



**ILÊ AXÉ:**  
UM ENCONTRO DO HUMANO  
COMA ARQUITETURA E O SAGRADO

FELIPE IBIAPINA

*lume.*



UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO  
CENTRO DE ARTES E COMUNICAÇÃO  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DESENVOLVIMENTO URBANO

FELIPE IBIAPINA DO MONTE RUBEN SIQUEIRA

***ILÊ AXÉ:***

**um encontro do humano com a arquitetura e o sagrado**

Recife  
2023

FELIPE IBIAPINA DO MONTE RUBEN SIQUEIRA

***ILÊ AXÉ:***

**um encontro do humano com a arquitetura e o sagrado**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Urbano da Universidade Federal de Pernambuco, como requisito parcial para obtenção do título de doutor em Desenvolvimento Urbano.

Área de concentração: Desenvolvimento Urbano

Linha de pesquisa: Arquitetura e Urbanismo

Orientadora: Lúcia Leitão Santos

Recife

2023

Catálogo na fonte  
Bibliotecária Mariana de Souza Alves – CRB-4/2105

S618i Siqueira, Felipe Ibiapina do Monte Ruben  
Ilê Axé: um encontro do humano com a arquitetura e o sagrado/ Felipe  
Ibiapina do Monte Ruben Siqueira. – Recife, 2023.  
146f.: il.

Sob orientação de Lúcia Leitão Santos.  
Tese (Doutorado) – Universidade Federal de Pernambuco. Centro de  
Artes e Comunicação. Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento  
Urbano, 2023.

Inclui referências e glossário.

1. Arquitetura. 2. Candomblé. 3. Psicanálise. I. Santos, Lúcia Leitão  
(Orientação). II. Título.

711.4 CDD (22. ed.) UFPE (CAC 2023-39)

Felipe Ibiapina do Monte Ruben Siqueira

***ILÊ AXÉ:***

**um encontro do humano com a arquitetura e o sagrado**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Urbano da Universidade Federal de Pernambuco, como requisito parcial para obtenção do título de Doutor em Desenvolvimento Urbano.

Aprovada em: 24/02/2023.

**Banca Examinadora**

Participação por videoconferência

---

Profa. Dra. Lúcia Leitão Santos (Orientadora)  
Universidade Federal de Pernambuco

Participação por videoconferência

---

Profa. Dra. Maria de Jesus de Britto Leite (Examinadora Interna)  
Universidade Federal de Pernambuco

Participação por videoconferência

---

Profa. Dra. Antoinette Brito Madureira (Examinadora Externa)  
Universidade Federal do Rio Grande do Norte

Participação por videoconferência

---

Profa. Dra. Maria Consuelo Passos (Examinadora Externa)  
Universidade Católica de Pernambuco

Participação por videoconferência

---

Profa. Dra. Zuleica Dantas Pereira Campos (Examinadora Externa)  
Universidade Católica de Pernambuco

## Peço agô a EXU,

*orixá* dos caminhos e da comunicação; À *OXALÁ*, pai da criação que zela pelo meu orí; À *OXUM* e *YEMANJÁ*, iabás que estão sempre ao meu lado, amparando e orientando; À *XANGÔ AYRÁ*, regente do *Ilê Axé Ayrá Omin Funfun*, por ter aberto as portas do *Ilê* que é campo empírico desta pesquisa.

## AGRADECIMENTOS

À Deus, *Olorum*, *Olodumare*, *Nzambi*, em suas incontáveis invocações, agradeço pelo dom da existência, assim como aos *Orixás* e guias espirituais por sustentarem meu *Orí*, conferindo inspiração e subsídio ao trabalho criativo e intelectual.

À minha família, agradeço pelo amor e, de modo especial, à minha mãe Liana, por sonhar junto e investir na minha formação acadêmica; ao meu irmão, Gabriel, pelo apoio incondicional; à minha madrastra, Elaine, pelas orientações e palavras de incentivo; e à minha cachorrinha, Rosita, fonte de amor diário, companheira de todas as horas.

Ao Pai F. de *Ayrá*, e à comunidade do *Ilê Axé Ayrá Omin Funfun*, agradeço pela acolhida afetuosa. Vocês somaram amor e *axé* à pesquisa.

À minha orientadora, Profa. Lúcia Leitão, agradeço, sobretudo, por servir de inspiração e exemplo, sob sua mentoria houve o despertar do meu olhar apaixonado para o campo da subjetividade na arquitetura.

À UFPE, em especial, ao MDU, agradeço por ter me recebido como pesquisador e proporcionado os melhores anos da minha trajetória acadêmica. Para além do conhecimento, carregou relações de afeto, tendo participado dessa jornada colegas de doutorado como a Carol e a Josi, funcionários, como a querida Renatinha, e professoras, como Juju e Julieta – as quais agradeço, também, pelas contribuições nos seminários de tese e nas bancas de qualificação.

Aos amigos do Recife, agradeço pelo companheirismo. Vocês trouxeram leveza ao percurso. Dio, Erick, Marcela, Renata e Roberta, vocês fazem parte desta história. De modo especial, agradeço à Lia, minha parceira de MDU, de sotaque, de apartamento, de aventuras e desventuras, que se tornou uma melhor amiga. Me faltam palavras para descrever sua importância nessa jornada.

À família do coração, Clara e Giesse, agradeço por serem colo e porto-seguro a tantos anos.

Agradeço à Lau pela empatia no trabalho, compreendendo minhas ausências em decorrência da tese; Ao Luan, para além da amizade, obrigado pela ajuda com a teoria lacaniana.

Por fim, mas não menos importante, agradeço ao subsídio da CAPES, instituição de fundamental importância para o fomento da pesquisa na pós-graduação.

## “O Terreiro é uma CASA

*acolhedora, de irmãos, onde aqui a gente perde os títulos lá de fora. São todos aqui: meu pai; minha mãe; meu irmão. É uma família unida! Essa casa, esse terreiro – como queira nominar –, é um grande útero onde cabem todos os seus filhos. E todos encontram respeito, aconchego, carinho e, quando necessário, o apoio!”*  
*(Mãe Carmem, Yalorixá do Terreiro do Gantois, no prólogo da música Oluwa Mi – Orixá Oxaguiã, do Grupo Ofa, com Ivete Sangalo e Mateus Aleluia).*

## RESUMO

Esta pesquisa encontra-se no campo dos estudos subjetivos da arquitetura e, tendo como objeto empírico o terreiro de candomblé, busca analisar o trinômio formado a partir do encontro do humano (candomblecista) com o espaço arquitetônico e o sagrado. Para a construção do problema foram consideradas as experiências pessoais – o percurso do pesquisador enquanto adepto de religião afro-brasileira – e acadêmicas – destacando a dissertação de mestrado, quando se desenvolveu um estudo de base etnográfica que tratou da territorialidade do candomblé no meio urbano. Identificou-se na arquitetura dos terreiros que, por trás de uma aparente simplicidade estrutural, o tradicional esquema construtivo – fundação, pilar, cumeeira – guarda uma significação de ordem imaterial. Além da matéria tectônica visível, pode-se atribuir uma dimensão subjetiva que comporta as representações simbólicas do grupo, próprias do sistema religioso, bem como as individuais, oriundas dos processos de subjetivação dos sujeitos. Este foi o ponto de partida para a formulação do problema de pesquisa da tese que intenta compreender: qual o papel que a arquitetura exerce diante do relacionamento que o candomblecista estabelece com o sagrado? Apresenta-se como objeto empírico o terreiro *Ilê Axé Ayrá Omin Funfun*, candomblé da nação Ketu, descendente do tradicional *Ilê Axé Opô Afonjá* fluminense. O objetivo geral é analisar a arquitetura do terreiro de candomblé a partir das relações simbólicas que o adepto estabelece com o espaço arquitetônico a fim de acessar o sagrado. Para o embasamento teórico da discussão, busca-se um diálogo transcultural envolvendo a Teoria da Arquitetura, a Psicanálise e a Filosofia nagô (SODRÉ, 2017). Adota-se uma abordagem qualitativa, aderindo ao método da Intepretação de Sentidos (GOMES, 2016), a partir da dialogia entre a hermenêutica e a dialética, e sob a inspiração autoetnográfica (ADAMS; JONES; ELLIS, 2015). Foram utilizadas como técnicas e procedimentos metodológicos a observação participante (MINAYO, 2016), diálogos reflexivos com as *iaôs*, fotografias e croquis esquemáticos. Por fim, concluiu-se que o espaço arquitetônico media o encontro do humano com o sagrado porquanto apoie as identificações do sujeito iniciado com o seu santo.

**Palavras-chave:** Arquitetura; Candomblé; Psicanálise.

## ABSTRACT

This research is in the field of subjective studies of architecture and, having as object the candomble temple, it seeks to analyze the trinomial formed by the human, the architectural space and the sacred. In order to construct the problem, personal experiences were considered - the researcher's path as an adept of afro-brazilian religion - and academic ones - especially during the master's degree, when an ethnographic study was developed about the territoriality of candomble in the urban environment. It was identified in the architecture of the candomble temples that, behind an apparent structural simplicity, the traditional construction scheme – foundation, pillar, ridge – preserves an immaterial significance. In addition to the visible tectonic matter, a subjective dimension can be attributed that includes the symbolic representations of the group, specific to the religious system, as well as the individual ones, originating from the subjects' subjectivation processes. This was the starting point for formulating the research problem of the thesis that it tries to understand: what role does architecture play in the relationship that candomblecists establish with their sacred? The candomble temple Ilê Axé Ayrá Omin Funfun, of the Ketu nation and descendant of the traditional Ilê Axé Opô Afonjá, is presented as an empirical object. The general objective is to analyze the architecture of the candomble temple as from the symbolic relations that the adept establishes with the architectural space in order to access the sacred. For the theoretical basis of the discussion, is used a cross-cultural dialogue involving Western philosophy and Nagô (SODRÉ, 2017). A qualitative approach is adopted, adhering to Interpretation of senses (GOMES, 2016) as a method, at the base of hermeneutics and dialectic dialogy, as well as under inspiration of autoethnography (ADAMS; JONES; ELLIS, 2015). Participant observation (MINAYO, 2016), interviews with *iaôs*, schematic sketches and drawings was used as techniques. It was concluded that the architectural space mediates the encounter between the human and the sacred since it supports the candomblecist's identifications with his saint.

**Keywords:** Architecture; Candomble; Psychoanalysis.

## SUMÁRIO

	<b>INTRODUÇÃO</b>	<b>11</b>
<b>1</b>	<b>ARQUITETURA E SAGRADO</b>	<b>18</b>
1.1	O BERÇO DO OCIDENTE: ESPAÇO, HUMANO E SAGRADO NO CONTEXTO GRECO-ROMANO	20
1.1.1	<b>Sujeito, Espaço e Sagrado: o modelo subjetivo do culto aos ancestrais</b>	<b>24</b>
1.1.2	<b>Os deuses da cidade</b>	<b>29</b>
1.2	ESPAÇO E SAGRADO NOS REINOS YORUBAS	32
1.2.1	<i>Eu vi o mundo... e ele começava em Ilé Ifé</i>	37
1.2.2	<b>A produção do espaço nos reinos yorubas</b>	<b>40</b>
<b>2</b>	<b>O CULTO AOS ORIXÁS NA DIÁSPORA</b>	<b>51</b>
2.1	DAS DIMENSÕES SOCIOCULTURAL E MATERIAL DO TERREIRO DE CANDOMBLÉ	55
<b>3</b>	<b>A CONSTRUÇÃO SUBJETIVA DO INICIADO</b>	<b>82</b>
3.1	A POSIÇÃO DO SUJEITO	83
3.1.1	<b>Entre o advir como Sujeito e o renascer como <i>Ara-aiyé</i></b>	<b>87</b>
3.2	A LINGUAGEM MÍTICA: MITEMAS E SÍMBOLOS SAGRADOS ADERIDOS AOS OBJETOS E AO ESPAÇO/TERRITÓRIO	92
3.2.1	<b>O aporte simbólico a nível territorial e espacial</b>	<b>96</b>
<b>4</b>	<b>O ESPAÇO ARQUITETÔNICO E SUAS IMPLICAÇÕES NA SUBJETIVIDADE DO CANDOMBLECISTA</b>	<b>105</b>
4.1	A CASA/ILÊ/TERREIRO É O ÚTERO QUE GERA	107
4.2	O ILÊ ORIXÁ É O CORPO-CASA QUE PRESENTIFICA A CONEXÃO ENTRE O CANDOMBLECISTA INICIADO E O SAGRADO	115
<b>5</b>	<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS</b>	<b>132</b>
	<b>REFERÊNCIAS</b>	<b>135</b>
	<b>GLOSSÁRIO</b>	<b>141</b>

# INTRODUÇÃO

Esta pesquisa tem como foco a discussão qualitativa em torno das relações subjetivas que o humano estabelece com o espaço arquitetônico na sua interação com o sagrado. A nossa motivação pelo tema apresentado decorre de um somatório de experiências – pessoais e acadêmicas. Além de o doutorando possuir uma vivência religiosa na umbanda, e um apreço pelo candomblé, durante a pesquisa de mestrado – cujo cerne investigativo foi voltado para a formação de territorialidades religiosas católicas e afro-brasileiras na cidade de Teresina -PI – pudemos acompanhar uma insidiosa disputa entre a prefeitura de Teresina e os habitantes de determinada região da cidade contemplada com um projeto de requalificação urbana. Previa-se a desapropriação de dezenas de terreiros e a comunidade de santo levantava os prejuízos indelévels, desconsiderados pelos tecnocratas envolvidos na proposta.

Além da desagregação dos laços comunitários erigidos pelas relações de vizinhança, haveria a desestabilização do axé, fonte vital dos terreiros, trazendo, conseqüentemente, comprometimento para a vida espiritual dos adeptos. O contra-argumento da prefeitura de Teresina apresentava como solução a doação de novas edificações em conjuntos habitacionais da cidade, não atinando para os imperativos de ordem espiritual e cultural da transferência dos terreiros (SIQUEIRA, 2018).

Os arquitetos, urbanistas e demais profissionais ligados ao planejamento e gestão das cidades parecem acostumados à supervalorização da técnica e dos parâmetros objetivos, deixando de lado elementos imateriais fundamentais. Em Teresina, o corpo técnico da prefeitura não enxergava as fragilidades da remoção dos terreiros e o impacto sociocultural do mesmo. Afinal, se uma Igreja pode ser realocada – aqui cumpre rememorar o acontecimento histórico da transposição da Igreja Matriz de Nossa Senhora do Amparo que marcou, simbolicamente, a fundação da capital planejada do Piauí –, por que seria diferente com os terreiros?

Ocorre que plantar o axé do terreiro, não é tarefa simples, cabendo ao *orixá*, e não ao Estado, avaliar se o local é adequado para o culto. O ato de fundação do terreiro corresponde a uma sacralização do espaço, englobando desde o chão – a dimensão territorial – até a arquitetura – a edificação e suas ressonâncias urbanas, fruto das relações de sociabilidade que se erige na “casa” de culto.

O nosso ponto de partida para a formulação do problema de pesquisa da tese tangenciou o esquema simbólico da arquitetura de terreiro. De acordo com o *ethos* do candomblé, o axé fundante – *axé comunal* – é um conjunto de elementos materiais

com propriedades sagradas (imateriais), sendo uma parte enterrada sob um pilar central, no barracão – salão onde acontecem as reuniões públicas do terreiro –, e outra elevada sobre o mesmo, junto à cumeeira (MATOS, 2019), evidenciando que, por trás de uma aparente simplicidade estrutural, o tradicional esquema construtivo – fundação, pilar, cumeeira – resguarda, nesse espaço sagrado, uma significação de ordem simbólica, cuja importância para os sujeitos envolvidos com o sistema simbólico religioso é complexa.

Decorre que, além da matéria tectônica visível, atribui-se ao espaço arquitetônico uma dimensão subjetiva que comporta as representações simbólicas gerais, próprias do sistema religioso, bem como as individuais, oriundas dos processos de subjetivação dos sujeitos. Nesse sentido, passamos a nos questionar: como se define a arquitetura do terreiro.

A literatura dos estudos afro-religiosos, e a experiência do doutorando junto às religiões de matriz africana apontam que a tipologia e o programa arquitetônico dos terreiros seguem mais ou menos um padrão, de acordo com as raízes culturais do culto. O programa genérico dos espaços rituais do candomblé adere ao esquema composto por barracão, cozinha e o *ilê orixá* – as casas (ou quartos)-de-santo. O barracão é o espaço em que ocorrem as celebrações, é onde os iniciados incorporam as divindades para o *xirê*, a dança ritual. A cozinha, também é entendida como espaço ritualístico em que se preparam as comidas dos santos que servirão como oferenda e serão depositadas nas suas respectivas casas (ou quartos)-de-santo, local onde estão “assentadas” estas divindades (SANTOS, 2012). No caso da umbanda, o esquema tende a ser mais simplificado e vai depender do grau de hibridismo simbólico estruturante do culto – quanto maior for a influência do espiritismo kardecista, maior a tendência à simplificação dos rituais e símbolos.

Rememoramos uma conversa informal tida com uma filha-de-santo de candomblé, amiga pessoal do doutorando que, na ocasião, descrevia as casas-de-santo do seu terreiro. Segundo sua narrativa, a estética das casas onde estavam assentados os *nkisis* – correspondentes bantu para os *orixás* nagôs – era diferente, sendo possível identificar cada uma a partir de caracteres da fachada. Quando questionada sobre o interior destas casas, ela se detém em uma especificamente, aquela que pertencia ao seu *nkisi* pessoal – para quem ela tinha sido iniciada – e o seu discurso, até então pautado em um conteúdo descritivo racional, passa a incorporar imagens simbólicas, quase oníricas, produto de sua percepção subjetiva

carregada de afetos. Ela relata, também, que na maioria das vezes, ao adentrar nesse espaço sagrado seu transe era facilitado. O ato de “adentrar” na *casa do nkisi/orixá* se mostra carregado de significações que só os sujeitos do culto são capazes de vivenciar em sua subjetividade. Nessa qualidade, a arquitetura parece se avultar como espaço de interação do humano com o seu sagrado.

Diante do exposto, mobilizado pelo intento de ampliar o conhecimento da arquitetura de terreiro, adotando como recorte o terreiro de candomblé, buscamos compreender o evento arquitetônico a partir dos usos e significações impressos pelos filhos-de-santo no espaço, a fim de descobrir **qual o papel que a arquitetura exerce diante do relacionamento do candomblecista com o seu sagrado?**

É pressuposto que a arquitetura não constitui apenas um abrigo para as reuniões da comunidade de terreiro e não configura a morada do(s) Deus(es) no sentido meramente metafórico. De fato, as divindades habitam – em “espírito” e matéria – o espaço arquitetônico do terreiro. O vínculo estabelecido entre o candomblecista e o espaço (arquitetônico) do terreiro, a sua casa de santo, é, talvez, mais profundo do que o instituído com a casa onde reside seu domicílio civil, pois no terreiro, de acordo com a cosmovisão do candomblé – pela experiência da iniciação e do assentamento do seu santo –, o sujeito experimenta um renascimento simbólico, passando pelas etapas da geração, nascimento e crescimento no seio do *egbé*.

Pela iniciação, o adepto se torna um *ara àiyê* e seu *orixá* pessoal é, paralelamente, feito santo na sua cabeça e assentado no terreiro. Desse momento em diante, o *ethos* religioso – motivações e disposições éticas, preceitos e estética relacionados a determinado sistema simbólico religioso – prescreve que sejam feitas oferendas periódicas, a fim de alimentar a divindade, renovando o *axé*, instituindo trocas energéticas entre o iniciado e o assentamento circunscrito espacialmente na casa/quarto-de-santo. Essa relação estabelecida entre o humano, o sagrado e o espaço arquitetônico pela via metafísica é apenas um dos aspectos alçados.

Outro ponto a ser considerando na construção da hipótese, cerne do interesse investigativo, diz respeito às relações da ordem do simbólico. Pelo advento da iniciação, um processo continuado, apesar dos ritos se concentrarem em uma quinzena específica, o sujeito é exposto ao sistema simbólico do culto e convidado a estabelecer novas identificações.

Alguns candomblecistas advêm de famílias cristãs – ademais, ainda que a família não seja praticante de uma religião cristã, pesa a conjuntura sociocultural

extrafamiliar, ocidentalizada. O universo nagô constitui um novo mundo, embricado por outra filosofia que, por vezes, entra em choque com a ocidentalidade. Apesar de não ser possível uma “reprogramação” da subjetividade, com as novas identificações inscritas sobre as antigas, o iniciado é colocado diante dos dois mundos, sendo incentivado a construir identificações com o *ethos* do *egbé*.

Durante os dias em que permanece recolhido no *roncó*, no período iniciático, lhes são contados os mitos, ensinadas as rezas e danças do seu *orixá*. Diz-se, entre o povo-de-santo, que após a feitura a personalidade do *orixá* aflora no iniciado, fato que atribuímos às identificações fruto das experiências na família-de-santo.

Anunciando a estrutura da pesquisa, estabelecemos como hipótese que, *diante do relacionamento do humano com o sagrado, a arquitetura se mostra como um suporte para os símbolos, e um espaço onírico que abriga as construções do imaginário*. Os dois estatutos ancorados na arquitetura – simbólico e imaginário – contribuem fortemente para a aproximação do *ara aiyê* e seu *orixá*, sendo esta a hipótese para o ponto nodal do trinômio formado pelo humano, o espaço (arquitetônico) e o sagrado.

O objeto empírico escolhido foi o terreiro de candomblé *Ilê Axé Ayrá Omin Funfun*, localizado na cidade de Paulista, Região Metropolitana do Recife. **Reiteramos o pressuposto de que o espaço arquitetônico do terreiro é a “casa da alma” do candomblecista, sendo este o espaço em que o seu contato com o sagrado é mais estreitado.** Além de ser palco das relações sociais que se estabelecem na comunidade de santo, **invocamos que a arquitetura é o espaço intersticial que conecta o humano com o *órun*, o plano invisível.**

O objetivo geral deste trabalho de doutorado é analisar a arquitetura do terreiro de candomblé a partir das relações simbólicas que o adepto estabelece com o espaço arquitetônico a fim de acessar o sagrado. Percorremos como objetivos específicos: descrever o espaço arquitetônico do terreiro *Ilê Axé Ayrá Omin Funfun*; identificar o conteúdo simbólico religioso presentificado na arquitetura do terreiro; analisar os significados atribuídos ao espaço arquitetônico do terreiro, pelos iniciados, no contexto das suas experiências com o sagrado.

Para tanto, adotamos uma abordagem de pesquisa qualitativa, com um tipo de estudo descritivo, analítico e interpretativo, aderindo à “Interpretação de Sentidos”, método sistematizado por Romeu Gomes (2016), a partir do diálogo entre a

hermenêutica e a dialética, na busca pela interpretação de contextos, motivações e lógicas, observadas as falas e ações dos sujeitos.

Considerando a familiaridade do doutorando com as religiões de matriz africana, entendemos haver uma inspiração autoetnográfica. Acerca da posição do autoetnógrafo, Adams, Jones e Ellis (2015) realçam o enfoque costumaz sobre a forma em que as “identidades sociais” influenciam na pesquisa, sobretudo, nos termos do que, quem e como estudamos, considerando nossa experimentação do campo, as formas de representação e nossa experiência cultural.

Para o trabalho empírico utilizamos como técnicas a observação participante, “[...] processo pelo qual um pesquisador se coloca como observador de uma situação social [...] em relação direta com os seus interlocutores no espaço social da pesquisa, na medida do possível, participando da vida social deles, no seu cenário cultural [...]” (MINAYO, 2016, p.64) acompanhada de diálogos reflexivos, erigidos a partir de entrevistas semi-estruturadas (MINAYO, 2016). Também, fizemos uso de fotografias e croquis, enquanto procedimentos metodológicos, a fim de ilustrar e fundamentar a descrição da arquitetura do terreiro.

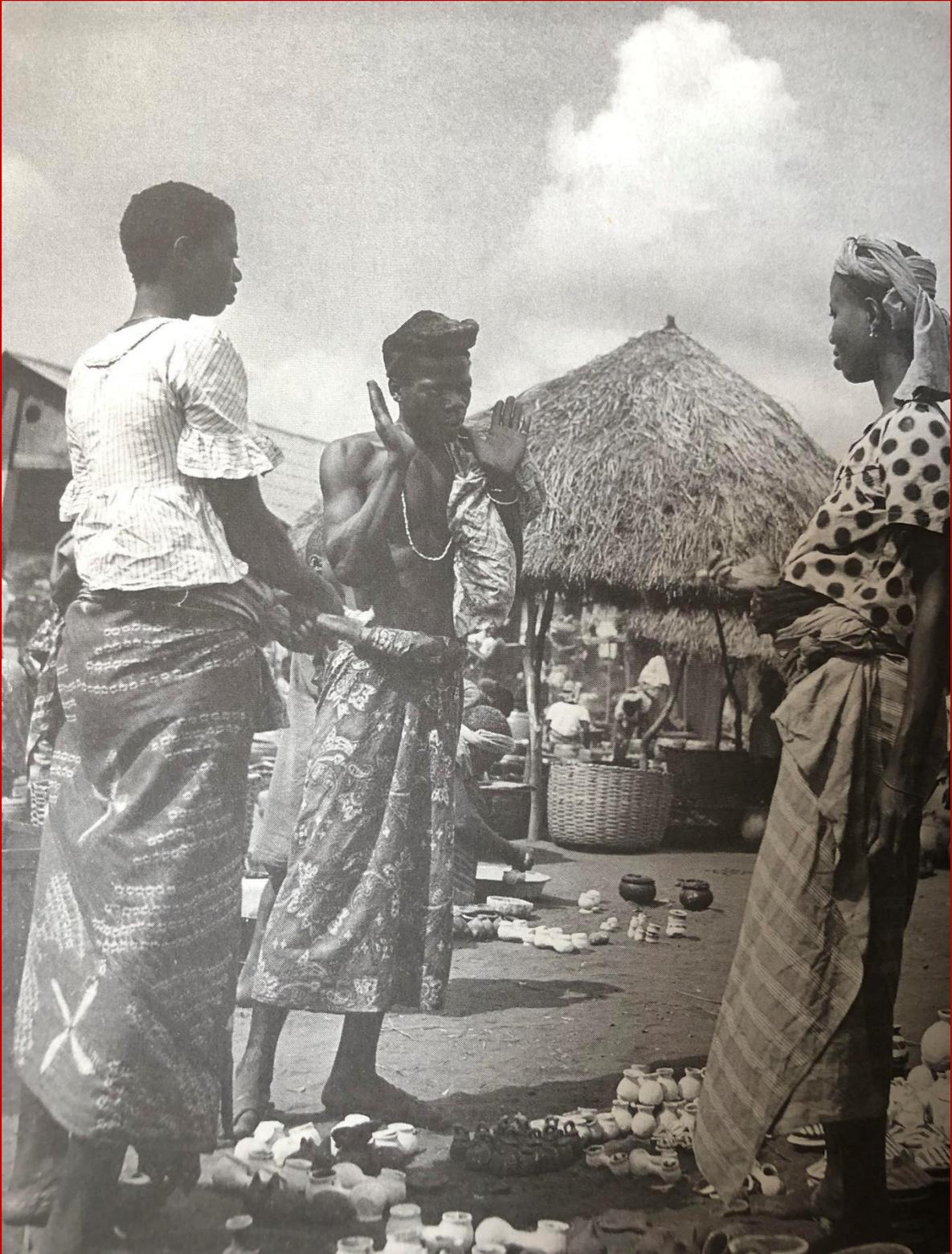
Compreendemos que estudar a arquitetura do terreiro de candomblé é um compromisso político. Mesmo não constituindo inteiramente nosso lugar de fala – pois apesar do doutorando ser filho-de-santo, este e sua orientadora são brancos, levando ao reconhecimento dos privilégios outorgados à branquitude – buscamos somar à luta do povo-de-santo, socialmente estigmatizado em razão do racismo estrutural – herdado do período escravocrata –, e pelo racismo religioso – endossado por grupos cristãos que insistem em desafiar a laicidade do Estado brasileiro e, historicamente, têm empreendido uma coação inquisitória contra as comunidades de terreiro. A pesquisa é justificada, também, pela tentativa de contribuir para a teoria e história da arquitetura brasileira, diante da lacuna que envolve a produção afro-brasileira.

Acerca da narrativa da tese, optamos pela narrativa na primeira pessoa do plural, em razão da posição metodológica adotada, bem como pela filiação teórica de base psicanalítica e antropológica que reclama nossa participação ativa no processo de interpretação do fenômeno. Ademais, a personalidade coletiva foi adotada por se tratar de uma construção conjunta, envolvendo um trabalho de orientação acadêmica e, sobretudo, pelo fato de o doutorando se entender como um agregado, ecoando as vozes da sua ancestralidade espiritual e dos seus guias.

Em termos de estrutura, a tese será subdividida em quatro seções. A primeira constitui um referencial teórico-histórico, sendo proposta uma leitura transversal da temática arquitetura e sagrado, a partir do berço da ocidentalidade, a antiguidade clássica, e dos povos tradicionais yorubás, matriz cultural do candomblé ketu-nagô.

A seção seguinte aborda o objeto empírico, o *Ilê Axé Ayrá Omin Funfun*, apresentando sua arquitetura a partir da sua inserção no sistema simbólico religioso do culto. Na terceira seção buscaremos estabelecer um diálogo interdisciplinar, entre a Filosofia Nagô e a Psicanálise a fim de estruturar uma base referencial para a análise da relação subjetiva construída entre o candomblecista e o sagrado.

Na quarta e última seção, partindo das categorias empíricas advindas dos diálogos com os filhos-de-santo, abordaremos o enodamento formado no encontro do candomblecista, a arquitetura e o sagrado, à luz de analogias teóricas envolvendo Arquitetura, Filosofia, Antropologia e Psicanálise, e sob a mediação dos conhecimentos obtidos na experiência autoetnográfica.



## SEÇÃO 1

## 1. ARQUITETURA E SAGRADO

Com esta seção temática abrimos o referencial teórico da tese e, partindo do eixo geral – Arquitetura e Sagrado – intentamos prospectar a tríade relacional – Humano, Espaço e Sagrado – na história, notadamente, na Antiguidade Clássica, analisando os efeitos da passagem do culto doméstico para o culto coletivo. Também, investigaremos no âmbito Império Yorubá, a relação entre a produção do espaço arquitetônico e a organização religiosa do culto aos *orixás*, berço da cultura nagô, referência máter para o objeto empírico da tese, o terreiro de candomblé.

A temática que intersecciona a Arquitetura e o Sagrado tem campo fértil na Teoria da Arquitetura, perpassando discussões sobre as primeiras construções humanas, buscando compreender a essência de edificar. A História aponta o sagrado como um fator determinante para o surgimento da arquitetura, desde as construções até as cidades<sup>1</sup>.

Na busca pelo lugar atribuído à arquitetura diante dessa relação do humano religioso com o sagrado, Mumford (1989) chama atenção para a possibilidade de que a caverna tenha conferido aos antigos a primeira noção de espaço arquitetônico. E mais, “[...] *his first glimpse of the power of a walled enclosure to intensify spiritual receptivity and emotional exaltation* (MUMFORD, 1989, p.9)<sup>2</sup>”. Assim, a caverna e, posteriormente, a arquitetura, mais do que abrigar um culto, serviria de mediadora na relação do humano com o sagrado, uma vez que catalisaria a experiência subjetiva. Ressaltamos o fato de que a instituição da ordem simbólica, da qual a experiência subjetiva do sagrado encontra-se associada, só emerge em concomitância com a linguagem. Assim, coadunamos com a tese de que teria sido nesse interstício que surgiu a arquitetura, em sua acepção fundamental, ou seja, a combinação de *arkhê* – evento criador – e *tektôn* – expressão material.

Vitrúvio (1987) em seu tratado clássico discorre sobre a mítica cabana primitiva, uma representação das construções primevas. Fazendo uso de uma narrativa alegórica, o autor romano conta que os homens viviam em meio à natureza, dividindo o espaço das selvas, grutas e bosques com as feras. A descoberta do fogo operou

---

<sup>1</sup> Aqui, a cidade é entendida como arquitetura. Aderindo ao que postula Argan (2005, p.243): “arquitetura é tudo o que concerne à construção, e é com técnicas de construção que se intui e se organiza em seu ser e em seu devir a entidade social e política que é a cidade.

<sup>2</sup> [...] seu primeiro vislumbre da faculdade que tem um espaço emparedado de intensificar a receptividade espiritual e a exaltação emocional (tradução nossa).

algumas mudanças na vida do humano primitivo, tal como a proteção contra o frio e, também, a defesa contra os animais ferozes. Deu-se um princípio de agregação que acarretou no desenvolvimento da linguagem e o surgimento das primeiras construções<sup>3</sup>.

Dialogando com Vitruvius, Fustel de Coulanges (2002) aponta a importância do fogo para o surgimento da arquitetura: a essência da arquitetura estaria relacionada à cabana que guarda o fogo e a família. É daí que teria surgido a palavra lar, uma corruptela de lareira que designaria o habitar na cabana primitiva, ou seja, a primeira casa, a primeira arquitetura.

Na antiguidade clássica, a casa dos gregos e romanos que praticavam cultos domésticos abrigava sempre um altar e, sobre este, se mantinha o fogo sagrado, que deveria ser conservado aceso, sob a pena de que a extinção de suas chamas representaria a desgraça do clã. O fogo sagrado simbolizava o ancestral divinizado – também chamado de lar – que era cultuado pela família (FUSTEL DE COULANGES, 2002).

Ao construir o lar, fazem-no com o pensamento e a esperança de que ficará sempre no mesmo lugar. O deus ali se instala não por um dia, nem mesmo pela precária vida do homem, mas pelo tempo que esta família existir e dela restar alguém que conserve a chama [...]” (FUSTEL DE COULANGES, 2002, p.66).

Outrossim, o elemento sagrado teria induzido o humano a construções perenes. O surgimento das cidades também se encontra vinculado ao sagrado. Em diversas culturas, o germe da cidade foi o centro cerimonial – túmulos, símbolos pintados, grandes pedras, bosques sagrados –, local aonde as pessoas se encontravam periodicamente em peregrinações sazonais. Isso teria precedido, inclusive, a residência fixa que só viria a acontecer no período neolítico – com o advento da revolução agrícola – encadeando o surgimento das primeiras aldeias e, mais adiante, das cidades (MUMFORD, 1989).

*Once the urban transformation had been effected, the city as a hole became a sacred precinct under the protection of its god: the very axis of the universe went, as Mircea Eliade has made clear, through the temple [...] the city was*

---

<sup>3</sup> Os homens, que em princípio habitavam montes e cavernas como as feras, se juntaram para fabricar casas, e formar ajuntamentos; e isso foi motivado por um incêndio causado pelo vento na selva [...] e assim, havendo os homens se encontrado juntos, em um mesmo lugar, ajudaram-se uns aos outros, e acharam um jeito de se abrigar melhor do que embaixo das árvores ou nas cavernas (VITRÚVIO, p.13-14, tradução nossa).

*nothing less than the home of a powerful god. The architectural and sculptural symbols that made this fact visible [...]*<sup>4</sup> (MUMFORD, 1989, p.9).

Os costumes clânicos da aldeia, que tem sua organização erigida em torno de um poder mágico-religioso, são transmitidos à cidade. Nesta, a presença do sagrado no âmbito comunitário se torna maior do que na aldeia, tendo como justificativa a ascensão dos reinados – reis que personificavam o divino, aproximando deuses e homens – e a materialização do numinoso através da arquitetura. Como diz Mumford (1989, p.37), *“The modest foundation of the village had been laid in the Earth: but the city reversed the village’s values, and turned the peasant’s universe upside down, by placing the foundations in the heavens”*<sup>5</sup>.

Diante do exposto, sabendo da relação de proximidade entre a arquitetura e o sagrado, analisaremos dois contextos socioculturais fundantes, que servirão de base para a análise histórica do objeto desta pesquisa, a arquitetura do terreiro de candomblé. Trata-se da Antiguidade Clássica e dos Reinos Yorubás.

De antemão, cumpre esclarecer que a narrativa que será construída não se atém ao rigor metodológico da História tradicional, uma vez que o objetivo é pôr em evidência a relação arquitetura e sagrado em ambos os contextos. Apesar dos séculos que separam a Grécia e a Roma Antiga dos Reinos Yorubás, essas civilizações guardam muitos pontos em comum, como será observado. Muniz Sodré reforça a possibilidade desse diálogo analógico, não só histórico, como também filosófico, a partir da metáfora: *“O sábio alcance das flechas de Apolo tem afinidade com as flechadas de Oxossi, assim como com a sabedoria de Orunmilá”* (SODRÉ, 2017, p. 21, grifo nosso).

### 1.1. O BERÇO DO OCIDENTE: espaço, humano e sagrado no contexto greco-romano

A Antiguidade Clássica, mais do que qualquer outro período, se avulta no repertório da História da Arquitetura Ocidental. Afinal, esta constitui a base do modelo civilizatório ocidental, destacando-se como berço filosófico, político (democracia) e arquitetônico (racionalismo clássico).

---

<sup>4</sup> Uma vez que a transformação urbana foi efetivada, a cidade, como um todo, tornou-se um recinto sagrado sob a proteção do seu deus: o grande eixo universal [o centro do mundo], como Mircea Eliade esclarece, se deu através do templo [...]. A cidade era, nada menos, que a casa de um deus poderoso. Os símbolos arquitetônicos e esculturais tornavam esse fato visível (tradução nossa).

<sup>5</sup> A modesta fundação das aldeias foi colocada sob a Terra: mas, a cidade inverteu os valores da aldeia e virou o universo dos camponeses de cabeça para baixo, colocando suas fundações nos céus (tradução nossa).

Nesta subseção pretendemos analisar a tríade relacional entre Humano, Espaço e Sagrado na Grécia e na Roma Antiga. A passagem do culto doméstico para o culto coletivo, entre os gregos e itálicos repercutirá na transformação dos espaços de culto: os deuses saem do recinto doméstico, a casa que dividiam com os mortais, e passam a ser abrigados no templo e, em certa medida, conquistam a própria cidade.

A crença na vida após a morte constituiu, dentre os antigos, o principal postulado, em torno do qual, se erigiram os cultos. “Consoante com as mais antigas crenças dos povos itálicos e gregos, não seria em um outro mundo que a alma iria viver essa sua outra existência; [...] Nascida com o corpo, não seria deste separada pela morte; *alma e corpo seriam encerrados juntos no mesmo túmulo*” (COULANGES, 2002, p.13-14, grifo nosso).

O túmulo, nesse sentido, seria considerado a última morada do humano e, mais do que resguardar o corpo do morto, garantiria a continuidade da sua existência<sup>6</sup>. Rememoramos outro contexto cultural, o da civilização egípcia que, também em razão da crença no pós-morte, empreendia esforços na construção de edificações mortuárias. Rykwert (1987) assinala que, antes das grandes dinastias do Alto Egito, enterravam-se os mortos em ataúdes que, com o passar do tempo, evoluíram para mastabas e pirâmides. À parte das variações na escala, o autor destaca que todos estes tinham a casa como referência. Além dos egípcios, na região do Crescente Fértil, civilizações distintas utilizavam urnas mortuárias na forma de uma cabana de madeira, reforçando a relação simbólica entre a casa e o túmulo.

