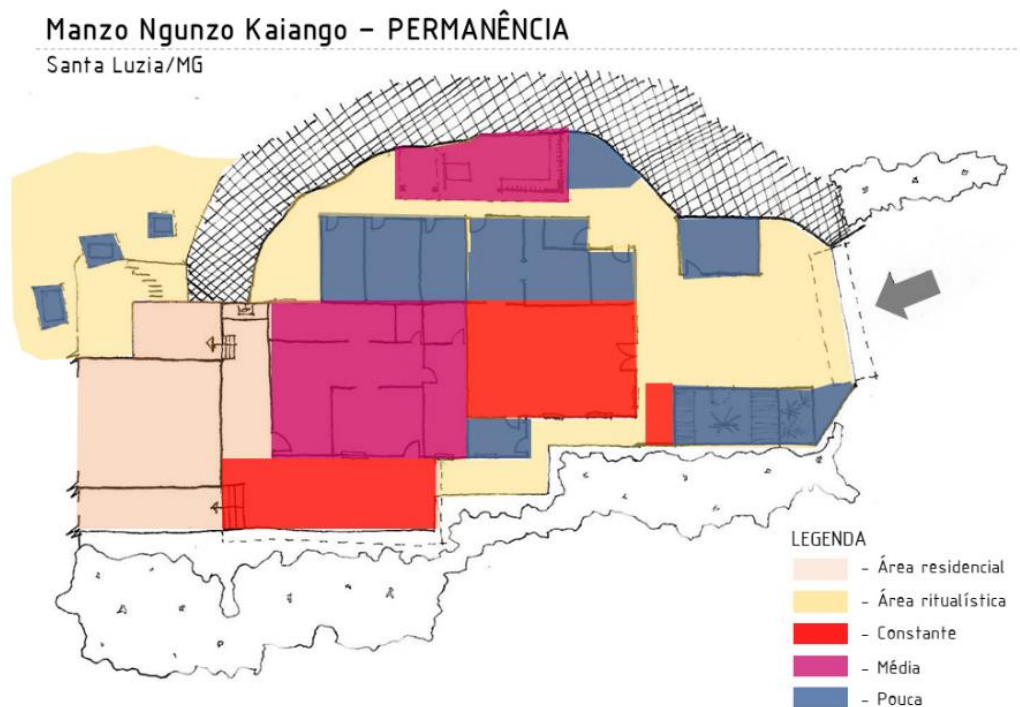
Arquitetura hierarquizada

Dentro desse terretório, se faz interessante perceber também a arquitetura hierarquizada constituída à partir da relação de permeabilidade e permanência nos espaços/ambientes pelos indivíduos que perpassam e/ou permanecem nesses locais. A partir da apreensão diagnosticada em campo, no Manzo os espaços referentes ao barracão, casas de santo, cozinha, residência, lavanderia, varanda, pátio de circulação e outros sub *intraespaços* foram mapeados e categorizados, como demonstrado nas imagens 32 e 33.

Dessa forma, os espaços como as casas de santo, a sala de jogos – *intraespaço* do barracão - e a lavanderia, demonstraram ter baixo índice de permanência, tendo em vista que a permeabilidade nesses espaços não é constante, variando de acordo com o dia de função e a idade iniciática do indivíduo que por esses espaços transita, uma vez que a idade iniciática também se relaciona às funções exercidas. A cozinha e a residência de Mametu Muiandê demonstraram ter média permanência e permeabilidade, levando em consideração que o acesso à residência da Mametu não é de todo livre pelos *filhos* da casa e a maior permanência na cozinha também demonstrou ser em maior parte dos *mais velhos*, esses espaços se categorizaram como medianos.

A varanda da residência de Mametu, o barracão e o pátio à sua frente, manifestam os maiores índices de permeabilidade e permanência. Considerando que são espaços de transição/circulação e de uso coletivo – perceptíveis principalmente nos dias de festa e de grande movimentação/função³³ -, nesses ambientes é onde acontece boa parte da *política* de convívio. É onde se recebe o público externo, onde se dá muitas vezes a pausa de descanso, a conversa que ensina e cuida, também é onde as crianças brincam e se divertem durante boa parte do tempo.

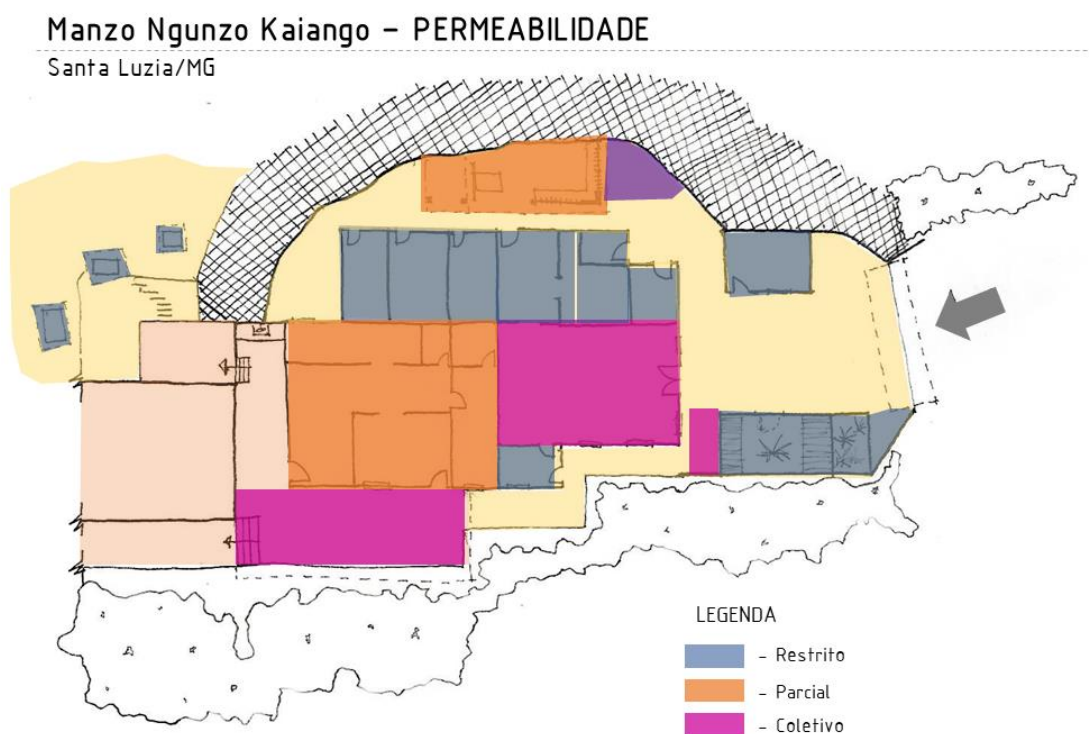
Imagem 32 - Croqui Esquemático do quantitativo de permanência nos ambientes do Manzo.



Fonte: arquivo pessoal.

³³ DIÉNE, Aisha - A. L. NA FUNÇÃO - Fotoetnografia de um dia no terreiro de candomblé. Vol. 06 num. 12 -2020- Imagens da religião: paisagens e territórios do sagrado, Revista Fotocronografia, p. 16 - 32, 01 jul. 2020. Disponível em: <https://medium.com/fotocronografias/na-fun%C3%A7%C3%A3o-fotoetnografia-de-um-dia-no-terreiro-de-candombl%C3%A9-c64fbf96ccd5>.

Imagem 33 - Croqui Esquemático da permeabilidade nos ambientes do Manzo.



Fonte: arquivo pessoal.

A residência de Makota Cássia

Na primeira vez em que fui ao encontro de Makota Cássia, na cidade de Belo Horizonte - para conversarmos sobre a possibilidade de poder realizar a pesquisa de campo no terreiro-, ela me recebeu em sua nova residência, nos limites entre os bairros Santa Efigênia e Paraíso, aos arredores do antigo local onde se encontrava o terreatório , hoje ocupada pelo Centro Cultural Kilombo Manzo Ngunzo Kaiango.

Diante do imenso portão de ferro alaranjado que recobria a fachada da casa de Makota Cássia, ela me recebe e me convida para entrar em sua residência. Logo me apresenta ao seu cônjuge e à sua filha, que estavam na varanda ao lado da sala de estar, tentando parafusar uma rede na parede. Aguardo sentada no sofá a água que me foi oferecida, enquanto observo sua residência e a dinâmica dos seus familiares ao mesmo tempo em que pai e filha brincam tentando parafusar a rede nova na parede da varanda.

Assim falamos do quão quente estava a cidade por conta da época das queimadas na cidade – na ocasião, no ano 2019, a cidade passava por uma seca e o calor se intensificava pelas queimadas que ocorriam - enquanto ríamos do barulho que a furadeira fazia vez ou outra durante a prosa. Nessa deixa, ela me relata um pouco sobre a experiência de morar naquele espaço novo e que ainda estava em processo de obra, dizendo o quão “estranho” era se mudar para um espaço onde “não se sentia pertencente”, porém sendo agora a “sua residência”, refletindo sobre a relação do espaço em que se mora com o reflexo da personalidade da família que o habita (Heidegger, 1954:6).

Imagem 34 - Fachada da atual residência de Mametu no terreatório. À mostra, a mudança de portas e janelas aparente no concreto. Técnica: fotocoloragem.



Fonte: arquivo pessoal.

Sentada no sofá com as mãos apoiadas entre as pernas, Makota me relata de como tem sido diferente morar em um lugar novo somente com seu cônjuge e seus filhos, depois de tanto tempo habitando um espaço dentro do quilombo urbano Manzo com vários parentes e tão próximo – dentro - ao terreatório. E finalizou dizendo que seguia modificando e decorando a casa até que tivesse a sua “cara”. Percebi que ela queria mais me escutar, do que falar. Assim, comecei a falar um pouco sobre mim: quem eu era, o que eu estudava e o que me levou até ali, a querer conhecer um pouco sobre o terreiro e

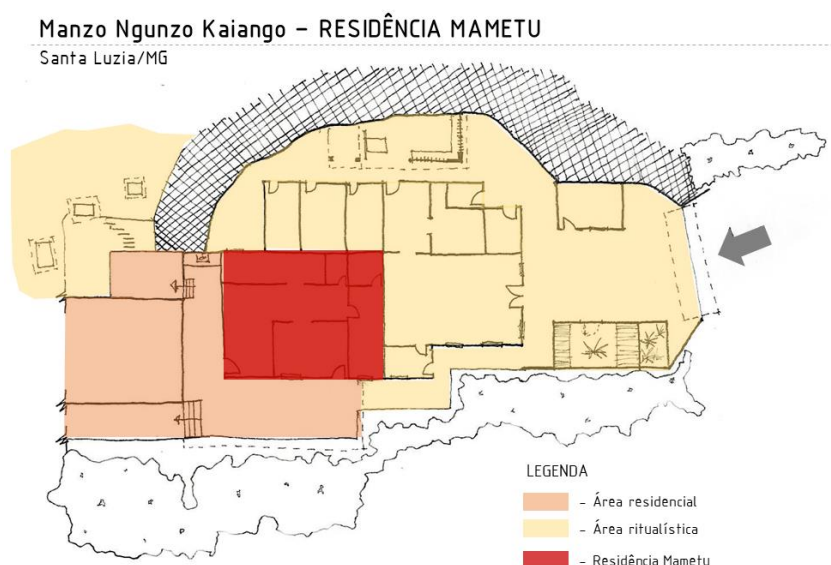
comunidade quilombola da qual ela era a porta voz. Desse modo, ao falar que eu era Arquiteta e Urbanista de formação acadêmica, ela começou a me descrever a primeira residência de Mãe Efigênia, localizada originalmente a algumas ruas abaixo de onde mora, no atual centro cultural. De forma nostálgica, disse que sua mãe: “escavou o terreno e construiu a casa onde moravam, por ser mais fácil escavar do que ir buscar pedras para aterrar”. Mãe Efigênia durante a década de 1970, construiu a moradia que abrigaria toda a família até o momento da interferência da prefeitura. E curiosamente, pontuou que sua “mãe tinha um costume de mudar as portas de lugar da casa várias vezes ao longo do ano, dizendo que “precisava circular a energia da casa” de tempos em tempos e que isso impedia ter má sorte dentro na residência”. Brincando, a Makota nomeou essa tecnologia intuitiva construtiva de “Tecnologia Africana”.

A arquitetura intuitiva de Mametu muiandê

Em uma breve análise da tipologia construtiva manifestada na Arquitetura da residência de Mametu, perpasso pela lógica espacial das edificações do terretório como barracão, quartos, cozinha e casas de santo, mas uma delas me chama atenção e me volto para o breve entendimento da dinâmica interna da residência de Mametu para o desenrolar desse texto, através de sua arquivivência.

As edificações ritualísticas como barracão, algumas casas de santo, cozinha e a residência no Manzo são em alvenaria com e/sem reboco, algumas com fissuras aparentes, rachaduras, pintadas interna e externamente com cal e com a cobertura de telhas fibrocimento. De maneira geral, as edificações do Manzo apresentam um estado de conservação ligeiramente gastos pela constante exposição às intempéries, como constatasse nas esquadrias em madeira e/ou metal de todas edificações – ritualísticas ou não. O piso, de maneira geral, embora seja em cimento sem acabamento, cimento queimado ou cerâmica, não apresenta tanto desgaste. A residência em que Mametu reside – na zona residencial do terretório - é simples e funcional, feita em concreto armado sendo visível em suas paredes as partes não rebocadas com tijolos aparentes, demonstrando a substituição feita de antigas portas e janelas. Apesar da estética compacta, a pequena casa acomoda 6 cômodos, sendo: 2 quartos, 1 banheiro, 1 cozinha, sala de jantar e de estar, com varanda e lavanderia na área externa.

Imagem 35 - Croqui esquemático da planta baixa do território Manzo - Residência Mаметu



Fonte: arquivo pessoal

Durante uma das conversas que tive com Seciluanda – outra filha consanguínea da Mаметu- perguntei quais eram as pessoas que moravam ali nos intramuros do território e gentilmente ela me respondeu:

“A nossa família é enorme, mas aqui, nessa área, aqui mora só a mãe e o marido dela. Aí ainda tem mais duas casas depois da casa da mãe. Uma mora a família da Bárbara e na outra, mora a família da Beatriz.” - *respectivas netas e suas famílias. Assim, comentei sobre a conversa que tive com sua irmã, a Makota Cássia, onde ela falava sobre a arquivivência de sua mãe. E confirmou com orgulho: “É, minha mãe é uma grande Arquiteta, tudo aqui que foi construído, saiu da cabeça dela. Ela sempre tem que ter um material de construção em casa, se ela não tiver, enlouquece todo mundo aqui”, finalizou rindo e levantou me chamando para nos juntarmos à Makota Cássia e à Mаметu na varanda de sua casa.*

Quando chegamos, a matriarca me convidou para me sentar no pequeno banco ao lado e continuou a conversa com sua filha. Em uma das pausas, eu comentei:

A: “Me disseram que a senhora é uma grande Arquiteta, que a senhora quem fez tudo isso aqui.”

Mаметu: “É minha filha, tudo foi eu quem fiz...”

A: “A senhora que bolou tudo?”

Mametu: *“Eu que bolei tudo! Junto uns paus, pego umas telhas que estão sobrando e fiz essa varanda aqui.”*

Logo em seguida, as crianças que corriam em volta brincando de imitar o santo³⁴, atravessaram a roda de conversa correndo e gritando e se mudou de assunto.

Imagem 36 - Croqui esquemático da planta baixa do território Manzo - Residência Mametu



Fonte: arquivo pessoal.

“É, essa é a minha casa, filha – Mametu”

Esse costume que faz parte da maneira pela qual a matriarca se relaciona com o ambiente e o espaço que ela chama de “casa”, nos mostra através dessa arquivivência, como o espaço é mutável e modelado pelo indivíduo que o vive. Todas as esquadrias de portas e janelas que foram realocadas de tempos em tempos por Mametu Muiandê ficam expostas. Não se demonstra nenhuma preocupação em recobrir ou pintar aquele espaço que acomodava uma porta que foi trocada de lugar, esse espaço se mantém com tijolos parentes, como cicatrizes que contam as aventuras de suas marcas (Segaud, 2016:217).

³⁴ As crianças que crescem nesse inseridas nessa cosmogonia costumam brincar de imitar os santos quando estão incorporados/manifestados em nas pessoas – manifestações energéticas ou processo de transe.

Imagem 37 - Vista lateral da residência de Mametu.e na sequência a sala de jogos e atendimento aos visitantes.



Fonte: arquivo pessoal.

Imagem 38 - Lateral do barracão, vista da sala de atendimento e mais ao fundo, a varanda da residência de Mametu.