Explorando o aspecto formal, tem-se que o “buraco no chão” da sepultura, enquanto cavidade, guarda relação com as habitações mesopotâmicas mais primitivas, encravadas no solo, assim como, a primeira morada de cada indivíduo, a cavidade uterina materna (MUMFORD, 1982 apud Leitão, 2007). Indo além da morfologia, Rykwert (1987, p.18) diz haver no humano, enquanto construtor de casas, a preocupação em garantir segurança – em sentido amplo –, um predicado essencial para a morada que, nas suas palavras, o ser-humano “*ocupa entre estes dos inevitables términos de su viaje*”<sup>7</sup>, a geração uterina e o jazido no sepulcro. Por isso,

---

<sup>6</sup> Caso o defunto não fosse sepultado, seu espírito estaria condenado a vagar pelo mundo dos vivos, trazendo a má sorte (FUSTEL DE COULANGES, 2002).

<sup>7</sup> A casa que ocupa entre estes dois inevitáveis pontos de sua viagem, deve fazer referência à sua situação e proporcionar segurança. Deste modo, vemos como a consonância entre o útero e a tenda é uma preocupação constante para o construtor de casas (tradução nossa).

o autor destaca que a consonância entre o útero e tenda (casa) é uma condição necessária.

Sobre a relação simbólica do túmulo com a casa, Leitão (2007), citando Mumford, aborda algumas funções das cavidades – além da sepultura, também diz respeito à cavidade uterina – tais como: segurança, receptividade, proteção e nutrição. Se essa analogia parece por demais abstrata, outras evidências históricas sugeridas por Fustel de Coulanges (2002) corroboram com a aproximação simbólica da casa e do túmulo, no contexto aqui discutido. Trata-se da prática, comum entre os antigos, de enterrar os seus mortos sob a casa.

*Desde que los hombres han abandonado la vida nómada – por la fuerza o por una necesidad sedentaria – han enterado su pasado bajo sus edificios. Con cada capa sucesiva que se añadió a la anterior, otro pedazo del pasado se sumaba al repertorio de recuerdos, o bien se mantenía fuera de él. Esa es la parte oscura e irracional de la casa<sup>8</sup> (RYKWERT, 1987, p.19).*

Este ponto é de fundamental importância para a compreensão da relação essencial entre o humano – mortal – e o sagrado – através dos antepassados divinizados no âmbito da casa. Além do culto aos mortos, Fustel de Coulanges (2002) rememora um outro, herdado de tempos remotos, amplamente praticado entre gregos e romanos, bem como por outros povos, como os hindus. Trata-se do culto ao fogo sagrado.

Conforme dito em outro momento, o fogo, em si, elemento natural, assumiu um papel fundamental ante o surgimento da arquitetura, uma vez que a cabana primitiva teria seu surgimento atrelado ao domínio deste elemento. É factível pensarmos que em razão da importância do fogo para o desenvolvimento do humano em estado de natureza<sup>9</sup>, esse elemento tenha assumido *status* divino. Por um ato de hierofania, esse componente natural teria sido sacralizado. Mas, nem toda chama continha a divindade. Entre os gregos e romanos, cada família possuía um altar doméstico, em geral, no centro do seu lar (casa), e nele se cultivava (cultuava) o fogo sagrado.

---

<sup>8</sup> Desde que os homens abandonaram a vida nômade - pela força ou por necessidade sedentária - eles enterraram seu passado sob seus edifícios. A cada camada sucessiva que se acrescentava à anterior, mais um pedaço do passado era acrescentado ao repertório de memórias ou ficava fora dele. Essa é a parte obscura e irracional da casa (tradução nossa).

<sup>9</sup> O mito de Prometeu conta como o Titã, responsável pela criação do primeiro homem, teria roubado o fogo de Hefesto e dado para a humanidade. Foi, a partir desse sacrifício do Titã – considerando que seu ato incorreu em vários castigos impetrados por Zeus –, que o homem pôde dominar várias artes (Kury, 2009).

Nos textos antigos, esse deus que estava associado ao fogo recebeu diversos nomes e, ao que parece, todos compartilhavam uma unidade conceitual: Lares<sup>10</sup>, Penates, Heróis, Demônios. Também, os antepassados mortos eram assim chamados, demonstrando uma aproximação entre o culto ao fogo e aos mortos.

É lícito pois pensar ter sido o fogo doméstico, na sua origem, considerado como expressão do culto aos mortos e que sob a pedra do lar (divindade) repousava um antepassado, sendo o fogo ali acendido para honrar, parecendo esse fogo manter-lhe a vida ou representar a sua alma imortal (FUSTEL DA COULANGES, 2002, p.35).

Pressupomos, assim, que ambos os cultos influenciaram na configuração primeva da casa e, foram por ela influenciados, em uma dinâmica de correspondências recíprocas. O lar (divindade) teria influenciado na tipologia das casas (*locus* do culto) e, posteriormente, na evolução do modelo arquitetônico. Se, para alguns árabes, convinha a tenda, dado o seu traço nômade, entre os gregos e itálicos, o modelo trilítico da cabana primitiva<sup>11</sup>, sólido e estanque, foi o mais adequado: “levantavam-se as paredes em redor do altar para o isolar e defender, e podemos afirmar, como os gregos, que a religião ensinou a construir a casa” (FUSTEL DE COULANGES, 2002, p.69).

Em decorrência da religião doméstica, os antigos gregos e romanos tiveram a necessidade de uma moradia perene. Eles acreditavam que o morar era uma condição inalienável, à qual não cabia finitude. Era preceito do culto aos mortos que estes fossem enterrados próximos dos descendentes. Tomando como exemplo a morte de um patriarca, os filhos deveriam sepultá-lo junto à casa e, sobre a cavidade que recebe o morto, era erguido um altar para culto, onde o pai receberia as oferendas e, tendo sido divinizado diante da passagem para uma condição além vida, ele retribuiria protegendo seus descendentes (FUSTEL DE COULANGES, 2002).

Contudo, o simbolismo do culto aos mortos extrapola as civilizações grega e romana, sendo observada a reprodução desse modelo em outras sociedades, ainda

---

<sup>10</sup> Em alguns mitos romanos, os lares são referenciados como dois deuses irmãos que cuidam das encruzilhadas (Kury, 2009).

<sup>11</sup> Alguns galhos quebrados da floresta serão o material para o seu propósito. Ele escolhe quatro dos mais fortes, erguendo-os perpendicularmente ao chão e formando um quadrado. Sobre esses quatro, ele apoia quatro outros, dispostos de través e, acima desses, outros ainda, inclinados para ambos os lados e que se encontram num ponto ao centro. Esse tipo de telhado é coberto com folhas espessas o suficiente para proteger tanto do sol quanto da chuva: e assim o homem se encontra alojado. [...] As peças verticais de madeira sugerem a ideia das colunas, e as peças horizontais nelas apoiadas, os entablamentos. Finalmente, os elementos inclinados que formam o telhado resultam na ideia do frontão (LAUGIER *apud* RYKWERT, 2009, p.40).

que de forma parcial. Freud (1912/2015), inclusive, elabora em *Totem e Tabu* uma alegoria mítica que narra um acontecimento pré-histórico que, segundo sua tese, daria origem ao culto do pai morto. Nesse esteio, daremos seguimento com a discussão acerca da relação do Humano, com o Espaço e o Sagrado, enfocando na posição do Humano enquanto Sujeito.

### **1.1.1. Sujeito, Espaço e Sagrado: o modelo subjetivo do culto aos ancestrais**

Partindo do parricídio primário, acontecimento que, segundo a teoria de Freud (1912/2015), remontaria à horda primitiva, e cujo desdobramento seriam as repetições simbólicas desse assassinato primevo, ao longo das gerações descendentes, todos os seres humanos estariam, em vias de normalidade, predispostos ao ato simbólico do assassinato paterno que ocorreria em uma das fases do desenvolvimento infantil<sup>12</sup>, reverberando na base constitutiva do sujeito. Nesse sentido, ter-se-ia a repetição simbólica desse assassinato primevo ao longo das gerações descendentes.

O assassinato do pai teria sido motivado pela vontade do filho de tomar o seu lugar perante a família. Depois de morto, o patriarca foi devorado por sua prole, consumando a introjeção simbólica pelo canibalismo. Todavia, a culpa assolou os parricidas que “[...] sabiam que tinham eliminado o pai de maneira violenta e, na reação ao crime que cometeram, se propuseram a respeitar sua vontade a partir de então [...]” (FREUD, 1927/2018, p.72). Dentro desta perspectiva, a divinização do pai morto e o respeito às leis do culto, inclusive associadas aos tabus<sup>13</sup>, podem ser entendidos como respostas ao trauma primário que a culpa teria produzido.

O intuito de trazermos essa reflexão de Freud, uma perspectiva psicanalítica e também antropológica, é destacar que, apesar das variações de culto entre os antigos,

---

<sup>12</sup> O complexo de Édipo marca a fase do desenvolvimento infantil em que a criança, no caso do menino, tem a mãe como objeto de desejo, voltando-se contra o pai. Desejando assumir o lugar do pai para ter a mãe só pra si, se inicia um conflito que é desencorajado pela ameaça de castração. Nesse processo, a criança tende a uma identificação projetiva com o pai, querendo tornar-se o mesmo. Fazendo um paralelo com a cena primitiva do parricídio cometido pelos selvagens – supõe-se que os filhos de um clã chefiado por um patriarca autoritário decidem mata-lo para usufruir dos seus bens, incluindo as mulheres. Após o assassinato, devoram sua carne, pois acreditam que assim iriam assimilar sua força. Depois do ocorrido, assolados pela culpa, criam um substituto para ocupar o lugar desse Pai, Deus, ou o Totem nas sociedades totêmicas – Freud sugere que essa cena primária é repetida na fase do Édipo (FREUD, 1912-13).

<sup>13</sup> Em linha gerais, entende-se o tabu como uma qualidade que se adere a coisas e pessoas, gerando proibições. Nas palavras de Freud (1912/2015, p.63-64): “[...] se chama tabu tudo que é portador desta misteriosa qualidade, quer se tratando de pessoas ou lugares, de objetos ou estados passageiros. Também se chama tabu a proibição que emana dessa qualidade, e, finalmente, de acordo com seu sentido literal, diz-se que o tabu é algo que participa ao mesmo tempo do sagrado, que se eleva sobre o habitual, e o perigoso, impuro, detestável.

existe, coadunando com a reflexão de Freud, um ponto de confluência entre as diferentes crenças religiosas – a celebração do pai morto. Outro ponto a ser levantado é que, recordando o entendimento de Eliade (2018), acerca da hipótese de que o humano não-religioso não abandonou completamente a crença no sagrado, é possível tecer uma relação com a predisposição cultural – e talvez psíquica, considerando os traços anímicos da memória filogenética – do humano de tentar suprimir a angústia do desamparo<sup>14</sup> e a culpa superegóica – decorrente do patricídio simbólico – através da crença em uma onipotência divina (FREUD, 1927/2018). Isso posto, cumpre identificarmos como esses aspectos culturais – e psíquicos – constitutivos do sujeito, a partir da relação destes com o sagrado, se expressam na arquitetura clássica.

Conforme abordado, o culto dos mortos prescrevia que estes fossem enterrados junto da casa dos seus familiares. A crença de que os ancestrais deveriam ser venerados, recebendo oferendas periodicamente, fez com que a casa adquirisse uma solidez, influenciando na fixação da família no *território*: “através de *lar* fixo e de sepultura permanente, a família tomou posse do solo; a terra foi, digamos, imbuída e penetrada pela religião do *lar* e dos antepassados” (FUSTEL DE COULANGES, 2002, p.72).

Nesse contexto, a *casa* e o *território* estavam estreitamente relacionados, sobretudo em se tratando do simbolismo referente ao sagrado. Antes de edificar, os homens deveriam tomar posse da terra, demarcando o território da família. A delimitação não tinha, como finalidade imediata, garantir o direito de posse, mas, instituir o culto doméstico, salvaguardando a permanência dos seus símbolos. A demarcação territorial demanda rituais, nas palavras de Sículo Flaco (*apud* FUSTEL DE COULANGES, 2002, p. 73):

[...] eles começavam por cavar uma pequena vala, e, levantando o termo na sua borda, coroavam-no com grinaldas de folhagens e flores. Depois ofereciam um sacrifício e, imolada a vítima, faziam correr o sangue para o fosso; lançavam-lhe carvões acesos (talvez acesos no fogo sagrado), grãos, bolos, frutos, um pouco de vinho e de mel. Quando tudo estivesse consumido, cravava-se a pedra ou o pedaço de madeira sobre as suas cinzas ainda quentes.

Os termos eram marcos – pedras grandes ou troncos de árvore – dispostos em alguns pontos sobre a linha do cercado, responsáveis por delimitar e sacralizar o

---

<sup>14</sup> Repensando a natureza da angústia, Freud descobre, no desamparo primordial do nascimento, a angústia na sua forma originária – a *Urangst*. Ela se repete nas diversas formas de angústia de separação que nos acompanha do nascimento à morte (ROCHA, 1999, p.339).

território onde a casa era construída. Para além do viés religioso, uma possível interpretação filosófica para essa prática, a partir de Heidegger, relaciona o ato de edificar e demarcar os termos, também, à fundação de lugares, sendo através destes que o espaço ganha 'essência'. Nas palavras do filósofo: "O limite [a fronteira] não é onde uma coisa termina, mas, como os gregos reconheceram, de onde uma coisa dá início à sua essência. [...] o espaçado é o que, a cada vez, se propicia e, com isso, se articula, ou seja, o que reúne de forma integradora através de um lugar" (HEIDEGGER, 2012, p.134).

É nesse lugar, na casa, que o indivíduo nasce, se torna sujeito – em razão da sua constituição psíquica –, morre e, sendo divinizado, continua a morar no solo, entre os seus familiares. Divindade, mortais, terra e céu, os quatro elementos da quadratura que, segundo Heidegger (2012), ganham estância pelo edificar, se interceptam, nesse caso, não apenas na abstração filosófica, mas, se materializando na casa.

Fustel de Coulanges (2002) pontua que o modelo de implantação das casas gregas e romanas compreendia dois módulos que juntos formavam o que o autor nomeia recinto sagrado – equivalente à ideia de lugar apontada anteriormente. No caso dos gregos, o lar era assentado entre a casa e o pátio, no centro do recinto, mais especificamente, ao pé da porta da casa. Na habitação dos romanos, ocorre que o partido da casa prevê um pátio central e, neste, encontrava-se o lar. Todos mantinham grande proximidade com o sagrado na vivência cotidiana, entendendo que essa dimensão perpassava toda a existência. No culto doméstico, cada família tinha suas regras e tabus.

Dentre os preceitos fundamentais do culto aos mortos, que deveriam ser seguidos pelos familiares do morto eram, a manutenção do fogo aceso e a obrigação de reverenciar o *lar*, ao adentrar e ao sair de casa (FUSTEL DE COULANGES, 2002). Exemplificando, como os *lares* dos gregos ficavam na porta, as divindades cultuadas assumiam a função de sentinelas e encarregavam-se de abençoar o membro da família que saísse do recinto para que este pudesse retornar são, bem como de proteger a casa. Com isso, elevava o significado do abrigo para outro patamar, uma vez que, além dos fenômenos naturais, essa edificação sob a tutela do *lar*, também, abrigaria a família no sentido de defender contra os espíritos errantes, intrusos e a má sorte, um sentido sagrado – de proteção, de acolhimento emocional – atribuído à casa em sua função simbólica.

Nas palavras de Cícero (FUSTEL DE COULANGES,2002, p.69): “Que outra coisa existe de mais sagrado, [...] que a morada de cada homem? Ali está o altar; aí brilha o fogo sagrado; aí estão as coisas santas e a religião”. Como o humano religioso tende a considerar que a essência dos acontecimentos se opera na dimensão do sagrado, é compreensível que ele busque estar o mais perto possível da esfera religiosa. A casa, portanto, não poderia estar alheia a isso, afinal, sendo “[...] consagrada pela presença perpétua dos deuses; a casa é o templo que os guarda” (FUSTEL DE COULANGES,2002, p.69).

Desse modo, a casa foi, para os gregos e itálicos, o primeiro templo e, em um segundo momento, diz Jordan (1984, p.28): “*when a ‘house’ had to be built for the statue of the god or goddess, the prototype was the chieftain’s house, a rectangular room with a portico*<sup>15</sup>”. Ou seja, quando foram construídas edificações (templos) para os deuses, separadas da morada dos humanos, foram tomadas como modelo as casas dos chefes gregos.

Assinalamos que, apesar das aproximações entre a casa e o templo, a relação casa/templo é marcada por contradições simbólicas. Se, conforme dito por Fustel de Coulanges (2002), a casa é o templo que guarda os deuses, o inverso não é verdadeiro, pois, como será indicado adiante, os templos clássicos não comportam o “significado ampliado” de casa. Para interpretarmos essa relação é preciso compreender em que circunstância a divindade sai do *espaço* domiciliar para o *espaço* do templo.

No mundo antigo, a religião foi o principal sistema de regulação social, de modo que o direito romano teve sua matriz nos preceitos da crença. Um conceito cunhado por Geertz (2015) para a interpretação antropológica da religião a enxerga como um sistema de símbolos organizados em torno de uma cosmovisão – visão de mundo – e de um *ethos* – relativo à estética e às disposições e motivações comportamentais – comuns ao grupo. Assim, todos os âmbitos da vida humana passavam pela crença instituída, inicialmente pelo grupo familiar, depois pela cidade.

Recordando o culto doméstico, sua prática se dava por membros de uma mesma família, havendo um rigor de consanguinidade fundamentado no patriarcado. A mulher, ao sair da casa do pai e assumir o papel de esposa, não poderia participar do culto ao *lar* do seu marido, tampouco continuar cultuando seus antepassados na

---

<sup>15</sup> Quando uma casa teve que ser construída para a estátua do deus ou da deusa, o protótipo foi a casa dos chefes, um vão retangular com um pórtico [tradução nossa].

casa do pai. Os filhos do casal, no entanto, seguiriam a religião do pai e, no caso de filhas mulheres, a mesma lógica que privou sua mãe do culto lhes recairia pós-matrimônio (FUSTEL DE COULANGES,2002).

Esse modelo se distingue da organização totêmica tratada por Freud (1912/2015) em Totem e Tabu, porquanto ele aponta, ancorado em estudos antropológicos referentes a algumas comunidades de aborígenes australianos, que a ancestralidade do totem<sup>16</sup> era definida, na maior parte das vezes – mas nem sempre –, pela linhagem materna, o oposto do observado entre gregos e romanos.

Além do culto que deveria ser prestado pela família totêmica, era fundamental o respeito aos tabus, sendo o incesto o pior de todos. Definia-se por incesto qualquer relação de cunho sexual envolvendo pessoas descendentes do mesmo totem, ainda que os laços consanguíneos não fossem próximos (FREUD,1912/2015). Assim, percebemos a centralização do referencial de parentesco na divindade totêmica, simbolicamente, equivalente ao pai morto cultuado pelos gregos e romanos.

Fazendo uma analogia<sup>17</sup> entre os cultos domésticos na antiguidade clássica e o exemplo antropológico trazido por Freud, observamos que o poder integrador dos grupos familiares emana da divindade cultuada. Assim, a coesão comunitária de grupos maiores só foi possível graças ao surgimento de novos deuses, unindo grupos menores, “tomados sob sua tutela”. Essas relações estabelecidas entre os homens e o sagrado foi um dos pilares fundadores das cidades.

Mais uma vez, o nodo – humano, espaço, sagrado – entra em evidência e se mostra como amálgama da vida social. Há, pois, interrelações entre os termos alçados, sugerindo um tripé, repercutindo na configuração dos espaços de culto, na arquitetura edificada do templo, nas correspondências urbanísticas e na leitura simbólica do espaço.

Para tratar das dimensões espaciais supracitadas, tomamos como base o conceito de espaço arquitetônico o qual, segundo Leitão e Lacerda (2016, p.809), “se define por um vazio que o constitui em consequência de uma ação humana compositiva”. Coutinho (1977, p.210) ratifica essa ideia ao dizer que “a liturgia que se celebra em todo o vão da arquitetura, abrange o fato da presença que significa, em

---

<sup>16</sup> O totem é, em primeiro lugar, um antepassado da estirpe, também seu espírito guardião e auxiliador que lhe envia profecias (FREUD,1912/2015, p. 40, tradução nossa).

<sup>17</sup> Reforçando que o intuito da analogia é tecer um diálogo entre termos distintos, lidos a partir dos seus contextos, sem o intento de generalizações/ universalizações.

uma só vez, estar na condição de preenchimento do recinto e estar na condição de existenciador desse próprio recinto [...]”. É, sobretudo, nessa perspectiva que propomos a compreensão dos espaços do sagrado.

Por fim, acentuamos a existência de uma influência mútua entre o sistema simbólico religioso e as construções humanas destinadas à experiência do sagrado: mudanças na cosmovisão e no *ethos* reescrevem o espaço, como será observado na análise que segue sobre o contexto greco-romano. Nesse caso, a variação na imagem das divindades, inclusive, em termos de significado, foi um dos pontos mais relevantes para instituir novas relações de culto.

### 1.1.2. Os deuses da cidade

Os deuses domésticos correspondiam aos ancestrais coabitantes do espaço da casa com os mortais. Eram familiares que, tendo sido divinizados, retornavam ao convívio dos seus. Além de cumprirem a função de proteger o clã, os *lares* “moravam” com os mortais, dividiam o abrigo, o repasto e tudo mais que uma casa proporcionasse<sup>18</sup>. Essa relação de proximidade sanguínea, no entanto, não permaneceu no sistema de culto coletivo. Nesse novo modelo, por exemplo, era possível que um herói, ou pessoa ilustre com apelo carismático – fora do âmbito familiar –, fosse considerada uma divindade, como é o caso de Rômulo e Remo para os romanos<sup>19</sup>.

Todavia, o mais exitoso ou mais próspero, além do culto aos mortos e ao fogo sagrado – o qual, destaque-se, não desapareceu de imediato quando os cultos coletivos foram institucionalizados, resistindo e sendo praticado concomitantemente – foi o referente aos deuses olímpicos<sup>20</sup>.

---

<sup>18</sup> Se nos transportarmos em imaginação até o dia-a-dia destas antigas gerações, encontraremos um altar em cada casa, e em redor desse altar a família reunida. A cada manhã, a família ali se reúne para dirigir ao fogo sagrado as suas primeiras preces, e toda noite ali o invoca mais uma vez. Durante o dia, junto dele comparece para dividir piedosamente o repasto, depois da oração e libação (FUSTEL DE COULANGES, 2002, p.44).

<sup>19</sup> Todo homem que houvesse prestado grande serviço à cidade, desde aquele que a fundara até aquele que lhe propiciara uma vitória ou melhorando as suas leis, tornava-se um deus para essa cidade. Nem era necessário ter sido um grande homem ou benfeitor; bastava ter impressionado vivamente a fantasia de seus contemporâneos e ter-se tornado objeto de tradição popular, para se tornar em herói, quer dizer, um morto poderoso cuja proteção era desejada e cuja cólera era temida (FUSTEL DE COULANGES, 2002, p.161).

<sup>20</sup> Os nomes de Zeus, Atena, Hera, Júpiter, Minerva e Netuno nos são mais familiares, e sabemos que, muitas vezes eram dados a essas divindades políadas. Mas, do fato de duas urbes darem o mesmo nome aos seus deuses, evitemos concluir que adorassem o mesmo deus; havia uma Atenas em Atenas, e outra em Esparta, sendo duas deusas distintas (FUSTEL DE COULANGES, 2002, p.163-164). Destaca-se que o culto aos deuses do Olimpo se inicia antes do florescimento urbano, ainda na

A nova escala do culto ganha o cosmos, fora do recinto doméstico, se materializando no espaço arquitetônico em dois níveis: a cidade/urbe e o templo. Os deuses da cidade eram responsáveis pela proteção da mesma, a exemplo do que acontecia com os lares domésticos, bem como por integrar os cidadãos através do culto, possibilitando a experiência comunitária.

Fustel de Coulanges (2002) distingue conceitualmente cidade e urbe, uma vez que, já entre os antigos, tratava-se de fenômenos distintos. Para os gregos e romanos, a cidade era uma associação religiosa e política que congregava a família, ao passo que a urbe seria o espaço construído para abrigar uma comunidade.

No entanto, apesar das diferenças conceituais, cidade e urbe integram-se, sendo, assim, dimensões interdependentes. Se é verdade que a cidade exige uma associação religiosa como amálgama social, também é fato serem necessários, para a criação da urbe –mediante o ato humano de edificar – rituais cujo simbolismo se inscreve no espaço arquitetônico. Um ponto peculiar realçado por Fustel de Coulanges (2002) com relação à urbe clássica é que esta não se formava ao acaso, mas a partir de um “ato fundador” instituído em dia específico. A escolha do local, o *topos*, era de fundamental importância, cabendo aos deuses essa decisão<sup>21</sup>.

Sobre o ato fundador de Roma, relata Fustel de Coulanges (2002, p.147-148):

Chegado o dia da fundação, Rômulo oferece, antes de mais nada, um sacrifício. Os companheiros estão dispostos em sua volta; [...] Rômulo cava um pequeno fosso de forma circular. Lança neste o torrão por ele trazido da urbe de Alba. Depois, cada um dos seus companheiros lança, imitando Rômulo, um pouco da terra que também trazia consigo do país de onde viera. [...] Neste mesmo lugar, Rômulo erigiu o altar e acendeu o fogo. Foi este o fogo sagrado da nova cidade. Em redor desse fogo devia erguer-se a urbe, tal como a casa se levantara em volta do lar doméstico. Rômulo traçou um sulco que marcou o perímetro.

A descrição do “ato fundador” de Roma, sugere que, apesar das mudanças que marcam a passagem do culto doméstico ancestral para o politeísmo coletivo, os rituais de fundação do território sagrado da cidade e do recinto doméstico muito se assemelham. No esquema de implantação do fogo sagrado, tal como a casa era

---

escala doméstica. No princípio dessa nova ordem, a família passa a cultuar deuses associados aos fenômenos da natureza de forma integrada ao culto do lar doméstico. Tal como os lares eram exclusivos do grupo familiar, os deuses também eram. Dizia-se, por exemplo, o Apolo (deus) da minha família.

<sup>21</sup> Heródoto (s/d apud FUSTEL DE COULANGES, 2002, p.150) relata, apontando-o como ato de impiedade ou de loucura, o fato do espartano Doria ter ousado construir uma urbe sem consultar o oráculo e sem praticar nenhuma das cerimônias prescritas; e o piedoso historiador não se surpreende quando a urbe, assim construída contra todas as regras, tenha durado só três anos.

erguida em torno do altar, a cidade também o era, outorgando ao culto e à divindade uma função nuclear, geratriz dos grupos e seus assentamentos: família e casa; cidade e urbe. Uma ressalva quanto aos ritos domésticos e citadinos diz respeito às alterações no significado do fogo sagrado. Em Roma, a uma divindade coletiva, a deusa *Vesta*<sup>22</sup>, é atribuída o sentido de “fogo sagrado” que, no culto doméstico, era entendido como o ancestral familiar.

A exemplo das prescrições do culto doméstico, são instituídas obrigações entre os citadinos que ficaram responsáveis por garantir que os deuses estivessem satisfeitos e, desse modo, fosse mantida a proteção da cidade contra os ataques dos inimigos, mortais ou não. Eram instituídas datas comemorativas e festivais para a adoração dos deuses. O calendário oficial era determinado pelas leis da religião, por vezes conhecidas apenas pelos sacerdotes, os quais eram os intermediários entre os homens e a divindade. Importante ressaltar que, embora em ocasiões pontuais as pessoas participassem dos rituais, nada poderia ser feito sem a mediação do sacerdote<sup>23</sup> ou da sacerdotisa, oráculos instruídos pelos deuses.

Alguns deuses olímpianos tinham seus sacerdotes, ou sacerdotisas, exclusivos (as), sendo estes profundos conhecedores das leis ritualísticas. Nas ocasiões sacrificiais, sobressai um aspecto peculiar da associação entre o culto aos mortos (associado ao fogo sagrado) e aos deuses do Olimpo. Na Grécia, o papel da lareira, situada na porta de cada templo, era queimar a carne do sacrificado, conduzindo a oferenda e as preces à divindade olímpica ali relacionada. Já em Roma, destaca-se a importância dedicada à pira guardada no templo da deusa *Vesta*, acreditando-se estar o destino da cidade atrelado mais à chama consagrada à deusa, do que a qualquer outra divindade (FUSTEL DE COULANGES, 2002).

Na relação estabelecida com os deuses do Olimpo<sup>24</sup> observa-se que, ao contrário do culto doméstico – cujo aspecto ancestral era responsável por definir a origem do lar –, não havia herança familiar. A caracterização dos deuses se revestia de adjetivações de temperamento e personalidade, sendo esses traços

---

<sup>22</sup> A deusa *Vesta* é a correspondente romana para a deusa grega *Héstia*. As deusas, em algumas versões do culto ao fogo sagrado, associado com o culto olímpico, aparecem como substitutas do lar, o antepassado divinizado (KURY, 2009).

<sup>23</sup> No culto doméstico, o pai, chefe da família, assumia o papel de sumo-sacerdote. No culto coletivo, se destaca a figura sacerdotal. Toda cidade deveria ter seu pontífice. Outros títulos: rei; prímane; arconte (FUSTEL DE COULANGES, 2002, p.191).

<sup>24</sup> [...] Morada dos deuses chamados “olímpicos” em geral, e especialmente de Zeus (KURY, 2009, p.1395).

humanizadores o ponto de aproximação entre mortais e divindades. Os deuses olímpicos nunca tiveram vida terrena. Integrados à totalidade do cosmos e da natureza, eram representantes dos fenômenos naturais e da paixão humana: Zeus o senhor dos raios; Afrodite, a deusa do amor; Ares, senhor da guerra, etc.

Conforme destaca Mumford (1989), o culto aos deuses olímpianos não acontecia no interior do templo<sup>25</sup>. Apesar do caráter áulico dessas construções, o espaço arquitetônico, em si, não era capaz de abrigar uma quantidade significativa de cidadãos gregos, consistindo em um lugar de culto aos deuses sem, no entanto, servir de *habitação*, seja para os mesmos ou para mortais.

Um ponto ambivalente surge a partir da dicotomia entre a casa (culto doméstico) e o templo (culto coletivo). É dizer, casa e templo compartilham um partido arquitetônico semelhante, no entanto, considerando o uso e os significados atribuídos, o templo grego não conservou a “função” de casa. O templo não é, efetivamente, morada nem para os mortais – pelo menos, não nas cerimônias religiosas, uma vez que não abriga os fiéis nessas circunstâncias –, nem para os deuses – os quais, segundo a crença, residem “verdadeiramente” no Olimpo e estão ali tão somente representados iconograficamente pelas estátuas.

Mais do que ícones de adoração divina, tais estátuas se prestavam a exaltar o corpo humano, conotando, nesse contexto, o narcisismo do humano com o sagrado. De acordo com a análise de Mumford (1989), ainda por volta do século VI a.c., a mesma relação narcísica que se observava na arte da escultura é coroada na arquitetura do templo com a construção do Parthenon, por Péricles, e da Acrópole em si<sup>26</sup>.

A partir da discussão apresentada, entendemos não existir um acontecimento histórico uno justificador das mudanças no vínculo estabelecido entre o humano, o espaço e o sagrado, na antiguidade clássica. Ao revés, observamos, um somatório de fatores que promoveram mudanças no culto e nos espaços ritualísticos. A raiz disso está relacionada às mudanças nos arranjos dos assentamentos humanos, na

---

<sup>25</sup> Nas cidades maiores, ao contrário da Idade Média Cristã, o templo nunca foi grande o suficiente para abrigar, ao mesmo tempo, uma parte considerável da comunidade; isso estava distante do propósito. Os principais ritos e cerimônias eram conduzidos fora deste edifício, embora dentro dos recintos sagrados (MUMFORD, 1989, p.145, tradução nossa).

<sup>26</sup> O fato é que foi por volta do séc VI a.c. que um novo deus captura a Acrópole [...] se fundindo com a divindade original. Esse novo deus é a própria Polis; as pessoas que construíram os grandes templos, foram tomadas por um êxtase de auto adoração coletiva; eles nunca perceberam, talvez, que era a sua imagem de ordem, beleza e sabedoria que eles depositaram no alto de uma colina (MUMFORD, 1989, p.146, tradução nossa).

(r)evolução compreendida entre o modelo clânico e a cidade. Reiteramos a correspondência recíproca entre as partes do trinômio – humano, espaço e sagrado: a arquitetura dos locais de culto influencia e é influenciada pelo modo como o humano entende e se relaciona com o sagrado.

Depreendemos que a importância do estudo da antiguidade clássica não se restringe à circunscrição histórica, mas possibilita imergir nas raízes da cultura ocidental e, nesse sentido, constitui tarefa obrigatória para quem se dispõe a estudar temas correlatos à cultura no ocidente. Para compreendermos a função simbólica da casa, impende se considerar o valor sagrado dado a ela pelos antepassados em razão do culto aos mortos. Ainda que outros sistemas religiosos, ou seculares, tenham se consolidado na contemporaneidade, cumpre questionarmos se, de fato, a chama do sagrado se apagou no âmago do “lar”.

Com relação ao culto coletivo, é factível pensarmos que o culto grego narcísico e o reflexo dessa autorreferência na arquitetura, dá margem para o desenvolvimento do modelo de homem não-religioso, centrado em si mesmo, resgatado em outros momentos da história da arquitetura ocidental, tal como no Renascimento, no Neoclássico e no (Pós)Modernismo. Nesse sentido, antes mesmo que o conceito de homem moderno fosse cunhado no âmbito da ciência, acompanhado da proposta de rompimento com a episteme antiga em face de um racionalismo estrito, o primeiro passo em direção à dessacralização do mundo, e do espaço da arquitetura, teria sido dado ainda na antiguidade clássica.

A discussão que segue, condizente com a proposta epistemológica já apresentada, que busca uma dialogia analógica entre o conhecimento ocidental e o conhecimento tradicional yorubá<sup>27</sup>, apresenta uma descrição breve do contexto sociorreligioso, com atenção para a produção arquitetônica, dos antigos Reinos Yorubás – região que, conforme a geopolítica ocidental, equivale, hoje, a alguns Estados da Federação da Nigéria, Repúblicas do Benin e Togo (SODRÉ, 1988).

O recorte histórico não adota a linearidade da ciência tradicional, uma vez que, ainda que parte dos autores referenciados tenham formação ocidental, busca-se uma

---

<sup>27</sup> Designa também, apesar de grandes variações institucionais, ao nível da organização social e política, uma unidade de tradições e modos de pensar que teriam origem comum na cidade de Ilé Ifé (centro religioso, situado no Oeste da Nigéria, de onde proveio a maior parte das dinastias dos diferentes reinos. Os muitos reinos (cidades-estados) Yorubás – Oyó, Ketu, Abeokutá, Kabba, Ekitti, Benin, Egbá, Ibadan, Ondo, Ijebu, Lagos, Egbado, Sabé, Ijexá, Ifé e outros – mantiveram ao longo dos séculos o que se pode chamar de “estrutura”, um padrão estável de relações políticas, sociais e religiosas (SODRÉ, 1988, p.48-49).

aproximação com a epistemologia yorubá, constituída segundo o princípio da *arkhé africana*<sup>28</sup>, que reúne passado, presente e futuro: “nessa dimensão o indivíduo está ao mesmo tempo atrás e adiante de si mesmo” (SODRÉ, 2017, p.188). Haveremos de considerar, também, os conflitos políticos e o processo de apagamento cultural impetrados pela colonização europeia em África, que interferiram diretamente na catalogação dos dados históricos.

## 1.2. ESPAÇO E SAGRADO NOS REINOS YORUBAS

Os yorubás correspondem a um dos grupos etno-linguísticos que integraram a diáspora africana, e que aportaram no Brasil na condição de escravizados no final do século XVIII até meados do século XIX. Trouxeram consigo a cosmovisão e o *ethos* referentes ao culto dos *orixás* que, no Brasil, deu origem a diversas nações de candomblé, tais como o Nagô, Ketu e Ijexá. Sodré (1988) acentua que, dentre os povos vindos de África, os yorubás eram os que gozavam de um maior desenvolvimento urbano e unidade cultural e, talvez, também por isso, tenham se destacado na produção do patrimônio simbólico afro-brasileiro.

A origem ancestral dos yorubás é incerta. As versões genealógicas aderem ao modelo mítico e ao histórico, sendo observadas contradições entre as fontes orais e os achados arqueológicos tardios. Em uma das teorias, o povo yorubá seria descendente de *Oduduwa*, filho de *Lumurudu*, um dos reis de Meca. A história conta que, quando coroado príncipe, *Oduduwa*, que mantinha grande influência no reinado do pai, buscou instituir o politeísmo como modelo de culto oficial, inclusive, tentando converter a grande mesquita em um templo para os deuses por ele cultuados. Esse fato teria dado início a uma revolução e a uma série de conflitos que culminaram na emigração de *Oduduwa* e seus seguidores, rumo ao atual território yorubá no sudoeste nigeriano (JOHNSON, 1921).

Em outra versão, e esta é mais factível, segundo Johnson (1921), os yorubás teriam vindo do alto Egito ou Núbia. Súditos de Nimrod, um conquistador egípcio de origem fenícia, eles teriam marchado rumo à Arábia, empreendendo sucessivas guerras, e fazendo morada nessas terras. Durante o período em que lá estiveram,

---

<sup>28</sup> A *Arkhé africana* pode ser dita *igbá iwa axé*, em iorubá [...]. Esse *princípio é propriamente filosófico* (pois não trata apenas de crença religiosa, mas *principalmente* de pensamento cosmológico e de ética, cuja terminologia é variável) com roupagem religiosa, ou seja, pertencente a uma *filosofia trágica*, que afirma o divino como uma faceta da vida, mas *sem teologia* (SODRÉ, 2017, p.89).

diversos conflitos religiosos culminaram na expulsão desse povo pelos mulçumanos. *Oduduwa* – em todas as versões, míticas e históricas, aparece como figura central, ancestral divino do povo yorubá – é referenciado como o líder responsável pela migração e o estabelecimento nas terras próximas ao rio Niger, na região atualmente conhecida como *yorubaland* – em tradução direta do inglês, terra yorubá.

Reconhecida como sítio originário do território yorubá, a cidade de Ilé Ifé é o berço civilizatório<sup>29</sup> desse povo, tendo sido a partir dela que irradiaram os demais reinos da nação yorubá. Algumas tradições orais supõem que a fundação de Ilé Ifé data do século XI, e foi empreendida por *Oduduwa*. Neste período, as terras de Ifé já eram ocupadas pelos *ibos*<sup>30</sup>, então, *Oduduwa*, que trouxera consigo seus descendentes e súditos, se junta com os nativos, fundando o primeiro reinado yorubá (ALAGOA, 2010).