Fonte: arquivo pessoal.

Nas tradições afroreligiosas brasileiras, em específico as advindas com os Bantos - entre elas Tumba Junsara, Bate Folha, Bate Folhinha, entre várias outras, a divindade que representa entre várias outras características ontológicas, a inquietude e a volatilidade, é chamada pelos candomblés tradicionais de nação Angola de Matamba, Kayango ou Bamburucema – a depender do principal domínio energético exaltado. Ora brisa leve, ora o vento fresco que traz a chuva e por vezes também, o vento gelado que nos arrepia e pede respeito. O cata-vento muda de direção com o soprar do vento, como bem diz o saber popular, quando algo acontece de acordo com as expectativas projetadas: “Está de vento em popa”. Assim me transpareceu ser Mametu Muiandê, cuja cabeça tem como divindade uma dessas divindades.

Observando as conversas que tínhamos em que muitas não eram conduzidas até o final por interferências externas ou pela própria natureza de sua fala, assim também se mostrou sua residência – como espaço arquivivido que é -, sendo visível nas paredes internas e externas à casa, a quantidade de portas e janelas que foram realocadas. Demonstrando sua arquitetura espontânea e de “tecnologia africana” como caracterizou Makota Cássia.

Os diálogos e a percepção aqui expostos, me fizeram compreender um pouco a lógica de convívio e habitat (Heidegger, 1954:9) de sua arquivivência. O espaço escrito e vivido por Mametu é um reflexo de sua natureza espontânea e inquieta. Ao passo que, o espaço que vivemos ou a arquitetura que fazemos é (d)escrita³⁵ por quem somos, de acordo com as características ontológicas que modelam e compõem cada indivíduo.

As paredes que mudam de cor ou de lugar ao longo do tempo, os móveis que desenham o layout dos ambientes, as portas e janelas que são constantemente realocadas, todos esses aspectos físicos que se manifestam fenomenologicamente no espaço arquivivido, escrevem no espaço a personalidade de quem o habita.

Arquitetura de terreiro – um tipo arquitetônico a considerar

Com base na formação historiográfica e na interpretação socioespacial dos intramuros dos territórios no contexto brasileiro, observou-se a existência de um padrão baseado na repetição de um tipo, resultante de uma série de construções que têm e evidenciam uma analogia funcional ao programa básico de necessidades de uma residência: sala de estar, quartos, cozinha, banheiro, lavanderia, de modo que esse tipo – definido no início do século XIX por Quatremère de Quincy como sendo uma estrutura genérica conceituada como um modelo que pudesse ser repetido, configurando a chamada “crítica tipológica” definida por Manfredo Tafuri (1972) – e retomada por Giulio Argan (2006), como um modelo que “é definido pela prática ou pela teoria da Arquitetura”, já existindo “como resposta a um complexo de demandas ideológicas, religiosas ou práticas ligadas a uma determinada situação histórica em qualquer cultura.” (2006: 267), de modo que o desenvolvimento de uma tipologia construtiva a partir da configuração espacial, é

³⁵ Aglutinação das palavras “descrita” e “escrita”. Uma brincadeira com que é narrado/descrito e o que é escrito/transposto/impresso nas paredes da casa.

ainda classificada por ele com base em três categorias: a primeira compreende à configuração construtiva - através das Plantas Baixas centralizadas, longitudinais, etc.; a segunda são os elementos estruturais – identificadas através dos tipos de sistemas em vigas ou arcos, tetos planos ou em cúpula, por exemplo; e a terceira, manifestada por meio dos detalhes ornamentais – como por exemplo, as ordens de colunas, etc.

Nessa perspectiva, uma insígnia que se mostra sobressalente e que pode ser considerado através da perspectiva ornamental de Giulio Argan (2006) nos terreiros de candomblé, são os Mariôs. Incorporando notoriamente a esse objeto outros significados, inclusive de barreira energética de proteção, seria audacioso reduzir toda a complexidade do seu uso, à mero ornamento, mas vale considerá-lo também enquanto tal, enquanto ornamento ritualístico, por fazer parte da composição de toda e qualquer esquadria existente, delimitando os limites religiosos do território.

Imagem 39 - Mariô em esquadria de janela no barracão.



Fonte: arquivo pessoal.

Feitos com ramos da árvore dendezeiro, são desfiados e seus ramos são colocados em todas as esquadrias de portas e janelas que fazem parte da zona religiosa, fixados na parte superior de modo que fique à vista, transfigurando simbolicamente uma barreira através dessa identificação litúrgica. São trocados à medida que ressecam e se desgastam com o tempo, de modo que se evite a perda da sua funcionalidade. A exemplo de um outro tipo manifestado nesse território observa-se o amplo uso dos telhados de duas águas³⁶ por construção e manutenção mais práticos – sendo comum em outros casos ter quatro águas ou mais. Usualmente compõem as fachadas dos barracões e das casas de santo, sendo um elemento estrutural básico desse padrão estrutural (Argan, 2006).

Imagem 40 - Telhado do barracão. Queda em duas águas.



Fonte: arquivo pessoal.

³⁶ Quantidade que se refere às quedas que possui o telhado, em quantas partes ele se subdivide.

“Casa de Nkisse também é a nossa casa” (Tata Ngunz’etala; 2020)³⁷

A estrutura e configuração espacial do território de candomblé comporta diversas edificações como: barracão e seus compartimentos internos, casas de santo, cozinha, lavanderia, quartos e espaços a céu aberto utilizados para circulação, interação e lazer. Essa lógica espacial comum não somente ao Manzo, mas aos territórios, configura um modelo/padrão arquitetônico que reproduz em certa instância, a funcionalidade residencial. É válido ressaltar, que um padrão não significa engessar o modelo de barracão (quadrado, retangular, por exemplo) ou o tamanho e quantidade de casas de santo. Esse padrão arquitetônico de terreiro, é entendido a partir das edificações que acomodam as funções comuns a significativa parte dos territórios no contexto brasileiro, dada sua origem e relação cosmográfica. Ressalto ainda que, a estrutura geofísica em que esses territórios se localizam e a questão financeira da comunidade, também expressa como esse padrão arquitetônico de terreiro acontece. Tomando como exemplo o espaço em análise, no Manzo a lavanderia utilizada pela zona ritualística se localiza aos arredores da cozinha, a céu aberto. A função dos quartos, para acomodar os que precisarem dormir no território – salvo alguns casos em que é cedido um dos quartos da residência da Mametu – é exercido pelo barracão. E assim se mantém a adaptação, intrínseca à arquivência do povo de santo.

A circulação e o fluxo entre as edificações, segue subordinadas à uma lógica própria da noção de pertencimento, enquanto um valor atrelado ao respeito que constitui a lógica de convívio dos territórios, resultante da interação indivíduo-espaço. A hierarquia no território se mostra como um organizador social e arquitetônico de modo que, se categoriza no espaço através da lógica restrita e coletivamente (Diéne & Ahualli, 2019).

³⁷ Em conversa informal e breve durante a pandemia sobre a relação de pertencimento dos candomblecistas com o seu território, me chamou atenção ao escutar essa frase, a maneira pela qual nós – povo de santo – entendemos esse espaço como uma extensão de nossas residências.

CAP. III

SARS-CoV-2: A Covid-19 no Manzo.



Fonte: arquivo pessoal

Para além das máscaras, o fortalecimento do corpo e da cabeça vem antes da saúde coletiva. Nessa perspectiva, o coletivo é uma consequência do individual, logo, a saúde também!

(Diéne & Ahualli, 2020)

Sobre rotina, convívio e subsistência em tempos de pandemia – Uma entrevista com Makota Kidoialê

Nota explicativa

Diante da pandemia ocasionada pelo vírus SARS-CoV-2, os territórios sofreram grande influência. Considerando os aspectos de convívio coletivo e de que a construção energética se dá principalmente a partir do corpo presente – entendido aqui como elemento principal que propulsiona o conhecimento pela oralidade a partir da vivência-, e buscando novas/outras metodologias de conhecimento, a seguinte entrevista expõe esse momento vivido pelo território Manzo. Apesar do cuidado e da prevenção de acordo com a medicina tradicional dos territórios, a Makota Cássia Kidoialê gentilmente, me responde acerca de alguns questionamentos a respeito da mudança na rotina de convívio social, ritualística e econômica da comunidade imposta por esse evento pandêmico.

Palavra escrita, não é palavra falada.

Na “lógica” das religiões afro-brasileiras, a palavra falada é considerada uma importante fonte de axé (força vital) e veículo do poder sagrado. Falar é um ato mágico que impregna por contaminação simbólica o sujeito da fala e seu ouvinte. Na transmissão do conhecimento litúrgico, o que dizer, quando, como e para quem são instâncias determinadas pela hierarquia religiosa. [...] Porque, nessas religiões, o processo de obtenção de conhecimento raramente se faz através de uma dinâmica de perguntas e respostas. Perguntar é uma quebra de regra do silêncio e do respeito, pois acredita-se que o conhecimento deva ser transmitido de acordo com os méritos de cada um e em função do tempo de iniciação. Nesse ambiente aprende-se observando, sem questionar ou demonstrar uma excessiva curiosidade. (Silva, 2015: 44)

Para o “povo do santo” (Lody, 2006), a informação e o aprendizado são adquiridos através da vivência. Costuma-se dizer por esses grupos que: “Não se fala candomblé, se vive!”.

Embora nas religiões afro-brasileiras a entrevista não seja uma forma de transmissão de conhecimento ou de diálogo valorizada pelo grupo, há um certo consenso de que o ato de dar entrevistas ou ser pesquisado pode ser considerado como um reconhecimento público do “valor” do entrevistado por parte do entrevistador e pela instituição que ele representa (a academia ou os meios de comunicação). (Silva, 2015:52)

Diante do período da pandemia, no ano de 2020, percebo que para continuar acompanhando a rotina do Manzo e saber como todos estão se protegendo ao longo desse período atípico, se faz necessário pensar em novos/outros meios que não sejam invasivos e respeitem a tradição epistemológica, considerando o afastamento físico que nos determina o momento pandêmico. Faz se necessário ressaltar que para essas tradições que se perpetuam até os tempos atuais através da oralidade, a palavra Azuela/falada tem Ngunzo/Axé/Energia, nesse sentido Luis Rufino (2019) em Pedagogia das encruzilhadas Exu como educação, nos descreve a palavra como:

[...] um ato de responsabilidade, já que, nos é concedida a partir da ação de Exu. Assim, a palavra deve estar comprometida com uma ética, pois, se usada de forma indevida, o seu poder comunicável pode gerar equívocos, confusões e turbulências. Como nos versa uma das máximas dos terreiros: Exu coloca e tira palavras da boca. Esse colocar e tirar refere-se às dinâmicas mobilizadas pelo poder de Exu. As palavras trocadas de boca em boca ou as narrativas não verbais, pontes de comunicação, são operadas sob a lógica das trocas, que são sempre mediadas pela intervenção de Exu. (Rufino, 2019:286)

Posto isso, desenho o diálogo com a Makota Kidoialê. Trocamos algumas conversas durante o período de quarentena imposto em todo o território nacional brasileiro, de acordo com a política de cada estado e município. Em uma dessas Makota chamou minha atenção para atentar, refletir, respirar e continuar resistindo nesta distopia.

M.K. (Palavras escritas): “*Já tenho muito Tempo que não escrevo. Hoje resolvi escrever um dos meus pensamentos. Esse isolamento está me deixando exausta de pensar: penso no presente e de quanto o futuro se distância. Me esqueço do dia e das horas; não acho intervalos de refeições, talvez por isso como descompassadamente; como sem pensar, como sem parar, para não sentir o tempo parado. Hoje me peguei no susto, e dei um*

beliscão em mim mesma, para ver se estou sentindo o sentido do meu corpo; minha mente me devora, como eu devoro o tempo. Lembrei de perguntas importantes que eu já não tenho tempo para fazê-las aos meus mais próximos amigos; como pergunto sempre ao Carlos pela Dandara ou pergunto a Jair sobre nossos sonhos e sobre os termos acadêmicos; tenho Fernanda que sem hora certa perguntava sobre projetos, e o Luiz sobre inteligência virtual, a Sueli Mupanji sobre cuidados; minhas perguntas se distanciaram; a pergunta mais comum diariamente é sobre a fome, que eu devoro, e que devora os meus. O tempo virou, e nós sempre cantávamos: 'Se esse Tempo virá /Se esse Tempo vira/meu Deus do Céu / Eu não sei o que será'. E tudo se virou: as palhas foram descobertas, a desigualdade transpareceu e perdemos os movimentos; as chagas vieram nos causando todo tipo de dor; o inimigo somos nós mesmos. Os coros silenciaram! O último toque foi para recolher o último Nkissi. Já não podemos usar nossas mãos para abençoar. Ainda vemos as fumaças do sagrado, mas nem todos podem entrar. É preciso devolver o tempo ao kitembu e tomara que ele nos permita voltar. Que Kitembu nos devolva o tempo, de ontem, de hoje e todo tempo do mundo. Que ele permaneça como o rei de uma grande nação onde todas as vidas vivas vivam em união. Kitembu dia abanganga ntala mio. Elaaaa Tempo!!! Kitembu, quero lhe pedir um favor: nos dê mais um tempo, e te prometo cuidar do tempo da vida por todo tempo que a vida me permitir."

Entendendo que o conhecimento adquirido pelas análises constatadas em campo, para os povos tradicionais de território é adquirido através da vivência, expliquei à Makota a congelante situação a que fomos condicionados nesse período e a necessidade de continuar a pesquisa. Assim, sugeri-lhe a possibilidade de fazermos a entrevista sobre o referido período em formato perguntas escritas e por vezes, sugerido por ela via áudios no aplicativo de conversa Whatsapp, ela gentilmente aceitou darmos continuidade à pesquisa desse momento dessa forma.

Imagem 41 - Makota Cássia Kidoialê.



Fonte: acervo da candidatura política para vereadora de Belo Horizonte em 2020.

Sobre novas rotinas

As perguntas foram formuladas em julho do ano 2020 e enviadas, por diversas questões, somente no mês de setembro do mesmo ano, foi quando Makota pôde enviar o formulário preenchido. Agradei imensamente e percebi que somente foi possível o grupo constatar o que se vivia naquele momento, no instante que se caminhava para um momento de maior conhecimento sobre o Lockdown. Como seria possível descrever um novo modo de vida se cada dia era um novo dia, com a sua dinâmica, cheio de sentimentos, agonias e percepção do tempo? Nem sempre o tempo do outro é o nosso! (Diéne, 2020:76)

Inicialmente pedi para que se apresentasse e dissesse a sua relação com a comunidade: Como você se chama e qual seu vínculo com a comunidade do Manzo?

M.K.: *Me chamo Cassia Cristina (Makota Kidoialê)*

Prossigo questionando quanto ao efeito desse vírus na comunidade, tendo em vista que as comunidades de terreiro de candomblé estão se cuidando e se prevenindo de acordo com as suas medicinas tradicionais de terreiro. A novidade da pandemia para essas comunidades, traz consigo justamente a impossibilidade de aglomerações e atividades coletivas, tão comum à rotina de convívio desse grupo religioso (Diéne & Ahualli, 2020), assim lhe pergunto: Como a pandemia da COVID-19 está influenciando a rotina da roça de candomblé? Nas atividades coletivas? Nas festas? Como estão fazendo para continuar com os cuidados e com os cultos?

M.K.: *(Palavras escritas) No início ficamos assustados, suspendemos todas as atividades, porem entendemos que algumas atividades eram possíveis manter, devido as orientações da OMS, era as mesmas que praticamos dentro das tradições, exp: tomar banho sempre que ir à rua, e lavar as mãos constantemente. Também por vivermos de forma mais coletiva, morando várias famílias no mesmo território. Fechamos o terreiro para proteger a matriarca e as crianças, e a partir desse isolamento, começamos a repassar os ensinamentos das tradições do terreiro para ocupar o tempo das crianças, para além de resgatar algumas brincadeiras que era vivenciadas pelos mais velhos.*

A dinâmica financeira do Manzo é adquirida em grande parte pelos atendimentos à comunidade externa por meio das consultas ao oráculo - jogo de búzios- e atividades afins, a respeito de como o grupo está se reformulando nesse período questiono: Como os membros estão vivendo essa experiência? Estão sem trabalho? Estão trabalhando em casa ou já voltaram a trabalhar presencial? Tiveram acesso ao Auxílio Emergencial?