As versões históricas se cruzam na fundação de Ilé Ifé por *Oduduwa*. O ponto de divergência, porém, diz respeito à ligação com a arábia. Segundo Alagoa (2010), a “Meca” das tradições orais não corresponde a nenhum local do Oriente Médio, Egito ou Meroé, mas, a regiões além do rio Niger, ao norte do território yorubá.

A arte tradicional de Ifé revela, a partir de esculturas de bronze prospectadas, que existe um parentesco cultural entre esta e a arte do Império Edo, no Benim. Também, foram encontradas semelhanças entre a arte tradicional yorubá e as terracotas milenares do povo nok, oriundo da Nigéria Central (ALAGOA, 2010), sugerindo que a terra dos antepassados dos yorubás não distava muito de Ifé.

De todo modo, para a cosmovisão yorubá, a cidade de Ilé Ifé é o centro do mundo ou, pelo menos, do mundo yorubá, uma vez que não se trata de uma cultura universalista e que, portanto, não enseja ditar uma verdade universal que sirva para todos os povos. Versões míticas elaboraram os acontecimentos que marcaram a origem do mundo. Apesar da separação entre dados históricos e mito, feita em razão de uma conveniência didática, não existe, para os yorubás uma relação antinômica entre os mesmos. Na sociedade yorubá, o mito é uma fonte de conhecimento primaz, detentor de epistemologia própria. A partir de uma narrativa não linear, sem compromisso com a lógica aristotélica, abarca as contradições dos enunciados e, de

---

<sup>29</sup> Apesar do termo “civilização” ter sido, em diversos contextos, utilizado como reforço colonialista, nesta passagem, civilizatório diz respeito a grupo organizado em torno de uma estrutura social, política e religiosa única.

<sup>30</sup> Os achados arqueológicos asseguram que no século IX já havia presença humana nessas terras (TOYIN, 2008).

acordo com F. de Ayrá (2020), intenta expressar fatos da realidade que não são explicáveis pela ciência.

A pertinência epistemológica dos mitos se explica, no caso dos yorubás, em razão do fato destes constituírem uma sociedade de *arkhé*. Para participantes desse modelo cultural – como os yorubás em África e, por conseguinte, as comunidades de terreiro brasileiras – a origem que importa é o princípio simbólico constitutivo, não o começo histórico. Como diz Sodré (2017, p.226), “numa cultura de *Arkhé*, nada realmente se determina, mas tudo se narra ou se conta”. Assim, partimos do princípio de uma imanência que torna capaz o acesso a uma totalidade, em geral, simbolizada a partir de um ponto de referência central, seja um espaço geográfico, uma construção, um monumento etc.

Para compreendermos a lógica da cultura trazida por Sodré (2017) é preciso considerar que o humano das sociedades tradicionais atende ao modelo de *homo religiosus* tratado por Eliade (2018) e, dentre as suas necessidades fundamentais, destaca-se a fundação de um mundo conhecido, uma tentativa de subjugar o caos a partir da instituição de um centro cósmico.

Atinente às sociedades de *arkhé*, Sodré (2017) aponta para a existência de uma força centrípeta que atua como poder de atração e convergência da pluralidade para um elemento que simboliza a centralidade cósmica. Esse elemento pode ser material, pode ser uma narrativa, ou ambos. O que se destaca na narrativa yorubá é que as formas simbólicas operam diante do real através de expressões sensíveis e polissêmicas. Logo, nesse caso, valoriza-se a instância do vivido em detrimento da interpretação lógica do símbolo, concebendo significados múltiplos, por entender que a ressignificação é possível, em razão da diversidade temporal ou espacial dos intérpretes. Acerca desse último aspecto, temos a diáspora africana como o exemplo máximo de ressignificação simbólica e, em outras ocasiões mais ordinárias, no âmbito da própria dinâmica comunitária do *egbé*, as atualizações acontecem através da oralidade.

Sodré (2017, p.228, grifo nosso) descreve a estrutura dinâmica do conhecimento oral: “São diversas as imagens construídas tanto pelo *narrador* como pelo *ouvinte* em cada situação existencial, que se pode também definir como um ‘*encontro*’, no sentido forte dessa palavra, isto é, uma relação criativa e instauradora de comunhão”. Esse encontro, além de possibilitar o aprendizado, reforça o *ethos* do grupo comunitário, sendo fundamental para a manutenção do sistema simbólico.

Ademais, para a religião tradicional yorubá, assim como para o candomblé, a fala – em determinadas circunstâncias, como é o caso das rodas de conversa entre os mais novos e os mais velhos, os griôs – promove o fluxo de axé, força vital e princípio de realização. Essa dinâmica contribui para a atualização da origem e para a significação do presente e, retomando o que foi dito por Sodré (2017) acerca da ação de uma força centrípeta que amalgama a comunidade yorubá, apresentamos a circunscrição espacial desse vetor a partir da morfologia urbana das cidades, bem como, através do modelo de espacialização do sagrado e no uso que é feito destes espaços.

### 1.2.1. *Eu vi o mundo... e ele começava em Ilé Ifé*

A adaptação do célebre título de Cícero Dias – cujo original é “Eu vi o mundo... e ele começava no Recife” – resume bem o fundamento da cosmogonia yorubá e coloca em alto patamar a cidade de Ilé Ifé. Diferentes versões dos mitos yorubás que contam sobre a criação do mundo, destacam que foi em Ilé Ifé que, pela primeira vez, os deuses pisaram na terra, inclusive, foi neste local que se formou o primeiro pedaço de chão em meio à imensidão de água.

Conta uma história de Ifá que *Olodumaré*, deus supremo, encarregou *Òrisànlá* da criação do mundo, entregando-lhe o “saco da criação”. *Òrisànlá* deixou de fazer uma oferenda a *Exu*, *orixá* da comunicação que conecta as dimensões, e este, para vingar-se, fez com que *Òrisànlá* sentisse uma grande sede. Então, *Òrisànlá* achou em seu caminho um dendezeiro e, para aplacar a sede, bebeu o vinho da palma até cair adormecido. Em certo momento, *Oduduwa* avistou o *orixá* desmaiado, recolheu o “saco da criação” e foi até o pai, *Olodumaré*, que exclamou:

[...] “Se ele está neste estado, vá você, Odùduà! Vá criar o mundo!” Odùduà saiu assim do além e se encontrou diante de uma extensão ilimitada de água. Deixou cair a substância marrom contida no “saco da criação”. Era terra. Formou-se então um montículo que ultrapassou a superfície das águas. Aí, ele colocou uma galinha cujos pés tinham cinco garros. Esta começou a arranhar e a espalhar a terra sobre a superfície das águas. Onde ciscava, cobria as águas, e a terra ia se alargando cada vez mais, o que o ioruba [sic] se diz *ilè nfe*, expressão que deu origem ao nome da cidade [...] (VERGER, 2002, p.95).

Com base no mito, Ilé Ifé se consagrou na cultura yorubá como o centro do mundo. Essa necessidade de estabelecer uma ordem para o caos cósmico (ELIADE, 2018) a partir de um centro de convergência, extrapola o discurso e irrompe na

produção do espaço. No caso de Ilé Ifé, o centro cósmico é marcado por uma escultura, o *Opa Orañyan*, espécie de Obelisco<sup>31</sup> que, segundo a tradição, foi erguido sobre a sepultura de *Orañyan*, primeiro *alafin* de Ifé, neto de *Oduduwa* – deus ancestral do povo yorubá, fundador da cidade e criador do *àiyé*.

A qualidade divina do fundador da cidade que, ao mesmo tempo, correspondia ao ancestral coletivo e, portanto, meritório de culto, é um fato observado também em outras culturas – um exemplo supracitado foi o de Remo e Rômulo na cidade de Roma –. A sepultura como lugar de adoração também é adotada entre os antigos ocidentais. Todavia, no caso de Ilé Ifé, ganha destaque o eixo monumental marcado pelo tipo escultórico do Obelisco.

Eliade (2018), em suas pesquisas sobre religiões, identificou que os monumentos verticais seriam um símbolo universal: em diferentes culturas, o humano religioso cunhou, a seu modo, os *axis mundi* – colunas ou outro elemento vertical que o valha, como montes<sup>32</sup> – para demarcar as centralidades cósmicas, pontos de contato que, de acordo com as mitologias, serviriam como conexão entre o céu e a terra, o *orun* e o *àiyé*, no caso estudado.

Templos religiosos, nos diversos reinos yorubás, replicaram o *Opa Orañyan* erguido na cidade de Ifé. Essa relação entre a produção espacial da cidade e a produção do templo, a partir de um eixo vertical ordenador, está diretamente relacionada com a cosmogonia. Diz Frobenius (1949, p.134 *apud* BASTIDE, 1978, p. 80) que o “o templum é a imagem refletida do cosmos. O humano deve ter representado com emoção neste palco, a peça da elíptica, da cópula do céu com a terra, da ascensão do céu!”. O seja, o humano sobrescreveu no espaço construído uma representação cósmica que se relaciona com a origem do mundo.

O mito de origem que serve de base para a citação de Frobenius por Bastide (1978) conta uma versão diferente da que citamos na abertura desta subseção. Partindo de um modelo dualista, a narrativa atribui a origem do mundo à cópula do casal divino primitivo: *Oxalá* – denominação mais popular no Brasil para se referir à *Òrisànlá* –, o princípio masculino, e *Oduduwa*, que nesta versão mítica aparece como uma divindade feminina. A união de *Oxalá* com *Oduduwa* é representada, inclusive

---

<sup>31</sup> Johnson (1921) sugere, a partir de caracteres estilísticos identificados neste Obelisco de Ifé, uma possível conexão com a arte fenícia

<sup>32</sup> Alguns exemplos: o Monte Olimpo, na Grécia; o Monte Sião, na cultura judaica.

nos rituais do candomblé, por duas meias cabaças fechadas: a superior representa *Oxalá*, o céu, e a inferior representa *Oduduwa*, a terra fecundada.

Esse simbolismo das cabaças que se tocam é incorporado no modelo de santuário africano estudado por Bastide (1978): com planta circular, os templos muitas vezes não têm teto, destacando a cobertura da abobada celeste; o chão é o próprio firmamento, dando forma ao par cósmico. Se avulta, porém, o elemento construído que ordena o espaço do culto, o *Opa Orañyan*<sup>33</sup>. De acordo com o autor, é reconhecido entre os sacerdotes, o simbolismo fálico<sup>34</sup> do poste, e a este é atribuída a cópula entre o céu e a terra, condição necessária para a estância do mundo<sup>35</sup>.

Apesar das contradições, as duas versões do mito de origem apresentadas reforçam o simbolismo do *Opa Orañyan*, o *axis mundi* na definição de Eliade (2018), como o elo de ligação entre o *orun* e o *àiyé*. Tendo sido Ifé o sítio histórico primordial da humanidade, o obelisco sinaliza “por onde os deuses vieram”, a coluna cósmica utilizada pelos deuses criadores, denominados *irúnmolès*, para descer do *orun*.

Cumpramos mencionar que o simbolismo do *Opa Orañyan*, e o modelo cosmogônico da dupla cabaça da criação, é reeditado no *ethos* do candomblé, sobretudo nas casas de nação ketu-nagô, influenciando na formação espacial dos terreiros. Nestes, o eixo do barracão – salão cuja função principal é servir de palco para o *xirê*, ocasião em que os *orixás*, encarnados nas *iaôs*<sup>36</sup> revisitam o *àiyê* e reencenam seus feitos – é marcado por um pilar que toca o *axé* do chão e da cumeeira, o conjunto que Matos (2019) denomina *axé comunal*, principal patrimônio simbólico

---

<sup>33</sup> Bastide (1978) se refere ao *Opa Orañyan* como um elemento arquitetônico. Simbolicamente, de fato, o *Opa Orañyan* atua como um pilar que sustenta a abóbada celeste. Porém, diante da ausência da qualidade estrutural no contexto do espaço físico, entende-se que esse elemento se encontra no liminar entre arquitetura e escultura.

<sup>34</sup> Diferentes leituras podem ser feitas, para além de um *ethos* religioso específico. O elemento fálico pode ser entendido, à luz da psicanálise (FREUD, 1912/2015), como o símbolo do poder paterno, da autoridade e da lei. Também, considerando o patricídio primevo, seguido da divinização do pai morto, é possível compreender o totem fálico como o símbolo do pacto religioso.

<sup>35</sup> Visualiza-se um ponto de aproximação entre o pensamento yorubá e a filosofia ocidental, a partir de Heidegger (2012). Para o filósofo alemão, céu, terra, mortais e divindades formam a quadratura terrestre e a estância da quadratura acontece quando o humano edifica lugares através da construção. Por detrás do simbolismo religioso, em termos essenciais, o *Opa Orañyan*, enquanto elemento construído e componente da arquitetura do templo, reflete o ato de edificar e a busca humana pela estância do mundo.

<sup>36</sup> Conforme consta no glossário, *iaô* significa esposa, noviça, iniciada. No candomblé existem *iaôs* de ambos os sexos, mas, devido a prevalência do caráter matriarcal no culto aos *orixás*, sobretudo nesta função sagrada, utiliza-se o termo, prioritariamente, flexionado no gênero feminino. Igualmente, dá-se preferência ao longo do texto para os termos mãe-de-santo e filha-de-santo quando na ocasião de menções genéricas.

de um terreiro, que atua como núcleo da força cósmica que dá vitalidade à comunidade e se retroalimenta pela alquimia praticada nos rituais.

Segundo se acredita no candomblé, é, pois, através do pilar central, em decorrência dos fundamentos mágicos do chão e do teto, que os deuses africanos transpõem a dimensão do *orun* e revisitam o *àiyê*, em terras brasileiras. Essa crença reforça a correspondência simbólica entre o partido arquitetônico do terreiro de candomblé, a produção do espaço sagrado entre os yorubás, os elementos dos sistemas simbólicos do culto aos *orixás* – no Brasil e em África – e as representações das instâncias cósmicas contidas nos mitos de origem.

### 1.2.2. A produção do espaço nos reinos yorubás

Antes de adentrarmos na análise do espaço produzido nos reinos de Ifé e Oyó, com o intuito de compreender a dinâmica do trinômio arquitetura-humano-sagrado para os yorubás, é importante destacar que o dualismo elidiano – Sagrado e Profano – não tem fronteiras bem delimitadas diante dos espaços produzidos pelos yorubás.

A leitura que Velame (2019) faz do terreiro *Omo Ilê Agboulá* – Sociedade de *Egum* cuja matriz é yorubá – reforça o interstício que separa Sagrado e Profano no âmbito do sistema cultural aludido. Em suas palavras: [...] sagrado e profano não existem enquanto categorias dicotômicas, opostas, polarizadas e homogêneas, pois elas não são herméticas e estanques (VELAME, 2019, p.79).

Os estudos humanísticos consideram que a atribuição da qualidade de sagrado é um advento cultural, cuja função precípua é organizar o mundo a partir de uma escala de valores. Para tal, parte-se do pressuposto de que “somente é sagrado aquilo que é sentido como poderoso e significativo” (AUGRAS, 2008, p. 17), por isso Durkheim (2008) atribui ao Sagrado o caráter de superioridade, com relação à coisa profana.

Concentrado a atenção no escopo investigativo desta tese, que aborda o Sagrado como termo relacional do trinômio espaço-humano-sagrado, coadunamos com Sodré (2017, p.117) ao definir o Sagrado como “[...] princípio de uma realidade separada (*sacer*, em latim) que permite um contato imediato com a divindade”.

Todavia, para compreender a relação dos yorubás com a divindade, a entidade sagrada – *Eguns* e *Orixás* – é primordial o entendimento de um conceito-chave, em torno do qual orbita toda a cosmovisão yorubá, o *axé*. Entendido como força e potência

de realização, o axé se faz presente nos seres animados e inanimados: na terra, no céu, nos mortais e nas divindades<sup>37</sup>. Nas palavras de Sodré (2017, p.134):

[...] axé é um princípio de movimentação energética dos seres (divindades, homens, ancestrais) atinente à força contida em substâncias do reino mineral, vegetal e animal. [...] o axé é mais “biossimbólico” do que biológico, portanto, não é figurado como um mergulho na instância do psiquismo individual por meio de técnicas como a meditação e outras.

O sistema simbólico religioso dos yorubás prescreve rituais para a manipulação da matéria portadora de *axé* com o intuito de ativar o mesmo – essa ativação pode ser entendida como um ato metafísico ou cultural e, neste último, o simbolismo orienta a valoração da coisa – e “garantir” a prosperidade da comunidade.

A fonte primária do *axé* são os *orixás*. Coexistindo em duas dimensões – *órun* e *àyíé* – a partir de um duplo simbólico, os *orixás* são representados no *àyíé* pela natureza: podem estar situados geograficamente, e nesses casos os deuses estão materializados em parte do território originário da crença, por exemplo, os rios *Osun* e *Oba* localizados em terras yorubas simbolizam os *orixás* de mesmo nome; ou, de modo difuso, as divindades podem ser representadas por fenômenos naturais, como é o caso dos raios e vendavais que simbolizam *Xangô* e *Oyá*, respectivamente.

Construindo uma analogia a partir da definição de Sagrado dada por Eliade (2018), se para o autor o Sagrado irrompe em meio profano por ato de hierofania, pode-se entender que, para os yorubás, a qualidade do Sagrado se define pelo *quantum* do *axé* “desperto” na coisa: elemento natural ou artefato.

Nesse sentido, o Sagrado se faz presente na natureza, fonte primária do *axé* no *àyíé*, e nos objetos imantados de *axé* – que através da manipulação de rituais específicos constituem receptáculos. No caso dos espaços construídos, estes recebem o status de Sagrado, ou não, a depender da função simbólica que lhes é atribuída, seja através do uso, ou pelos símbolos materializados na arquitetura.

Chamamos atenção para o fato de que o foco interpretativo da pesquisa recai sobre as relações estabelecidas pelos termos do trinômio – Humano, Espaço e Sagrado –, logo, alertamos para o risco de incorrer em reducionismos quando se analisa um termo isolado. Destacando a compreensão do papel do espaço diante do contato do humano com o divino, fenômeno propriamente sagrado, entendemos que os efeitos da influência recíproca do espaço sobre o humano, independe de uma

---

<sup>37</sup> Uma referência aos termos da quadratura de Heidegger (2012).

qualidade do espaço que seja fixa ou pré-estabelecida. Quer seja atribuída a qualidade de Sagrado, ou não, o espaço construído integra a relação humano-sagrado, uma vez que é nele que o humano habita.

O referido habitar é tratado em sentido amplo que, no olhar de Heidegger (2012), consiste em uma condição dos mortais de demorar-se sobre a terra. Concordando com a posição do filósofo de que só é possível habitar o que se constrói, defendemos que o espaço construído é parte de todas as experiências vividas pelo humano em sua “demora”, inclusive, a experiência máxima que é o encontro com o Sagrado – a única que relaciona todos os termos da quadratura: terra, céu, mortais e divindades.

No plano da filosofia nagô<sup>38</sup>, a interação – Humano, Espaço e Sagrado – se completa no transe místico: estado em que o ser corpóreo (mortal) encarna um princípio cosmológico – corresponde aos seres incorporais, os *orixás* no sistema simbólico dos yorubás – ou ancestral (divino), de modo que “[...] origem e morte reencontram-se simbolicamente na experiência de deslocamento ritualístico dos corpos num espaço” (SODRÉ, 2017, p.120).

A noção de corporeidade nagô suscita que o humano conjuga uma dupla condição, a de coisa e a de sujeito. No primeiro caso, a noção da materialidade do corpo (dos elementos constitutivos) induzem a uma compreensão ecológica, uma vez que se admite uma conjugação com o mundo natural (animais, vegetais, minerais, e os *orixás*, todos investidos com os mesmos elementos). Já enquanto sujeito, no campo do simbólico, “concebe-se o corpo como um microcosmo do espaço amplo (o cosmo, a região, a aldeia, a casa) [...] o que faz da conquista simbólica do espaço uma espécie de tomada de posse da pessoa”. (SODRÉ, 2017, p.130)

É possível tecer uma analogia entre a relação simbólica do corpo-espaço feita por Sodré (2017), e a articulação que Leitão (2011) faz acerca da produção do espaço da arquitetura e a dimensão psíquica do humano (sujeito). Segundo esta autora, reside na arquitetura uma função especular que se sobrepõe ao “abrigo” – função utilitária, pré-simbólica –, à medida que os “desenhadores do mundo” reproduzem o inconsciente – estruturado a partir das experiências individuais e do que foi apreendido pelo outro, através da cultura. Leitão (2011, p.62) defende que a

---

<sup>38</sup> Sodré (2017) define como filosofia nagô o conhecimento filosófico desenvolvido no âmbito da cultura nagô/yorubá, consoante com a visão de mundo das comunidades, cuja base é a *arkhé* africana.

experiência arquitetônica se desenvolve no sujeito de modo semelhante ao que acontece nos registros infantis do estádio do espelho<sup>39</sup>.

Em uma tentativa de mensuração comparativa, acerca da relação simbólica do humano com o espaço, a partir da mediação do corpo, Sodré (2017) destaca que: enquanto a sociedade ocidental eurocentrada privilegia o tempo (em sua acepção moderna), requisitando que o humano o disponha em prol do aparelho de produção – princípio fundante do capitalismo –, os yorubás têm como principal fundamento de sua ordem sociocultural a ocupação física e simbólica do espaço.

O exposto não exclui o papel da significação simbólica do espaço na constituição das sociedades ocidentais, mas, evidencia a conjunção espaço-temporal, sob a perspectiva de um tempo linear, também usado como moeda de troca. Implica que, o indivíduo, engessado no modelo da modernidade ocidental, é condicionado a “comportamentos reflexos”, pautados pela eficiência, conveniência econômica e racionalidade funcional (SODRÉ, 2017). Essa lógica, conseqüentemente, é espelhada nos espaços construídos e nas atribuições de sentido dadas pelos que habitam.

No contexto das sociedades de *arkhé*, como é o caso dos yorubás, “Exu inventa o seu tempo”<sup>40</sup>. O aforismo nagô “*Exu matou um pássaro ontem com a pedra que atirou hoje*” retrata a lógica disruptiva de uma temporalidade que, em contraposição à lei de causa e efeito que orienta a linha do tempo ocidental, “*não é constituída*, mas constituinte, isto é, uma dimensão da experiência que inventa o tempo por meio da articulação dos eventos regidos pela origem, isto é, por um protoacontecimento que engendra um destino comum a todos e faz aparecer até mesmo o inexistente” (SODRÉ, 2017, p.188).

A origem (*arkhé*, em grego; *igba iwá axé*, em nagô) que a citação trata remete a um princípio inaugural, ou linha mestra, que marca a existência. Nos termos da filosofia nagô, cada realidade afeta outra para além do espaço-tempo. Significa que “o acontecimento manifesta-se inaugurando algo novo no presente, mas numa dinâmica de retrospectção (o passado que se modifica) e de prospecção, que se dá no ‘tornar possível’” (SODRÉ, 2017, p. 187).

---

<sup>39</sup> De forma simplificada, o estádio do espelho é, de acordo com a escola lacaniana de psicanálise, uma fase que integra o processo de constituição do Sujeito. “A ideia central da fase do espelho é o reconhecimento do Eu a partir da imagem corporal refletida num espelho. Com essa ideia, Lacan chama a atenção para uma experiência constitutiva do Eu, subjetiva por definição” (LEITÃO, 2011, p.59).

<sup>40</sup> Título cunhado por Sodré (2017) para o terceiro capítulo da obra.

O aqui e agora, fundado na base da ancestralidade, abre os caminhos para um devir sem, no entanto, estabelecer relações causais. Pelo ritual e pelo transe, a comunidade atualiza os mitos de origem e templos, pátios, e a cidade como um todo, tornam-se palco para os ritos ordinários e para os festivais sazonais. “Desse modo, há a sacralização do tempo passado e do tempo presente nos seus cultos. Os ancestrais são a base das religiões africanas. Essa ancestralidade possui um movimento cíclico, em que o tempo está orientado para o passado [...]” (ADAD, 2019, p.81).

Dois núcleos urbanos são destacados no âmbito dos reinos yorubás: Oyó, que durante séculos foi a capital política do império yorubá, e Ifé, a sede religiosa. Sobre a gênese das referidas cidades, conta a tradição oral que a primeira filha de *Oduduwa*, *Akobi*, teve 7 filhos e cada um destes fundou um reino<sup>41</sup>. *Orañyan*, o caçula, foi o sucessor do trono de Ifé, tornando-se o *alafin* após a morte de *Oduduwa* e, decidido a expandir o império iniciado em Ifé, funda Oyó tornando-a capital política. Apesar da fundação ser atribuída à *Orañyan*, é *Xangô*, o quarto rei de Oyó, que se torna o *orixá* patrono da dinastia dos *alafin*<sup>42</sup>.

Algumas características urbanísticas são compartilhadas por Ifé, Oyó e outras cidades do império yorubá. Uma delas é a posição do mercado como propulsor do núcleo urbano, cumprindo com funções econômicas, sociais, culturais e, dentre estas, as de cunho religioso. Partindo para uma descrição geral temos que, no centro dos mercados havia um assentamento<sup>43</sup> coletivo, o *ojubo*, dedicado ao *orixá* patrono da cidade, e outras divindades relacionadas, como os *egunguns*.

Ao contrário do que acontece com o candomblé de nação ketu-nagô – que em decorrências das limitações da diáspora compulsória, recria o sistema simbólico

---

<sup>41</sup> Olowu, primeiro filho de Akobi, foi o primeiro rei de Owu; Akakétu, filho da segunda filha de Akobi, funda o reino de Ketu; Oba Bini, o terceiro dos sete filhos de Akobi, reinou sobre Bini. Oba Ila, Oba Sape e Oba Popo foram, respectivamente, os reis fundadores de Orangun, Oni Sape e Olupopo (LUZ, 2017, p.89).

<sup>42</sup> Os reis yoruba reivindicam Sango [sic] como um ancestral. Foi o quarto rei legendário de Oyo. Ao que se diz, ele, quando vivo, tinha o poder de fazer o raio cair quando bem entendesse. Era igualmente possuidor de talismãs que lhe permitiam lançar fogo e chamas pela boca e pelas narinas. Aterrorizando assim seus adversários, ganhou inúmeras guerras e anexou os territórios vizinhos do seu reino (VERGER, 2012, p.308).

<sup>43</sup> Nos assentamentos, acredita-se que as divindades, ou seja, os Orixás e Eguns – espíritos ancestrais divinizados – se fazem presente. Não se trata de fazer alusão a algo, mas, da materialização desse algo no elemento físico referenciado. Por exemplo, se o assentamento de *Xangô* – o Orixá da justiça – for composto por um pote de barro com pedras, dentre outros elementos ritualísticos, significa que a matéria assentada é o próprio *Xangô*. A energia de *Xangô* está naquele espaço arquitetônico, não é como a imagem de um santo católico – iconografia – na Igreja que inspira a devoção, mas, não se confunde com o santo em si.

religioso dos reinos yorubás unindo os cultos de origem – cada cidade/reino cultuava um *orixá* distinto<sup>44</sup>. Como exceção, apresenta-se o caso de *Oduduwa* e *Òrìsànlá* que, por estarem vinculados à criação do mundo, integram a cosmogonia compartilhada por diferentes reinos<sup>45</sup>.

Apesar do mercado constituir, em muitos casos, o marco zero da cidade yorubá, a principal centralidade era o palácio real – denominado *afin* – que, em geral, estava alocado próximo ao mercado. Além de constituir morada para o *alafin* e sua família, era no palácio que se achava o principal assentamento do *orixá* patrono, e dos *eguns* pertencentes à linhagem dinástica.

No caso de Oyó, a sede militar também se encontrava no palácio, logo, deduz-se que no *afin* estavam concentradas as funções mais nobres da urbe. A primazia do palácio podia ser evidenciada, também, nos atributos estéticos do partido arquitetônico, que se sobressaía na paisagem. Acerca do *afin*:

[...] era, para todos os propósitos, a encarnação da perícia e das artes do povo. Ele era o repositório dos tesouros da cidade e dos distritos afastados. Ele era o museu do reino. Todos os caminhos levavam ao Afin, porque ele abrigava, entre outras coisas, o salão da assembleia da cidade, a corte de justiça, teatro e campos de esporte. Ele era a fonte de cultura do reino. Como coração palpitante da cidade ele era preeminente de várias maneiras (OJO, 1966 *apud* LUZ, 2017, p.92).

O *afin* atuava como elemento de equilíbrio e expansão da cidade, uma vez que, ao redor do mesmo, se organizavam as moradias dos civis. Estas seguiam o modelo de *compounds*, habitações multifamiliares com planta em “U”, cuja implantação urbana seguia a forma de espiral, tendo o *afin* como centro. Uma ordem hierárquica coordenava a locação das moradias, de modo que os chefes mais velhos das famílias mais tradicionais ocupavam uma posição próxima ao palácio, enquanto que as unidades habitacionais menores, cujos chefes eram mais novos, eram construídas em direção à ponta (LUZ, 2017).

A urbe tinha sua extremidade cercada, possuindo apenas um portão, cujo acesso era controlado por um porteiro. Este sentinela morava em uma casa próxima

<sup>44</sup> “Assim temos, por exemplo, Oshogbo, Terra de Oxun, Abeokuta, terra de Yemanjá, Ire de Ogun, Ketú de Oxossi, Oyó de Xangô, Ejibo de Oxaguiyan, Ilé Ifé de Oduduwa e assim por diante” (LUZ, 2017, p.90).

<sup>45</sup> Apesar de alguns mitos apontarem *Oduduwa* e *Òrìsànlá* como o par gerador da criação, à parte das dissonâncias debatidas anteriormente, Verger (2002) aponta que *Oduduwa* representa fundação da cidade de *Ilé Ifé*, sendo-lhe atribuído um caráter mais histórico/político do que divino, o contrário do que acontece com *Òrìsànlá*. O autor justifica essa tese a partir dos cultos dedicados aos respectivos *orixás*. Enquanto a invocação de *Òrìsànlá* vem acompanhada de transe, a de *Oduduwa* não, reforçando, na visão de Verger (2002), o caráter temporal deste último.

à entrada/saída e tinha como principais atribuições receber o pedágio dos visitantes, cobrar os impostos dos moradores locais, e zelar pelo cercamento e vias de acesso à cidade. No “lado de fora”, nos arredores do espaço construído, havia a floresta onde eram realizados parte dos preceitos religiosos. Nessa mata, também eram cultivadas plantas medicinais e jazia antigos reis em seus mausoléus (LUZ, 2017).

Algumas comparações podem ser traçadas entre a cidade yorubá e a cidade antiga (grega e romana), anteriormente discutida, a partir do trinômio – espaço-humano-sagrado. O primeiro ponto diz respeito ao culto aos deuses da cidade. A deusa *Vesta*, associada ao fogo sagrado, possuía um templo que ocupava uma posição privilegiada na urbe romana e a centralidade do altar dedicado à *Vesta*, cuja chama deveria permanecer sempre acesa, pode ser lido como eixo cósmico, marcador simbólico da presença do sagrado na vida urbana. Tamanha era a importância dispensada ao seu culto que os habitantes da urbe acreditavam que sua boa sorte estava atrelada à chama (FUSTEL DE COULANGES, 2002).

No caso da pólis grega, o *axis mundi* era a acrópole. Nesta, havia um templo principal, dedicado ao deus patrono da cidade, e templos menores. O culto ao fogo sagrado, na pólis, associava-se ao culto aos deuses olímpicos. Cada cidade possuía o seu deus protetor e a este se recorria para pedir proteção contra os inimigos e prosperidade.

Outro culto coletivo bastante popular na urbe romana era aquele destinado aos fundadores – Rômulo e Remo. O culto ao fundador não é exclusividade romana, sendo comum a outras cidades antigas, inclusive gregas. Destacou-se o contexto romano em razão da popularidade do mito fundador e da sobrevivência da valorização simbólica do mesmo até os dias atuais – ainda que seu caráter hodierno seja secular e alegórico.

Para fins analógicos, os cultos coletivos dos yorubás, relacionados ao âmbito social, político e cultural da cidade, também são estruturantes da urbe. Nesse caso, o *orixá* patrono é o objeto cultuado e seus principais assentamentos – equivalente ao altar dos antigos gregos e romanos – estão, respectivamente, no *afin* do *alafin*, situado no centro da malha urbana, e no *ojubo* do mercado.

Em termos, o *afin* do *alafin* representa o “centro do mundo” do microcosmo que é a cidade, uma vez que nesta arquitetura encontram-se sediadas todas as instâncias do poder secular e sagrado. O palácio de Oyó destaca-se por abrigar a realeza da linhagem de *Xangô*, o *orixá* protetor. Também, é nesse conjunto arquitetônico que

começa – irradiando para a cidade – um dos maiores e mais importantes festivais do povo yorubá, dedicado a *Xangô*. Na ocasião, as portas do *afin* são abertas e as pessoas são recepcionadas no pátio. Acerca do festival que, ao todo, dura sete dias, diz Sangode (2014, p.63):

*“SANGO” Festival is concluded on the Seventh Day with a Procession of “Fire”. One of the worshippers carries a ‘Large Pot on His Head in which is burning a “Sacred Flame”.’ This “Flame” must be carried so that the Blessing of “SANGO” can be brought to All Parts of The Town.<sup>46</sup>*

Pelo viés simbólico, vemos o acontecimento como a reafirmação do pacto da comunidade com o *orixá*. O passeio da chama pela urbe representa a sacralização do espaço e conota, em uma sociedade de *arkhé*, como é o caso de Oyó, a reestruturação cósmica, um novo ciclo. Prova disso é que a data do festival está relacionada com o fim do período chuvoso (SANGODE, 2014), portanto, com os ciclos naturais que, dentro da cosmovisão yorubá, se relaciona com a movimentação do *axé* que provém dos *orixás*.

Importante esclarecermos que a chama acesa durante o festival de *Xangô* não tem relação com o culto ao fogo sagrado dos antigos gregos e romanos. Trata-se de uma particularidade do *orixá*, uma vez que este é associado ao elemento fogo, bem como aos raios e trovões.

A cidade de Ilé Ifé detém algumas particularidades com relação à Oyó e às demais cidades do império. Conforme narram os mitos yorubás que fundamentam sua cosmogonia, Ifé é o centro do mundo, a primeira terra criada, berço do povo yorubá. Por essa razão, a influência de Ifé não se encontra circunscrita à urbe – o mesmo acontece com Oyó, em razão do seu poder militar –, constituindo ela própria o *axis mundi* do povo yorubá, tal como Meca é para seus vizinhos, os mulçumanos *hausas*<sup>47</sup>.

Em termos metonímicos, o *Opa Orañyan* de Ifé é o eixo do centro cósmico constituído pela própria cidade. A exemplo do festival de *Xangô*, em Oyó, Ifé possui diversos festivais que recebem pessoas provenientes dos diversos reinos yorubás. Além da visita ao *Opa Orañyan*, caminhar pelas ruas da cidade também faz parte da experiência de visita à terra sagrada, onde, pela primeira vez, o *órun* se encontrou

<sup>46</sup> O Festival “SANGO” termina no sétimo dia com a procissão do “Fogo”. Um dos adoradores carrega um ‘grande pote na cabeça no qual está queimando uma “chama sagrada”’. Esta “chama” deve ser carregada para que a bênção de “SANGO” possa ser levada a todas as partes da cidade (tradução nossa).

<sup>47</sup> O povo *Hausa* é um dos grupos étnico-linguísticos que formam a Nigéria. De acordo com (TOYIN; HEATON, 2008), ao todo, são mais de 200, os grupos que integram o país. Em termos percentuais, os *hausas* representam 21%, enquanto que os yorubás e os *igbos* somam, respectivamente, 20% e 17%.

com o àiyé<sup>48</sup>. “The city is also divided ritually into quadrans, which are transversed yearly by ceremonial paths that crisscross the city (and the year), dividing the centre between competing families and deities<sup>49</sup>” (BLIER, 2012, p.03).

A divisão ritual do espaço em quadrantes também é observada nos terreiros de candomblé, sobretudo, em função do poste central, em torno do qual os corpos das *iaôs* rodopiam. Ainda que, por vezes, não haja uma marcação de piso, os quadrantes podem ser lidos a partir da ocupação do espaço – a disposição das cadeiras a partir do nível hierárquico e dos sexos; o tablado do tambor; o local destinado aos visitantes.

Semelhanças entre a arquitetura yorubá e a arquitetura dos terreiros de candomblé, seu correspondente diaspórico, também são evidenciadas através dos significados simbólicos atribuídos ao espaço construído. Uma das correlações mais notórias envolve o conjunto da portaria da cidade yorubá – porta, porteiro, casa do porteiro – e a entrada do terreiro.

O portão de acesso ao terreiro de candomblé marca, do ponto de vista simbólico e metafísico, a passagem do mundo profano para o sagrado. A guarda fica encarregada aos *Exus* da casa – o *orixá* e os *catiços*, entidades espirituais que atuam em um nível vibratório próximo ao do *orixá* –, cujo assentamento pode ser avistado em algum dos cantos do portão ou através da *tronqueira* – casa que contém os assentamentos de *Exu* sendo, costumeiramente, construída próxima à entrada. De modo poético, Lody (2006, p.109) descreve a atuação de *Exu* na portaria: “[...] cão de fila, atento e pronto a latir, avisando e alertando e, se preciso for, mordendo, protegendo, paternalmente protegendo”

Nas terras yorubás são comuns os altares destinados à *Exu*. Bastide (1978) aponta que, em geral, esses assentamentos estavam localizados no limite que separava a cidade da mata/ floresta, ou seja, próximo ao portão de acesso. Se em

---

<sup>48</sup> Um das versões da crença comum entre os yorubás contada por Verger (2002, p.07) diz que “algumas tradições pretendem que Òrun não esteja situado no céu, mas debaixo da terra. Há, efetivamente, em Ifé um lugar chamado Òrun Oba Adó, onde haveria “dois poços sem fundo que os antigos diziam ser o caminho mais curto para o além”. Este Òrun é o além, o infinito, o longínquo, em oposição ao ayé, o período de vida, o mundo, o aqui, o concreto. É no Òrun que habitam os montes, os ará Òrun, que voltam periodicamente ao mundo, ayé, para se tornarem novamente seres vivos, ará ayé. ‘Esses além assemelhar-se a terra, porém triste e lúgubre’. [...] A ideia de que Òrunalém está situado embaixo da terra é comprovada durante as oferendas aos Orixás, quando o sangue dos animais sacrificados é derramado no ajúbo, um buraco cavado na terra, em frente ao local consagrado ao deus, e os olhares se voltam para o chão e não para o céu”.