M.K.: *(Palavras escritas) A medida mais difícil, foi suspender os atendimentos, e consultas. Com isso a produção de renda diminuiu, passamos a depender de doações de parceiros para além do governo durante três meses. Hoje voltamos aos atendimentos de forma reduzida, para nos manter, porque as doações de parceiros reduziram muito. Algumas pessoas não parou de trabalhar, porque aos patrões não aceitou suspendê-los por tempo determinado a quarentena, mas outras não foi possível por ser grupo de risco.*

Mametu Muiandê, a matriarca e Mãe-de-santo mora em sua própria residência no terretório com seu esposo e convive diretamente com cerca de mais cinco parentes, entre netos, bisnetos, nora e genro, que residem em casas vizinhas dentro do mesmo lote. Então pergunto em Como a Mametu Muiandê e os outros com mais de 60 anos da comunidade estão se cuidando? E Como a comunidade está atuando se prevenindo e se cuidando? Quais têm sido os cuidados sanitários no terreiro?

M.K.: *(Palavras escritas) Mantendo um isolamento dentro do possível, mas essa e a mais desafiadora, Muitas mulheres aqui são chefe de famílias.*

Começamos a produzir máscaras, e estamos reiventando uma maneira de garantir nosso sustento, plantando verduras, e criando galinhas. Estamos com alguns projetos aprovados em editais, e estamos readequando para que assim alguns produtores culturais possam se manter. A comunidade tem muita criança e jovens, isso se complica um pouco, por não conseguir nenhum emprego, e por estarem circulando muito, quebrando a regra do isolamento.

A natureza como parte do indivíduo

Os terretórios entendem a natureza como parte e extensão de si. O corpo antes da leitura aqui como um indivíduo, é uma espécie de instrumento que projeta, conecta, manifesta, dialoga e se sincroniza com essa grande teia rizomática³⁸ organizadora da vida manifestada pela natureza (Deleuze & Gattari, 1995). O entendimento do corpo como parte dessa estrutura – sendo desmembrável ainda em cabeça e corpo-, de modo que seu equilíbrio se dá a partir da relação matéria, indivíduo e o fenômeno religioso intrínseco à essa relação, é descrito por Luiz Rufino & Luiz Antônio Simas no livro *Fogo no mato: a ciência encantada das macumbas* como: “O corpo é o primeiro registro de ser no mundo, é o elemento que versa acerca das presenças e reivindicações de si, é o que nos possibilita problematizar a natureza radical do ser e as suas práticas de invenção.” (2019:53).

No que perpassa pelo comportamento da relação criada a partir da interação social para os membros de terretório de candomblé, a questão do privar-se do convívio social não é novidade, tão pouco o fato do isolamento social, considerando que na lógica

³⁸ Em alusão a uma estrutura ramificada, de múltiplas possibilidades, rotas, caminhos.

ritualística da cosmologia do candomblé diversos ritos exigem dos seus adeptos períodos de reclusão e o conseqüente isolamento e distanciamento social. Contudo, este não está sendo um problema de todo modo pois nessa ontologia em que o corpo exerce, de certa forma, a autônoma relação da ancestralidade com a natureza, o entendimento da cura também é transcendente. Para além do uso das máscaras, as técnicas de prevenção à Covid-19 variam em cada terreiro, onde além da medicina tradicional intrínseca a todos eles, também é utilizado como métodos preventivos os elementos da farmacopeia vegetal. Entendendo que, a busca inicial é do aumento da imunidade dos membros da comunidade, se faz necessário utilizar do conhecimento das folhas, em conjunto com os segredos guardados pela ancestralidade, a fim de aumentar a imunidade corporal (Diene & Ahualli, 2020).

Imagem 42 - Sobre dinâmica, trocas e convívio [pré pandemia]



Fonte: arquivo pessoal.

Impactos socioespacialidades

[...]quando chegou mais ou menos em Agosto, que aí era um momento muito de procura do terreí..do território né, do terreiro, devido ser um mês de Cavungo/Obaluaê então a gente iniciou as atividades e começamos a abrir o terreiro somente para os filhos, alguns filhos da casa e aí a gente começou a fazer então um rodízio pra que a gente pudesse ainda preservar a saúde da Mãe de Santo né, da nossa matriarca. (Makota Kidoialê; Transcrição de áudio)

A pandemia também modificou a dinâmica no uso dos espaços, principalmente no que se refere ao uso coletivo que faz parte do modo de vida dos territórios de candomblé. Durante o mês de agosto de 2020 conforme a Makota Kidoialê me relata via áudio, território do Manzo reabriu suas portas aos filhos e filhas da casa e para o breve atendimento de visitantes, ainda que de forma restrita e seguindo todos os protocolos de higiene sanitária exigidas para o momento, conversamos sobre os impactos na convivência espacial do Manzo. Desse modo, lhe pergunto: como tem sido a dinâmica das atividades religiosas, as obrigações os ritos, as festas, estavam acontecendo somente internamente ou foi aberta ao público?

M.K.: *(Áudio transcrito) “É, até hoje os terreiros eles não tiveram nenhuma, nenhuma ação aberta ao público, o nosso terreiro não, mas a gente aos poucos, nós estamos agora que tá todo mundo mais consciente da gravidade e da transmissão do vírus é a gente então tá começando, iniciando a abrir os terreiros para que os filhos de santo possa ali fazer suas funções, mas nada que seja aglomeração. A gente criou então um rodízio para que os filhos de santo pudessem ir ao terreiro e a minha mãe, mudamos toda a condição da casa pra que ela voltasse então a atender os clientes, mas de uma forma mantendo o isolamento.”*

Diante da ocasião relatada, prossigo lhe questionando sobre: quais os cuidados sanitários que foram tomados para que essas pessoas pudessem estar ali interagindo e utilizando os espaços no território de maneira segura para todos:

M.K.: *(Áudio transcrito) “[...] É..a gente já fazia todo esse procedimento de higienização, então não tá sendo muito diferente não, a única diferença é que a gente*

não tinha tanto contato né, com álcool, mas aí isso tem sido orientado o tempo todo, quanto ao uso de álcool, quanto ao uso de máscaras no dia de toque nós não damos, mas as pessoas que têm ido, elas têm essa consciência, porquê nossa preocupação maior é a mãe, então as pessoas estão conscientes, principalmente o povo de terreiro, tá muito consciente aqui em casa e aí, a gente também têm tentado assim, não estar em outros lugares, pra poder se preservar mesmo no isolamento, pra poder ter, participar das atividades do terreiro, então a gente se mantém isolado, e no trânsito a gente tem evitado muito pegar ônibus e tem tentado, isso é no dia-a-dia mesmo, a gente tem orientado as pessoas que divida né, se tiver que ir a algum lugar, a maioria está desempregada, a pandemia afetou muito o perfil do público do terreiro que não tem um trabalho, é..um emprego seguro, a maioria trabalham né, pra pequenas empresas ou casas de família e isso afetou demais, então a gente tem orientado assim que quando vai alguém pro terreiro, comunica no grupo e esse alguém vai, as pessoas que tem contato com grupo de risco não estão frequentando o terreiro, mas a gente tem mantido muito uma inteiração no grupo de Whatsapp. A internet tá sendo assim, uma das ferramentas principais pra gente poder tá sempre mantendo o contato, orientando tomar um banho, orientando acender uma vela, pra pessoa não ficar tão, se sentir tão distanciada das atividades do terreiro.”

A dinâmica no uso dos espaços que constituem o terretório de candomblé, perpassa pela dualidade hierárquica: de ser mais velho ou mais novo na estrutura da família de santo, ser filho/filha da casa ou visitante, estar limpo (tomado banho) ou sujo da rua (com a energia da rua), etc. A respeito disso, como relato no cap. II as Casas de Santo que são espaço que apresentam a dinâmica de permeabilidade restrita, abrigam os utensílios e símbolos sagrados fundamentais na relação com os deuses e representam no seu significado e entendimento espacial um espaço limpo, íntimo e que reflete a relação da pureza energética com as divindades. É comum, observar nos dias de função, as pessoas retirarem seus sapatos e deixá-los do lado de fora ao adentrarem esse recinto, em reverência e respeito a esse espaço que transcreve a relação do indivíduo com aquela divindade. No intuito de não incorporar ao seu interior à sujeira de fora, esse ato esboça uma tentativa respeitosa de se evitar no entendimento do simbólico, essa poluição.