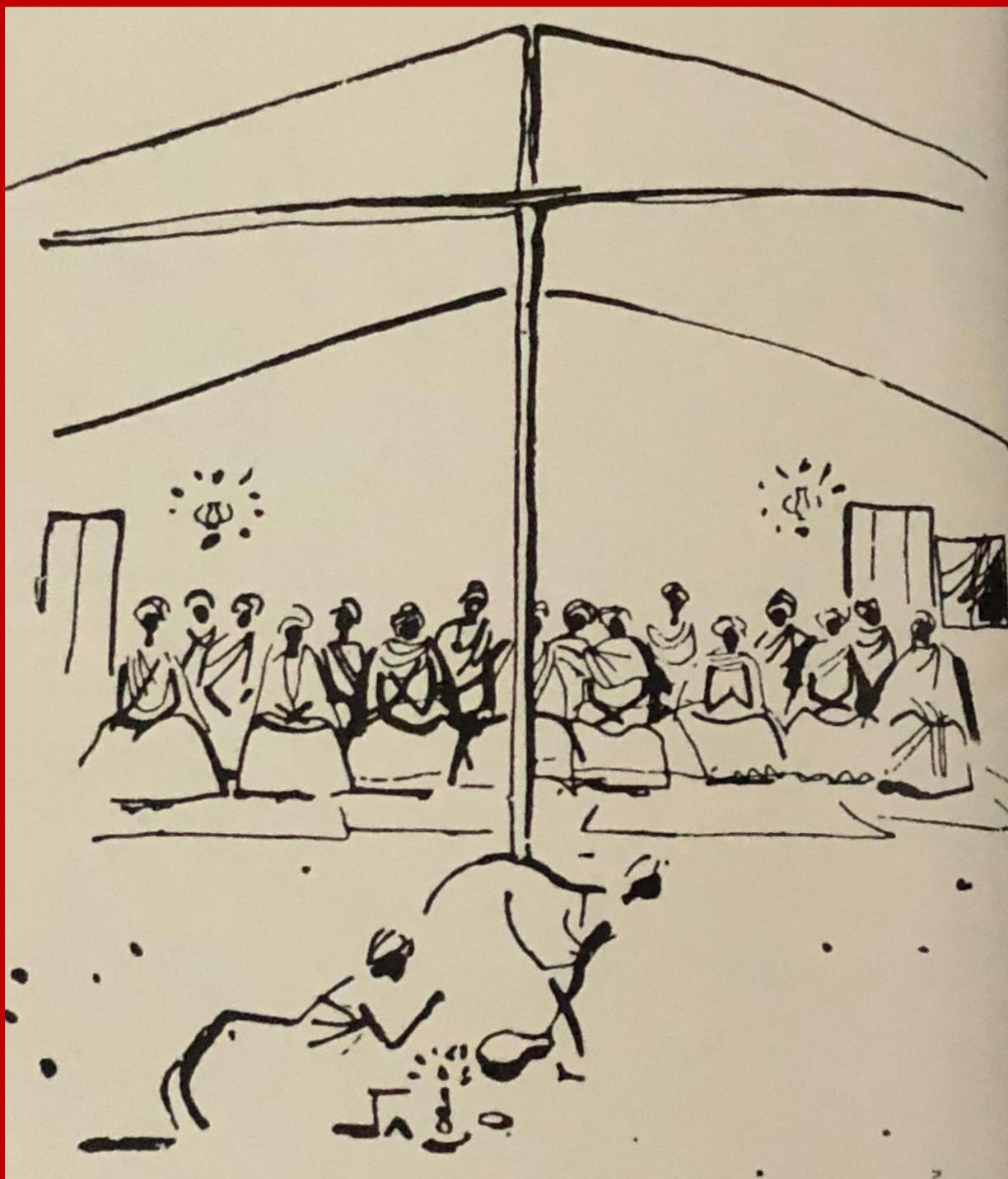
<sup>49</sup> A cidade também é dividida ritualmente em quadrantes, que são percorridos anualmente por caminhos cerimoniais que cruzam a cidade (e o ano), dividindo o centro entre famílias e divindades concorrentes (tradução nossa).

África, a função da portaria era dividida entre um homem – encarregado dos tributos – e um *orixá* – encarregado da proteção espiritual –, no terreiro de candomblé, *Exu* se torna o grande porteiro e reúne as funções.

Qualquer que seja a celebração de candomblé, *Exu* deve ser o primeiro a ser servido, uma vez que assume a posição de “[...] intermediário necessário entre o homem e o sobrenatural, o intérprete que conhece ao mesmo tempo a língua dos mortais e a dos *Orixá*” (BASTIDE, 1978, p.20). Enquanto mediador, *Exu* se estabelece como porteiro não só do terreiro, separando o profano do sagrado, mas, também, do *órun*, uma vez que é o responsável por encaminhar as oferendas destinadas aos outros *orixás*. Para tal, ele exige pagamento, sua oferenda é o tributo necessário para o bom funcionamento da casa de *axé*.

As aproximações entre a relação – Espaço (arquitetônico), Humano e Sagrado – nas terras yorubás e nos terreiros de candomblé podem ser observadas em diferentes níveis da experiência comunitária do *egbé*. No que concerne às correspondências arquitetônicas, diante da lógica do referido trinômio, entendemos que a análise deve focar mais na função simbólica do espaço e suas atribuições subjetivas do que na materialidade construtiva e estética.

Na seção seguinte trataremos do objeto empírico da pesquisa, entremeando conexões com o referencial teórico. Esclarecemos que, apesar da tese adotar o modelo de investigação empírica e, assim sendo, focar no caso concreto, vislumbramos, a partir do desenvolvimento teórico, não apenas erigir uma baliza epistemológica para a leitura do objeto, mas, possibilitar, também, abstrações teóricas que contemplem temáticas subjacentes ao âmbito da relação subjetiva do sujeito com o espaço arquitetônico, quer envolvido pelas questões do sagrado afro-brasileiro, quer não.



## SEÇÃO 2

## 2. O CULTO AOS ORIXÁS NA DIÁSPORA

Conforme apresentado na seção anterior, assim como no subtítulo da tese, é de nosso interesse compreender a natureza das relações estabelecidas a partir do contato do humano com o espaço arquitetônico e o sagrado.

No capítulo precedente, analisamos a dinâmica do trinômio em foco a partir de dois contextos culturais distintos, a ocidentalidade clássica – ancorada na cultura greco-romana – e a afrocentralidade da *arkhé* nagô – erigida no contexto sociocultural e religioso yorubá.

Mediante a incursão teórico-histórica realizada, intentamos firmar as bases para a construção de pontes semânticas, a fim de subsidiar o trabalho de interpretação transcultural em operação na tese: uma via de aproximação entre o nosso olhar ocidental e o universo do *egbé* de candomblé, na conjuntura sociocultural e religiosa dos terreiros.

Nesta seção apresentaremos o candomblé enquanto modelo sociorreligioso que é erigido nessas terras do além-mar no contexto diaspórico. Muito do que foi apresentado acerca dos reinos yorubas poderá ser identificado nas comunidades de terreiro que dão continuidade à *arkhé* nagô.

Indo ao encontro do nosso objeto acadêmico primordial, o espaço arquitetônico, nada mais oportuno do que presentificarmos o candomblé através da arquitetura dos terreiros, sobretudo considerando que, como disse o filósofo (HEGEL, 2008), a arquitetura foi o modo fundamental encontrado pelas nações para a expressão das suas necessidades mais profundas, inclusive, as de ordem religiosa.

Cumpramos lembrar que, no caso da cultura afro-diaspórica, constituída no Brasil por diferentes nações africanas, foi sob a violência escravagista que emergiu a potência da *arkhé* que vem a constituir o povo de terreiro.

O candomblé é uma tradição religiosa fundada por africanos e seus descendentes em terras brasileiras. Apesar de ter sido nomeada “candomblé” apenas no século XIX e, também datar desse período a fundação do primeiro terreiro, sabemos que o culto aos *orixás* nessas terras do além-mar acontece desde a chegada dos primeiros pretos escravizados.

Registros das expedições do Santo Ofício, no Período Colonial, apontam para “práticas mágico-religiosas associadas à feitiçaria”, que eram realizadas pelos pretos sob a denominação de Calundu (OLIVEIRA, 2015). Estas práticas – que nada tinham

a ver com a concepção cristã de feitiçaria – provinham de diferentes troncos étnico-culturais, tal como será observado no candomblé.

A criminalização dos cultos de matriz africana, tendo como efeito as perseguições e agressões policiais, levou, forçosamente, os praticantes à invisibilidade e à marginalização. A princípio, evitavam-se ajuntamentos e reuniões e, quando aconteciam, eram escondidos na mata.

A adoção estratégica do sincretismo afro-católico possibilitou a promoção de uma coesão grupal que foi crucial para a formação das comunidades de terreiro. No início do século XIX, as irmandades de Nossa Senhora da Boa Morte e de Nosso Senhor dos Martírios, constituídas, respectivamente, por grupos de mulheres e homens, estiveram associadas com a criação da primeira casa de candomblé da Bahia<sup>50</sup>, situada próxima à Igreja da Barroquinha. Denominado *Ilê Iya Omi Ase Aira Intilé*, foi fundado por *Iyalussô Danadana*, *Iyanassô Oyó Akala Magbo Olodumaré Ase Da Ade Ta* e *Baba Asipá* (LUZ, 2017).

Após a morte das fundadoras, Marcelina da Silva, filha de *Iyanassô* (ou prima, segundo algumas versões), assume o trono, sob o título de *Iyalorixá Oba Tossi*, e muda o nome do terreiro para *Ilê Iya Nassô* (também conhecido como Casa Branca, e que veio a ser o primeiro bem afro-brasileiro tombado pelo Iphan<sup>51</sup>), em homenagem à mãe (LUZ, 2017).

Segundo a narrativa histórica, *Oba Tossi* possuía um brasão da família *Asipá*, originária de *Oyó*, e uma das principais famílias fundadoras do reino de *Ketu*. Outro fato é que *Iya Nassô*, em África, corresponde ao título designado à alta sacerdotisa do culto de *Xangô*, responsável pelos seus assentamentos no *afin* de *Oyó* (LUZ, 2017).

Assim, o candomblé da Casa Branca – berço de terreiros tradicionais como o *Gantois* e o *Opô Afonjá*, sendo este último a matriz de onde o *Ilê Axé Ayrá Omin Funfun* (objeto empírico desta pesquisa) descende – guarda relações próximas com

---

<sup>50</sup> Casa de nação Ketu, língua yorubá.

<sup>51</sup> O terreiro foi tombado em 1986, abrindo espaço para que outros bens negros e indígenas fossem considerados. O antropólogo Gilberto Velho (2007) foi relator no conselho responsável por analisar o pedido de tombamento e expõe a dificuldade encontrada no ciclo dos técnicos do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN) em reconhecer o valor do terreiro, uma vez que a validação estética – que o órgão mantinha como um dos preceitos fundamentais – perpassava a comparação com os templos católicos do Período Colonial. Foi então necessário aprofundar o conhecimento acerca dos valores subjetivos do bem, a partir das significações que eram dadas pelos sujeitos do culto.

o culto de *Xangô* em *Oyó*, fato este que fora reconhecido pelo *Alafin* de *Oyó*, herdeiro do trono de *Xangô*.

Uma vez que o recorte da nossa pesquisa recai sobre a cultura afro-brasileira, mais especificamente, o espaço arquitetônico do terreiro de candomblé e suas relações com o humano e o sagrado, antes de continuar, precisamos relativizar os fundamentos da arte e da arquitetura ocidental, abrindo mão da incongruente bipartição – posta pela colonialidade eurocêntrica – entre cultura erudita e cultura popular, entre a arquitetura projetada por arquitetos e as construções projetadas por leigos com base no conhecimento oriundo da vivência comunitária.

Concordamos com Muniz Sodré (2019, p.162) quando o autor chama atenção para os efeitos do racismo ocidental que opera no conflito entre a razão burguesa – “produtora de um tipo ideal que é o sujeito do saber configurado como consciência individual racionalista e significativa” e as filosofias afrocentradas – tal como a *nagô* – adeptas da corporeidade coletiva. Ocorre que “o ‘afro’ é um homem que a consciência eurocêntrica não consegue sentir como plenamente humano” e um sintoma dessa dissonância é a contradição entre estado de natureza e estado de cultura, cuja separação radicalmente instituída pela Modernidade europeia não se verifica entre os *nagôs*. Assim, entendemos que o espaço construído do terreiro é, também, um espaço ecológico. Essa e outras antinomias serão tratadas nesta seção a fim de estabelecermos o nexos interpretativo entre os conhecimentos *de lá e de cá*.

O desenvolvimento deste referencial teórico-empírico, para além de subsidiar a discussão posta pela tese, envolve o esforço nosso de contribuir com a ampliação do campo teórico da arquitetura, porquanto se trate de um objeto historicamente desprezado e estigmatizado, por força do racismo estrutural.

Devemos esclarecer que a denominação “Candomblé”, que muito citamos, não implica em uma religião homogênea e abarca uma diversidade de modelos que originam diferentes sistemas simbólicos, em razão das raízes culturais do culto, ou seja, de que regiões de África ele descende, qual a língua falada nos seus rituais sagrados, etc. No Brasil se destacam as nações de candomblé<sup>52</sup> – grupos culturais e religiosos – *Kêtu-Nagô* (*yorubá*); *Congo* (*bantu*); *Angola* (*bantu*); *Angola-Congo*

---

<sup>52</sup> A identidade do candomblé segue soluções étnicas chamadas de nações de candomblé. Não são, em momento algum, transculturações puras ou simples: são expressões e cargas culturais de certos grupos que viveram encontros aculturados intra- e interétnicos, tanto nas regiões de origem quanto na acelerada dinâmica de formação da chamada cultura afro-brasileira (LODY, 2006, p. XVI).

(*bantu*); *Jeje (fon)* – não esquecendo que existem ainda outras religiões afro-brasileira além “dos candomblés” citados (LODY, 2006).

Uma tendência, que observamos na literatura acadêmica, é a divisão das religiões afro-brasileiras a partir das regiões geográficas: o Maranhão como a terra do Tambor-de-mina; a Bahia do Candomblé; o *Xangô* de Pernambuco; a Umbanda do Rio de Janeiro e de São Paulo; o Batuque do Rio Grande do Sul. Rios (2014) relativiza essa sedimentação, chamando atenção para os efeitos dos processos socioculturais oriundos dos trânsitos migracionais ocorridos no território brasileiro. Segundo ele, se no transcurso do século XIX para o século XX foram constituídas as bases fundacionais das religiões afro-brasileiras nas capitais e nos estados citados, suscitando a formação de uma identidade local – afro-recifense, afro-baiana etc. – em meados do século passado, os movimentos migratórios contribuíram para uma redistribuição espacial dos cultos afro-brasileiros.

No caso do Recife e região metropolitana, recorte espacial desta pesquisa, até a década de 1950 o *Xangô* mantinha o status de quase exclusividade na cena religiosa afro-pernambucana. Compunham as exceções os terreiros de *Jurema* – que, apesar de apresentarem traços de uma herança africana, fundamentam-se, sobretudo, nos cultos ameríndios – e o terreiro *Xambá* – único de sua nação, que teria migrado para Pernambuco, proveniente de Alagoas, em razão de perseguições policiais (CAMPOS, 2013).

A chegada do candomblé no Recife, ocorrida na década de 1960, teve por via o Sudeste. Mesmo Salvador – popularmente conhecida como Roma Negra – sendo o berço do candomblé, os itinerários desta religião até aportar na “terra do *Xangô*” foram: Salvador-Rio/ Rio-Recife e Salvador-Rio/ Rio-São Paulo/ São Paulo-Recife (RIOS, 2014).

Cumpramos pontuarmos que, à parte da movimentação dos modelos religiosos afro-brasileiros pelo território nacional, bem antes, já haviam sido estabelecidos contatos entre os sacerdotes de regiões diferentes – tanto no Brasil como em África. “Na literatura [...] é recorrente a menção de viagens de pais e mães de santo, do *Xangô* e do Candomblé, à África em busca de fundamentos religiosos. Do mesmo modo, há referências de que um pernambucano chamado Tio Joaquim ajudou Mãe Aninha a fundar o *Axé Opô Afonjá*” (RIOS, 2014, p.258).

O *Axé Opô Afonjá* reúne em sua história uma síntese simbólica dos trânsitos regionais indicados, uma vez que, além da participação do pernambucano Tio

Joaquim na formação do terreiro, foram fundadas por Mãe Aninha duas casas com o mesmo axé: o *Axé Opô Afonjá* de Salvador e o *Axé Opô Afonjá* de São Gonçalo, no Rio de Janeiro. Deste último, descende, em segundo grau, o *Ilê Axé Ayrá Omin Funfun*, objeto empírico desta tese.

Reiteramos que, no âmbito do candomblé e das religiões afro-brasileiras como um todo, não existe uniformidade entre as cosmovisões e *ethos*. Assim, para evitar equívocos na hora de compreender a dinâmica de cada terreiro é importante situar o contexto no qual ele se desenvolveu, considerando aspectos regionais, etnolinguísticos e a linhagem do axé, ou seja, a matriz de referência.

A conjugação dos fatores supracitados corrobora para que as comunidades de terreiro tenham características ímpares. Tomando como exemplo o *Ilê Axé Ayrá Omin Funfun*, sabemos que seu fundamento é *Ketu*, aos moldes do *Opô Afonjá* que, por sua vez, deriva da Casa Branca. Mesmo todos os citados seguindo os preceitos da nação *ketu*, devido à liberdade que é garantida à sacerdotisa/sacerdote, mudanças podem acontecer, adaptando a tradição ao modo da mãe/pai-de-santo. É por isso que, diante das particularidades do nosso objeto empírico, aderimos à Interpretação de Sentidos como método, sob inspiração autoetnográfica, entendendo que, apenas através da imersão no campo e no contato com a comunidade será possível captar as nuances que a compõem. Outrossim, optamos por trazer o objeto empírico já nesta seção, utilizando o *Ilê Axé Ayrá Omin Funfun* como modelo de terreiro de candomblé.

## 2.1 DAS DIMENSÕES SOCIOCULTURAL E MATERIAL DO TERREIRO DE CANDOMBLÉ

A descrição do terreiro *Ayrá Omin Funfun*, situado na cidade de Paulista-PE, parte da nossa experiência pessoal – incluindo-se os papéis doutorado e filho-de-santo –, durante o campo, e de informações obtidas durante uma entrevista<sup>53</sup> com o Pai F. de *Ayrá*.

Adiantamos que as dimensões sociocultural e material aferidas nesta subseção não serão tratadas de forma isoladas, e pontuamos como consideração preliminar, reafirmada pelo Pai F. de *Ayrá*, o fato de a história da fundação do axé se entrelaçar com a história de sua vida. Em suas palavras:

O terreiro, na verdade, se confunde um pouco com a minha trajetória. Minha família tinha uma ligação com a Jurema, e quando fui morar no Rio (de Janeiro), me afastei um pouco da religião, até por conta da distância mesmo.

<sup>53</sup> Realizada no dia 11 de junho de 2020, através de uma chamada de vídeo no *whatsapp*.

Quando eu terminei o doutorado, passei em um concurso e voltei para o Recife, tinha dois ou três anos de santo (AYRÁ, 2020).

Acerca da fala do *Pai-de-santo*, devemos acrescentar o não-dito que dá sentido à trama. Em outras conversas informais, Pai F. de *Ayrá* havia relatado o contexto da sua ida ao Rio de Janeiro. Egresso da UFPE, onde fez graduação e mestrado, ele decidiu dar continuidade à formação acadêmica com o doutorado na UERJ. Seu campo de pesquisa perpassava o candomblé, tendo sido no papel de pesquisador que ele adentrou pela primeira vez no terreiro de sua feitura.

Consoante com o explicitado no trecho da entrevista, Pai F. de *Ayrá* cresceu em uma família que praticava a *Jurema*, religião afro-ameríndia centenária, tradicional nos estados de Pernambuco, Paraíba e Alagoas – também encontrada, em menor escala, em outras regiões do país. O culto iniciado por sua bisavó tinha forte ligação com o *espiritismo kardecista*<sup>54</sup>, sendo denominado como “*Jurema de mesa*” – alusão à mesa com toalha branca onde acontecem as reuniões mediúnicas nos centros kardecistas.

O contato com a cosmovisão africana, no caso, a nagô, só se aprofundou a partir de sua estadia no Rio de Janeiro. Esse aspecto é de suma relevância para a análise do candomblé pesquisado pois o Pai-de-santo, referência central para o *egbé*, teve um contato tardio com essa religião, posterior à sua constituição enquanto sujeito – psicanaliticamente isso sugere que as identificações correlatas à cosmovisão e ao *ethos* do candomblé não são primárias. Com isso, não queremos questionar a legitimidade do seu sacerdócio, mesmo porque a herança familiar/espiritual do *axé* não necessariamente coincide com a família civil – biológica ou não.

É pelo advento da iniciação que o *ara àiyé* é incorporado a uma família de *axé*. Pode acontecer do indivíduo crescer junto a um *egbé*, sendo educado segundo a cosmovisão e o *ethos* do candomblé desde a infância – é o que se observa no caso das sacerdotisas das casas tradicionais de candomblé ketu em Salvador – ou que essa aproximação aconteça *a posteriori*, através de uma conversão, implicando em uma ruptura parcial com um sistema simbólico religioso anterior, herdado da família civil – incluindo a possibilidade de uma ausência de religião, nos contextos não teístas

---

<sup>54</sup> Doutrina religiosa fundada na França, no século XIX, por Allan Kardec, pseudônimo de Hippolyte Léon Denizard Rivail, que uniu a filosofia cristã à prática da comunicação entre os humanos vivos e os espíritos dos mortos.

–, seguida por novos processos de identificação com o sistema apresentado pela conversão.

O candomblé, em sua ontologia, comporta o movimento de se (re)adaptar aos novos contextos, o que pode ser compreendido como uma postura de resistência, fundamental para a sua constituição. Historicamente, entendemos a formação desta religião como o fruto de contatos interétnicos na diáspora – assegurando, apesar das matrizes africanas, a sua brasilidade.

Em algumas religiões tradicionais africanas, a linhagem sanguínea determinava a participação no culto, influenciando diretamente na hierarquia dos papéis assumidos. Como exemplo, reportamos ao costume, mantido entre o povo yorubá, mesmo nos dias de hoje – após a colonização europeia –, de entronar os *alafins* de Oyó segundo o critério de consanguinidade: o *alafin* deve, obrigatoriamente, descender de *Xangô* e esse fato o legitima sumo-sacerdote do culto a este *orixá*.

Conforme explanamos, anteriormente, alguns estudiosos apontaram que as fundadoras da primeira casa de candomblé baiana, a *Casa Branca*, mantinham ligações com a realeza de Oyó. Suas descendentes, que por meio de dissidências fundaram os terreiros do *Gantois* e o *Opó Afonjá*, deram continuidade à linhagem de sangue, todavia, diversos iniciados nessas três casas matrizes vieram a montar seus próprios terreiros e nem todos eram aparentados das matriarcas, senão, pela filiação no *axé*.

Pai F. de *Ayrá* foi iniciado no Rio de Janeiro por um Pai-de-santo que, por sua vez, teve sua feitura no *Ilê Axé Opó Afonjá* de São Gonçalo-RJ, pelas mãos de uma sucessora de Mãe Aninha, fundadora do *Opó Afonjá* do Rio e de Salvador. Assim, é possível inferir uma linhagem sagrada do *axé* compartilhado, ao longo de gerações, formando uma única família espiritual. Nos recordamos de termos ouvido, da boca de Pai F. de *Ayrá*, na abertura de alguns rituais, saudações de invocação à Mãe Aninha, a matriarca. O *axé* plantado no *Ilê Axé Ayrá Omin Funfun* tem origem no *Opó Afonjá*, logo, esse primeiro terreiro é “neto” do último.

Por conseguinte, reiteramos que, ao contrário de questionar a legitimidade do *axé* de Pai F. de *Ayrá*, reconhecemos haver um status, oriundo da ancestralidade que o precede. A *arkhé* referente ao *egbé* do *Ilê Axé Ayrá Omin Funfun* tem sua base em uma das linhagens mais tradicionais do país e isso reverbera na *cosmovisão* e no *ethos* partilhados.

No entanto – insistindo em fabricar nossa narrativa sob uma dinâmica dialética –, seria um reducionismo analisar o sistema simbólico religioso do terreiro considerando apenas a sua linhagem espiritual. Outros aspectos do contexto sociocultural que circunda o *egbé*, inclusive o processo histórico de sua origem, agem no modelo de sua conformação. Como temos reforçado, não existe um viés de homogeneidade capaz de subsidiar um conhecimento síncrono dos terreiros de *candomblé*, nem mesmo entre aqueles de mesma nação e/ou matriz.

O fato de o *candomblé* do Pai F. de *Ayrá* ter se desenvolvido nas terras do *Xangô* já seria um motivo suficiente para evitar comparações com os terreiros de *candomblé* soteropolitanos e fluminenses. Uma hipótese apriorística partilhada pelos pesquisadores das religiões afro-brasileiras é que o *Xangô* possivelmente interviria na configuração do *candomblé* no Recife. Todavia, o que observamos em campo é que a ingerência do sistema simbólico religioso do *Xangô* sobre o *Ilê Axé Ayrá Omin Funfun* é mínima.

Outro prisma que merece discussão diz respeito à diacronia observada no terreiro de Pai F. de *Ayrá* entre o espaço construído, o território e as relações socioafetivas do *egbé*. Enquanto em terreiros mais tradicionais – citamos como exemplos duas casas na região metropolitana do Recife, uma de *Xangô*, o “Sítio de Pai Adão” no bairro Água Fria, e o terreiro *Xambá* no Portão do Gelo –, a arquitetura do centro religioso se comunica com o espaço urbano do entorno, influenciando no desenho urbanístico e nas relações de vizinhança, o mesmo não se observa no *Ilê Axé Ayrá Omin Funfun*. É inconcebível analisar o Sítio de Pai Adão e o *Xambá* fora do contexto territorial, ainda que o foco da análise seja a arquitetura edificada do terreiro.

No caso do terreiro de Pai F. de *Ayrá*, nossa leitura é que ele poderia ter sido erguido em qualquer outro lugar da região metropolitana do Recife, uma vez que não se percebe o estreitamento da relação com o entorno físico e com a comunidade de vizinhança. O vínculo do *egbé* com o território está circunscrito ao lote onde foi edificado o terreiro.

Quase totalidade dos filhos-de-santo residem fora de Paulista, inclusive, o Pai-de-santo. Alguns dias da semana, dependendo do calendário de atividades do terreiro, Pai F. de *Ayrá* e alguns filhos “se mudam” para o *Ilê*. Esse fato, ao nosso ver, não desqualifica a função habitação do terreiro, seja do ponto de vista subjetivo, por

constituir sede do *egbé* e ponto de encontro da família-de-santo, seja pelo simbólico, representando a casa dos orixás, imantados nos assentamentos.

Não obstante o *Ilê Axé Ayrá Omin Funfun* tenha sido fundado no ano de 2018, as relações de afeto entre os filhos-de-santo e o Pai-de-santo são precedentes. Na entrevista em que tivemos, Pai F. de *Ayrá* foi categórico ao afirmar que o terreiro só passou a existir depois de ter seu *axé* plantado e de ter saído o primeiro barco<sup>55</sup>. Antes disso, porém, ele já realizava reuniões de culto de *Jurema*, assim como algumas práticas ritualísticas do candomblé, como os *ebós*, os *boris* e oferendas para os *orixás* em datas comemorativas. O primeiro código de conduta do terreiro é datado de 2017, portanto, anterior à sua fundação. Neste documento, o Pai-de-santo já compartilha o *ethos* religioso do candomblé, indicando haver uma comunidade integrada ao culto dos *orixás*. Com base nisso, compreendemos o início da formação do *egbé*, destacando os laços de sociabilidade e afeto da comunidade, como sendo anterior à fundação do terreiro.

Na fala de Pai F. de *Ayrá* transcrita no início da subseção, ele menciona sua herança de juremeiro, a mudança para o Rio de Janeiro, quando se inicia no candomblé, e o retorno para o Recife após três anos de feitura. No decorrer da nossa conversa, ele confessa que se tornar Pai-de-santo não estava nos seus planos: “Não tinha vontade de abrir terreiro nem nada. Estava muito cômodo, eu ia para o Rio dar minhas obrigações, voltava e não tinha muito compromisso. E aí meu filho mais velho começou a ter um problema de obsessão [...]” (AYRA, 2020).

A obsessão espiritual <sup>56</sup>do seu filho biológico foi o evento propulsor para o desenrolar da sua trajetória até o sacerdócio no *Ilê Axé Ayrá Omin Funfun*. Em um primeiro tempo, houve uma reaproximação com a *jurema*, retomando os cultos familiares. Além da família, amigos foram se agregando, erigindo uma comunidade religiosa sob a sua orientação.

Como Pai F. de *Ayrá* havia se iniciado no candomblé – percebemos durante a vivência no campo que candomblé e *jurema* não se misturam ritualmente, apesar dos

---

<sup>55</sup> Nesse sentido, a palavra barco é adotada no candomblé para designar a iniciação de um ou mais filhos. Abrange todo o processo da iniciação, desde o recolhimento no *roncó* até a feitura, propriamente dita. As iaôs que se iniciam juntas se denominam irmãs de barco.

<sup>56</sup> Em linhas gerais, o fenômeno da obsessão é entendido, entre as religiões espiritualistas, como uma doença espiritual resultante da influência negativa exercida por um Ser espiritual sobre o Ser vivo.

atravessamentos – lhe eram demandadas obrigações rituais, realizadas durante as suas idas ao Rio de Janeiro.

Após seis anos da feitura e já tendo retomado o culto familiar da *jurema* no Recife, Pai F. de Ayrá questionou seu Pai-de-santo sobre a sua responsabilidade com os *orixás*, se seria o caso de abrir um terreiro de candomblé próprio. A orientação foi que ele começasse com a *jurema* e só depois abrisse para o candomblé.

As práticas de *jurema* tiveram início, sob sua direção, no seu apartamento no bairro de Boa Viagem, no Recife. Com o tempo, o espaço foi se tornando insuficiente, e as próprias entidades cobraram a mudança para uma casa que pudesse oferecer um suporte maior ao culto. A casa chã é a tipologia preferencial, pois viabiliza o contato direto com a terra, facilitando as trocas de energia com o outro mundo – *jurema* e candomblé são religiões ligadas à natureza, sendo através dos elementos desta que o contato entre os mundos é mediado.

Seguindo o exposto, compartilho a fala do Pai F. de Ayrá (2020, grifo nosso):

*Aí a gente mudou (...) foi pra Campo Grande, na casa de Campo Grande tinha uma área atrás, aí foi quando o terreiro mais ou menos começou. Quer dizer, começou mais com essa coisa de Jurema, (...) minha casa era na frente e atrás era um cômodo com banheiro e uma garagem. No primeiro momento, esse cômodo com banheiro era o que a gente usava. Na verdade, era um cômodo com banheiro e uma salinha, como se fosse uma suíte e uma sala. Em Campo Grande tem muito disso, a dependência de empregada que é fora da casa. Então era ali. (...) Aí eu fui para o Rio falar com meu Pai-de-Santo, eu acho que já tinha dado minhas obrigações de seis anos, sabia que eu tinha cargo mas fui falar com Pai Afonjá e ele disse: “É meu filho, comece com essa coisa da Jurema e para o orixá você bota uma calha, um pote de água, separa o quartinho e ali você arreja o amalá<sup>57</sup> para Xangô. **Xangô não vai agora, Xangô só vai quando ele tiver a casa dele!**”. Aí pronto, a gente fazia a Jurema no (cômodo) maior, onde fazia as reuniões, e no quartinho ficavam os orixás. (O espaço) Foi ficando pequeno e a gente acabou reformando a garagem, era até bonito, não sei se tem foto. Comprei um monte de palha de esteira, fiz uma parede da garagem de esteira, coloquei umas prateleiras e não sei se fui assentando os ojubós, eu não me lembro mais. Enfim, aí fiz essa área onde eu dava bori em algumas pessoas. Eu também já tinha dado na sala da Jurema, mas passou a ser lá e ficou mais separado.*

Ao descrever o espaço arquitetônico da casa de Campo Grande, Pai F. de Ayrá fez menção a algumas reformas que teriam sido realizadas em adequação à função religiosa. O cômodo inicialmente reservado para os *orixás* foi ficando pequeno, ensejando a ampliação do espaço dedicado ao candomblé. Além disso, o novo arranjo

---

<sup>57</sup> Espécie de oferenda.

viabilizou, como ele bem destaca no final da sua fala, uma separação entre os cultos, demarcada espacialmente.

Aproveitando a oportunidade para fazer um adendo, um nexo entre a casa de Campo Grande e o atual terreiro, assinalamos o fato de, aparentemente, neste último, a simbologia do candomblé dominar o espaço, sugerindo não haver distinção entre o espaço sagrado do candomblé e da *jurema*, ao contrário do descrito na casa de Campo Grande. Contudo, depois de experienciar os dois cultos, percebemos uma dinâmica espacial distinta, concluindo que, subjetivamente, pela operação do simbólico e do imaginário, os espaços se diferenciam, afetando, por conseguinte, a valoração do que é sagrado.

Na *Jurema*, sobretudo na “*Jurema de mesa*”, por força da herança kardecista, observamos haver uma simplicidade na ritualística desenvolvida, na maior parte do tempo, com os *médiuns*<sup>58</sup> sentados à mesa. Em dado momento da reunião, algumas entidades se levantam para benzer os demais – filhos adeptos e convidados em busca de assistência – e, à exceção dos mestres e das mestras – categoria de entidade cujo arquétipo (em sentido filosófico, não junguiano) se aproxima dos *exus* e das *pombagiras* encontradas no candomblé – que recorrem ao fumo como elemento ritualístico na benzedura, os demais espíritos não costumam utilizar artefatos. No entanto, a *jurema* (bebida) é o ponto central do culto, creditando-se à bebida a conexão com os reinos espirituais, bem como, as propriedades curativas do preparado.

Apesar de considerar as comparações entre sistemas simbólicos distintos arriscadas, tendendo para o reducionismo se não vierem acompanhada pelo olhar crítico, para facilitar a compreensão acerca das dissonâncias espaciais entre candomblé e *jurema* (religião), nos servimos da associação entre a *jurema* (bebida) e o *axé comunal* do terreiro, uma vez que ambos catalisam a comunicação entre os planos material e espiritual.

No caso do candomblé, a incorporação dos orixás durante os *xirês* no cômodo do *barracão* depende de vários outros fatores, além do *axé comunal*, porém, este pode ser considerado como o epicentro do terreiro, sendo ele o principal símbolo sacralizador do espaço semi-público, um suporte para que os *orixás* pisem novamente no *àyê*. No caso da *jurema*, entretanto, a bebida é o elemento central, a catalizadora que abre o canal para os reinos do outro mundo.

---

<sup>58</sup> Faculdade que é própria dos seres humanos que “incorporam” os espíritos dos mortos.

Esclarecendo que a *jurema* só adentra transversalmente na pesquisa, sendo o candomblé o foco, não nos aprofundamos no seu sistema simbólico. De certo, existe alguma forma de sacralização do espaço, mas, segundo nossa percepção, esta parece acontecer virtualmente, durante as reuniões. Na abertura do culto, preces e invocações parecem cumprir o efeito de tornar o barracão, também, um salão de *jurema*.

No calendário atual do terreiro, as reuniões ocorrem, em geral, aos sábados, exceto em ocasiões especiais, sendo alternadas entre o culto de *jurema* e do candomblé. No dia que acontece um não acontece o outro. Cumpre considerarmos o fato de as funções do candomblé exigirem uma dedicação extra, sendo um culto acrônico. Ouvi por diversas vezes da boca dos mais velhos que o candomblé acontece, de verdade, “na véspera”, pois o *xirê* é precedido por várias obrigações e preparações.

O candomblé acontece todo dia, é vivido e, por isso, mesmo nos dias dedicados às reuniões de *jurema*, o simbolismo do candomblé se mantém. Em todas as ocasiões, os filhos-de-santo batiam *paó* para os *orixás* na chegada e na saída: os deuses imantados nos *ojubós* e nos *santos* moram, de fato, no lugar do terreiro, ao contrário dos espíritos da *jurema* que o visitam.

A nossa interpretação a partir das observações no campo, entrevistas e achados teóricos é que para instituir um terreiro de candomblé é necessário dispor de uma infraestrutura edificada complexa, ao contrário da *jurema* (de mesa), possivelmente realizada em um cômodo da casa de morar do sacerdote, podendo, até mesmo, se abrigar em um espaço multifuncional, não exclusivo para a prática religiosa.

No entanto, quando nos referimos à complexidade do programa do terreiro de candomblé, reverberando no partido arquitetônico, não implica dizer que se trata de um esquema rígido. Ao contrário, o candomblé, em suas origens, parte da necessidade de adaptar o culto aos *orixás* às condicionantes do contexto diaspórico<sup>59</sup>. Hodiernamente, isso se reproduz, por exemplo, nos terreiros de laje que fogem ao padrão da casa chã, tida como ideal ou, até mesmo, no caso dos terreiros urbanos

---

<sup>59</sup> Conforme já apontado, o candomblé é uma religião que se desenvolve na diáspora em um contexto adverso, requerendo dos seus praticantes uma postura de resistência e criatividade para promover adaptações no culto. Desse modo, ainda que seja esperado um programa arquitetônico complexo, não é incomum se observar candomblés acontecendo em espaços diminutos, coexistindo as funções de templo e de residência civil.

horizontais, da ausência do espaço mata, em contraste com as comunidades tradicionais, ditas roças que, em teoria, estão preparadas para abrigar o culto, dada a imprescindibilidade das ervas no candomblé.

Em seu relato, Pai F. de *Ayrá* diz praticar alguns rituais de candomblé na casa de Campo Grande, ainda que, em outro momento, ele tenha deixado claro não haver, segundo a sua concepção, terreiro de candomblé sem o axé plantado e filhos iniciados. Seguindo essa lógica, a casa de Campo Grande não era, de fato, um terreiro, mas, era o mais próximo possível, dentro das condicionantes da época.

Quando o Pai-de-santo do Pai F. de *Ayrá* – nesta tese o chamaremos de Pai J. de *Afonjá* ou Pai *Afonjá* – fala que “*Xangô* só vai quando tiver a casa dele”, ele se refere ao santo de cabeça de Pai F. de *Ayrá*, ainda assentado na casa de sua iniciação, bem como aos demais santos que o acompanham. Sabendo do intento de fundar um terreiro de candomblé no Recife, Pai J. de *Afonjá* também chama atenção para a necessidade de se preparar um espaço apto para suportar as atividades de um terreiro – conforme já mencionado, o candomblé vai além das reuniões, englobando uma sequência de fazeres ritualísticos, demandando tempo de dedicação e um espaço estruturado.

Uma discussão que consideramos válida, apesar de Pai F. de *Ayrá* não ter explicitado, diz respeito à posse do terreno onde se erige o terreiro. A casa de Campo Grande era alugada e, antes de estabelecer o terreiro no atual endereço, Pai F. de *Ayrá* passou por outra casa, já na cidade de Paulista, também alugada. A dinâmica religiosa desta última casa não difere muito da primeira, por isso não será objeto de debate. Nosso questionamento é se o condicionamento dado por Pai J. de *Afonjá* para a entrega de *Xangô*, ao dizer “só vai quando tiver a casa dele”, seria, também, uma indicação para que Pai F. de *Ayrá* se fixasse em um local cuja posse/propriedade do terreno estivesse assegurada, algo menos frágil do que o contrato de aluguel domiciliar.

Para fundar um *Ilê Axé* é necessário um conjunto ritualístico que requer intervenções materiais no espaço construído e no solo demarcado territorialmente pelo lote. Rememoramos a exposição feita, na primeira seção, sobre o culto aos mortos entre os antigos gregos e romanos e as implicações desse culto no desenvolvimento da noção de propriedade. O jazigo do morto ficava próximo à casa da família e isso a prendia ao território, pois não se poderia abandonar o morto

(associado ao túmulo). Para garantir essa permanência, passam a ser fixados termos, demarcando os limites territoriais da família.

Atualizando para a contemporaneidade, a propriedade do lote é o que assegura, legalmente, o usufruto e a liberdade de ação sobre o território – respeitando a legislação. A permanência da casa de axé no território não é uma exigência tão rígida como era, no exemplo dado, com a casa dos antigos. É possível replantar o axé de um terreiro e reassentar os santos e *ojubós* em local diverso. Porém, ainda assim, é um processo complexo, vinculado a uma série de preceitos rituais, que deve ser evitado.

Em dado momento da entrevista, Pai F. de *Ayrá* reconhece ter sido positiva a instrução do seu pai-de-santo pois resultou em um acordo feito entre ele (Pai F. de *Ayrá*) e sua irmã biológica, atual *ekedi* do terreiro, para a compra de um terreno e a cessão da sua posse para montar o *Ilê Axé de Xangô*. Ele nos confessa, em outra ocasião, o desejo de comprar o lote vizinho para ampliar o terreiro, viabilizando o plantio de árvores sagradas e ervas, aumentando a área verde, atualmente circunscrita a um jardim<sup>60</sup>.

As reformas arquitetônicas, a ampliação do lote, os rearranjos internos fazem parte da dinâmica de uma casa de axé. As mudanças, porém, não partem de um arbítrio aleatório, mas, buscam cumprir as recomendações diretivas, oriundas das orientações dos *orixás*, ou, partem de pressupostos gerais, baseados no sistema simbólico religioso do candomblé, segundo a interpretação do Pai-de-santo. Essas considerações são de suma importância para compreender a descrição do espaço (arquitetônico) do *Ilê Axé Ayrá Omin Funfun*.

Atinente a proposta de uma narrativa deslocada na linearidade temporal, seguimos com a apresentação do objeto empírico, nos situando no período em que demos início à pesquisa de campo, mais ou menos um ano após a plantação do axé no terreiro de Pai. F. de *Ayrá* e a saída do primeiro barco.

Para descrever o espaço arquitetônico, assumimos como referencial, o percurso de entrada no terreiro. A primeira casa alcançada pela vista é a *tronqueira* de *exu*, o porteiro espiritual do *Ilê Axé*. De pronto, nos recordamos da casa dos sentinelas, situada junto ao portão principal, no modelo urbanístico tradicional dos

---

<sup>60</sup> Quando há a necessidade de se realizar rituais na natureza, mata e riacho, por exemplo, Pai F. de *Ayrá* se desloca junto com a comunidade de santo até um sítio privado, também situado na cidade de Paulista, alugando o espaço para a prática cerimonial.

yorubás. Na figura 1, observamos a *tronqueira*: uma casa de alvenaria coberta com telha cerâmica e porta de madeira e caixilho com vidro ladeada por cobogós. Um detalhe é o quadrinho com a pintura de *exu* ao lado da porta, simbolizando o dono da morada.

Logo em seguida, nos deparamos com o *Ilê Ibó*, a casa dos ancestrais (Figura 2), colada no fundo da casa de *exu*. A referência simbólica que nos remeteu aos *egunguns*, antes mesmo de Pai F. de Ayrá confirmar que o quarto pertencia a *Baba Egum*, foi o bambuzal próximo à porta. Segundo o sistema simbólico religioso nagô, o bambuzal é morada de uma qualidade<sup>61</sup> de *Oyá* que mantém relação com os ancestrais.

Figura 1: Troqueira de *Exu*.



Fonte: Acervo do autor (2021).

---

<sup>61</sup> “Segundo alguns, as diferentes qualidades de um santo (orixá) devem ser entendidas como manifestações particulares daquele santo que são identificadas por nomes individuais. [...] Outros interpretam que estes nomes existem para lembrar que pode haver variedades do mesmo santo que pertencem a diferentes ‘nacionalidades’ [...]” (SEGATO, 1995, p.90).

Figura 2: *Ilê Ibó*.



Fonte: Acervo do autor (2021).

O simbolismo do bambuzal próximo à casa dos ancestrais, trouxe à tona, durante nossa visita ao terreiro, algo já debatido na teoria: a noção de espaço arquitetônico em relevo nesta tese é ampla, admitindo seu fundamento na ação compositiva do humano. Assim, urbanismo, paisagismo e arquitetura se cruzam sob o mesmo escopo fundamental. A experiência trazida pelo campo ao nos depararmos com o *Ilê Ibó* ladeado pelo bambu e demais plantas sagradas, reforça a necessidade de irmos além da edificação.

Seguindo o passeio pelo terreiro, o próximo espaço que se apresenta é o barracão (Figura 3). Além de ser o lugar onde se encontra plantado o *axé comunal* da casa, principal assentamento de um terreiro, é nele que os *orixás* dançam, o que nos

leva a considerá-lo um dos espaços transicionais onde a intersecção entre o *òrun* e o *àyé* se presentifica.

Chamamos atenção para a marcação do *axé comunal* através da paginação do piso: rompendo a homogeneidade do cimento queimado, quadrados concêntricos de ladrilho hidráulico apontam para o centro do *axé*. O eixo vertical do *axé comunal* é reforçado pela presença de um artefato simbólico vermelho dedicado a *Xangô*, o patrono do *Ilê axé*, situado em balanço sob o madeiramento do telhado, alinhando a marcação do chão à cumeeira.

**Figura 3:** Quadro com vistas do barracão. Os registros fotográficos foram feitos durante uma reforma, à exceção da foto no canto inferior esquerdo.



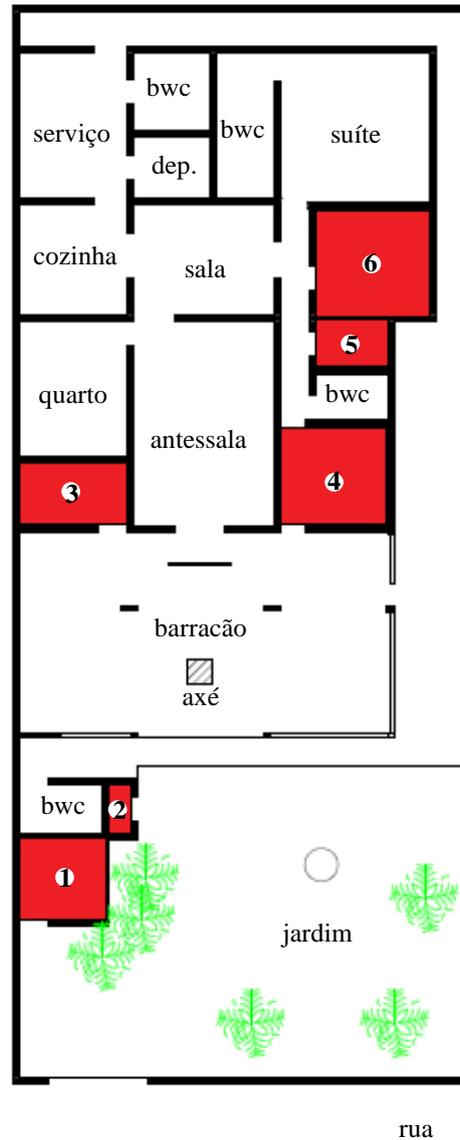
Fonte: Acervo do autor (2020).

Tecnicamente, no âmbito da arquitetura, o espaço do barracão pode ser lido como uma varanda com feições de alpendre – nesta situação, ao contrário do tradicional alpendre colonial, sua cobertura não deriva do prolongamento do telhado da casa. Como é próprio desse elemento arquitetônico delinear os limites entre o dentro e o fora da casa, o espaço do barracão estabelece, no caso deste terreiro, a fronteira entre o setor semi-público e o privado – nos referimos a uma setorização genérica, pois, a rigor, não é possível traçar uma linha limítrofe, uma vez que os espaços sagrados de acesso restrito não se concentram no interior privativo da casa, vide a *tronqueira* e o *ilé ibó*.

Entretanto, existe uma restrição à entrada na casa principal, estando o acesso anuído apenas aos membros da *egbé*. No canto do barracão foi criada uma área de apoio com banheiro e bebedouro, evitando a circulação para além dos limites estabelecidos. Observamos como exceção o uso da antessala, às terças-feiras, como local de realização das consultas espirituais. Nessa ocasião, os clientes esperavam no barracão e entravam pontualmente para a realização da consulta.

Continuando a percurso descritivo do terreiro, constatamos que o partido arquitetônico remete a uma residência unifamiliar, aludindo a uma mudança no programa original com a conformação de novos usos. Apesar de não existir um modelo padrão para a arquitetura dos candomblés, as atividades do culto, movidas pelo *ethos* e a cosmovisão, condicionam fluxos e arranjos espaciais que em uma situação ideal, no caso de uma construção partida do zero, tomaria uma forma diferente da observada: de pronto, chamou nossa atenção a posição do *roncó* e a presença de uma janela em um dos quartos com a abertura voltada para o quarto-de-santo de número 3 (vide a planta esquemática na Figura 4).

**Figura 4:** Planta esquemática do *Ilê Axé Ayrá Omin Funfun*. Destaque em vermelho para os espaços com acesso restrito.



#### Legenda

1 - troqueira de Exu

2- Ilê Ibó.

3- quarto da família Jêje: Obaluaê; Nanã; Oxumarê; Ewá; Ossaim.

4- roncó e sabaji.

5- quarto de Oxalá

6- quarto de Ayrá/ Xangô; Oxossi; Ogum; Oxum; Yemanjá, Oyá, Obá, Logunedé.

Fonte: Elaborado pelo autor (2020).

O *roncó* é o local onde as *iaôs* ficam recolhidas durante o período de iniciação, devendo, para propiciar o resguardo prescrito pela ritualística, ser um ambiente silencioso e protegido da vista das pessoas externas à casa e, até mesmo, de alguns filhos-de-santo, pois nem todos estão autorizados a adentrar.

Ante o que foi exposto sobre a função simbólica do *roncó*, o fato deste cômodo, no caso do *Ilê Axé Ayrá Omin Funfun*, possuir uma ligação direta com o barracão é bastante atípico, porquanto esse seja um espaço aberto e de fluxo intenso – segundo a proporção de fluxos do terreiro.

Outra questão *sui generis* diz respeito à dupla função do espaço dedicado ao *roncó*, em coexistência com o *sabaji*, uma vez que a restrição de acesso a este último é relativa, permitindo, em algumas ocasiões, a entrada de visitantes incorporados – no caso de uma repentina virada de santo<sup>62</sup>, não raro nas festas públicas.

Em razão dos usos, interpretamos ter havido a improvisação do *roncó* em um cômodo que, ao contrário, é perfeitamente adequado para o *sabaji*, cuja função é servir de lugar para a troca de roupa e suspensão dos *orixás*<sup>63</sup>. Nesse sentido, o acesso direto do *sabaji* ao barracão é uma boa solução arquitetônica, pois neste se dá, em geral, a incorporação dos orixás.

A restrição ao acesso a determinados cômodos está diretamente relacionada com a sacralização do espaço, seja em razão do uso temporário, como no caso das *iaôs* no *roncó*, ou permanente, atinente aos quartos-de-santo onde estão assentados os *orixás* – seus *ojubós* e santos. Nesse último caso, parte-se do pressuposto de que o *orixá* está presente no espaço, materializado através dos símbolos. Assim sendo, segundo o *ethos* religioso, os deuses devem estar fora do alcance dos olhares, um tabu, sinal de respeito e uma estratégia para o resguardo do *axé*.

Os espaços sagrados destacados em vermelho na planta esquemática (Figura 1) podem ser diferenciados dos demais, *in loco*, pela presença do *mariô* no topo das portas e janelas<sup>64</sup>. Feito com a palha do dendezeiro, o *mariô* simboliza a sacralidade do espaço e visa proteger o mesmo das energias negativas do ambiente exterior, servindo como um filtro. A locação desse artefato nas portas e janelas, elementos arquitetônicos de transição entre o dentro e o fora, reitera o simbolismo.

Como havíamos antecipado, chamou nossa atenção a presença de uma janela no quarto – cujo uso não está atrelado diretamente ao sagrado, servindo de apoio para os filhos-de-santo colocarem seus pertences, se trocarem antes e depois das atividades, etc. – com abertura voltada para o quarto-de-santo 3 (Figura 4). A esquadria, permanentemente cerrada para preservar o *axé*, não cumpre nenhuma função utilitária, levando a presumir que o quarto-de-santo de número 3, dedicado à

---

<sup>62</sup> Fenômeno mediúnico relativo ao contato do ser encarnado com um orixá.

<sup>63</sup> Suspender o orixá significa induzir o fim do transe.

<sup>64</sup> No caso do barracão, livre de esquadrias por ser uma varanda alpendrada, o *mariô* circunda o beiral. Não se trata de um espaço com acesso restrito, como os demais em comento no parágrafo, mas, não deixa de ser sagrado – pelo contrário, já que nele está plantado o *axé* principal da casa –, devendo ser imantado com o “filtro” da palha do dendezeiro.

família *jêje*, é resultado de uma reforma de ampliação, uma remodelação da planta original.

Usualmente, nos terreiros de candomblé *ketu*, os *orixás jêje* são assentados fora da edificação principal. Como *Jêje* e *Ketu* são nações distintas, no candomblé *Ketu*, as divindades *jêje* são consideradas estrangeiras, e essa diferenciação é simbolicamente demarcada na divisão espacial da planta do terreiro. Pai F. de *Ayrá* certa vez nos revelou que a locação do quarto-de-santo dos *orixás jêje* fora do corredor que dá acessos aos demais, foi uma tentativa de atender, parcialmente, a recomendação simbólica. No entanto, reconheceu como sendo o ideal, a construção de uma casa-de-santo<sup>65</sup> do lado de fora, sendo essa a sua pretensão.

Além do intento de construir uma casa-de-santo para os *orixás* da nação *jêje*, apartada da edificação principal, Pai. F. de *Ayrá* manifestou o desejo de construir outra para *Oxossi*, até aquele momento, assentado no quarto de *Xangô*. A justificativa para essa última decorre da necessidade de assentar o *arô* de *Oxossi* – apesar de não entrar em detalhes, respeitando o segredo mantido aos não iniciados, nos explicou se tratar de um assento de grande importância para os terreiros de *ketu*, até então, faltante no seu *Ilê*. Como o *arô* é assentado em um buraco no chão do quarto, a situação ideal é que isso fosse feito em um quarto dedicado ao *orixá*.

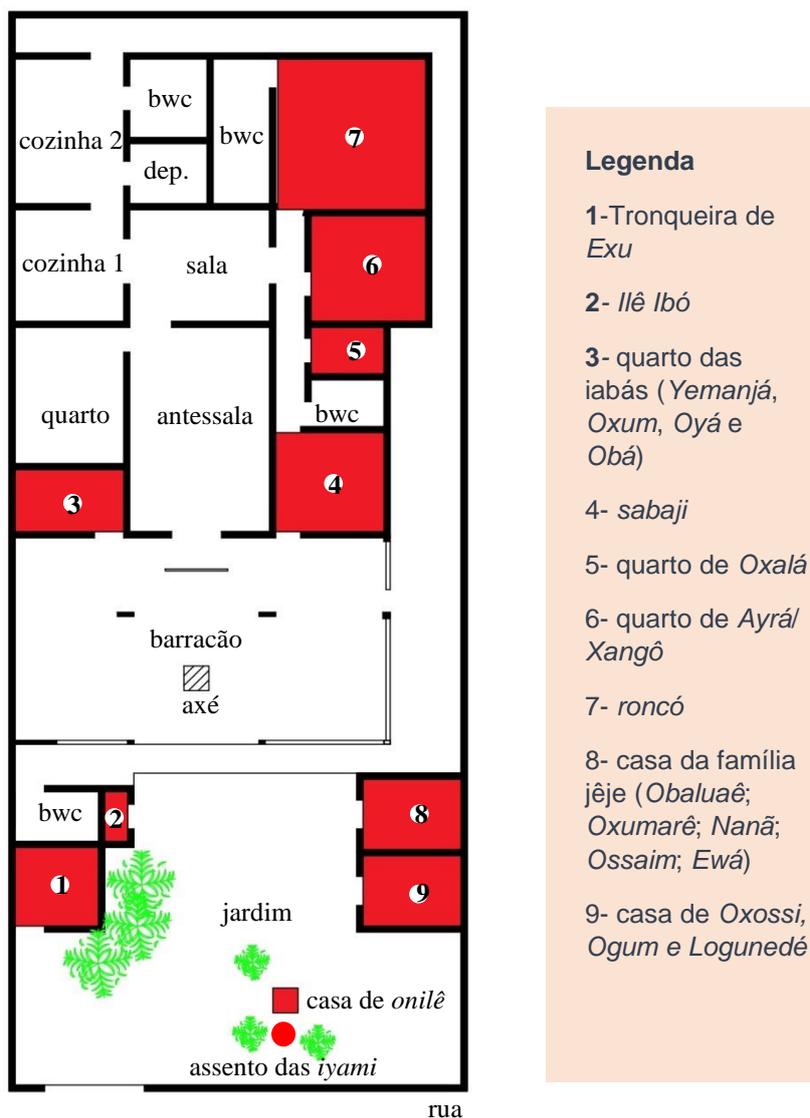
Ademais, havia a necessidade de otimizar a área livre no quarto de *Xangô*, pois a aglomeração dos *ojubós* e santos dos filhos estava impedindo novas feitura, uma vez que estas requeriam espaço para assentar os santos das *iaôs*. Também, releva-se o fato de ser “aos pés de *xangô*” que se realiza o ponto alto da feitura, o “corte do santo<sup>66</sup>”, e como essa ritualística exige a movimentação dos corpos no espaço, a redistribuição dos *orixás*, em outros cômodos (ou construções), “desafogaria” esse quarto. A reforma ocorrida no segundo semestre de 2020 trouxe uma solução para os problemas listados, além de outras mudanças que reverberaram em melhorias funcionais, de acordo com o *ethos*. Segue abaixo a planta do terreiro pós-reforma (Figura 5).

---

<sup>65</sup> A diferenciação que faço entre casa e quarto (de-santo) está relacionada à independência da construção com relação à arquitetura principal do *Ilê Axé*.

<sup>66</sup> São incisões, chamadas *catulações*, feitas no topo da cabeça que são acompanhadas de sacrifícios rituais e outros preceitos. Tive a oportunidade de experienciar uma feitura, mas, fiquei do lado de fora do quarto, com os demais filhos, permanecera no interior apenas a *iaô* com o pai-de-santo e alguns mais velhos.

**Figura 5:** Planta esquemática do *Ilê Axé Ayrá Omin Funfun* (pós-reforma).  
Destaque em vermelho para os espaços com acesso restrito.



Fonte: Elaborado pelo autor (2021).

De pronto, destacamos a construção de duas novas casas para os *orixás*, redistribuindo os assentamentos preexistentes e a fundamentação de novos, tal como o já citado arô de *oxossi* – que pode ser visualizado na Figura 9 – e a casinhola de *onilê* (Figura 6). Próxima a esta última, escondido dos olhares curiosos, por plantas e uma estátua de coruja, está o assentamento de *iyami oxorongá* (Figura 7), divindade coletiva que representa as mães ancestrais, bastante respeitadas e temidas, reconhecidas na mitologia nagô como grandes feiticeiras, atendem por *eleyé*, as donas dos pássaros – uma aproximação com o simbolismo da coruja que guarda seu assentamento no terreiro. Muito provavelmente, o assentamento das *iyami* já existia antes da reforma, mas, só depois da construção da casa de *onilê* e a apuração do nosso olhar de pesquisador no decorrer das visitas, conseguimos identificar. Outra

transformação significativa foi a separação do *roncó* e do *sabaji*, com a mudança do primeiro para um cômodo mais resguardado, no interior da edificação, ao final de um corredor que conecta a sala, o quarto de *Ayrá/Xangô*, o quarto de *Oxalá*, o *sabaji* e um banheiro. Na nossa leitura, essa remodelação delineou um setor mais reservado para o sagrado, à exceção do quarto 3, antes pertencente à família *jêje* e, após a mudança, dedicado às *iabás*, que ficou isolado – uma escolha motivada pelo aproveitamento de espaço, pois, com a mudança da família *jêje* para a casa 8, as *iabás* foram retiradas do quarto de *Xangô* e assentadas no quarto recém vago.

**Figura 6:** Casinhola com o assentamento de *onilê*.



Fonte: Acervo próprio (2021).

**Figura 7:** Detalhe da coruja sinalizando o assentamento das *iyamí*.



Fonte: Acervo próprio (2021).

A presença dos banheiros no “setor sagrado”, tanto na suíte do *roncó* – onde anteriormente era o quarto do pai-de-santo – como no corredor, ao lado do *sabaji*, visa cumprir uma função de suporte para: as *iaôs* resguardadas no *roncó*; as pessoas da casa nos dias de festa, após o desvirar no santo no *sabaji*. Pai F. de Ayrá disse ser um problema reiteradamente observado, inclusive durante a sua pesquisa acadêmica, que nas casas de candomblé por ele frequentadas – sendo seu intento evitar a repetição desse padrão no seu *llé* –, hajam poucos banheiros. Em dias mais movimentados, a depender da atividade litúrgica, os filhos-de-santo precisam tomar seus banhos de ervas e se arrumarem mais ou menos no mesmo horário. Para tal, é ideal uma arquitetura pensada com uma quantidade de banheiros adequada para essa demanda. Igualmente importante, é que os fluxos sejam considerados com base nas restrições de acesso. Em vista disso, destacamos ser um ponto bem resolvido

arquiteticamente no *Ilê Axé Ayrá Omin Funfun* a quantidade e a locação dos banheiros. O banheiro de visitas e clientes fica ao lado do barracão, evitando que as pessoas “de fora” adentrem na casa. Ademais, reiteramos como salutar haver um banheiro exclusivo para o *roncó*.

Ainda concernente à reforma, gostaríamos de tecer algumas considerações gerais. Com base na nossa observação durante o campo, e nas conversas que tivemos com o pai-de-santo, subdividimos, para fins didáticos, dois eixos: um relativo à ampliação dos espaços estritamente sagrados; e outro voltado para a otimização dos fluxos e dos usos (pensando nas atividades diretamente ligadas ao sagrado, e no convívio social do *egbé*).

Começando pelos espaços estritamente sagrados (destacados em vermelho na Figura 5), elencamos, primordialmente, a construção de uma casa para *Oxossi* e outra para a *família da palha*, de *Omolu*, os *orixás* de origem *jêje*. (Figura 8).

**Figura 8:** Fachadas das casas dos *orixás* dos clãs de *Omolu* e de *Oxossi*, respectivamente.



Fonte: Acervo próprio (2021).

Em breve descrição, essas arquiteturas se configuram como dois cômodos geminados, cobertos com telha de alumínio sobre laje, portas de alumínio e caixilho com vidro e cobogós cerâmicos na frente e laterais para iluminação e aeração (Figuras

9,10 e 11). As vigas da laje servem, também, para sustentar duas caixas d'água que abastecem o terreiro. Foram construídas prateleiras em alvenaria, com revestimento cerâmico igual ao do piso e das paredes (Figuras 10 e 11), para a colocação dos santos e *ojubós*. Acerca destes, aproveitamos que ainda não estavam assentados na casa de *Oxossi*, até o dia da visita, possibilitando o registro fotográfico.

**Figuras 9, 10 e 11:** respectivamente, fachada frontal das casas de *Oxossi* (à direita) e dos *orixás jêje* (à esquerda); vista interna da casa de *Oxossi*;



Fonte: Acervo próprio (2021).

*Oxossi*, antes firmado no quarto de *Xangô*, é um dos principais *orixás* entre os nagôs, considerado rei de *ketu*. Dada a sua importância, somada à necessidade de assentar o seu arô, a construção da sua casa foi uma das prioridades da reforma. Considerado a mitologia yorubá, segundo a qual *Ogum* e *Logunedé* são da família de *Oxossi* – irmão e filho, respectivamente –, compartilhando com ele energias afins, ambos saíram do quarto de *Xangô* e foram morar com *Oxossi*. Em frente a essa casa, foi construída uma casinhola para um novo assentamento, dedicado ao orixá *Onilê*.

No caso dos *orixás jêjes* – *Obaluaê*, *Oxumarê*, *Ewá*, *Nanã*, *Ossaim* –, o assentamento na casa 7 realiza um interesse antigo do F. de *Ayrá* de que esses *orixás*, estrangeiros para o *ketu*, morassem em uma casa própria, separados dos demais. Com a saída destes da construção principal, o cômodo passa a ser ocupado pelas *iabás* – *Yemanjá*, *Oxum*, *Oyá*, *Obá*. Para tal, houve uma adaptação, removendo a janela que conectava este com o quarto dos filhos-de-santo e, no local da esquadria, foi pintada *Yemanjá*, na nossa opinião, um traço do domínio simbólico-espacial desta *orixá* sobre as demais *iabás* (Figuras 12 e 13).

**Figuras 12 e 13:** respectivamente, vista interna do quarto das iabás durante a reforma, e vista do quarto com pintura de *Yemanjá* ao fundo, após a reforma



Fonte: Acervo próprio (2021).

Com o reassentamento dos *ojubós* e santos dos *orixás* supracitados, *Xangô* e *Ayrá* passaram a ter o monopólio do quarto 6. Destacamos a importância de haver um quarto exclusivo para esses dois *orixás* em razão de questões simbólicas e funcionais. Do ponto de vista simbólico, é importante frisar a natureza do *axé* da casa. A linhagem do *Opô Afonjá* está intimamente ligada à *Xangô*, com ascendência no culto de *Oyó*. Além disso, pesa o fato de Pai F. ter sido iniciado para *Ayrá*, fazendo deste e de *Xangô* os patronos do terreiro.

Existe um ponto controverso referente ao culto aos *orixás Xangô* e *Ayrá* no *Ilê Axé* de Pai F., pois, estes *orixás* ora são cultuados como uma só divindade – com *Ayrá* sendo uma qualidade<sup>67</sup> de *Xangô* –, ora separados, como deuses irmanados pelo fogo, carregando um *axé* parecido, porém, distintos. O exposto se presentifica na

<sup>67</sup> Segundo Verger (2002, p.44), “os *Ayrás* seriam *Xangôs* muito velhos, sempre vestidos de branco e usando contas azuis (*segi*) em lugar de corais vermelhos, como os outros *Xangôs*. Ao que parece, teriam vindo da região de *Savê*”. Cada qualidade de *xangô* tem seu próprio *ojubó*. Na casa de Pai F. de *Ayrá* são assentados *xangô afonjá*, *xangô ogobô*, *xangô baru*, *xangô aganju* e *ayrá* (este tem assento como *orixá* distinto de *xangô*, apesar de ser cultuado, por vezes, como qualidade).

benção<sup>68</sup>: já ouvi Pai F. de *Ayrá* dizendo “*Xangô*” abençoe e, outras vezes, “*Ayrá*” abençoe.

De todo modo, ambos os *orixás* gozam de prestígio no *axé*, sendo o mais lógico que o quarto destes seja o maior. Ademais, o arquétipo de *Xangô* está associado à majestade, pois os mitos narram sua posição histórica como um dos reis da cidade de *Oyó*. Em África, a sede do seu culto é no palácio do *alafin* em *Oyó*. Fazendo um paralelo com o terreiro, assentar *Xangô* no maior quarto simboliza, na nossa interpretação, reconhecer sua realeza.

Do ponto de vista funcional, por *Xangô* e *Ayrá* serem os patronos da casa, a maioria dos filhos tem seus assentos individuais (*santos*) preparados para esses *orixás*. Além disso, no terreiro de Pai F., são os *orixás* que têm mais filhos iniciados, ensejando uma quantidade ainda maior de *santos*. Juntando os *ojubós* e os *santos* individuais, o quarto de *Xangô* e de *Ayrá* é o que mais reúne assentamentos, justificando a necessidade de um espaço maior, por isso, e pelo tópico já levantado concernente ao fato de as feitura ocorrerem lá.

Relativo à necessidade de aumentar o dimensionamento dos espaços, outro cômodo priorizado na reforma foi a cozinha. Entremeando atividades sagradas e profanas, trata-se de um dos ambientes mais vitais de uma casa de *axé*. A cozinha, em sua função ritual, é utilizada para a preparação da comida servida como oferenda para os *orixás*, também partilhada entre os filhos-de-santo nas ocasiões litúrgicas. Para o *ethos* do *candomblé*, comida é *axé*, sendo um dos pontos altos do culto, momento de intensa comunhão – tanto o comer, como o preparo na véspera da celebração.

No terreiro de Pai F. de *Ayrá* não existe uma divisão espacial delimitando um local para o cozimento da comida de santo (sagrada) e outro para o alimento comum. O que distingue os dois momentos é a ritualística, advinda do *ethos* religioso: o conhecimento e a habilitação para utilizar a cozinha em sua função ritual estão relacionados ao cargo do *candomblecista*.

Apenas as mulheres podem cozinhar, porém, o preparo da comida sagrada não se restringe à cocção. Existe no terreiro uma divisão do trabalho sacramentada hierarquicamente, de modo que todos devem participar. O íterim entre sacrifício ritual do animal e a oferenda pronta compreende, em suma: a limpeza do bicho, a

---

<sup>68</sup> Os iniciados no *candomblé* tendem a abençoar com o seu santo de cabeça, o *orixá* para o qual foi feito.

separação de suas partes, considerando os tabus alimentares dos orixás, o corte das verduras, o tempero, a cocção e a colocação no prato atendendo ao ideal estético exigido pelo santo.

Já ouvimos, por diversas vezes, Pai F. de Ayrá falando com seus filhos mais novos da importância de participar desse processo, alertando que o candomblé é muito maior do que a festa e o *xirê*. A experiência de cultuar os *orixás* percorre todos os sentidos. Tomando como exemplo o olfato, servir o *orixá* perpassa desde sentir o cheiro do sangue até o aroma do alimento final. Tudo deve ser feito de bom grado e, assim, o trabalho se converte em *axé*.

Em uma das nossas visitas de campo, especificamente no dia da feitura da *iaô* B. de *Oxum*, tivemos o privilégio de participar do ritual. Nos dispusemos ao serviço, respeitando os limites de alguém de fora da casa. Nesse dia, por conta de imprevistos, poucos filhos-de-santo puderam participar da função. Tratava-se do momento mais importante da iniciação da *iaô*, quando ela iria dizer, pela primeira vez, o seu novo nome, após o renascimento no santo. Ainda iremos aprofundar os detalhes dessa experiência, mas, por agora, trazemos algumas notas sobre a preparação da comida.

Como nos oferecemos para o serviço, foi a nós delegado a tarefa de limpar as galinhas que haviam sido sacrificadas. Nos ensinaram a tirar o couro, separar as vísceras – com bastante cuidado para não romper a vesícula e despejar o fel comprometendo a oferenda –, tirar as penas da cabeça, a pele do bico – nos chamando atenção a quantidade de detalhes e o esmero para agradar *Oxum*. Fizemos tudo de muito bom grado porque sabíamos que era comida de *orixá*.

Os bichos estavam sendo limpos por nós e outras *iaôs* em uma mesa no barracão. Na cozinha, algumas *ekedis* mexiam panelas na beira do fogão – dizemos isso porque, vez ou outra, as procurávamos para mostrar o animal e perguntar se estávamos fazendo tudo direito. Analisando a funcionalidade e o fluxo dos espaços, ficou claro que não se tratava do arranjo ideal pois era inevitável que penas e pingos de sangue se desprendessem, ensejando uma conexão direta entre o preparo e a cocção (fato resolvido com a ampliação da cozinha na reforma).

Concluimos que a preparação da comida do santo vai muito além do componente material da oferenda, englobando o prazer dos adeptos em servir a divindade, a sociabilidade dos filhos-de-santo ao conversarem, rirem, brincarem – sem perder o respeito que a ocasião exige. Tudo isso nos remete à “alacridade/alegria”, própria da cosmovisão nagô (SODRÉ, 2017), nos fazendo compreender a interação

humano-arquitetura como algo transcendente à funcionalidade. Ademais, ao que parece, o sagrado não é acessado somente no transe, mas, é presentificado nas ações do *ebgbé*, durante todo o processo ritualístico.

Para darmos seguimento à pesquisa em curso, considerando a necessidade de estabelecer recortes e definir um referencial teórico, nos propomos a tratar, na próxima seção, do processo iniciático no candomblé, ou seja, a *feitura do santo*, como base para análise do trinômio formado pelo humano, o espaço arquitetônico e o sagrado. Para justificar essa escolha, sobrelevamos o simbolismo do renascimento presente nessa ritualística, constituindo a base dos processos identificatórios da *iaô* com o *orixá* e com a comunidade, onde, segundo nossa hipótese, adentra a arquitetura como objeto e elemento significante primordial.



### SEÇÃO 3

### 3. A CONSTITUIÇÃO SUBJETIVA DO INICIADO

De pronto, devemos anunciar que na discussão que segue haveremos de nos deparar com choques epistemológicos entre o pensamento ocidental e a filosofia nagô, não incorrendo, necessariamente, em um impasse intransponível. Ao contrário, coadunamos, e nos filiamos à Muniz Sodré (2017) quando este advoga por uma possível comunicação transcultural, o que ele chama de dialogia semiótica, pautada na “lógica do trans ou do vaivém [...] que abrem caminho para novos termos das disputas de sentido” (SODRÉ, 2017, p.22-23). Assim, iremos nos valer do aporte teórico da Filosofia ocidental e nagô, e da Psicanálise para empreendermos um diálogo que se pretende transdisciplinar.

Nesta seção discutiremos a iniciação do candomblecista, na perspectiva de um processo continuado, tratando dos efeitos da incursão deste último no *ethos* religioso, com destaque para a imersão no simbólico, como condição precípua para o seu enraizamento na comunidade, resultando na constituição do *ara-aiyé*<sup>69</sup>.

Em consonância com a opção teórica já explicitada, compreendemos o candomblecista como um Sujeito – nos termos psicanalíticos – e, portanto, cumpre sobrelevar o processo de constituição do Sujeito, segundo a psicanálise, como base analógica para a leitura das transformações operadas sobre o candomblecista no curso da iniciação.

A constituição do *Sujeito* e do *Ara-Aiyê*, correspondem a noções conceituais referentes ao humano que emanam da sua inserção na cultura, segundo dois polos epistemológicos, a teoria psicanalítica, no caso do Sujeito, e a filosofia nagô, acerca do *Ara-Aiyê*.

Não obstante os autores da psicanálise com os quais dialogaremos tenham produzido seu conhecimento sob a égide da cultura europeia, e a filosofia nagô decorra de um lugar que, historicamente, é violentado pelo suposto saber ocidental, incorrendo, inclusive, em um grave epistemicídio, a analogia proposta encontra assento na interpretação do pesquisador, situando-se na matriz autoetnográfica do estudo, que além de não se pretender universal, reconhece os privilégios da branquitude incidentes. Ante o exposto, assumimos o compromisso crítico na análise que segue.

---

<sup>69</sup> Expressão yorubá que designa o “corpo enraizado”.

### 3.1. A POSIÇÃO DO SUJEITO

Para demarcar a posição de Sujeito, concordamos com a psicanalista Isildinha Nogueira (2021) ao ponderar que tal conceito difere, substancialmente, da noção de indivíduo predominante nas abordagens sociais, situando o Sujeito como uma estrutura marcada pela descontinuidade entre consciência e inconsciente.

A origem de tal estrutura decorre de processos que operam no desenvolvimento do psiquismo humano, ainda na infância, como efeito de sua inserção na cultura – e na linguagem –, mediante a relação que se estabelece entre o bebê e o Outro<sup>70</sup>.

Sob a ancoragem lacaniana, Fink (1998) aponta que o “primeiro passo” para a ascensão do humano à subjetividade, ou seja, a “causação do Sujeito”, deriva de sua “alienação na linguagem”, uma cisão estrutural da mente, implicada com a separação das instâncias da consciência –consciente, pré-consciente e inconsciente –segundo teoriza Freud na primeira tópica (FREUD, 1899/2016) de sua metapsicologia.

Tomando a primeira infância como ponto de partida, podemos dizer que o *infans* se acha imerso, quase que por completo, na dimensão da realidade que Lacan teorizou como o *Real*<sup>71</sup>, onde fulguram as necessidades instituais básicas, inatas à espécie. Nas palavras do psicanalista, “o real é a totalidade, ou o instante esvanecido” (LACAN, 1953/2005, p.45), correspondendo ao momento anterior à articulação das demandas pela palavra.

O choro do bebê anuncia, indistintamente, as necessidades dirigidas ao Outro materno, que atende ao chamado, sobretudo com a disposição da nutrição. A resposta da “mãe”<sup>72</sup> à necessidade mítica, por ela desconhecida, é balizada por uma presunção, adivinhada, que, na repetição da experiência culminará na instauração da *ordem significante*<sup>73</sup>.

---

<sup>70</sup> Lacan propõe a categoria de Outro (com “o” maiúsculo) para designar ordem que o adulto próximo, sobretudo a mãe, encarna para o ser recém-aparecido na cena de um mundo já humano, social e cultural. “Essa ordem é eivada de valores, ideologias, princípios, significações, enfim, elementos que a constituem como tal, no plano antropológico. O Outro é o esqueleto material e simbólico dessa ordem, sua estrutura significante” (ELIA, 2010, p.11).

<sup>71</sup> Acerca dos registros da realidade, Jacques Lacan (1953/2005) preconiza o nó formado pelo RSI – Real, Simbólico, Imaginário.

<sup>72</sup> Nesta seção, quando nos referirmos à mãe, no contexto psicanalítico, reportamos àquela figura que cumpre a função materna, independente das determinações biológicas e parentais.

<sup>73</sup> Não obstante a resposta materna à necessidade do *infans* seja uma condição precípua para a instauração da ordem significante, de acordo com a teoria psicanalítica, esta última dependerá, ainda, de um terceiro termo que se implica na relação mãe-bebê, o “falo”, no âmbito do que se convencionou chamar de “a Metáfora Paterna”.

Fink (1998, p.22) explica que as crianças nascem no universo linguístico dos pais, e são instigadas a verbalizar na língua a fim de expressar as suas necessidades. Segundo o psicanalista, elas são estimuladas a irem além do estágio do choro, para tentar dizer o que querem através das palavras.

Pensemos em uma situação hipotética, e bastante factível, acerca do cotidiano mãe-bebê. O bebê sente um desconforto físico, tal como uma cólica – frisamos o aspecto fisiológico, que escapa do cognoscível –, então, ele chora, e diante disso, a mãe oferece o peito, acreditando que seja um choro de fome.