Se admitirmos que todos os poderes espirituais fazem parte integrante do sistema social, então exprimem-no e, ao mesmo tempo proporcionam as instituições capazes de o manipular. Em suma, isto quer dizer que o poder no universo vai a reboque da sociedade, pois muitas são as vezes em que se atribui o revés da sorte àqueles que ocupam um dado lugar na hierarquia social. Mas também é preciso levar em conta outros perigos que os indivíduos emanam consciente ou inconscientemente. Que não fazem parte da sua psique e que não são impostos nem ensinados por iniciação nem por nenhuma outra forma de aprendizagem. Trata-se dos poderes da poluição inerentes à própria estrutura das ideias e que sancionam toda a desobediência simbólica à regra segundo a qual estas coisas devem estar reunidas e aquelas separadas. A poluição é, pois, um tipo de perigo que se manifesta com mais probabilidade onde a estrutura, cósmica ou social, estiver claramente definida. (Douglas, 2001:85)

A respeito disso, a antropóloga britânica Mary Douglas em *Pureza e Perigo* (2001) entende e compreende a cultura através de um sistema de símbolos e define a poluição na vida em sociedade como um aspecto associado à ordem social através de “crenças-perigo” - considerando que cada cultura possui sua própria noção de impureza-, e não deixando de ser também o desmembramento de um tabu definida por ela, da seguinte forma: “O impuro, o poluente, é aquilo que não pode ser incluído se se quiser manter esta ou aquela ordem.” (2001:33).

Assim, finalizo esta inabitual entrevista solicitando à Makota Kidoialê que nos diga através da óptica, que aprendizados serão levados adiante pela tradição e pela comunidade Manzo: Como você acha que será esse momento influenciará no futuro dos candomblés? E na comunidade? E ainda: Qual o maior aprendizado que esses tempos têm deixado para você? E para a comunidade do Manzo como um todo?

M.K.: *(Palavras escritas) Acredito muito nas nossas tradições, somos heranças de um povo que ressignifica seu modo de viver e de cultuar nossos ancestrais, acredito que sairemos mais forte e mais politizado, pelo fato de termos um governo que não respeita as diferenças e não cuida do seu povo. Que nossas tradições sempre esteve a frente da evolução humana, que é preciso retornar as práticas das Matrizes africanas, para vivermos de forma mais coletiva, e menos capitalista. Que os terreiros e a escola que vai reeducar toda a sociedade, se fazendo valer os cuidados da terra como princípio básico para garantir um bem viver.*

Ntondelê!

Kadamboko.

Considerações finais



Fonte: arquivo pessoal.

“[...] dar visibilidade não somente acadêmica mas também política, de forma que os arquitetos negros possam produzir de maneira que o diálogo seja mais real e mais próxima da cosmovisão e etos dessas comunidades, trazendo pra elas cidadania, dignidade e respeito frente a sociedade mais ampla, combatendo o racismo estrutural, combatendo o racismo institucional e sobretudo a peculiaridade do racismo á brasileira.” (Velame, 2020)

Pensar a arquitetura e o urbanismo, perpassa no âmbito da interdisciplinaridade, pelo olhar antropológico à análise sociocultural e principalmente na relação socioespacial da dualidade uma entre indivíduo-espço e de como essas relações são intrínsecas à noção de parentesco. Segundo Marion Segaud (2016): “o espaço habitado é uma construção social”. Nesse sentido, se mostra como um método enriquecedor a aproximação da arquitetura e do urbanismo com a Filosofia, Sociologia, Antropologia, Geografia, demais áreas correlatas a fim de romper com os limites da sua própria abstração. Entendendo aqui a Arquitetura como um campo aberto, sensível e dotada de um sistema complexo e interpretativo a partir da sociedade e da cultura que a manifesta. Desse modo, a inclusão da experiência na arquitetura é essencial para se obter o subjetivo, demonstrando o fenômeno da Arquitetura de Terreiro como uma construção social, reinventada através do contexto e adaptada em território brasileiro - reexistindo.

O Arquiteto e Urbanista Günter Weimer, descreve em *Arquitetura popular brasileira* (2005), que a arquitetura é um “fenômeno cultural”, um fenômeno que não se limita à análise da edificação por si só, ela é o resultado de uma soma de fatores e interações, que pode ser chamada também de “lógica arquitetônica”, de modo que a arquitetura manifestada nesse território apresentado nesta dissertação, representa e deve ser considerada pelas escolas de arquitetura como um tipo de arquitetura religiosa e brasileira por demonstrar no seu desenho, partido, desenvolvimento e objetivo funcional padrões tipológicos construtivos, estruturais e ornamentais transmitidos através de heranças ancestrais e etnológicas, num esforço decolonizador do pensamento arquitetônico. De forma que, essa automatização do conhecimento adquirido como verdade universal – eurocentrado -, não reconhecendo ou aceitando suas multi facetas, é explicado pela teórica Bell Hooks (2013) devido a: “[...] a maioria de nós frequentamos escolas onde o estilo de ensino refletia a noção de uma única norma de pensamento e experiência, a qual éramos encorajados a crer que fosse universal” (2013:51).

A arquitetura dos espaços afrorreligiosos no Brasil, em específico a dos territórios de candomblé, são uma das manifestações do habitar afro-diaspórico. Além de toda a complexidade de agências que essa cosmogonia envolve, a arquitetura também manifesta relevante impacto no convívio e nas relações entre os da comunidade. Portanto, a arquitetura de território se apresenta como a edificação de sua *arquivivência*.

Perceber a arquitetura de terreiro, é se desprender das tradicionais dualidades conceptivas arquitetônicas euro-referenciadas, como: o cheio e o vazio, adição e

subtração, luz e sombra, avanços, recuos, afastamentos, entre diversas outras. É um processo investigativo fundamentado por outra cosmovisão, não eurocentrada mas sim, afrorreferenciada.

Os elementos e aspectos fundadores desse tipo arquitetônico, consideramos como norteadores do programa básico de necessidades e do comportamento socioespacial, a dinâmica e dimensão energética produzida pelo Ngunzo/Axé. Desse modo, a noção de território construída no decorrer desta pesquisa, somente existe e se concretiza enquanto tal, por ter como base cosmológica, epistemológica, historiográfica e georreferenciada, a cosmovisão energética manifestada pelo Ngunzo/Axé. Tendo como exemplo, as edificações das Casas de Santo e a Casa de Nvumbi³⁹ que se localizam e se distribuem na espacialidade do território, distantes umas das outras, uma vez que seus princípios energéticos são antagônicos – vida e morte.

Nesse sentido, se faz importante pontuar que as edificações abordadas nesta pesquisa, expressam em certa instância um padrão tipológico, simbólico e funcional à medida que são encontradas de maneira genérica em outros territórios, seja ele de origem Bantu/Jeje/Nagô. Contudo, esse padrão arquitetônico expressa somente elementos básicos comuns, não configurando que todos são da mesma forma, pois existem diversos aspectos – físicos, geográficos, financeiros, estéticos – que modificam: a implantação e o formato do Barracão – se é quadrado ou retangular, variando de acordo com a nação -, a existência de vegetação no chão do território ou em vasos pela presença ou ausência de área não pavimentada, a localização urbana ou rural o que responde diretamente à acústica e morfologia construtiva – em especial do Barracão, considerando a sua fundamental importância enquanto elemento mantenedor, articulador e imponente frente o racismo religioso manifestado pelas estruturas governamentais.

Diante do exposto, esse trabalho buscou analisar antropologicamente a arquitetura de terreiro, considerando o processo de formação socioespacial do território Manzo Ngunzo Kaiango, de modo que a investigação arquitetônica fosse direcionada de maneira mais abrangente, à compreensão comportamental das edificações nessa espacialidade. Os elementos arquitetônicos mais internos a essas edificações e áreas

³⁹ Essas edificações são encontradas normalmente nos fundos do território e acomodam normalmente os pertences e o domínio energético daqueles que já desencarnaram (transfigurados enquanto antepassados), normalmente ligados àquela família de santo. A permeabilidade nesse espaço é estritamente restrita e controlada.

analisadas – Casas de Santo, Cozinhas, Barracão, Quartos, Paisagismo, Residência de Mametu Muiandê –, serão melhor exploradas em estudos futuros, bem como a ampliação de análise às áreas não comentadas ao longo desse trabalho, como: os elementos energéticos estruturantes da construção do Barracão, o Roncó, Sabaji, a Casa de Nvumbi e as Casas de santo que são transfiguradas na natureza através das árvores sagradas - onde são a morada de algumas divindades específicas como as árvores de Caboclo, do Nkisse Kindembo, do Orixá Iroko e das respeitadas e misteriosas Ajés.