É a mãe quem, no caso, determina o “significado” do desconforto como sendo “fome”. Na ocasião, além da matéria nutritiva (o leite), o peito oferecido é acompanhado pelo afeto, pelo toque da pele, e pela fala da mãe que anuncia o “tetê”<sup>74</sup> e embala a experiência com conversas ou cânticos. Elia (2010, p.14) problematiza:

Como poderia ele [bebê] continuar sendo um simples mamífero se quem atende ao seu apelo traz o leite (nos casos bons), mas traz também o significante (em todos os casos, ainda que os mais mortíferos)? Não se vê claramente que esta vicissitude inexorável faz com que o bebê se veja diante de dois planos, um que traz um objeto necessário, outro que faz com que alguém traga o objeto necessário? O fato de que alguém o traga não é idêntico ao objeto trazido. É um desdobramento que não apenas é permitido como também, e principalmente, é exigido pelo fato da linguagem. Freud precisou claramente a passagem do objeto da necessidade [...] para o objeto do desejo, o que já se faz apreender na experiência psíquica que registra a experiência de satisfação da necessidade, como ele se exprimiu.

Porquanto a necessidade primeva não se alinhe com a resposta materna, esta culmina, no exemplo citado, na experiência de um momento de “suposta completude”, atendendo à condição de desamparo na qual o bebê se acha desde o parto – em termos objetivos, considerando sua incapacidade de sobreviver, no ambiente extrauterino, sem os cuidados dos seus provedores, seja em termos subjetivos, sob a forma da angústia, que na infância reverbera nos momentos de ausência da mãe.

É fáctico que o “tetê” se torne para o bebê, um objeto de desejo que, pelo significante, é comunicado e requerido ao outro. Pela linguagem, sucede a constituição do Sujeito, ensejando a alienação na ordem do Simbólico, onde “embora permita que o desejo se realize, dá um nó nesse lugar, e nos faz de tal forma que podemos desejar e não desejar a mesma coisa e nunca nos satisfazermos quando conseguimos o que pensávamos desejar” (FINK, 1998, p.23).

---

<sup>74</sup> Ou outro correspondente significante relativo ao peito.

Compreendemos, assim, que, se é no plano do *Real* que operam os instintos e as necessidades “verdadeiras”, o *Simbólico* corresponde à ordem onde os desejos são atravessados pela palavra, de modo que, nesse registro da realidade, a necessidade é experienciada de forma fragmentada pelo significante. Conforme explica Nogueira (2021, p.78), “é próprio da linguagem trazer um real por meio de um substituto simbólico, o que produz uma cisão entre o real vivido e o que vem a significá-lo. Isto é, o substituto simbólico que significa o real, mas que não é o real propriamente dito”

O próprio Sujeito advém cindido pelo significante, de modo que o “eu” sobrevirá como uma construção imaginária permitindo que o sujeito se objetive para si próprio. A construção da subjetividade, envolve, simultaneamente, a divisão do sujeito como advento do *Simbólico*, e a construção de uma unidade imaginária, como fenômeno da ordem do *imaginário*.

Exemplifiquemos a posição do Sujeito diante do *RSI* lacaniano, a partir do estágio do desenvolvimento infantil onde se dá a estruturação do corpo:

O real é, por exemplo, o corpo de uma criança “antes” do domínio da ordem simbólica, antes de controlar os esfíncteres e aprender os costumes do mundo. No curso da socialização, o corpo é progressivamente escrito ou sobrescrito com significantes; o prazer está localizado em determinadas zonas, enquanto outras são neutralizadas pela palavra e persuadidas a se conformarem com as normas sociais e comportamentais. Levando a idéia de Freud sobre a perversidade polimorfa às últimas consequências, é possível ver o corpo de uma criança como apenas uma zona erógena contínua, no qual não haveria zonas privilegiadas, nenhuma área na qual o prazer estivesse circunscrito de início (FINK, 1998, p.43).

Embora a citação soe um tanto psicanalítica demais, dado o teor técnico do texto, julgamos sua pertinência para ajustar o processo de constituição do sujeito com as explicações analógicas subsequentes acerca da definição de pessoa para o candomblé, mais especificamente, os iniciados na religião, uma vez que o corpo atua, na cosmovisão nagô, como um microcosmo da *arkhé*. Ademais, conforme veremos, o processo de formação do “eu”, aliado ao domínio da imagem corpórea, perpassa as experiências espaciais do sujeito, reivindicando, nesse escopo, o protagonismo da arquitetura perante a construção subjetiva.

Elaborando a interpretação psicanalítica do citado, o que Fink (1998) explicita é que nos estágios iniciais do desenvolvimento humano, inexistente uma diferenciação mundo-indivíduo. Para o bebê, ele integra um todo indiferenciado, traduzido sob a

forma de uma simbiose com a mãe. Do ponto de vista espacial, o bebê percebe apenas uma contiguidade corpo-espaço.

Ademais, o corpo indeterminado do bebê é, segundo a teoria freudiana, plenamente erogenizado, permitindo a obtenção do prazer em sua inteireza, condição exclusiva desta fase denominada narcisismo primário. À medida que o corpo é inscrito com significantes, ou seja, o todo inominado cede lugar para o pezinho do bebê, a mãozinha, etc. o desejo é fragmentado e a libido direcionada às partes.

Nas fases subsequentes do desenvolvimento da criança, esta reconhece que não existe uma simbiose com a mãe – inclusive, esta última nem sempre se faz presente, havendo o que se metaforiza como jogo da presença-ausência. O espaço, apesar de fragmentado, tal como o seu corpinho, começa a ser percebido. Esses acontecimentos alteram a realidade do bebê, que vai se inserir na ordem do Outro, através dos primeiros registros simbólicos.

Aproveitando o fio discursivo, concernente ao tripé RSI – *Real, Simbólico e Imaginário* –, reportamos ao fenômeno psíquico que atua como base compreensiva do imaginário na teoria lacaniana e que se mostra determinante para a estruturação do sujeito, o “Estádio do espelho” que, em suma, é o momento em que a criança reconhece sua imagem especular, internalizando-a e, a partir disso – em razão sua percepção corpórea, e de outros fatores associados – dá-se o início do processo de constituição do Eu.

A assunção jubilatória de sua imagem especular por esse ser ainda mergulhado na impotência motora e na dependência da amamentação que é o filhote do homem nesse estágio de infans parecer-nos-á pois manifestar, numa situação exemplar, a matriz simbólica em que o [eu] se precipita numa forma primordial, antes de se objetivar na dialética da identificação com o outro e antes que a linguagem lhe restitua, no universal, sua função de sujeito[...]. [Todavia] a forma total do corpo pela qual o sujeito antecipa numa miragem a maturação de sua potência só lhe é dada como Gestalt, isto é, numa exterioridade em que decerto essa forma é mais constituinte do que constituída [...] (LACAN, 1998/1949, p.97-98).

O que o Lacan teoriza é que o registro imaginário propiciado pelo vislumbre da forma especular cria uma matriz que servirá de base referencial para o bebê humano e para o sujeito. Essa matriz servirá tanto para a constituição da imagem primordial do seu próprio corpo, como servirá de base para a experiência da espacialidade, ou seja, a captação das formas espaciais na realidade que se molda. Diz-se tratar de uma forma mais constituinte do que constituída porque ela molda um eu-épura, esboço sobre o qual as imagens e identificações vão sendo construídas. Ainda nesta

conferência, o psicanalista destaca que o estágio do espelho dá origem às identificações secundárias da criança, o que assegura o seu caráter preponderante perante a constituição do sujeito.

Pontuamos que, apesar da opção didática de explicar os registros *RSI* de modo fragmentado, na realidade psíquica, estes encontram-se conjugados. O *Real* não é exclusivo das fases iniciais do desenvolvimento do bebê, apesar de sua marca nesse estágio superar os demais registros. Mas, durante toda a vida do sujeito, a tríade irar operar. Inclusive, cumpre também dirimir que a linguagem não se encontra restrita ao simbólico, de modo que sua estrutura se estabelece no âmbito integrado dos três registros.

Dito isso, delineamos uma base teórica para uma possível via compreensiva do fenômeno da iniciação dos candomblecistas, mais especificamente, no tocante à construção simbólica do corpo da *iaô*, uma ressignificação do corpo ocidental que decorre da inserção da pessoa na cosmovisão nagô, através do seu enraizamento como um *Ara-àiyê*.

### **3.1.1. Entre o advir como Sujeito e o renascer como *Ara-aiyé***

O processo iniciático envolve, para o candomblecista, a construção simbólica do enraizamento do *Ara-aiyé*, determinada, segundo a cosmovisão nagô, pela simbiose natureza–divindade–ancestralidade–força-criadora, correspondendo ao quaternário: *egum-axé-ori-aperê* (RIOS, 2017).

*Egum* é o componente ancestral, representando a pregnância da *arkhé* na constituição do *Ara*; O *axé*, tal como define Sodré (2017), é a potência, ou seja, aquilo que possibilita a realização, mediante os fluxos energéticos; O *aperê* compreende o suporte do *axé*, o receptáculo, de modo que só existe *axé* na concretude do seu *aperê*, análogo ao corpo do iniciado (RIOS, 2010); E, por fim, o *orí*, talvez o mais complexo dos elementos constituintes, dado seu caráter polissêmico, é a cabeça (física e espiritual) do *Ara*, podendo ser interpretado, também, como um *orixá* pessoal.

Pela cosmovisão do candomblé o iniciado se torna o próprio *orixá*, reportando uma condição de interiorização da divindade que se faz *santo* na *iaô*, mediante os rituais. Nesse contexto, os rituais do candomblé servem para articular os elementos que o ente encarnado carrega *per si*, para que este, através de manipulações e rearranjos simbólicos, possa se enraizar enquanto *Ara*. Pela filosofia nagô, o corpo

que resulta do nascimento biológico do ente/humano não advém enraizado, sendo imprescindível o ritual do (re)nascimento simbólico.

Rios (2010) acentua que no contexto do pensamento ocidental, predomina o modelo cartesiano em que o corpo é tido como matéria tridimensional, apartada da mente (razão). Na acepção de Sodré (2017), o êxito do referido modelo se deve à potência do cristianismo e sua influência no pensamento ocidental, contribuindo significativamente para a determinação dessa dualidade corpo/mente, valorizando o estatuto da mente consciente.

Cumprido, então, sobrelevamos a importante contribuição de Freud no século passado que, pela teoria psicanalítica, contesta o sujeito do cogito cartesiano, apresentando a complexidade do inconsciente e sua primazia frente ao consciente. Ademais, Freud não concebeu o aparelho psíquico como uma entidade separada do corpo, preconizando, ao contrário, que o psiquismo perpassava todo o *soma*.

Rememorando a tese lacaniana acerca da inscrição do corpo com significantes, à medida que o bebê se insere na ordem do Outro materno – estatuto simbólico –, defendemos que tal asserção é análoga ao processo de inscrição de novos significantes no corpo da *abiã* em vias de se tornar *iaô* por advento do processo iniciático e da vivência no *egbé*.

As *iaôs*, sobretudo aquelas que não vivenciaram o terreiro durante a infância e cujos pais (ou quaisquer outros responsáveis pela sua criação) não eram adeptos, enfrentam um grande choque no processo de iniciação. A família de santo cumpre o papel de outro nesse renascimento simbólico e o sujeito “já constituído” confronta o seu próprio *self*<sup>75</sup>, uma vez que é solicitado para novas identificações (o seu papel no *egbé*, ou seja, na família de santo; assim como sua posição na cosmogonia do candomblé, seu *orixá* patrono e, conseqüentemente, o *ethos* decorrente que influenciará no comportamento pessoal).

Para compreender como esse processo opera no âmbito psíquico, recorreremos ao estágio do espelho que, segundo Lacan, proporciona à criança a apreensão de imagens ideais que servirão de base para as suas identificações primárias e secundárias. Fink (1998, p. 57) explica:

---

<sup>75</sup> Porquanto tenhamos aderido ao recurso epistemológico da psicanálise a partir da perspectiva lacaniana, e *self* não seja uma categoria teórica trabalhada por Lacan, nos serviremos deste conceito fundamental a partir do uso dado por Bruce Fink, psicanalista lacaniano com o qual dialogamos.

Tais imagens são investidas, catexizadas, e internalizadas pela criança porque seus pais atribuem muita importância a elas, afirmando com insistência que a imagem no espelho é a criança [...]. Outras imagens ideais são igualmente assimiladas pela criança, imagens essas que são derivadas da imagem dela refletida pelo Outro parental [...]. Tais imagens derivam de como o Outro parental “vê” a criança e são, portanto, estruturados linguisticamente. Na realidade, é a ordem simbólica que realiza a internalização das imagens especulares e de outras imagens [...]. Uma vez internalizadas, essas falsas imagens fundem-se, digamos assim, em uma imagem global imensa que a criança vem a considerar o seu *self*. É claro que essa auto-imagem pode ser incrementada ao longo da vida da criança, à medida que novas imagens são enxertadas sobre as velhas.

Fink (1998) compreende que o *self*, constituidor do eu, corresponde ao que ele denomina sujeito do enunciado, isto é, o *eu* como reflexo do olhar do outro. Conforme abordado na citação do autor, o processo de constituição do *self* se concentra na infância, sendo este uma catalização da ordem simbólica que assume um papel da maior relevância na constituição psíquica do sujeito, inclusive, no modo como este se comporta em sociedade, perante o Outro. Contudo, isso não implica em um determinismo, sendo possível que o sujeito confronte essas imagens ideais do *self*, sobretudo durante o processo psicanalítico<sup>76</sup>.

Durante a iniciação no candomblé – para além da ocasião dos rituais iniciáticos que ocorrem durante a reclusão da *abiã*, toda a vivência pregressa no *egbé* corrobora para esse momento, uma vez que os ensinamentos são repassados na convivência comunitária, destacando-se o contato com os mais velhos –, a *abiã* postulante a se tornar *iaô* passa por ajustes intrapsíquicos, questionando o próprio *self*, e se abrindo para o *ethos* do candomblé. Não é à toa que um renascimento simbólico é ritualizado, uma nova língua (o yorubá) é apresentada através dos cânticos e das invocações sagradas, novos signos (e significantes) são postos à disposição, como a ressignificação do corpo já mencionada.

A cabeça é simbolizada no ocidente como a sede do intelecto, da razão e, por isso, supervalorizada na cultura moderna, sendo, inclusive, a função cerebral a maior determinante, no âmbito da ciência médica, da existência de vida. Para o candomblé, a cabeça – denominada *orí* – também é valorizada, inclusive, venerada na dimensão religiosa – nos terreiros de tradição ketu, *orí* é venerado como um *orixá* pessoal – sob

---

<sup>76</sup> Ressalta-se, porém, que “o objetivo da análise não é procurar dar ao analisando uma imagem ‘verdadeira’ ou correta do seu *self*, uma vez que o eu é, por sua própria natureza, uma distorção, um erro, um depósito de mal-entendidos” (FINK, 1998, p.58). Mas, sim, permitir um autoconhecimento capaz de gerar um fortalecimento no *ego*, de modo que o *self* seja flexibilizado.

o auspício de outros símbolos, diferentes dos ocidentais, mas que também se associam à vida.

Na cosmovisão do candomblé se acredita na coexistência de um duplo, uma cabeça no *àyiê* e outra no *òrun*. Por essa razão, é na cabeça que se fixa o *axé* no *Ara* e onde se concentra o ápice do ritual iniciático, com a raspagem do cabelo e a catulação – corte seguido de uma infusão de elementos portadores de *axé*. Na fala coloquial do terreiro, diz-se que o *abiã* vai ser raspado, ou cortado, quando alguém vai ser iniciado, o que reforça o valor simbólico da cabeça, em associação com a vida, uma vez que a iniciação é um nascimento simbólico. Por conseguinte, na ocasião de morte, realiza-se o *axexê* e um novo corte é realizado para a retirada do *axé* situado na cabeça.

Cumpramos ainda em tabus e cuidados que são tomados pelas filhas-de-santo no dia-a-dia do candomblé como, por exemplo, não permitir que qualquer pessoa toque no seu *orí*, dado o caráter sagrado e o potencial energético; ser diligente e observar as dores de cabeça, uma vez que estas podem significar descompassos na instância sagrada e talvez, um aceno para a realização de um *borí*. De acordo com Augras (2008, p.79-80):

*Bori* vem do iorubá *bó*, oferecer um sacrifício, e de *ori*, cabeça. É geralmente traduzido por “venerar a cabeça”, embora a nosso ver, essa tradução perca a referência essencial ao sacrifício. Mas, no jargão próprio dos terreiros, diz-se, mais prosaicamente, “dar de comer à cabeça”. De fato, a cabeça “come”, já que os orixás também “comem” os animais sacrificados. [...] O *bori* será constantemente repetido por todos aqueles que se submeteram à iniciação, até mesmo os altos dignitários e sacerdotisas. Já vimos que o *bori* é dado por todos os sacerdotes e sacerdotisas, antes de cada festa. Deve ser, portanto, considerado como cerimônia de regeneração periódica do *axé*.

O fortalecimento do *orí* através do *borí* repercute nas incorporações da *iaô*, potencializa a conexão com o *orixá* e permite o assentamento do santo por meio da iniciação – é um dos ritos que integra o processo iniciático. Segundo o Pai F. de Ayrá (2020), o *ori* é um lugar, um portal de entrada para todos os pontos da cabeça: *asiwaju ori* (frente); *lehi ori* (nuca); *otun ori* (lado direito); *osi orí* (lado esquerdo). O lado direito da cabeça remonta à ancestralidade paterna, enquanto que o lado esquerdo compete à materna. Trata-se da filiação biológica e não da espiritual, esta última decorrendo dos laços constituídos no terreiro. Outra designação simbólica assumida por *orí* é significada através da palavra *ori inú*, a “cabeça interior”, espiritual, onde estão os *odus*. Acerca destes, descreve Rios (2010, p.120):

Os *odus* podem ser entendidos como caminhos, ou, de uma forma mais sofisticada, como ‘campos de reiteração da ordem cósmica’ com os quais as pessoas entram em interação e que trazem decorrências para as suas trajetórias de vida. No Brasil, o principal método para se identificar os *odus* é o oráculo dos búzios. Existiriam 16 *odus*, cada um contendo vários subcaminhos, que estão relacionados a histórias exemplares de como os deuses, animais, elementos da natureza e humanos, ao se depararem com determinadas situações, conseguiram (ou não) superá-las

Na cosmovisão do candomblé e do *Xangô* pernambucano, à parte de algumas diferenças simbólicas, é preconizado que a pessoa carrega um *odu*, assim como carrega santo (*orixá*). O *odu* influencia diretamente no destino, sendo missão do candomblecista tomar conhecimento do seu *odu* através da consulta ao oráculo, prestando as obrigações ritualísticas que forem recomendadas. Alguns *odus* carregam consigo presságio de má sorte, concorrendo para que o filho-de-santo não descuide dos rituais, uma vez que se acredita na possibilidade de ajustar os caminhos, sempre buscando a prosperidade.

Um outro ponto referente aos *odus* que se acha no contexto da discussão em voga é a crença de que os *odus* espelham os planos do *ori* espiritual, demonstrando quais os investimentos devem ser empreendidos pelo candomblecista para se alinhar com essa matriz. Apesar do livre arbítrio, é sabido que o caminho do *odu* é sempre o mais próspero, motivo pelo qual se fez a associação do mesmo com uma identidade, também relativa ao *orixá* pessoal – a ser perseguida pelo ente.

Na linguagem mítica, *odus* e *orixás* se encontram, mediante o jogo de búzios, oráculo que veicula a mensagem dos *orixás*. Cada *orixá* tem seus *odus* específicos. No jogo de búzios, a mãe(pai)-de-santo joga dezesseis búzios e, a depender da posição destes – se caem com a parte aberta voltada para cima, ou o contrário – é determinado o *odu* respectivo e o *orixá* que o acompanha.

Para além da determinação dos *odus* e *orixás* pessoais, toda sorte de orientação e conhecimento perpassa pelo oráculo dos búzios, haja vista que ele constitui o meio de comunicação fundamental entre o *ayiê* e o *orún*, sendo através dele que os desígnios dos *orixás* são comunicados.

O exposto ganha relevo frente à característica do candomblé enquanto sistema simbólico e religioso atravessado pela oralidade, cuja cosmovisão e *ethos* são assentados sobre a vivência da comunidade que se acha organizada na unicidade da *egbé*, e é guiada pelos conhecimentos ancestrais repassados pelos mais velhos, sob a direção da Mãe(pai)-de-santo. Adad (2019, p.72, grifo nosso) complementa:

A importância da palavra, do que se fala e do que se cala, é uma das primeiras características dessa tradição que se percebe quando se entra em um terreiro. *A transmissão dos símbolos, das memórias, dos usos e dos costumes é feita por meio da observação do dito e do não dito; do que se faz e do que se é permitido ver dentro daquele espaço.* Desse modo, é importante ressaltar o papel central que a palavra falada tem nessas comunidades de terreiro, dando vida e base ao princípio primordial dessa tradição: a oralidade

No candomblé inexistente a “escritura dos orixás” – tal como a Bíblia cristã que foi decodificada e escrita na língua de origem de cada povo, por advento da reforma protestante –, de modo que uma linguagem mítica atravessa os iniciados, reivindicando a mediação da mãe (pai)-de-santo.

Assim, o processo iniciático exige da *iaô* uma aproximação com a linguagem dos orixás, sempre interceptada pela família-de-santo, o que reforça o paralelismo entre o renascimento simbólico do candomblé e a constituição primária do sujeito. Por tal, abordaremos, em linhas gerais, a linguagem e o simbólico, a partir de suas unidades de significação segundo o *ethos* nagô.

### 3.2. A LINGUAGEM MÍTICA: MITEMAS E SÍMBOLOS SAGRADOS ADERIDOS AOS OBJETOS E AO ESPAÇO/TERRITÓRIO

Para subsidiar a discussão acerca da linguagem mítica no candomblé, propomos como ponto de partida a estrutura significante do jogo de búzios. Exemplificando uma jogada: um búzio aberto e quinze fechados reporta ao *odu Okaran* e quem fala é *Exu*; nove abertos e sete fechados reporta a *Osa* e quem fala é *Yemanjá*. Bastide (1978. P.118) completa que, “isto posto, cada odu, simétrico ou complexo, tem um significado diferente; está ligado a certos sacrifícios que o consulente deve fazer [...] e também a todo um conjunto de historiazinhas que miticamente explicam o significado, fasto, neutro ou nefasto, do odu”. A decodificação da mensagem do oráculo dos búzios decorre da sensibilidade da mãe(pai)-de-santo que vai equacionar a história mítica com sua intuição e o caso concreto trazido pelo consulente.

Sob a égide da teoria psicanalítica, em diálogo com Lévi-Strauss, Lacan elabora que os mitos contêm unidades significantes tal como as línguas têm os fonemas, e essas unidades significantes, os mitemas, concorrem para o estatuto simbólico:

A análise dos mitemas, tal como ele [Lévi-Strauss] nos propõe destaca-la, aprofundá-la, consistiria resumida em buscar esses elementos significantes, essas unidades significantes no nível do mito onde elas se chamam mitemas,

assim como no nível do material elementar temos os fonemas, para ali encontrar uma espécie de linguística generalizada (LACAN, 2008/1956, p.88).

A citação acima é um recorte da fala do psicanalista em uma intervenção proferida na Sociedade Francesa de Filosofia, após uma exposição de Lévi-Strauss. Em um outro momento, fruto de um encontro igualmente emblemático – no caso deste trata-se de uma discussão com Mircea Eliade sobre a função religiosa do símbolo –, Lacan faz um apontamento que ajuda a compreender a função simbólica do mito. O psicanalista compara a epistemologia ocidental frente à cosmologia dos povos tradicionais, e assinala que “a diferença entre o primitivo e nós é que ele não começou, como nós fizemos com a maior imprudência, a interrogar, com seu universo de símbolos, a realidade tangível!” (LACAN, 2008/1956, p.80).

De outro modo explicativo, entende-se que os mitos congregam interpretações que estão no limiar dos sentidos, deixando sempre uma brecha para o não dito. Augras (2008, p.20) ao tratar do intento interpretativo do mito delinea que este “requer a adesão ao mundo mítico, a penetração dos seus valores, a vivência do sagrado. O deciframento só se dá na compreensão interna”. A autora complementa:

Na medida em que o mito pretende dar conta da *complexidade do real*, não pode ser simples. Só pode ser irracional e alógico. Abre-se todas as possíveis interpretações, até mesmo (e sobretudo) às mais contraditórias. Não pode, portanto, ser explicado mediante um sistema racional. Situa-se em *outro registro de aproximação do real* (AUGRAS, 2008, 19, grifo nosso).

Apesar de Augras (2008) não fazer menção direta à Lacan – inclusive, ao longo da obra citada a autora dialoga com a psicologia analítica, corrente que, epistemologicamente, se distancia da psicanálise –, parece haver uma confluência de sentido nisto que ela encaminha como “registro de aproximação do real” e o *RS/lacaniano*. Posto que o psicanalista deixa assente que os três registros por ele teorizados atuam concomitantemente e que, apesar da pressão da cultura para a instituição do simbólico, sempre subsistirá o real, vê-se, no mito, a possibilidade de engendrar articulações simbólicas entremeadas pelo real ali assentado sem, no entanto, adotar o modelo de discurso de signos concatenados que possibilitem a transmissibilidade unívoca, o que é preconizado pelo racionalismo moderno. O recurso imagético do mito, em associação com o símbolo, também é um fato que merece ser destacado. Acerca desta relação mito-imagem-símbolo, dialogam Mircea Eliade e Lacan (2008/1954, p.82):

*JL:* Tentei lhe dizer antes que toda imagem vale por seu uso simbólico, mas, claro, ela pode ser tomada em qualquer circuito. É certo que a água não é a mesma coisa quando a derramo aqui, no copo, e no momento em que entramos no simbolismo sagrado da água.

*Mircea Eliade:* Sim, mas existem mitos que explicam essa imagem. Falta-lhes justamente os termos “ser”, “não-ser” e “devir”, eles os exprimem com o símbolo. O vocabulário falta, mas não a noção. A ontologia está ali, mas não o vocabulário ontológico [...].

O exemplo utilizado por Lacan para abordar o uso simbólico da imagem incita a recordação da festa das “águas de Oxalá”, evento que marca o início do ano litúrgico em algumas casas de candomblé, como é o caso do *Ilê Axé Ayrá Omin Funfun*. Na descrição de Augras (2008), a base da celebração, sucintamente, consiste na retirada do *otá* de Oxalá – pedra na qual o axé do *orixá* é assentado – do quarto-de-santo, para sua lustração com água da fonte. Segundo o mito que orienta a festividade, Oxalá estava com saudades do filho Xangô e resolve visita-lo. Antes, como de costume, consulta o oráculo de Ifá que lhe presta recomendações que acabam sendo desconsideradas pelo *orixá* em meio à ansiedade para seguir viagem. No caminho, Oxalá encontra Exu que o suja, por brincadeira, com dendê. Aproximando-se do reino de Xangô, avista um cavalo branco que fora presente seu para o filho e monta em direção ao palácio. Os guardas não reconhecem Oxalá e prendem-no sob a acusação de roubar o cavalo do rei. Durante sete anos, Oxalá ficara preso e, nesse interím o reino de Oyó perecera, motivo que levou a Xangô a consultar Ifá, sendo reportado por este que havia um inocente preso. Xangô vasculha as prisões e, ao se deparar com o pai, ordenou que buscassem água para lavá-lo. Todos, então, se purificaram e vestiram branco em sinal de respeito.

Além da relação entre o simbolismo da água e o evento mítico, no advento da celebração apontada, outros simbolismos que se manifestam no *ethos* do *egbé*, encontram ancoragem no mito. Um deles é o tabu referente ao consumo do dendê durante as sextas-feiras – dia da semana consagrado à Oxalá. Nesse caso, interdição do alimento é um sinal de respeito em razão da mítica “brincadeira” de Exu que culminou nas desventuras narradas.

Outrossim a mitologia dá subsídio para significação dos símbolos materiais utilizados ritualisticamente. Exemplificando através daquele que vem antes de tudo e de todos, o *orixá* da comunicação e *trickster* – tendo sido esta última característica exaltada na narrativa anterior –, Exu tem como símbolo um “[...] montinho de barro com ferros fincados. A faca sacrificial de ferro, pertence por metade a Ogun e metade

a *Exu*”, ilustra Augras (2008, p.96). O “montinho de barro com ferros fincados”, conforme citado pela autora, consiste no assentamento de *Exu*, a representação simbólica que concede ao *orixá* – ontologicamente, um princípio cósmico – uma forma e uma matéria palpável.

No que concerne aos objetos rituais, como é o caso da faca utilizada nos sacrifícios, mais do que simples artefato utilitário, é coisa consagrada aos deuses *Ogum* e *Exu*. A matéria do objeto, o ferro, contribui para a atribuição de sentido, uma vez que a mitologia yorubá narra *Ogun* como senhor da metalurgia. Quanto ao império de *Exu* sobre o referido objeto, conta um mito que “parece que houve uma disputa entre eles a esse respeito. Desde que *Orumilá* o retalhou em nove vezes em duzentos e um pedaços, *Exu* é o deus de tudo aquilo que é separado, dividido, chamando-se, nesse aspecto, *Olobe*, ‘senhor da faca’” (AUGRAS, 2008, p.96). Além disso, *Exu*, por ser o responsável por encaminhar as oferendas do *àiyé* ao *òrun*, é sempre o primeiro que come, portanto, há de se esperar sua participação no sacrifício, primeiro momento de liberação do axé.

Para Matos (2019, p.186) “a essência e o sentido dos símbolos religiosos encontram suporte na concretude dos objetos rituais, na linguagem dos mitos e na prática dos ritos”. Sodré (2017, p.178) complementa dizendo que “[...] a narrativa comunitária expressa nos contos, nos ritos, nos aforismos e nos objetos – decorrente da ontologia inerente aos axiomas do mito fundacional – pode articular por meio de muitas representações uma simbologia derivativa [...]”.

Delineando uma definição de símbolo, Lacan sugere tratar-se de um emblema. “O símbolo do objeto é justamente o objeto-aí. Quando ele não está mais aí, é o objeto encarnado em sua duração, separado de si próprio e que, por isso mesmo, pode estar de certa forma sempre presente para você, sempre ali, sempre à sua disposição” (LACAN, 2005/1953, p.36). Atua, portanto, como um representante da coisa, um conceito que garante que determinado objeto seja mantido na presença e na ausência.

No terreiro de candomblé – reforçando que o modelo da nação *ketu* é o objeto de estudo da tese – os assentamentos dos *orixás* e *eguns* consistem em símbolos que asseguram a presença do sagrado – emanado pelo *axé* dos deuses e dos ancestrais, respectivamente – no espaço onde estão situados. Esses símbolos são compostos por um conjunto de objetos rituais – pedras, peças de louça e barro – que, articulados em determinados arranjos, são “fixados” espacialmente no terreiro nos

quartos (ou casas)-de-santo, a depender da configuração adotada pelo terreiro, ou no “meio do tempo”, na parte descoberta da terreno, junto às plantas. Nesse caso, é a mitologia yorubá, e as próprias divindades que falam através do jogo de búzios, que vão determinar a alocação dos referidos assentos.

### **3.2.1 O aporte simbólico a nível territorial e espacial**

Na seção anterior apresentamos os espaços do terreiro *Ilê Axé Ayrá Omin Funfun*, objeto empírico desta pesquisa. No curso da apresentação, além dos aspectos descritivos concernentes à materialidade construtiva, relatamos as funções atribuídas a cada elemento do programa arquitetônico do terreiro, de modo a associar as reformas ocorridas às demandas oriundas do *ethos* religioso. A par do exemplo do caso concreto, iremos, então, discorrer sobre noções teóricas que subsidiam o estudo da arquitetura dos terreiros.

Conforme já assinalamos, uma posição corrente dentre os estudiosos dos cultos afro-brasileiros – um posicionamento que se convencionou chamar de africanista – é que os terreiros se empenharam em reconstruir, na diáspora, os reinos africanos dos quais os escravizados foram desterrados. Roger Bastide (1978) descreve o programa e o partido arquitetônico do terreiro de candomblé como uma reconstituição simbólica da África mítica, reunindo referências dos reinos yorubas e da cosmogonia nagô.

Sem incorrer, necessariamente, na negação do posicionamento defendido por aqueles que interpretaram, segundo uma ótica estruturalista, o terreiro como um espelho dos templos africanos, prospera, sobretudo a partir da década de 1980, a vertente crioulista, dedicada à afirmação da autenticidade da cultura religiosa afro-brasileira, compreendendo o terreiro como um espaço de resignificação, produto dos esforços adaptativos dos africanos, e afro-brasileiros, na diáspora. Nesta tese, partilhamos do ponto de vista defendido pelos crioulistas, inclusive porque entendemos o terreiro como um fenômeno único e irrepetível que só pode ser lido na particularidade da sua comunidade.

O exposto, no entanto, não inviabiliza a tessitura de uma teoria capaz de abarcar a essencialidade da arquitetura dos terreiros de candomblé, sobretudo no que concerne ao seu viés simbólico. Partindo de distintas categorias teóricas – Território e Espaço – reunimos os pensamentos de alguns estudiosos com os quais coadunamos.

Porquanto o Espaço [sua criação] seja, segundo o nosso entendimento, a categoria que é mais cara à Arquitetura, a leitura do terreiro enquanto Território também nos ajuda a compreender a complexidade simbólica que envolve o espaço arquitetônico, objeto primordial da nossa análise.

Como ponto de partida, endossamos a concepção de que a matriz simbólica do terreiro se avulta na “pequenez (quantitativa) do espaço topográfico [...], pois ali se organiza, por intensidades, a simbologia de um Cosmos. É uma África qualitativa que se faz presente, condensada, reterritorializada” (SODRÉ, 2019, p.54). Essa territorialidade religiosa gera efeitos, inclusive, na escala urbana, de modo que os terreiros podem ser lidos como quilombos de resistência, centros de reivindicação da identidade cultural afro-brasileira na cidade colonial<sup>77</sup>.

Abrimos um adendo conceitual para desenvolver a noção de Território. Recorrendo à matriz epistemológica da Ciência Geografia, depreendemos que o território é uma “representação do espaço”, fundada a partir de apropriações, concretas ou abstratas, um “*locus* de poder” que se erige através dos processos de troca ou comunicação oriundos da combinação de fluxos de energia e informação.

Raffestin (1993) sobreleva que o referido poder é imanente a diferentes espécies de relações, devendo, portanto, ser lido a partir da sua unicidade e complexidade, refutando bipartições – poder político, poder cultural, poder econômico, poder religioso, etc. – haja vista que todos se acham interligados.

Uma qualidade do território que merece realce diz respeito à sua estrutura ontológica: a existência de um, ou mais, núcleos de poder, fixos ou virtuais, a partir dos quais o espaço é sobrescrito, possibilitando a identificação de sua situação geográfica.

Não obstante, o professor Muniz Sodré (2009, p.24) enfatiza que “a ideia de território coloca de fato a questão da identidade, por referir-se à demarcação de um espaço na diferença com outros”. Não sendo nosso interesse imediato discutir sobre as disputas de poder na arena da cidade, assentimos que o terreiro é, essencialmente, um espaço político. A dimensão simbólica do terreiro nos leva, também, a refletir sobre as representações cosmológicas do território, em parte já tratadas no âmbito da discussão sobre os reinos yorubas.

---

<sup>77</sup> Nos reportamos à cidade colonial como a modelo primordial da cidade brasileira, reunindo caracteres socioculturais herdados da instância patriarcal da Casa Grande.

O terreiro, enquanto território religioso, inaugura uma rotura cósmica, admitindo um espaço-tempo próprio do grupo religioso. Mircea Eliade (2018) refere-se a esse fenômeno como a sacralização do mundo natural, mediante a instituição de marcos simbólicos. Falamos que na cidade de *Ilê Ifé*, o *Opa Orañyan* cumpre as vezes do que Eliade (2018) nomeia *axis mundi*, o pilar cósmico universal, o centro cósmico que conecta o *aiyê* ao *orún* – terra e céu no sistema nagô. Na diáspora, sobretudo nos terreiros de tradição ketu, é comum a presença de um mastro central no barracão: no *Ilê Axé Ayrá Omin Funfun*, vimos que esse mastro inexistente, porém, marcações no piso e na cumeeira demarcam o ponto exato desse eixo, logo, o *axis mundi* está ali.

A demarcação territorial é uma condição necessária para a fundação do território-terreiro, sendo realizada, especialmente, através do *axé* que é plantado no chão – sobre o qual é erigido o *axis mundi*. Rememoramos a fala de Pai F. de *Ayrá* (2020) quando este associa a fundação do *Ilê Axé Ayrá Omin Funfun* à implantação do *axé* (pelo sacerdote) e, em um segundo momento, complementa que o terreiro só passa a existir, de fato, quando sai o primeiro *barco* de iniciados. Essa fala do Babalorixá endossa a análise de Sodré (2019, p. 97) sobre o simbolismo do *axé* comunitário afeito ao ato inaugural:

A fundação de um terreiro começa com o “plantio” do *axé* no solo, no qual é conservado e, simbolicamente, realimentado pela comunidade. Desenvolver essa força é a regra – obrigação de todos os iniciados, já que cada um deles por meio do ritual, é receptor e impulsor de *axé*.

O plantio do *axé* representa o enraizamento da comunidade, de modo que podemos associar o *axé comunal* como o centro de poder que erige o território-terreiro, trata-se do epicentro do poder metafísico e simbólico que dá sustentação à territorialidade mantida pelas relações socioculturais da *egbé*.

Não podemos deixar de sublinhar o fato de o *candomblé* constituir uma cultura afro-diaspórica, que se erige na resistência e na busca pela retomada do território-identitário africano, do qual os escravizados foram violentamente extirpados. Nesse ponto, a caminhada do povo-de-santo rumo à África mítica, narrada pelos *orikis*, coincide com a reterritorialização afro-brasileira na diáspora. Endossando a qualidade de casa que o terreiro assume nessas terras do além-mar, citamos as palavras de sabedoria ancestral do professor Sidnei Nogueira (2022, b), babalorixá e pesquisador:

O *Candomblé* é uma cultura diaspórica baseada em um sistema de crenças iniciático. Por meio da iniciação, ingressamos ritualmente na família de *Candomblé* e renascemos na condição de iniciados para determinado *Òrisà*

e para a ancestralidade “africana”. Assim como toda cultura africana originária, as fases da vida são marcadas por ritos de passagem e, também por isso, o Candomblé marca, por meio de rituais iniciáticos, de passagem a inserção do iniciante em determinado tempo-espaço-narrativa mítica. O Candomblé acredita que, desde o nosso nascimento, somos arrancados de nós mesmos, da nossa dimensão espiritual, da nossa expansão e da nossa ancestralidade; assim como os escravizados o foram. Desse modo, a iniciação no Candomblé é marcada por metáforas de morte – renascimento – auto-devolução e reencontro ancestral com vistas a nossa cura e expansão que se dão na simbiose natureza –divindade – ancestralidade – força-criadora.