Á vista disso e do momento de escrita dessa dissertação, em que a pandemia ocasionada pelo vírus SARS-CoV-2 foi protagonista de parte do campo antropológico aqui descrito e ainda se mostra latente e avassaladora diante do ínfimo quantitativo de vacinas disponibilizadas para a população brasileira, se mostrou necessário expor o evento corrente. De modo que, a comunidade foi diretamente impactada financeiramente e ritualisticamente, em vista do *lockdown* estabelecido para cada cidade do território brasileiro. Essa necessidade de paralisar as atividades por conta da utilização coletiva dos espaços internos, a fim de impedir a circulação e maior disseminação do vírus foi adiado os atendimentos aos visitantes – geradores de considerável renda para a comunidade. A higiene para o povo de santo é algo anterior à pandemia e intrínseco a sua ritualística – a sujeira dos sapatos ao se entrar nas casas de santo, é preferível que se deixe na porta. Porém, durante o corrido período, a higiene sanitária se intensificou com a introdução do uso da máscara e do álcool em gel.

Assim sendo, pensar a arquitetura de terreiro nessa dimensão socioespacial, demonstra ser importante para a compreensão da formação e distribuição espacial nos/dos territórios, para todos aqueles que se interessem de maneira teórico-metodológica pela temática, em tempo algum desconsiderando a vivência enquanto constituidora do saber. A antropologia e a Arquitetura têm fundamental importância para a leitura ocidental do que é a arquitetura de terreiro, cada uma na sua dimensão e escala macro e microscópica, seja na articulação entre comunidade e instância governamental, seja no levantamento territorial, cartográfico, patrimonial ou jurídico, à medida que juntas, essas duas cosmovisões se complementam.

A arquitetura de terreiro se mostra como a manifestação de um modo de vida: dinâmica, adaptativa e mantenedora dessa ancestralidade afro-diaspórica.

Limitações do trabalho

Reconhecendo as limitações desse trabalho, atravessado não somente pela pandemia ocasionada pelo vírus SARS-CoV-2, mas exaltada por todas limitações físicas e psicológicas impostas por esse novo modo de viver e de se relacionar, acho importante ressaltar que apesar do esforço em observar a arquitetura aqui exaltada através de suas próprias narrativas como visto nas lendas, *itans* e *oríkís*, ainda *nos vemos* – no plural por ser algo intrínseco e abrangente à grande parte dos alunos que saem das escolas de arquitetura que não estão na regionalidade baiana - caindo nas *armadilhas* dos possíveis olhares analíticos ocidentalizados oriundos das formações acadêmicas ainda presente em grande parte dessas escolas do território brasileiro, inclusive a minha. O que a meu ver, não passa pelo critério de ser correta ou incorreta, mas sim, no que diz respeito à interdisciplinaridade do campo arquitetônico que não se amplia ao estudo das arquiteturas afro-brasileiras. De modo que, quando se pretende realizar essa ruptura, se torna necessário *migrar de campo*, ir se referenciar em outras disciplinas, a partir de outras perspectivas, ao passo que se ocorresse dentro da arquitetura e do urbanismo poderia optar somente por *ampliar o campo*. Ser de dentro, não me isenta de utilizar termos e categorias da arquitetura convencional para as análises aqui apresentadas, a bricolagem com as terminologias que mesclam categorias e conceitos usuais da arquitetura com a representação litúrgica e ritualística demonstra a possibilidade de se referir a determinados usos, funções e possíveis padrões de modo mais facilmente assimilativo ao próprio universo arquitetônico. É óbvio que isso não substitui outras metodologias de análise, nem torna essa até aqui analisada um padrão uno de *tipo* arquitetônico de terreiro de candomblé.

Na arquitetura de terreiro abordada ao longo desse trabalho, foi necessário nesse primeiro momento – conforme todas as adversidades que a permearam – fazer um exercício de ruptura epistemológica, tão necessária para se compreender essa arquívivência, ainda que de modo inicial, mas já em processo de desenvolvimento, conforme esboçado ao longo de toda dissertação. E que será melhor revista e redirecionada à outras referências teóricas ausentes neste trabalho, em estudos futuros de doutoramento.

Caderno de imagens

Imagem 43 -Vista externa e interna da entrada do território respectivamente. Dois ndumbis – pessoas não iniciadas na religião – caminham conversando e brincando entre as Casas de Santo.



Fonte: arquivo pessoal.

Imagem 44 - Mãe Joana estendendo as roupas de santo lavadas no varal aos arredores da cozinha de santo



Fonte: arquivo pessoal.

Imagem 45 - Ndumbi (não iniciado) passeia pelo pátio interno do Manzo, entre a cozinha de santo e o Barracão.



Fonte: arquivo pessoal.

Imagem 46 - Banheiro - localizado no pátio, fica do lado externo do barracão. Muito utilizado nos dias de festa por visitantes.



Fonte: arquivo pessoal

Imagem 48 - Bandeirolas no teto do barracão. Ornamento ritualístico muito comum de se ver na cobertura interna dos Barracões.



Fonte: arquivo pessoal.

Imagem 47 - Janela do barracão. Detalhe de esquadrias em madeira.



Fonte: arquivo pessoal

Imagem 49 - Outras Casa de santo em construção e galinheiro - localizadas na parte ao fundo da zona residencial.



Fonte: arquivo pessoal.

Imagem 50 - Corredor de acesso à cozinha, às Casas de santo ao Barracão e ao pátio interno.



Fonte: arquivo pessoal.

Imagem 51 - Corredor que dá acesso ao pátio e á entrada lateral do barracão



Fonte: arquivo pessoal.

Imagem 52 - Varanda da residência de Mametu Muiandê. Dá acesso á outras casas de santo localizadas ao fundo e ás demais residências, de seus familiares



Fonte: arquivo pessoal.

Imagem 53 - Crianças brincando de "fazer candomblé". Enquanto os atabaques são colocados no sol para que o couro estique e afine o som, as crianças brincam imitando as figuras que tocam, que cuidam e que “viram” no santo.



Fonte: arquivo pessoal.

Imagem 54 - "Criança brincando de tocar atabaque e fazer candomblé" ou "Os que vão dar continuidade"



Fonte: arquivo pessoal.

Referências Bibliográficas

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. “Os quilombos e as novas etnias”. In: Quilombos: identidade étnica e territorialidade. Rio de Janeiro: Editora FGV, p. 43-81, 2002.

ARGAN, Giulio Carlo. Sobre a tipologia em Arquitetura .In: NESBITT, Kate. Uma nova agenda para a arquitetura – antologia teórica (1965-1995). São Paulo: Cosac Naify, 2006. P.267 – 273.

ARRUTI, José Maurício Paiva Andion. Etnias Federais”: o processo de identificação de “remanescentes” indígenas e quilombolas no Baixo São Francisco. **PhD diss., Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2002.**

CARNEIRO, Édson. 1988 [1958]. O quilombo dos Palmares. Rio de Janeiro: Companhia CORRÊA, Aureanice de Mello. O terreiro de candomblé: uma análise sob a perspectiva da geografia cultural. Textos escolhidos de cultura e arte populares, Rio de Janeiro, v. 3,

DANTAS, Beatriz G. **Vovó nagô e papai branco: usos e abusos da África no Brasil.** Rio de Janeiro: Graal, 1988.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. Introdução: rizoma. **Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia**, v. 1, p. 11-37, 1995.

DIÉNE, Aisha - A. L. NA FUNÇÃO - Fotoetnografia de um dia no terreiro de candomblé. Vol. 06 num. 12 -2020- Imagens da religião: paisagens e territórios do sagrado, Revista Fotocronografia, p. 16 - 32, 01 jul. 2020. Disponível em: <https://medium.com/fotocronografias/na-fun%C3%A7%C3%A3o-fotoetnografia-de-um-dia-no-terreiro-de-candombl%C3%A9-c64fbf96ccd5>.

DIÉNE, Aisha - A. L., & AHUALLI, I. F. . ?LUGAR DE MAIS VELHXS? Uma observação fenomenológica dos limites espaciais no terreiro de candomblé Tumba Nzo Jimona dia Nzambi. 2019. Disponível em: <https://salvadoresuascotes.wixsite.com/saesuascotes2019/gt-3>

DIÉNE, Aisha – A. L. & AHUALLI, Iyaroni F. POR DETRÁS DAS MÁSCARAS: A COVID-19 NA COSMOVISÃO DO CANDOMBLÉ - Reflexões sobre cuidados, métodos preventivos e saúde coletiva. In: VILLELA, Edlaine (org.). **Covid-19 impactos da pandemia na saúde.** Paco Editorial, 2020. No prelo.

DIÉNE, Aisha - A. L. (2020). “É minha filha, tudo fui eu quem fiz!”: Reflexões sobre a Arquitetura intuitiva de Mametu Muiandê. *Revista Calundu*, 4(1). <https://doi.org/10.26512/revistacalundu.v4i1.32233>

DO NASCIMENTO, Flor. Wanderson. O Fenômeno do racismo religioso: desafios para os povos tradicionais de matrizes africanas. **Revista Eixo. Brasília–DF**, v. 6, 2017.

DO NASCIMENTO, Wanderson Flor. Sobre os candomblés como modo de vida: Imagens filosóficas entre Áfricas e Brasis. **Ensaios Filosóficos**, v. 13, p. 153-171, 2016.

DOUGLAS, M. **Purity and Danger. An Analysis of the Concepts of Pollution and Taboo**. London & New York: Taylor & Francis e-Library, 2001.

DURKHEIM, Émile. 1996 [1912]. *As formas elementares da vida religiosa*. São Paulo: FREITAS, Décio. 1990 [1978]. *Palmares: a guerra dos escravos*. Rio de Janeiro: Ed. Graal.

HEIDEGGER, Martin. *Construir, Habitar e Pensar*, conferência publicada em *Vortäge und Aufsätze*, G. Neske, Pfullingen, 1954.

HOOKS, Bell. *Ensinando a transgredir: a educação como prática da liberdade*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2013.

LITTLE, Paul E. **Territórios sociais e povos tradicionais no Brasil: por uma antropologia da territorialidade**. Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, 2002.

LITTLE, Paul. Territórios sociais e povos tradicionais no Brasil: por uma antropologia da territorialidade. **Anuário Antropológico**, v. 28, n. 1, p. 251-290, 2003.

LODY, Raul. **Candomblé: religião e resistência cultural**. Editora Atica, 1987.

LODY, Raul. **O povo do santo: religião, história e cultura dos orixás, voduns, inquices e caboclos**. Martins Fontes, 2006.

MARQUES, Carlos Eduardo et al. **Bandeira Branca em Pau Forte: a Senzala de Pai Benedito e o Quilomblé urbano de Manzo Ngunzo Kaiango**. 2015.

MARQUES, Carlos Eduardo. **Remanescentes das Comunidades de Quilombos, da resignificação ao imperativo legal**. 2008.

MAUSS, Marcel; HUBERT, Henri. **Sobre o sacrifício**. Ubu Editora LTDA-ME, 2018. n. 1, p. 51-62, 2006.

- NASCIMENTO, Abdias. 1980. O Quilombismo. Petrópolis: Vozes, 281p.
- NASCIMENTO, Iris Salles. **O espaço do terreiro e o espaço da cidade: cultura negra e estruturação do espaço urbano.** 1989. 132 p. Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal da Bahia, Faculdade de Arquitetura, 1989.
- O'DWYER, Eliane Cantarino. Os quilombos e a prática profissional dos antropólogos. **Quilombos: identidade étnica e territorialidade. Rio de Janeiro: Editora FGV**, p. 13-42, 2002.
- PEIRANO, Mariza. 2008. Etnografia, ou a teoria vivida. **Ponto Urbe 2.** Disponível em: <http://journals.openedition.org/pontourbe/1890>. Acesso em: 12/09/2020.
- PLÍNIO DOS SANTOS, Carlos Alexandre B. **Direitos quilombolas: Trinta anos de um ato constitucional.** In: XAVIER, Lídia de Oliveira; Á VILA, Carlos F. Dominguez; FONSECA, Vicente. (Org.). Direitos Humanos, Cidadania e Violência no Brasil: estudos interdisciplinares. led.Curitiba: CRV, 2018, v. 6. (Pg. 101-126).
- PLÍNIO DOS SANTOS. As comunidades negras rurais nas ciências sociais no Brasil: de Nina Rodrigues à era dos programas de pós-graduação em antropologia. **Anuário Antropológico**, n. I, p. 75-106, 2015.
- RAMOS, Arthur. 1942. Aculturação negra no Brasil. São Paulo: Cia Ed. Nacional
- RODRIGUES, Nina. 1977. Africanos no Brasil. Brasília: UnB (Temas Brasileiros: 40).
- RUFINO, Luiz. Pedagogia das encruzilhadas Exu como Educação. **Revista Exitus**, v. 9, n. 4, p. 262-289, 2019.
- SEGATO, Rita Laura. Santos e Daimones: O Politeísmo Afro-Brasileiro e a Tradição Arquetipal. 2ª Ed. **Brasília, DF: EDUnB**, 2005.
- SEGAUD, Marion. Antropologia do espaço: habitar, fundar, distribuir, transformar. **São Paulo: SESC São Paulo**, 2016.
- SERRA, Ordep. J. X. **Etnicidade: a questão das “nações”.** In: Águas do rei. Vozes, 1995.
- SERRA, Ordep. Terreiro Ipatitió Gallo [Ilê Axé Tadê Patiti Oba] (mimeo), 2000.
- SILVA, Vagner Gonçalves da. **O antropólogo e sua magia: Trabalho de Campo e Texto Etnográfico nas pesquisas antropológicas sobre religiões afro-brasileiras/**

Vagner Gonçalves da Silva. – 1ª ed., 2ª reimpr. – São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2015.

SIMAS, Luiz Antonio; RUFINO, Luiz. Fogo no mato: a ciência encantada das macumbas. Mórula Editorial, 2019.

SODRÉ, Muniz. **O terreiro e a cidade: a forma social negro-brasileira**. Mauad Editora Ltda, 2019.

TAFURI, Manfredo. Teorías e historia de la arquitectura: (hacia una nueva concepción del espacio arquitectónico). Laia,, 1972.

VELAME, Fábio. (20 de Maio de 2020). 1 Vídeo (1h e 14min). Arquiteturas afro-brasileiras: um campo em construção. Fonte: Publicado pelo canal TV UFBA: https://www.youtube.com/watch?v=1vutNrvs_vg

VELAME, Fábio Macêdo. ARQUITETURAS DE ÁRVORES E ÁRVORES ARQUITETÔNICAS: ARQUITETURAS DOS TERREIROS DE CANDOMBLÉ DE CACHOEIRA E SÃO FÉLIX INSTAURADAS PELA NATUREZA SACRALIZAD. **Revista da Associação Brasileira de Pesquisadores/as Negros/as (ABPN)**, v. 6, n. 13, p. 252-272, 2014.

WEIMER, Günter. Arquitetura popular brasileira. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

Sites:

ALERTA: Manzo na luta contra o Corona vírus. Kilombo Manzo, 2020. Disponível em: <http://www.kilombomanzo.org/>

IEPHA. Comunidade Quilombola Manzo Ngunzo Kaiango. Disponível: <http://www.iepha.mg.gov.br/index.php/programas-e-aco-es/patrimonio-cultural-protegido/bens-registrados/details/2/7/bens-registrados-comunidade-quilombola-manzo-ngunzo-kaiango>

História. Disponível em: <http://www.kilombomanzo.org/>

DECRETO Nº 4.887, DE 20 DE NOVEMBRO DE 2003. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/2003/d4887.htm

OAB/SE. Integrantes do Candomblé são proibidos de realizar seus cultos, 2011. Disponível em: <https://oab-se.jusbrasil.com.br/noticias/100075619/integrantes-do-candomble-sao-proibidos-de-realizar-seus-cultos>

DIÁRIO DE PERNAMBUCO. Sacerdote de umbanda é condenado por perturbação de sossego, 2017. Disponível em: <https://www.diariodepernambuco.com.br/noticia/vidaurbana/2017/04/sacerdote-de-umbanda-e-condenado-por-perturbacao-de-sossego.html>

JORNAL O BELTRANO. Batuque na cozinha, sinhá não quer, 2015. Disponível em: <https://www.obeltrano.com.br/portfolio/batuque-na-cozinha-sinha-nao-quer/>

G1 BAHIA. Terreiro de candomblé na BA é invadido por homens armados e pai de santo é agredido com coronhada no rosto, 2019. Disponível em: <https://g1.globo.com/ba/bahia/noticia/2019/01/13/terreiro-de-candomble-na-ba-e-invadido-por-homens-armados-e-pai-de-santo-denuncia-intolerancia-religiosa.ghtml>