No âmbito das representações simbólicas afeitas aos trânsitos intercontinentais, que perpassam a iniciação no culto aos orixás, em um limiar epistemológico, no ponto que intermedia as qualidades do território e do espaço, Sodré (2019, p.128) destaca que “nos territórios da diáspora negra [...], a iniciação nos cultos negros implica também um jogo de espaço que é a “viagem” mental (inclusive através do transe) a uma África mítica (espaço dos orixás) [...]”. Para dar subsídio à análise dessa assertiva, transcrevo um trecho do meu diário de campo, compartilhando o relato da minha experiência no *Ilê Axé Ayrá Omin Funfun*, na ocasião da iniciação da *iaô B. de Oxum*.

A última vez que fui ao terreiro [reporto-me à visita do dia 20 de outubro de 2019] coincidiu com um dos momentos mais marcantes e emblemáticos vividos no caminho do santo, ou seja, na religiosidade do candomblé. Foi a iniciação de B. de Oxum, o dia do seu nascimento, ou renascimento. Muito do que aconteceu prefiro deixar registrado tão somente na memória, sabendo que perfazem momentos do mistério sagrado. Agradeço a todos os filhos-de-santo pela acolhida, mas, principalmente, à Ayrá e Pai F. de Ayrá, por terem aberto as portas do terreiro para mim. Neste dia eu não reconheci em mim o pesquisador, só o filho, pretense abian, e isso desencadeou algumas reflexões acerca do meu envolvimento com o campo de estudo. ***Um aspecto do ritual de feitura de santo me fez refletir sobre o simbólico impregnado no espaço e no tempo. No ápice da reunião, durante os sacrifícios, entoada de cânticos, todas as luzes da “casa” (terreiro) foram apagadas. Velas foram acesas pelos diversos cômodos, cantávamos em yorubá. Apesar de saber que o candomblé é brasileiro e que os cultos africanos foram atualizados nesta terra, não foi difícil me imaginar em uma cena milenar. Eu não sabia se estava em Paulista ou em África, mais especificamente na Nigéria, uma vez que o santo que estava sendo feito era para Oxum.*** Em dado momento, no curso da cerimônia, uma das filhas-de-santo neófitas foi acender (ou chegou a acender, não me recordo ao certo) a luz de um cômodo e, prontamente, um mais velho a repreendeu e explicou o risco de sua ação quebrar o axé (a energia, o encantamento) da iniciação. Até segunda ordem, só luzes de velas estavam autorizadas.

De acordo com a cosmovisão nagô, os orixás tiveram vida terrena, de modo que os mitos narram os acontecimentos vividos pelas divindades na África mítica. Não

existe uma datação, seguindo os parâmetros de medição do calendário ocidental, e a preexistência dos deuses é contada como um fato imemorial. Contudo, cenas são criadas no imaginário dos candomblecistas e, na ocasião da iniciação de B. de *Oxum*, tal como relatei, eu assumia um papel religioso, o que possibilitou a experiência autoetnográfica partilhada.

É sabido que na iniciação a *iaô* renasce através do orixá, então, *Oxum* se faria presente na cerimônia. O entoado dos cânticos emanados em direção ao *orún* reivindicavam a presença da Deusa, e corroboravam com a conexão dos laços da *arkhé*, reunindo a comunidade de corpo presente aos antepassados.

Eu estava em uma sala, próximo ao quarto de *Xangô* – onde se achava o Pai-de-santo, a *iaô* e algumas *ekedis* –, porém, por diversas vezes, minha imaginação me conduzia para uma cena que rememorava uma tribo – eu me via do lado de fora de uma cabana circular, sob um céu estrelado, tocando com os pés o chão batido de uma terra que, de acordo com a minha intuição, se localizava do Estado de *Oxum*, reino *yorubá* na atual Nigéria.

Misticamente, ou oniricamente – me valendo de uma noção psicanalítica para aludir ao que também poderia ser considerado um devaneio –, parecia imprescindível que recorrêssemos ao tempo-espaço mítico, já que, durante a cerimônia, *Oxum* iria renascer e, novamente, caminharia pelo *ayiê*.

As luzes apagadas, os cânticos, a concentração e o quase transe coletivo recriavam uma cena familiar ao orixá, para que *Oxum* reconhecesse o chamado. Sobre o que relatei no diário de campo, não me foi dada uma justificativa para a necessidade de as luzes permanecerem apagadas, mas, para mim, a resposta parecia óbvia: deveríamos simular uma ambiência – por efeito da luz e sombra – que equivalesse à atmosfera mítica.

Ademais, no que concerne aos candomblecistas, partícipes ativos da cerimônia, os efeitos da luz nos cômodos, ao passo que influenciam na experiência espacial, poderiam corroborar para a potência do transe e do ritual.

É premente considerarmos que o terreiro é constituído, também, por um espaço construído, ou seja, pela sua arquitetura. E que esta assume um papel fundamental na concatenação dos símbolos que perpassam o *ethos* religioso, de modo que, para além da materialidade e dos aspectos cognoscíveis, o espaço arquitetônico é portador de propriedades imateriais. A fala do Prof. Evaldo Coutinho (1977, p. 211) endossa o

ponto de vista defendido, inclusive, no que concerne à minha percepção espacial durante a cerimônia de iniciação:

Muitos ambientes arquitetônicos se dedicam, em especial, a acolher certas atitudes com as quais o devaneio de cenas distantes se fortalece; requerendo-se, para isso, que o portador dos sonhos, verdadeiro lugar dentro de outro lugar, escolha o propício das horas, a meditação a significar sempre o escondido acervo de que o detentor mais se nutre quando se localiza no âmago do espaço.

A cena, por mim criada, e projetada no espaço, é alimentada pelo conhecimento prévio que eu carrego dos mitos que ouvi no terreiro, li em livros, pelo compilado das pesquisas realizadas sobre arquitetura africana, inclusive o que reuni na primeira seção sobre os reinos yorubas. Contudo, se há um repertório intelectual que fornece subsídio para as elaborações oníricas, há, também, um *quantum* simbólico, inconsciente, que me escapa e que compreendo ser estimulado pela experiência espacial.

Para ancorar o conceito de espaço, sob o enfoque arquitetural – consoante com nosso objeto de estudo – retomaremos uma posição já explicitada, na primeira seção, por Leitão e Lacerda (2016) sobre o espaço arquitetônico. Coadunamos com as autoras quando elas reportam o espaço da arquitetura como o vazio originado pela ação humana compositiva, manifestado na materialização tectônica das abstrações criativas do espírito.

Decantando essa noção, identificamos que, por detrás dessa qualidade de espaço, preexiste um agente – o artífice construtor, ou arquiteto –, uma ideia “original”, e um objeto edificado na matéria. Uma possível relação entre esses termos é elaborada por Leitão (2011) quando caracteriza o processo projetual – continuum situado entre a ideia e a construção – como um advento onde emergem, a partir do traçado do arquiteto, as linhas do seu próprio rosto, aludindo à potencial fruição especular da arquitetura.

Ante o exposto, apresentamos o argumento de que a estruturação narcísica é um dos atributos fundamentais do evento arquitetônico capaz de apontar para a compreensão das suas implicações subjetivas. Lucy Huskinson (2021) enfatiza a posição do Sujeito que habita, de modo que insere o usuário como o protagonista do evento arquitetônico. O edifício não *espelha*, tão somente, aos traços do rosto do arquiteto – ou construtor –, incluindo, também, aqueles que o percebem. Diz Huskinson (2021, p.51-52):

Afirmo que, quando percebemos edifícios, não os percebemos de modo literal, como objetos passivos que se submetem total e completamente à nossa expectativa e compreensão. Em vez disso, nós os percebemos como objetos dinâmicos, ou melhor ainda, como *eventos* que nos envolvem na qualidade de participantes de sua forma estrutural e, da mesma forma, são envolvidos em nossas experiências corporais e no processo cognitivo que sustenta nossos pensamentos criativos.

A fala de Huskinson (2021) repercute a posição do usuário frente à experiência arquitetural, fenômeno nomeado por ela como *evento arquitetônico*. A participação do sujeito na forma estrutural da construção constitui o enodamento especular que conota os processos de identificação do sujeito – razão pela qual nos projetamos e somos projetados pela arquitetura.

Retomo a narrativa, já contada nas linhas introdutórias da tese, de uma amiga – a qual chamarei de *muzenza C. de Kaiala* –, iniciada em uma tradição afro-brasileira de fundamento bantu, que me confidencia o fato de que, no início do seu *(re)nascimento* como *muzenza* – correspondente bantu de *iaô* –, a incorporação do seu *nkisi* era facilitado quando ela adentrava na casa-de-santo.

Acrescento uma parte da conversa que tivemos e que eu não havia reportado, até então. Quando eu lhe falei sobre minha hipótese de pesquisa, ela refutou a suposta ênfase que eu estaria dando para o espaço construído, e me lembrou que os *nkisis*, tal como os *orixás*, são energias que coexistem na natureza e nos próprios iniciados o que, portanto, dispensaria a figura da arquitetura como parte de uma tríade com o humano e sagrado.

No entanto, ela, que já era pesquisadora das religiões de matriz africana antes de ser iniciada, assumiu carregar um traço de ceticismo e rigidez, talvez herdado da educação cristã que tivera, de modo que a concretude da casa-de-santo foi, por um período, um recurso facilitador do seu transe. Ela reitera que o exposto não significa que o *nkisi* estivesse circunscrito àquele espaço, mas que, de algum modo, ela se sentia mais próxima dele quando estava no interior da casa.

Aproveito para reforçar que, apesar da minha crença nos orixás, e da minha identificação religiosa com o candomblé, o escopo da minha análise nesta pesquisa abrange o sagrado como fenômeno da cultura, de modo que me interessa sobrelevar as implicações intrassubjetivas e intersubjetivas entre os candomblecistas no âmbito da *egbé*.

No caso supracitado, minha amiga, iniciada para *Kaiala*, mencionava a casa onde esta *nkisi* estava assentada, junto à *Dandalunda*. Observando imagens da

fachada do *Ilê Orixá* reportado, disponíveis no instagram do terreiro que, por questões éticas, não veicularemos, identificamos se tratar de uma arquitetura singela, executada com alvenaria de tijolos, com acabamento em reboco e pintura na cor branca. O telhado, com beiral aparente, expõe o madeiramento e as telhas cerâmicas. Os nomes dos *nkisis* aparecem pintados, sobre placas de azulejo, nas cores que simbolizam os mesmos. Destaca-se como elementos decorativos os peixes em cerâmica, adornando as paredes, o lustre no formato de concha e uma fonte junto à entrada.

Tecendo um paralelo entre o bantu e o ketu, *Kaiala* e *Dandalunda* são os *nkisis* associados aos orixás *Yemanjá* e *Oxum*. *Yemanjá*, deriva do iorubá *Yemojá*, “*yèyé omo ejá*”, cujo significado literal é “mãe cujos filhos são peixes”. Assim, mesmo que as estatuetas cerâmicas adossadas à parede da fachada não sejam objetos consagrados – e provavelmente não o são –, o enunciado simbólico que repercute a partir de sua inserção estética, atua na identificação da *muzenza* com o *nkisi*, ante o seu adentrar na casa, relembrando sua filiação.

Para avançarmos na discussão sobre o potencial simbólico da arquitetura, e sua posição nos processos identificatórios do candomblecista com a *cosmovisão* e o *ethos* religioso – condição que entendo como concorrente para o transe místico, propiciadora do fenômeno da incorporação – cumpre avançarmos na compreensão do candomblecista – com base no que reportamos da teoria psicanalítica e da filosofia nagô – a partir da função do espaço arquitetônico para o desenvolvimento humano.

Na próxima seção, buscaremos estabelecer conexões com a iniciação do candomblecista e a experiência espacial vivida no terreiro nesse interím, sob o alicerce bibliográfico de escritos da Arquitetura e da Psicanálise com fundamento nos achados autoetnográficos do campo empírico.



## SEÇÃO 4

#### 4. O ESPAÇO ARQUITETÔNICO E SUAS IMPLICAÇÕES NA SUBJETIVIDADE DO CANDOMBLECISTA

Nesta seção abordaremos as implicações da Arquitetura, a partir do conceito de Espaço Arquitetônico, sobre a constituição subjetiva do candomblecista iniciado. O título da seção veicula o cerne do pressuposto da tese, acerca da problemática envolvendo o trinômio que relaciona o humano, a arquitetura e o sagrado [candomblé]. Ou seja, o enodamento entre os termos elencados recai sobre os efeitos da experiência espacial que o candomblecista vivencia no processo iniciático, de modo que a arquitetura impacta, sobremaneira, nos processos de identificação entre o iniciado, o *orixá* e a comunidade.

Atinente à natureza do fenômeno estudado, e à abordagem de pesquisa, estruturaremos a discussão a partir das categorias empíricas – obtidas a partir dos diálogos com os filhos-de-santo empreendidos no curso da experiência autoetnográfica.

A interpretação que segue encontra subsídio nas nossas percepções, registradas em diário de campo, e na teoria ancorada no limiar entre a Arquitetura e a Psicanálise, bem como na Antropologia e na Psicologia aplicadas ao estudo das religiões de matriz africana.

Outrossim, partimos dos depoimentos dados por alguns filhos do *Ilê Axé Ayrá Omin Funfun*, já iniciados, a fim de compreender qual sua concepção acerca da tríade que formam junto ao espaço arquitetônico e o sagrado. Para tanto, selecionamos três iniciados<sup>78</sup>.

Utilizamos como critério para o recorte, primariamente, o tempo de feitura dos candomblecistas, pois, se a iniciação corresponde a um renascimento da pessoa, e na hipótese desta tese apresentamos que a arquitetura ancora símbolos que auxiliam no processo de inserção do sujeito no *ethos* religioso, quanto mais velho<sup>79</sup> o iniciado, maior o seu enraizamento na família-de-santo, podendo, ou não, alterar sua percepção acerca do espaço na conjunção pesquisada. Em segunda instância,

---

<sup>78</sup> A quantidade se justifica, primariamente, em razão dos percalços da pandemia do Covid 19, implicando no encurtamento do contato direto com o campo empírico. Contudo, entendemos que, por se tratar de uma abordagem qualitativa, não houve o comprometimento do campo investigado.

<sup>79</sup> O significado de “mais velho” no candomblé, não diz respeito à idade biológica, mas, o tempo de (re)nascimento para o santo, ou seja, o tempo de iniciação. No candomblé, e no caso me atenho especificamente à nação ketu pesquisada, existem diversas ordens hierárquicas que são determinadas pelo cruzamento entre o cargo e o tempo de santo.

somou-se como critério a relação de proximidade afetiva entre pesquisador e entrevistado, tendo sido selecionados aqueles com os quais pudemos estreitar o contato, impactando na confiança e possibilitando uma maior abertura do filho-de-santo, assim como na transmissão dos sentidos, condição intrínseca à posição de afinidade autoetnográfica

Tecendo uma breve descrição dos entrevistados, temos B. de *Oxum* que, como o vocativo sugere, é filha de *Oxum*. Trata-se de uma *iaô* do *Ilê Axé Ayrá Omin Funfun* que, apesar de não ser a caçula da casa, é a mais nova “no caminho do santo”, dentre os entrevistados, cuja escolha é realçada pela oportunidade que tivemos de participar de sua iniciação. Nos fizemos presente em um dos momentos mais especiais do processo iniciático: quando a *iaô* ganha um novo nome – a importância desse acontecimento extrapola o *ethos* religioso considerando, psicanaliticamente, a potência do nome para a identificação do Eu.

Outra entrevistada foi C. de *Oxossi*, filha desse *orixá* que é denominado rei de Ketu e, portanto, bastante cultuado na nação da qual o *Ilê Axé Ayrá Omin Funfun* provém. Ela foi a primeira filha a ser raspada por pai F. de *Ayrá* e como, segundo ele disse na ocasião de uma entrevista nossa, o terreiro só passa a existir, de fato, depois que sai o primeiro barco de iniciados, a participação de C. de *Oxossi* foi considerada fundamental para o nosso estudo.

Por fim, M. de *Logunedé* que, não só é o mais velho iniciado, entre os entrevistados, como é o segundo mais velho da casa, ocupando o cargo de Pai pequeno, abaixo hierarquicamente apenas do Pai F. de *Ayrá*. Recentemente, M de *Logunedé* cumpriu a obrigação de 7 anos de iniciado, tornando-se *ebomi*.

Conforme dito, C. de *Oxossi* foi a primeira filha-de-santo iniciada no *Ilê Axé Ayrá Omin Funfun*, logo, apesar de, atualmente, pertencer a esse axé, M. de *Logunedé* fora catulado em outro terreiro, o mesmo em que Pai F. de *Ayrá* se iniciou. Antes do santo de M. de *Logunedé* ser assentado no *Ilê Axé Ayrá Omin Funfun*, ele habitava outra casa. Esta casa primeira, onde M. de *Logunedé* se inseriu no universo do candomblé nos faz rememorar a descrição de Bachelard (1978) sobre a casa da infância que se faz lembrança e que, de algum modo, segundo o filósofo, está inscrita em nós, sobretudo, oniricamente, o que alcança, também, a relação estabelecida entre o iniciado e a casa/terreiro.

Para subsidiar a análise em curso, utilizamos do método de interpretação de sentidos (GOMES, 2016). Na trajetória analítica-interpretativa, percorremos os

seguintes passos: (a) leitura compreensiva, com vistas à impregnação do conjunto e à apreensão das particularidades; (b) identificação e recorte temático; (c) reconhecimento e problematização das ideias explícitas e implícitas nos discursos; (d) busca de sentidos mais amplos e subjacentes às falas dos sujeitos da pesquisa; (e) diálogo entre as ideias problematizadas provenientes de outros estudos acerca do assunto; (f) elaboração de síntese interpretativa, procurando articular o objetivo do estudo, dados empíricos e a base teórica adotada (GOMES, 2016).

Os diálogos aconteceram no período compreendido entre novembro de 2021 e janeiro de 2022, por via remota, na plataforma digital WhatsApp. Depois de transcrever os áudios, obtendo os dados textuais, prosseguimos com a trajetória analítica-interpretativa sugerida por Gomes (2016), aportando nas categorias empíricas: “a casa/ilê/terreiro é o útero que gera” e “o Ilê Orixá é o corpo-casa que presentifica a conexão entre o candomblecista iniciado e o sagrado”.

#### 4.1 A CASA/ILÊ/TERREIRO É O ÚTERO QUE GERA

Corroborando com o que fora exposto em outros momentos da tese, o pressuposto que parece “lugar-comum” na literatura acadêmica e nos depoimentos públicos de yalorixás e babalorixás, é reafirmado pelo campo empírico desta pesquisa: “a casa/ilê/terreiro é o útero que gera”. Nas páginas de abertura do documento que compõe a tese, citamos um epílogo de Mãe Carmem, Yalorixá do Terreiro do Gantois, que diz (grifo nosso):

O terreiro é uma casa acolhedora, de irmãos, onde aqui a gente perde os títulos lá de fora. São todos aqui: meu pai; minha mãe; meu irmão. É uma família unida! *Essa casa, esse terreiro – como queira nominar –, é um grande útero onde cabem todos os seus filhos. E todos encontram respeito, aconchego, carinho e, quando necessário, o apoio!*

A formulação dessa categoria empírica foi motivada pela reação dos filhos-de-santo ante à citação que eu fiz, durante nosso diálogo, ao epílogo de Mãe Carmem. São sobrelevados, no depoimento dos nossos interlocutores, os significantes casa, *ilê* e terreiro (de candomblé), em posição de coincidência, apontando para a direção de sentido: o terreiro é como o útero – invólucro – que gera, concebe, gesta e provém.

Nas palavras de C. de Oxossi, “é neste espaço sagrado [terreiro] que nascemos para uma nova vida, que nascemos para os *orixás*. E, por isso, a relação com o útero. Somos preparados para viver este nascimento, que é muito especial”. B. de Oxum complementa: “o terreiro é o útero que gera, que cria, que alimenta, que ensina”.

No caso do candomblé de nação ketu, o simbolismo do órgão que gera é potencializado pela figura das matriarcas históricas – inclusive, Mãe Carmem, autora do epílogo citado, é uma das descendentes das sacerdotisas fundadoras das primeiras casas de axé na diáspora.

Conforme registro de Juana Elbein Santos (s/d apud SANTOS, 2017, p.152):

Um longo poema de uma série de cantigas, celebra nas comunidades a primeira *lalexé* do mais antigo terreiro da Bahia, Marcelina da Silva, *Oba-Tosi*, sacerdotisa de Xangô, filha da legendária *laluso Odanadana*, da tradicional linhagem dos *Axipá*, cujo oriki *Axipá Borogum Elese Kan Gongo* é invocado depois de cinco gerações por seus descendentes e por todos integrantes dos *egbé* tradicionais. Essa homenagem se estende a todas as *lya* fundadoras e transmissoras da *Arkhé* nagô. O canto expande seu axé, os vínculos se renovam e renascem.

Aportando no *Ilê Axé Ayrá Omin Funfun*, terreiro pesquisado, realçamos sua linhagem ancestral que nos leva até Mãe Aninha, fundadora do *Ilê Axé Opô Afonjá*, cuja memória se mantém viva no *egbé* de Pai F. de *Ayrá*. Nos principais rituais da casa, nos recordamos, em especial, dos *boris* e do “dia da feitura de B. de *Oxum* – sendo este último o momento iniciático em que o *santo* da *iaô* é batizado<sup>80</sup>, em meio aos *oríkìs* entoados – que o nome de Mãe Aninha fora invocado, diversas vezes.

Para além da presença das matriarcas históricas na *arkhé*, realçamos a potência feminina centrada na figura de *Iyami Oxorongá*, o coletivo das mães ancestrais que atende por *eleyé*, cujo assento é implantado na entrada do terreiro, sob a estátua de um pássaro (Figura 7). As *Iyami*, juntamente com as *Iyás* da *arkhé*, são sempre reverenciadas, reiterando a importância materna na regência da *egbé*.

Para imergirmos no simbolismo que envolve a maternagem no terreiro de candomblé, precisamos deferir uma atenção especial ao *roncó*, um cômodo que, segundo o *ethos* religioso, cumpre a função de útero, onde a *iaô*, postulante à iniciação, é recolhida e gestada para advir enraizada na *egbé*, como *Ara Ayiê*.

Reconhecemos a relação metonímica entre o *Ilê Axé* – o terreiro, a Casa de *Axé* – e o *roncó*, mas situamos este último como a unidade espacial onde a função do útero se acha condensada. Sobre o significado do *roncó*, o professor, pesquisador e Babalorixá Sidnei Nogueira (2022, c) atribui como possível etimologia, a junção dos

---

<sup>80</sup> No Candomblé Ketu, a iniciação é comemorada com uma festa pública, reunindo a comunidade, inclusive não-membros da *egbé*, para a saída da *iaô*, ocasião em que o nome do santo é revelado. Contudo, o nome do santo de B. de *Oxum* já havia sido anunciado para os mais velhos da casa no momento da “feitura”, ponto alto da consagração da *iaô* para o *orixá*.

significados de “ouvir” e “criar”, atribuindo ao *roncó* a função de quarto da “auto-escuta” e “quarto-útero”, onde é experienciado o renascimento do candomblecista.

Referindo-se à iniciação, o Prof. Sidnei aponta o *roncó* como quarto do período de gestação da *iaô*, onde ela é preparada para se tornar *Orixá*, *Vodun* ou *Nkisi*. Em suas palavras (NIGUEIRA, 2022, grifo nosso):

O Òrìsà já existe antes da iniciação, mas *são os rituais de passagem e inserção e o período de roncó que estabelecem a devida inserção na família de Axé*. O período de roncó deve ser silencioso e de muita tranquilidade. Às vezes é um período difícil e doloroso àqueles que fogem de si mesmo por meio da produção de auto-ruídos e auto-gritos. *O roncó é um espaço sagrado-ancestral da própria morte e renascimento*. [...] Camarinha também é uma palavra usada para este território-negro-ancestral-iniciático. Camarinha é um brasileirismo para quarto de dormir; câmara, ou quarto mesmo. Uma forma carinhosa de chamar o quarto onde dormimos para nos refazer para o dia seguinte.

As noções que realçamos no citado – “são os rituais de passagem e inserção e o período de *roncó* que estabelecem a devida inserção na família de Axé”; e “o *roncó* é um espaço sagrado-ancestral da própria morte e renascimento” – inferem que o *roncó* assume um papel de destaque no processo iniciático da candomblecista, contribuindo para a conexão entre a *iaô* e a família-de-santo, e abrigando o acontecimento da morte e do renascimento.

Nesse sentido, a dimensão simbólica do *roncó* perpassa os rituais nele abrigados e os sentidos que emanam do *ethos* religioso, veiculado na experiência comunitária. Contudo, sobrelevamos que a carga simbólica adossada ao espaço do *roncó* extrapola o conteúdo cosmogônico da religião, envolvendo, também, um simbolismo que se liga à posição do candomblecista enquanto Sujeito – nos termos psicanalíticos – corroborando, tal posição, para a potência da iniciação.

A analogia que é feita com a Camarinha, no citado do Prof. Sidnei (2022), sobre o *roncó* cumprir as vezes de um quarto de dormir – onde dormimos para nos refazer para o dia seguinte – põe em perspectiva que o valor simbólico incorporado dialoga, também, com a noção subjetiva de casa – reforçando a relação metonímica que apontamos entre o *Ilê Axé* e o *roncó*.

Uma das teses correntes na psicanálise defende que o humano, constituído sujeito, se distingue das demais espécies animais em razão da experiência da angústia do desamparo, cuja origem remonta ao trauma do nascituro afeito ao apartamento do útero materno, onde se viveu o rudimento do habitar.

O que tornava a “casa primeira” especial, de acordo com asserções psicanalíticas acerca das fases do desenvolvimento infantil, guarda relação com a indiferenciação entre o bebê humano e o outro materno, repercutindo na busca por completude, definitivamente perdida no parto, cuja consequência reverbera na inscrição simbólica do útero que faz da casa o seu sucedâneo.

A Prof. Lúcia Leitão (2007) nos fala que a referida inscrição simbólica do útero materno se consubstanciou em uma memória inconsciente, responsável por levar o sujeito a acreditar na ilusão de que seria possível escapar do desemparo, e retornar para o “espaço onde vivera tão a gosto”, mediante a reconstituição da casa perdida através da construção da morada.

O enlace dos termos *casa-mãe-útero* é corroborado pelos achados do historiador Mumford (1989) que evidenciaram o fato de a civilização egípcia reunir em um mesmo hieróglifo (símbolo) o referente para mãe, casa e cidade. Rykwert (1987) complementa a analogia simbólica com um quarto termo: a tumba. O teórico (1987) pontua que o fundamento da noção de casa, entre os egípcios, se desenvolveu junto à mitologia da deusa Nut que, por sua vez, nutre relação com a maternidade e com a morte – motivo pelo qual sua imagem se achava estampada nos sarcófagos.

*La imagen de Nut convertía el féretro en la vivienda de la momia, así como en la garantía de su inmortalidad. Esto indica la naturaleza femenina de la casa [...]. El hombre sale del útero materno y debe volver a la materia de la que proviene. La casa que ocupa entre esos dos inevitables términos de su viaje, debe hacer referencia a su situación y proporcionarle seguridad (Rykwert, 1987, p.18)<sup>81</sup>.*

Nota-se que a função simbólica da casa insurge a partir da relação do lar com o útero e o jazigo, figurando todos estes como moradas concernentes a diferentes temporalidades da existência do humano. O útero, na condição de primeira morada, faz referência a um passado que é anterior à constituição do sujeito – apesar do caráter pretérito, a psicanálise entende que o tempo do inconsciente não é linear e, portanto, até mesmo as experiências anteriores à instituição do simbólico, que se dá pela alienação do sujeito na linguagem, segundo a tese lacaniana, encontram-se inscritas no psiquismo influenciando nos anseios humanos.

---

<sup>81</sup> A imagem de Nut convertia o caixão em morada da múmia, assim como ofertava a garantia de sua imortalidade. Isto indica a natureza feminina da casa [...]. O homem sai do útero materno e deve voltar para a matéria da qual provém. A casa que ocupa entre estes dois inevitáveis termos de sua viagem, deve fazer referência à sua situação e lhe proporcionar segurança (tradução nossa).

A casa, espaço construído pela ação compositiva do humano, definição fundamental da arquitetura, reporta à condição do Ser que habita, enquanto mortal, em sua demora sobre a Terra, em menção à Heidegger (2012). Ao passo que o túmulo, jazigo perpétuo, marca a última instância do encolher humano.

Sobre o encolher-se, nos diz Leitão (1998, p.53) que “é possível que tenha sido essa essencialidade da função simbólica do útero que fez com que povos primitivos enterrassem seus mortos em posição fetal [...]”. Assim, encolher-se e habitar são experiências que marcam a situação do humano, consubstanciando-se nas cavidades que abrigam.

Concluimos que a casa reúne, enquanto significante e objeto construído, os predicados simbólicos inerentes à condição de amparo. Acerca disso, Bachelard (1993, p.21) lança a indagação retórica: “Com efeito, não encontramos nas próprias casas redutos e cantos onde gostaríamos de nos encolher?” Eis que para o filósofo “só habita com intensidade aquele que soube se encolher”.

Reiteramos que a angústia do desamparo, inerente à condição humana, imbui o sujeito na busca pelo elo perdido – estado simbiótico mãe-bebê. Nessa jornada, a casa surge como um substituto parcial da primeira morada, onde o humano torna a se encolher e, por alguns momentos, parece ser amparado naquele que se transforma no “seu lugar no mundo”.

Um dos pressupostos alçados no início desta pesquisa – o de que o terreiro assume o papel de “casa da alma” do candomblecista, assumindo uma importância identitária que excederia os predicados atribuídos ao domicílio civil desses sujeitos – é retomado e acrescentamos que a posição qualitativa assumida pelo terreiro, talvez, possa ser comparada, apenas, com a casa da infância de que fala Bachelard (1993).

Ante o exposto, assumidos o pressuposto alçado, referendando com base na experiência iniciática do candomblé, onde a *iaô* vivencia o seu renascimento simbólico junto à família de santo - conforme vimos, no *roncó*, a *iaô* morre e renasce para o *orixá*, o que faz desse espaço útero e tumba.

Ademais, sobrelevamos que a iniciação sugere a retomada de processos infantis – o iniciado é definido, coloquialmente, como o bebê da casa, sendo-lhe incumbido o esforço de reaprender o seu papel sócio-cultural, enquanto *ara-aiyê* (iniciado, enraizado na *arkhé* africana), demandando ajustes de comportamento em torno do *ethos* religioso, e sua identificação com o *orixá* – as observações no campo de estudo autoetnográfico e leituras dos relatos antropológicos convergem para o

entendimento de que o iniciado passa por uma mudança de personalidade<sup>82</sup>, em razão dos processos de (re)identificação.

A pesquisadora Monique Augras (2012) demarca o processo de *feitura no santo* – a iniciação – como um procedimento de aceitação de um outro em si mesmo, operando alterações no comportamento. Neste esteio, a antropóloga Rita Segato (1995, p.229) explica que “a mudança só tem efeitos indiretos no comportamento social dos filhos através da modificação de sua autopercepção e do fortalecimento do seu senso de identidade”, de modo que, ainda segundo esta autora (1995, p.229- 230, grifo nosso):

[...] o simbolismo das regras impostas após a iniciação [...], aponta, mais do que nada, para uma consciência de determinados limites que *balizam a individualidade e treinam o senso de sujeição a um determinado perfil*. Essas regras são um recordatório constante, na vida cotidiana, do fato de a pessoa pertencer ao culto e de sua afiliação a um dado santo com um conjunto de traços de personalidade característicos. *Trata-se de um feedback da expectativa de conduta que os outros têm com respeito ao membro em questão.*

Quando o Professor Sidnei nos fala que o período de *roncó*, e os rituais associados, corroboram para a inserção da *iaô* na família de *axé*, subjaz o entendimento da iniciação como um processo, que abrange a vivência comunitária da *abiã*, e culmina na etapa da iniciação propriamente dita, descrita por Augras (2008) na sucessão dos acontecimentos:

*A entrada da postulante no templo começa com banho na fonte consagrada. As roupas da vida profana são deixadas de lado. Após o banho, a noviça é vestida de branco, cor de Oxalá, símbolo de criação, de começo. Ela penetra, em seguida em aposento no templo [sic], reservado para esse uso, que chamam de “camarinha”, ou, em ioruba, roncó, que significa caminho. É lá que passará todo o tempo da iniciação, junto com as companheiras de “barco”. [...] Tal passagem procede por etapas. [...] Nos intervalos entre as cerimônias, a postulante faz sua aprendizagem. Faz tempo que frequenta o terreiro, conhece muitos ritos, mas tem que aprender os preceitos, os comportamentos adequados, as obrigações, as proibições. [...] No decorrer da iniciação há, portanto, aprendizagem de gestos, posturas, mas sobretudo assimilação implícita, realizada de modo não-verbal e quase inconsciente dos valores sagrados (AUGRAS, 2008, p.82-83, grifo nosso).*

Recorremos à citação literal de Monique Augras (2008) por não termos tido a oportunidade de acompanhar o processo iniciático, em sua inteireza, na experiência de campo. Sabemos, no entanto, que no terreiro do Pai F. de *Ayrá*, a *iaô* fica recolhida

---

<sup>82</sup> Ponderamos a utilização do termo personalidade, uma vez que, conceitualmente, o mesmo não integra o campo teórico da psicanálise. Esclarecemos que sua utilização esporádica, ao longo do texto, se justifica em razão da fala dos interlocutores do campo de modo que a expressão será tomada em sua acepção genérica.

entre 16 e 20 dias, e nesse interím são processados os ritos que compõem a iniciação. A comunidade de santo se reveza nas funções rituais que integram a feitura, pois, ainda que as *iaôs* que compõem o barco da vez sejam as protagonistas do evento, toda a *egbé* participa da experiência – conforme já pontuamos, o *axé* da casa de *candomblé* é compartilhado, excluindo a possibilidade de eventos centrados na individualidade.

Ademais, o enraizamento da *iaô* na *egbé* se acha condicionado ao suporte da comunidade, sobretudo dos mais velhos, e daqueles cujos cargos religiosos implicam no acompanhamento dos *candomblecistas* postulantes, durante o tempo de recolhimento.

Acerca do tempo de recolhimento, enfatizamos o aspecto qualitativo relativo ao ciclo iniciático-gestacional da *iaô* que se “recolhe”, sob o abrigo do *roncó*. Este se configura como um cômodo reservado, com poucas aberturas – que permanecem fechadas, garantido a penumbra interior –, e cujo acesso se acha restrito à mãe (pai)-de-santo e a algumas *ekedis* encarregadas dos cuidados da(s) *iaô(s)*.

Na maior parte do recolhimento, as *iaôs* permanecem adormecidas sob suas esteiras no chão do *roncó*. Em outros momentos, recebem alimentação – preparada ritualmente pelas *ekedis* seguindo os preceitos determinados pelos *orixás* –, são convocadas a sair do *roncó* por ocasião dos rituais que ocorrem em outros espaços, conforme a determinação do *ethos*, e para os momentos de aprendizado.

Destacamos o apontamento de Augras (2008, p.83) sobre a aprendizagem se dar, sobretudo, na assimilação implícita, “realizada de modo não-verbal e quase inconsciente [...]”. Tal processo decorre do fato de que não se trata de um letramento catequético, orientado pela lógica objetiva.

Parte das orientações que emanam dos mais velhos – no contexto iniciático podemos inferir que eles cumprem uma função materna para as *iaôs*, responsáveis pela sua nutrição e inserção na cultura *nagô* – são transmitidas sob o formato de mitos.

Recordando o que foi discutido na seção passada acerca da linguagem mítica, reiteramos que sua interpretação ocorre no limiar dos sentidos, de modo que não é esperado pelos interlocutores alcançar a totalidade do significado, abraçando o não-dito.

As histórias que são contadas pelos mais velhos narram as desventuras dos *orixás*, reportando ao tempo mítico em que viveram em África. Existe o mito, já citado, que fala do acontecimento em que *Oxalá*, coberto de dendê, foi confundido pela

guarda real e ficou preso no reino de seu filho Xangô. Em outro fato mítico, *Oyá*, fugindo de uma perseguição, se esconde sob uma plantação de abóbora.

A depender da situa o, a decodifica o dos mitos leva a um entendimento diverso. No caso das narrativas exemplificadas, elas também são utilizadas para fundamentar tabus alimentares, apresentados para as *iaôs* que serão iniciadas para os *orixás* citados. Filha de *Oxalá* não pode comer dendê, e filha de *Oy *   proibida de comer abóbora – no caso desta última, por gratidão   planta o que escondeu o *orixá*.

Acerca do ofício de instruir os mais novos na *egb *, cumpre estabelecer uma analogia com a figura do *gri *, em África, relatado por Sodré (2017) como um sábio contador de histórias, que também canta e dança. O autor enfatiza que o movimento em torno dos ensinamentos perpassa, na *arkh * nagô, o princípio da alacridade, que   “a condi o de possibilidade da comunica o, da prola o da palavra. E esta não se desloca jamais da a o, ou seja, o indivíduo não   conduzido por abstra o, mas por signos ou palavras que induzem   a o” (SODRÉ, 2017, p. 151).

Tal como ocorre nos *xir s*, em que os *orixás* incorporam nas *iaôs* e se comunicam com a *egb * através da dança, no período iniciático, o conhecimento também será repassado através dos passos ritmados.   na confluência dos toques dos atabaques, dos *orikis*, dos mitos e da dança que a *ia * constrói seu aprendizado, e não pela abstra o do verbo, aderindo ao realce dado por Augras (2008) sobre o caráter implícito da assimila o dos valores sagrados.

Diante disso, cabe refletirmos sobre como o espaço arquitetônico contribui para a aprendizagem e a constru o identitária da *ia *, relativa   sua inser o na família de santo, culminando em seu renascimento para o *Orixá*. Retomando a simbologia do útero, compreendemos que o terreiro reúne, em sua arquitetura, qualidades que remetem ao conforto e   segurança.

No *ronc *, a *ia * se aninha recolhida, sem o contato com o mundo profano, em silêncio absoluto, no período entre os rituais e sessões de aprendizado. O espaço interior do *ronc * proporciona ao candomblecista reviver a experiência de completude uterina, convocada pelo *ethos* religioso – haja vista que, segundo a cosmovisão nagô, a inicia o proclama a identifica o entre a *ia * e o seu *orixá*.

Decorre que, psiquicamente, ou seja, em termos simbólicos, já existe, no Sujeito, a inscri o de um momento de completude. Logo, o que a *ia * vivencia se desenvolve sobre a experiência primeva e, talvez, por isso, nos relatos que foram

colhidos sobre o processo iniciático, os candomblecistas endossem que foi o acontecimento mais potente e especial de suas vidas.

Defendemos, então, que o contingente simbólico do espaço construído, ou seja, a arquitetura do *roncó*, atua como um elo fundamental entre os dois tempos da experiência gestacional – a gestação do humano e do *Ara-aiyé*. Ou seja, o candomblecista revive, como Sujeito, essa experiência, que advém da inscrição simbólica do útero, na mente, e é estimulada pelo rebatimento do simbolismo do útero na concretude do abrigo arquitetônico do *roncó*.

Lucy Huskinson (2021) teoriza sobre a propriedade de contingência do espaço arquitetônico e sua relação com a (re)construção da personalidade do Eu, partindo do pressuposto de que a personalidade não é fixa, de modo que o ego dependeria das pulsões inconscientes para sua renovação, figurando a rigidez e a fragmentação como posições extremas.

Coadunamos com a perspectiva de Huskinson (2021) ao postular que a Arquitetura favorece a orientação e a contenção que são fundamentais ao Sujeito, e alegamos, aportando no fenômeno estudado, que a (re)identificação da *iaô* com seu *orixá* perpassa a sua identificação com a *egbé*, fundamentando-se na experiência do *ethos* comunitário, que é subsidiado pela contingência espacial que o *roncó* oferece à *iaô* durante o recolhimento.

Para aprofundar a defesa da tese apresentada, seguiremos com a construção analítica da próxima categoria empírica, entremeando o fio discursivo, até então exposto, com outros aspectos da experiência do candomblecista afeitos à sua relação com o sagrado no espaço do terreiro. O tópico seguinte realça outra arquitetura emblemática do complexo integrado constituinte do terreiro, que são as casas, ou quartos dos *orixás*, enfocando na relação candomblecista e sagrado no tempo iniciático e pós-iniciação.

#### 4.2 O ILÊ ORIXÁ É O CORPO-CASA QUE PRESENTIFICA A CONEXÃO ENTRE O CANDOMBLECISTA INICIADO E O SAGRADO

No diálogo com os filhos-de-santo do *Ilê Axé Ayrá Omin Funfun*, o *Ilê Orixá*, que em tradução literal do iorubá para o português significa casa do *orixá*, é a construção onde se acham assentados os *orixás* do terreiro – os *ojubós* e os *santos*. Tivemos a oportunidade, por ocasião da reforma ocorrida, já mencionada na Seção 2,

de acompanhar a construção de novas casas para os *orixás*, e observar os rearranjos nos quartos-de-santo<sup>83</sup>.

Remetendo às Figuras 8,9 e 10 que ilustram a casa de *Oxossi*, antes de receber os assentamentos, percebemos que foram executadas prateleiras de alvenaria, com a finalidade de aparar os *ojubós* e *santos* relativos aos orixás *Oxossi*, o dono da casa, seu irmão mítico, *Ogum*, e seu filho mítico, *Logunedé*.

Segundo o *ethos* do candomblé, as prateleiras erigidas no interior das casas serão convertidas em altar, assumindo a denominação de *pêpêlê*, cuja função será a de acomodar as principais representações materiais dos *orixás*, seus *ibás*, ou seja, os assentamentos.

Quando eu visitei a casa de *Oxossi*, o espaço arquitetônico ainda não havia sido sacralizado, e os *ibás* não estavam posicionados no *pêpêlê*. Na Figura 8 aparecem duas portas – a da esquerda, fechada, corresponde à porta de entrada da casa dedicada ao *orixá Omolu* e sua família mítica; e a da direita, entreaberta, é a porta da casa de *Oxossi*. O motivo de uma das casas estar fechada, e a outra não, diz respeito à condição de sacralidade do espaço – qualidade que se liga às propriedades metafísicas do *axé*, e perpassa, segundo o *ethos* religioso, a materialidade simbólica –, na casa de *Omolu*, os assentamentos dos *orixás* já haviam sido alocados.

Rememoramos a definição de Sagrado, dada por Mircea Eliade (2018), como um modelo “de estar no mundo”, oposto ao Profano, ancorado nas roturas espaciais, que transcendem a contiguidade cósmica, mediando a experiência no tempo-espaço secular e no tempo-espaço sagrado. O cientista das religiões nos diz que “o limiar, a porta, mostra de uma maneira imediata e concreta a solução de continuidade do espaço; daí sua grande importância religiosa, porque se trata de um símbolo e, ao mesmo tempo, de um veículo de passagem” (ELIADE, 2018, p.29).

No *Ilê Axé Ayrá Omin Funfun*, o portão principal estabelece o limiar entre o mundo profano e o tempo-espaço sagrado que qualifica o território-terreiro. No âmbito deste, conforme vimos na Seção 2, coexistem espaços com diferentes gradações de sacralidade, repercutindo no caráter privativo dos cômodos. Nesse sentido, as portas

---

<sup>83</sup> Reiteramos que o quarto-de-santo corresponde ao quarto do orixá, cumprindo a mesma função do *Ilê Orixá*. A distinção entre tais arquiteturas decorre do partido adotado: a casa, o *ilê orixá*, é caracterizada em função da sua independência construtiva. No caso do terreiro do Pai F. de Ayrá, os quartos estão inseridos na mesma construção em que se encontram o ronco, a cozinha e outros cômodos.

das casas dos orixás, demarcam, simbolicamente, a ruptura na homogeneidade espacial, sugerindo que o dentro e o fora divergem qualitativamente, exigindo o privatismo do acesso.

Conforme declarado por Matos (2019), em sua pesquisa, a ocultação do numinoso imantado nos assentamentos dos *orixás*, é uma condição precípua para a manutenção do *axé*, de modo que o cargo e o grau iniciático do candomblecista é quem determina o alcance dos segredos<sup>84</sup>.

Refletimos, então, sobre o rebatimento do simbólico na materialidade construída, e sua repercussão na definição da arquitetura no candomblé. No exemplo do campo empírico que trouxemos para análise, duas casas de *orixás* foram edificadas de forma geminada, seguindo um esquema mais ou menos idêntico. No entanto, no dia da visita, que culminou no registro da Figura 8, uma abrigava os assentamentos dos *orixás* e a outra permanecia “desocupada” – justificando a porta desta última estar aberta, possibilitando a fotografia do interior.

Pelo *ethos* do candomblé, a implantação dos assentamentos dos *orixás* – considerando os objetos e a ritualística que se desenvolverá, de forma contínua – anima a edificação, de modo que coadunamos com o arquiteto Denis Matos (2019) quando este enfatiza que, no *Ilê Orixá*, a arquitetura extrapola o espaço geométrico, atuando como um continente para a construção de valores e relações de identidade, onde, em termos ontológicos, “ao tempo que incorpora a dimensão material, a arquitetura torna-se um suporte no qual o sagrado se revela” (MATOS, 2019, p.201).

Uma das noções de revelação do sagrado de maior notoriedade na teoria da ciência das religiões condiz ao conceito de hierofania, trabalhado por Eliade (2018, p. 17), cujo significado é resumido pela própria etimologia: “algo de sagrado se nos revela”. O cientista enfatiza que o “fenômeno hierofânico” pressupõe um mistério que é instituído pelo paradoxo: quando um objeto do mundo natural, profano – tal como uma pedra, ou árvore – é tocado pelo sagrado, torna-se outra coisa, mas não deixar de ser matéria natural.

---

<sup>84</sup> Os segredos da religião condizem com o saber iniciático, ou seja, os conhecimentos afeitos sistema simbólico e religioso que é compartilhado pela *egbé*. A iniciação é a incursão na *arkhé* nagô, fazendo do candomblecista um ente enraizado na *egbé*. O caminho religioso, porém, se inicia com a feitura do santo, e vai além, compreendendo eventos de confirmação continuados, tais como a obrigação de 3 anos, e o rito de passagem de 7 anos que eleva a *iaô* ao cargo de *ebômi*. O tempo de santo e participação na comunidade reverbera no nível de responsabilidade, e no grau de acesso ao segredo – a permissão para adentrar nos espaços e o conhecimento.

Apesar de a dicotomia sagrado/profano não se ajustar à cosmovisão do candomblé, podemos nos valer, analogicamente, da noção de hierofania para compreender o significado simbólico do assentamento presente no *Ilê Orixá*. Dentre os objetos que compõem o *ibá*, há o *okutá*, pedra onde o *axé* do *orixá* é imantado, fazendo com que a divindade esteja ali, ao mesmo tempo que não deixa de ser pedra.

Condizente com a perspectiva analítica que assumimos nesta tese, endossamos a significação dos assentamentos dos orixás, retomando o citado na seção anterior sobre a elaboração de Lacan (2005/1954) acerca do símbolo como o substituto do objeto, quando este é separado de si próprio, permanecendo, de forma duradoura à disposição do sujeito.

Exemplifiquemos com o assentamento do *orixá Xangô*. Certa vez, em momentos de descontração e convívio na *egbé* do *Ilê Axé Ayrá Omin Funfun* – ressaltamos esses momentos de sociabilidade como sendo de grande aprendizagem, não só para um pesquisador na posição de etnógrafo, mas para todos –, comentamos com Pai F. de *Ayrá* que, em nossa cidade natal, Teresina, ocorrem muitas tempestades, motivo pelo qual a cidade recebeu a alcunha de “Chapada do Corisco”. Na ocasião, Pai F. perguntou se já havíamos visto uma pedra-de-raio<sup>85</sup>, e se, em Teresina, seria fácil conseguir uma. Explicou que essa pedra é de suma importância para os assentamentos de *Xangô* no seu quarto-de-santo – pelo que entendemos, sua utilização ritualística era requerida para todos os *santos* de *Xangô*, ou seja, para todos os assentamentos “pessoais” dos filhos-de-santo, dedicados à *Xangô*.

Neste caso, a pedra-de-raio, após receber a imantação do *axé*, por ação do despertar ritualístico da força votiva – emanada do sangue sacrificial derramado, da infusão dos vegetais e da própria matéria mineral do receptáculo – encarnará o princípio cosmológico cultuado na *arkhé* como *Xangô*.

Após a sacralização, não só acreditamos – e aqui evidenciamos o caráter autoetnográfico do estudo, haja vista que o pesquisador partilha da cosmovisão religiosa – que *Xangô* estará na pedra, como, e sobretudo, sentiremos a sua vibração: nosso corpo e nossos sentidos serão afetados pelo seu *axé*. Não é raro que visitantes

---

<sup>85</sup> Pedra-de-raio e pedra-de-corisco são denominações populares para a matéria inorgânica originada a partir da fundição de minerais pela ação térmica referente à descarga elétrica dos raios.

e neófitos<sup>86</sup> “passem mal” ao adentrar *Ilê Orixá*, em razão da falta de preparação do corpo para se “comunicar” com a divindade.

Para explicar o “mal-estar” que sobrevém à pessoa ao entrar no *Ilê Orixá*, poderíamos, talvez, aludir ao contato entre campos eletromagnéticos (o corpo humano e o assentamento do *orixá*) e a implicação da diferença de potencial entre eles. Porém, a teoria das ciências da natureza indica, considerando as propriedades físicas e químicas dos materiais que compõem o *ibá*, que a hipótese alçada não seria factível, o que nos leva, então, a buscar uma explicação através do incomensurável, próprio do fenômeno numinoso, no qual cremos, mas, também – frisamos o caráter aditivo do termo –, pelos efeitos que o simbolismo opera na subjetividade dos sujeitos envolvidos.

Analisemos a natureza do assentamento do *Ilê Orixá*. Primordialmente, ponderamos a polissemia em torno do termo assentamento, bem como a complexidade de sua constituição simbólica. Quando falamos de assentamento do *orixá*, remetemos, em primeira instância, à unicidade do aparato simbólico composto por objetos ritualísticos que encarnam o *axé* da divindade, abrigado, em geral – a depender do *orixá* e do *ethos* que rege o terreiro –, no *Ilê Orixá* – seja quarto ou casa. Porém, aderindo ao princípio da *arkhé*, que molda o corpo comunitário no universo nagô, recordamos que o assentamento é constituído por um conjunto, abarcando o *ojubó*, o assentamento principal, e os *santos*, que correspondem aos assentamentos dos filhos-de-santo.

No terreiro de Pai. F. de *Ayrá*, seguindo os preceitos da sua linhagem de *axé*, os filhos assentam diversos *orixás*, além daqueles que regem o próprio *ori*, cumprindo a orientação do *ethos* que acha fundamento, sobretudo, nos mitos. No caso de *Xangô*, ou *Ayrá*, por ser o regente do *Ilê Axé Ayrá Omin Funfun*, e manter uma relação potente com a *arkhé* da comunidade, é imprescindível que todos os filhos assentem o *orixá*. Assim, no *Ilê Axé* de *Xangô*, constam o *ojubó* e vários *santos*, e todos eles reúnem a energia do *orixá*.

Podemos explicar o fenômeno em torno do simbolismo do conjunto como uma “participação”, onde o *orixá* participa, ou seja, se faz presente, em cada assentamento

---

<sup>86</sup> Não à toa que o *Ilê Orixá* é um dos espaços sagrados mais restritos do terreiro. Compreendemos que a preservação do *axé* perpassa, também, o evitamento dos contatos despreparados, sobretudo os curiosos e, por isso, a situação de um visitante adentrar no quarto/casa sagrado – conforme experienciado pelo pesquisador, na situação que culminou em um desmaio –, é excepcional.

isolado, e no agrupamento. Por conseguinte, conforme vimos na presunção de Matos (2019), o *orixá* irá animar a própria arquitetura do seu quarto/casa.

Ao que parece, a arquitetura, animada pela energia da divindade, atua como canal de comunicação entre os *orixás* e dos sujeitos candomblecistas, mediando conexão entre o *orún* – plano cósmico invisível – e o *ayiê* – o plano material, natural, dos seres viventes.

Compartilhando o diálogo que tivemos com os filhos-de-santo, destacamos, inicialmente, a entrevista com C. de Oxossi, quando pedimos a ela que discorresse sobre o *Ilê Orixá* do seu santo, enfatizando sua experiência pessoal. Lhe foi interrogando sobre os afetos e imagens evocados pelo espaço e, na ocasião, como já havíamos conversado com M. de Logunedé, compartilhamos parte do que ele relatara acerca das suas referências espaciais, fundadas na analogia entre o espaço interior da casa e as paisagens oníricas que remontam às moradas míticas do *Orixá*.

C. de Oxossi nos diz:

*O quarto [casa/ Ilê Orixá] de Oxóssi é um dos quartos mais novos, na verdade foi o último a ser construído no terreiro. E lá moram também Ogun e Logun Edé. Eu tenho muito respeito pelo quarto onde moram os caçadores. Sinto muito forte a presença de Odé. Mas esta “presença” é mais interior do que exterior. Não me vem imagens de um outro lugar, mas sim a certeza de uma conexão muito forte entre mim e este outro mundo que é a morada dos orixás.*

O citado nos chama atenção, sobremaneira, em alguns aspectos: C. de Oxossi nos fala que a presença de *Odé* – alcunha de Oxossi – é pronunciada no espaço interior do *Ilê Orixá*, suscitando a “certeza” de uma “conexão muito forte” entre ela e o “outro mundo” que é a “morada dos orixás”. Ante o exposto, passemos para a análise da asserção.

Para compreender a conexão entre o candomblecista e seu *Orixá*, ancorando a comunicação entre os planos cósmicos no suporte existencial consubstanciado pela arquitetura do *Ilê Orixá*, evocamos o tratamento teórico dado pela Profa. Miriam Rabelo (2014), no esteio de Heidegger, que enfatiza o caráter ontológico da casa do *orixá* como lugar fundado pelas relações constituídas – e constituintes – entre os adeptos e os assentamentos.

Nas palavras de Rabelo (2014, p. 205): “os assentamentos [...] instituem o lugar em que o adepto encontra e reverencia o orixá [...], em que a mãe de santo preside aos cuidados do orixá de seu filho e em que mãe e filho de santo se encontram pela mediação do orixá”. Cumpre destaque para o fato de Rabelo ter construído o

conhecimento, ora compartilhado, no contexto de sua vivência como filha-de-santo, tratando-se, portanto, da percepção de uma iniciada. Ademais, chamamos atenção para o enodamento que ela indica ter se instaurado no lugar que perfaz o *Ilê Orixá*: local de encontro entre o sagrado, o candomblecista e a mãe-de-santo.

A fala da autora põe em perspectiva a participação da mãe (ou pai)-de-santo na relação do adepto e o *orixá*, e se ajusta com a reflexão realizada nas linhas anteriores, sobre o fato de a inserção da *iaô* na *arkhé* – pela iniciação – ensejar seu confronto com o simbólico, afeito ao *ethos* do candomblé, e suscitar a (re)identificação com o *orixá* pessoal a partir da convocação que é feita pela família de *axé*, por sua vez, guiada pela mãe(pai)-de-santo.

Vimos que a constituição do *Ara aiyê* é análoga à causação do Sujeito, sem inferir, nesta correlação, paralelismos ou equivalências, mas sugerindo que é sobre a estrutura subjetiva do *Sujeito* que o *Ara Aiyê* se apoia, de modo que as experiências primárias são revividas, e potencializadas pela circunstância do renascimento simbólico no âmbito da *arkhé* nagô – no qual analisamos o papel da arquitetura do *roncô* como sucedâneo do útero.

Mencionamos nossa participação no dia em que B. de *Oxum*, proferiu, pela primeira vez, seu novo nome (o nome do *santo*). Ao que nos pareceu, se trata de um dos eventos mais aguardados, se não o mais aguardado, dentre todos aqueles que compõem o processo iniciático. Nos recordamos da expressão no rosto dos membros da *egbé* quando houve o anúncio do nome: o semblante de felicidade e curiosidade era semelhante ao regozijo observado nas famílias quando tentam mirar, pela primeira vez, o bebê recém-chegado.

Pela teoria psicanalítica, segundo Fraçoise Dolto (2017), o nome contribui para a coesão narcísica do sujeito, ligando-se ao corpo e ao outro, operando, portanto, como um suporte para as identificações. A autora sustenta, ainda, que o nome é, para o sujeito “o primeiro e último fonema que está em relação com sua própria vida e com o outro, e que a sustenta, pois foi também, desde o nascimento, o significante de sua relação com a mãe” (DOLTO, 2017, p. 35).

A despeito do nosso esforço em estabelecer uma dialogia entre o advir do sujeito e o enraizamento do candomblecista, defendendo que ambas as posições coexistem, não seria coerente supor que, por efeito da iniciação, a ordem significativa que deu causa ao sujeito, o Outro, possa ser sobrescrita. Do mesmo, o nome que

cooperou, desde a primeira infância, para a coesão narcísica do sujeito não será deposto e superado pelo nome instituído durante a iniciação.

No entanto, é pertinente considerarmos a factibilidade da instauração de ajustamentos, sobretudo, no âmbito do *self*, de modo que um novo nome pode vir a auxiliar na (re)modelação da personalidade, apoiando alterações na autoimagem do candomblecista. Assim, cumpre analisarmos os eventos, na dinâmica socio-litúrgica do terreiro, que corroboram para a catexização e enxerto de novas imagens sobre o *self* do candomblecista iniciado.

É sabido que o enraizamento do adepto, ou seja, sua iniciação no candomblé, condiz com o seu renascimento como um *Ara Aiyê* que, de acordo com a cosmovisão nagô, participa da condição *Orixá*. Entende-se haver a (re)encarnação do princípio cosmológico, que é o próprio *Orixá*, no corpo do iniciado. Sobre o nome que é atribuído no decorrer da iniciação, trata-se do nome do *santo*, e compete ao próprio *orixá* a sua escolha, após a “consagração” da *iaô* – etapa que compreende a raspagem do cabelo da postulante à iniciação, seguida pela catulação da cabeça, onde, sobre uma incisão no crânio, é feita a infusão do *oxu*, composto por substâncias carregadas de *axé*, como sangue animal e ervas.

Chamamos atenção para duas noções atinentes à cosmovisão religiosa que perpassa a condição do candomblecista iniciado: uma delas é que o *santo* “é feito” na *iaô*; a outra condiz com o pressuposto da potencialidade latente carregada pelo ente, antes do seu enraizamento, como um traço premeditado pelo *odu*.

Significa que não escolhemos a iniciação, e que o enraizamento na *arkhé*, e conseqüentemente a encarnação do *orixá*, como *santo*, não é uma faculdade extensível a todos. A cosmovisão *nagô* indica haver a preexistência de um carrego ancestral – nos cultos originários aos *Orixás*, em África, o viés consanguíneo seria determinante para a incursão na *arkhé*; na diáspora, diante da desagregação dos laços étnicos-comunitários operados pela violência colonial escravagista, o fator biológico foi sucedido pelo critério espiritual, anunciado como “o chamado do *santo*”.

O “chamado do *santo*” compreende sinais que são enviados pelos *orixás*, ou pelo próprio *ori*, aos seus filhos, anunciando a sua predestinação. Assim, enfocando na *iaô*, a condição de “noiva do *orixá*” não é uma escolha individual. Ainda que a pessoa tenha o livre-arbítrio para recusar o caminho iniciático, seja por uma tomada de decisão consciente, seja por condicionantes socioculturais que extrapolam o seu discernimento, o primeiro passo é sempre dado pelo *orixá*. Isso diz respeito ao fato de

se iniciar no candomblé, e se estende à determinação do cargo em que a pessoa será iniciada. Se ela não carrega em seu *odu* a potencialidade para advir como *iaô*, lhe resta ser iniciada para *ekedi* ou *ogan*, a depender do gênero, no caso dos candomblés tradicionais.

De acordo com a cosmovisão do candomblé, a faculdade de incorporar o *orixá* – neste fenômeno, segundo a religião, a consciência é arrefecida e, em um estado de quase adormecimento, a pessoa é arrebatada pelo *orixá*, que passa a controlar o seu corpo – não é conferida a todos. Ser médium de incorporação – tecendo uma analogia com a terminologia dada pela doutrina espírita de base kadercista –, ou “cavalo” – alusão ao fato de ser montado pelo *orixá*, *santo*, ou entidade –, como popularmente é nomeado nos terreiros, é uma condição predeterminada desde a criação do ente no *orún*, portanto, anterior ao seu nascimento biológico.

Diante de tais aspectos, reiteramos a dialogia entre o enraizamento da *iaô* e a causação do Sujeito, enquanto constituição advinda de uma potencialidade latente. Ademais, tramando um paralelismo acerca do papel do “outro” na construção simbólica, aludimos à família, sobretudo a função do outro materno, ponderando sobre o julgo da ancestralidade no processo de construção identitária.

Reportando à primeira família, durante a infância, desde o estágio de bebê, sobrevém ao sujeito – considerando o somatório de experiências, inclusive as anteriores à sua estruturação enquanto tal – as expectativas da mãe, do pai, dos avós, e assim consecutivamente. Essa “herança” será repassada, por exemplo, através do “olhar da mãe”, e agirá na construção identitária do sujeito e na organização do seu self – aqui destacamos a conformação da imagem corpórea.

No contexto do candomblé, ocorre, frequentemente, que o postulante à iniciação ingresse no terreiro na idade adulta – um sujeito já constituído –, não sendo incomum provir de uma família que não participa na cosmovisão nagô, como é o caso da *iaô* B. de *Oxum*. Salientamos ainda que, apesar de a cultura familiar imprimir um peso relevante na identificação primária do sujeito, não podemos desconsiderar a ordem sociocultural, no nosso caso, a Colonial. Sobre isso, atentemos para a fala do Prof. Sidnei Nogueira (2022, a) sobre a iniciação:

É um mundo novo. É um novo eu. Há os impactos do colonialismo, do racismo, da satanização das coisas pretas [...]. Desfazer-se do “carrego colonial” e crenças apequenantes [sic] pode ser mais doloroso para alguns. É difícil descobrir mentiras sobre si mesmo [sic], ideias pré-concebidas e sólidas e livrar-se de dogmas e até de pessoas muito próximas. [...] Imagine

um ajuste que envolve toda uma família, nova língua, nova forma de ser estar e atuar no mundo. [...] No primeiro ano iniciático e até que “coloque no chão” seu primeiro ano para dizer “já sei andar em pé”, é importante que se pense um bebê sujeito a todos os desafios que um recém-nascido enfrenta para crescer e ser autônomo.

Atinente ao contexto diaspórico, o culto aos orixás no Brasil – como o candomblé – é alvo do estigma e da violência resultante do racismo religioso, entranhado na estrutura sociocultural *brasileirinha da silva*<sup>87</sup>. Tal julgo representaria, conforme supracitado (NOGUEIRA, 2022, a), um carrego que, somado a outros dogmas e ideias pré-concebidas, demandariam (re)ajustamentos ao iniciado.

Em nossa leitura, imprimimos cautela na interpretação do apontamento feito pelo Prof. Sidnei Nogueira (2022, a) sobre a iniciação dispor o iniciado a “livrar-se de dogmas”, uma vez que, pela teoria psicanalítica – episteme angular desta tese –, as identificações primárias não são dissolúveis. Todavia, concebendo a plasticidade do *self*, coadunamos com Lucy Huskinson (2021) quando esta sobreleva que “a arquitetura é um drama que realoca o percebedor dentro de si mesmo e em relação aos edifícios que utiliza, permitindo que se sinta mais orientado e contido”, conduzindo à novas possibilidades de autoexpressão.

Como um adendo, considerando que a reflexão a seguir tangencia nossa análise, mas não é abraçada como fundamento interpretativo, evocamos um fio discursivo proposto por Segato (1995), no âmbito de seu estudo sobre o *Xangô* no Recife, no esteio de Lacan (1988).

Em primeira instância, em referência direta ao pensamento do psicanalista, sobrelevamos o apontamento que ele faz sobre o paralelismo entre a religião da antiguidade clássica e os cultos afro-brasileiros<sup>88</sup>. Partindo da situação do fenômeno simbólico-religioso das crenças politeístas iniciáticas, Lacan (1988, p.314) elabora, a partir da tragédia *Antígona*, de Sófocles, que “a maneira pela qual os amantes agenciam o amor varia segundo a ‘epopsia’ da qual participaram, o que quer dizer a iniciação”. E complementa: “[...] aqueles que tiveram a iniciação de Zeus não reagem no amor da mesma forma que aqueles que tiveram a iniciação de Ares. Substituam

---

<sup>87</sup> Expressão gilbertiana retomada por Lúcia Leitão (2014) para intitular um capítulo de sua obra, onde propõe a leitura da cidade brasileira a partir da herança Colonial, sob o auspício da Casa Grande e da Senzala.

<sup>88</sup> Não obstante haja, de nossa parte, uma ponderação no tocante à comparação, em termos analógicos, atentos à aplicação crítica da epistemologia ocidental, entendemos como profícuo o diálogo transcultural, sobretudo quando enfocamos as estruturas subjetivas, com ancoragem psicanalítica. Foi por esse motivo que na primeira seção da tese optamos pelo recorte transcultural.

esses nomes por aqueles que, em tal estado do Brasil, podem servir para designar tal [...]” (LACAN, 1988, p. 314).

Aportando na experiência autoetnográfica no *Ilê Axé* de Pai F. de *Ayrá*, fazemos memória às incontáveis vezes em que participamos de diálogos onde a personalidade dos presentes era posta em voga, confissões e julgamentos, eram deflagrados na comunidade, e os *orixás* apontados como “fiel da balança” na regência da personalidade. Certa vez, nos foi dito que nem sempre o princípio cósmico, ou seja, o *orixá*, predominante na constituição do *ara* será feito *santo* no decurso da iniciação<sup>89</sup>. Dentre os motivos, alegou-se que, se os traços passionais da divindade são antevistos como exacerbados na personalidade da pessoa, antes mesmo dela ser iniciada, poderia ser mais prudente fazer o segundo *orixá* como primeiro *santo*, entendendo o potencial equilíbrio que a feitura traria.

Uma via de compreensão acerca da ingerência do *orixá* é delineada sobre a reflexão de Segato (1995) que metaforiza, a partir de uma alegoria platônica, a alma humana como uma carruagem, conduzida por cavalos alados, segundo uma conformação plural, dotada de componentes heterogêneos que nem sempre assumem uma direção convergente.

A alegoria alçada, além de possibilitar a elaboração da conflitiva instaurada pelos princípios cosmológicos que regem o *ara*, põe em perspectiva a colonialidade supramencionada que embasa a identificação primária dos sujeitos candomblecistas, e imprime o confronto entre o *ethos* nagô e o cristão.

Sobre os efeitos da colonialidade, referindo-se à implantação simbólica da ordem ocidental cristã, Lacan (1988) realça a fusão entre a lei social e a lei divina, a ética e a estética operada pela cristandade, em oposição ao modelo politeísta onde o

---

<sup>89</sup> Pela cosmovisão do candomblé, a pessoa é constituída por um duplo físico e espiritual, sendo a cabeça, o *Ori*, uma das representações simbólicas desse duplo, conforme assinalamos na seção anterior. Sobre a constituição do *ara*, com enfoque na sua criação enquanto ente cósmico, teriam os *orixás* participação, de modo que o *axé* de alguns seria derramado para a sua “fabricação”. O quantum do *axé* depositado determinaria qual o *orixá* é predominante na constituição do *ara*. São pressupostas gradações nessa quantidade de *axé*, de modo que vários *orixás* tomam parte. É premente diferenciarmos essa “primazia” do *orixá* na criação primordial do *ara*, da relação que será construída pelo (re)nascimento do *ara-aiyê*. No terreiro, a mãe(pai)-de-santo cumprirá o papel de oleiro, manipulando o *axé* e a energia que será implantada no *ori* da *iaô*. Existe muita cautela para a determinação do *santo* que será feito. Para tanto, são ponderadas as indicações oraculares (búzios), a intuição do sacerdote e, sobretudo, a incorporação do *orixá* no momento do corte, havendo a possibilidade de acontecer algo como o corrido com o Pai F. de *Ayrá*: *Oxum* ia ser feita como *santo*, o enxoval tinha sido montado para ela, mas, na hora, *Xangô* veio. Sobre a ordem dos *santos* (primeiro, segundo e terceiro *santo*, etc.) condiz com o fato de o candomblecista, a depender da nação do culto, passar por mais de uma iniciação. Nesse caso, a ordem da feitura tende a determinar o poder de atuação do *Orixá*.

coração dos homens se achava ligado ao coração dos deuses, sem a mediação de decretos.

Cristo engoliu os demais deuses, e a pluralidade do desejo foi resumida no mistério da Cruz (LACAN, 1988). O monopólio da lei – bíblica e secular – deslocou o mito para o cinema, a literatura: não à toa que a arte é vista, pela psicanálise, como portadora de um grande potencial para a sublimação dos desejos.

Sobre o *ethos* religioso do cristianismo, concordamos com Segato (1995) na declaração de que a moralização do panteão cristão impossibilitou o ajustamento entre as figuras divinas e o psiquismo, salvo na condição de referente egóico – nós diríamos superegóico –, atuando como modelos de imitação voluntária.

No entanto, conforme vimos, a linguagem mítica resiste no candomblé, assumindo uma posição central na cosmovisão e no *ethos* religioso. Neste contexto, os modelos comportamentais, contextualizados pelas narrativas míticas que contam as aventuras e desventuras imemoriais das divindades, transladam o *ethos nagô*, inspirando a *egbé* a perseguir o exemplo fundamental dos *Orixás*.

Tal como no politeísmo antigo, o panteão nagô apresenta deuses e deusas que são passionais. Não existe cruz para ser carregada, pecado para ser expiado, tampouco culpa e pudor para serem cultivados. O candomblé não prediz salvação, de modo que a religião se apresenta como um sistema de ajustamento sociocultural que convoca o *ara* ao enraizamento na *arkhé* sob o augúrio do bem-viver. O desejo é liberado da moralidade, mas é mediado pelo princípio do bem-estar coletivo, e pelas normas de conduta, incluindo os tabus rituais.

Diante do que foi apresentado, inferimos que um antagonismo ético, moral e simbólico é deflagrado sobre o sujeito, na condição dual de candomblecista e ocidental. Contudo, vislumbramos, nessa posição, a formação de uma encruzilhada, lugar simbólico da potência criativa que pressupõe o princípio cosmológico da ação, do movimento e das possibilidades, sob a regência do *orixá Exu*<sup>90</sup>.

O (re)nascimento simbólico que é proposto ao candomblecista iniciado, não recusa a alteridade, não condizendo com a pedagogia do candomblé a deflagração de críticas diretivas aos dogmas e à moralidade cristã. Compreendemos, assim, que tal modelo não estimula a rigidez superegoica, corroborando, por conseguinte, à plasticidade do *self*. Ademais, se a instância censora não é estimulada, facilita-se a

---

<sup>90</sup> Compartilhamos um ensinamento nagô que reúne atributos deste *orixá*: *Exu* não tem cabeça para carregar problemas, portanto, no lugar dela, um facão afiado que divide os problemas ao meio.

transmissão dos conhecimentos e valores sagrados que, como disse Augras (2008), tende a privilegiar o inconsciente.

Retomando a explanação acerca da feitura do santo da *iaô*, para além da infusão do *oxu*, no seu *ori*, cumpre que seja elaborado, pela mãe(pai)-de-santo, o seu assentamento. No caso do *Ilê Axé* do Pai. F. de *Ayrá*, consistem em assentamentos, pois, para além do assento correspondente ao *santo* principal, teremos o assento para *Ayrá* – por se tratar do regente do terreiro –, provavelmente, para Oxossi – pela iniciação se dar em um terreiro de nação Ketu, reino onde este *orixá* foi rei –, para os demais *orixás* que participam da *arkhé*, para aqueles oriundos da ancestralidade biológica da *iaô* – revelados mediante o jogo de búzios – ou que mantiverem ligação de proximidade – de acordo com a narrativa mítica – com o *orixá* para o qual a *iaô* está sendo iniciada.

As relações entre a *iaô* e os *santos*, cujo arranjo é denominado enredo, serão constituintes do seu enraizamento na *arkhé*. Augras (2012) nos diz que o ordenamento simbólico dos assentamentos, de acordo com o enredo, corrobora com o ajustamento dos componentes da identidade mítica do candomblecista. Nas palavras da autora: “É como se fosse solidificar cada um dos aspectos da alteridade até compor uma unidade dinâmica [...]” (AUGRAS, 2012, p. 196).

Tal estrutura cosmogônica, que coordena os princípios cosmológicos estatuidando a *iaô*, será rebatida, espacialmente, através das casas e quartos-de-santo. Rabelo (2014, p.206) nos explica que “a localização dos assentamentos em quartos de acesso restrito no terreiro define o caráter íntimo e vital do encontro entre o filho e seu *santo*”. Acerca desse encontro, B. de *Oxum* declara:

*Quando eu entro no quarto das iabás onde está meu santo, minha santa, né, meu sentimento é de filha, sabe que quer um colo de mãe? Um carinho, a questão do afeto mesmo, sabe, assim, é como se eu tivesse, é como se eu fosse uma criança e tivesse no colo da mãe, a mãe fazendo um carinho, dando aquele denço gostoso [...]. Vibra! Esse sentimento vibra”.*

A fala de B. de *Oxum* rememora o postulado em torno inscrição simbólica do útero sobre a noção de casa, colocando em perspectiva o que já havíamos indicado: não só o *roncó* representa a cavidade materna primordial, de modo que o *Ilê Axé*, como um todo, perfaz um grande útero. E dentre os espaços do complexo arquitetônico que é o terreiro, o *Ilê Orixá* – habitado pelas *iabas*<sup>91</sup>, com destaque para

---

<sup>91</sup> *Iaba* em tradução do iorubá para o português significa “mãe rainha”, um título atribuído às *orixás* femininas.

*Oxum* para quem B. foi iniciada –, é um invólucro de afeto e aconchego onde o traço uterino se inscreve.

Considerando que na discussão em torno da primeira categoria empírica tratamos dos aspectos afeitos ao (des)amparo que perpassam a arquitetura – notadamente, a casa –, cumpre sobrelevarmos, concernente à experiência vivenciada pelo candomblecista no *Ilê Orixá*, outro evento subjetivo, apoiado na arquitetura, fundamental para a constituição do iniciado e seu enraizamento na família de santo: a identificação entre a *iaô* e o santo que, por efeito, incorre na conexão com o sagrado.

A fim de compreender a dinâmica simbólica – e como veremos, também imagética, nos termos do *RSI* laciano – entre a *iaô* e seu santo, destacamos a descrição dada por Rabelo (2014, p. 205) sobre o arranjo interior do *Ilê Orixá*.

Nos quartos de santo [*Ilê Orixá*], os assentamentos estão montados verticalmente, o quartinho alto e estreito segura a bacia com pratos e *ibá*. Em muitas casas, o quartinho é vestido com uma saia ou envolvido por um grande laço de pano que cobre toda a sua extensão. Confronta o adepto que entra no seu recinto privado como um corpo ereto e coberto. [...] De pé e vestidos, os assentamentos que habitam silenciosos os quartos dos santos impõem respeito.

O *santo* vestido e posicionado como um corpo ereto, convida a *iaô* à identificação. Se por um lado existe a pressão da comunidade para que haja o (re)ajustamento da personalidade do iniciado, reconhecemos haver neste, também, a ânsia de imergir no mistério do sagrado, assim como o desejo de retornar ao narcisismo primário mãe-bebê – estimulado pelo próprio *ethos* iniciático –, mobilizando pulsões que conduzem para a identificação com o *orixá*.

O ápice da comunicação entre a *iaô* e o seu *orixá* é a incorporação que, segundo nos é contado, constitui um fenômeno processado, sobretudo, no inconsciente, admitindo-se estágios de vigília intermediários. O conteúdo simbólico proveniente de tais experiências concorre para o enriquecimento do repertório pré-consciente. De acordo com o nosso pressuposto, o contato direto do *Ara-Aiyê* e o *orún*, somados ao conhecimento mítico que é repassado à *iaô* durante toda a sua vivência na *egbé*, encontra suporte no assentamento, implicando o corpo-*orixá* como receptáculo do conteúdo simbólico afeito à identificação do candomblecista com o *santo*.

Nossa reflexão a sobre identificação entre o candomblecista e o *santo* exige a ponderação em torno da circunscrição do corpo-*orixá*, a fim de compreender os limites

espaciais empreendidos na trama entre o candomblecista, o assentamento e a casa/quarto-de-santo.

Rabelo (2014) remete o assentamento como o lugar que faz convergir os participantes da *egbé*, pressupondo o estreitamento de laços entre aqueles cujos *santos* partilham da mesma morada. A autora pontua “o caráter íntimo e vital do encontro entre o filho e seu santo” (RABELO, 2014, p.206), realizado na dimensão do lugar habitado – na casa do *orixá* –, e postula que uma eventual perda do lugar poderia alterar “dramaticamente” o destino da relação do candomblecista com o seu sagrado.

O exposto não se refere à impossibilidade de haver rearranjos espaciais, inclusive, no *Ilê Axé* do Pai F. de *Ayrá*, ocorreram mudanças recentes que alteraram a disposição dos quartos e casas de santo. A perda, no entanto, é compreendida a partir da extirpação, tal como ocorreu com os africanos na escravização e como, historicamente, vem ocorrendo com o povo de candomblé com as depredações dos seus templos, muitas vezes, institucionalizadas pelo Estado, ou praticadas por seus entes, haja vista as “batidas policiais”.

Cumpramos pensar o *Ilê Orixá* como um espaço vital para o iniciado, aderindo a um termo da fenomenologia, consoante com a ideia de lugar. Ademais, ele pode ser pensado como um espaço sagrado, uma arquitetura ritualmente sacralizada, integrada ao terreiro, simbolizada como casa e templo. Evocando a psicanalista Paola Mieli (2016), concordamos com seu postulado de que os lugares sagrados podem ser lidos como uma delimitação espacial predestinada à escuta do chamado que vem do Outro. Ainda segundo o apontamento da autora, a circunscrição espacial – propriedade que atribuímos à construção – permite a focalização e o recolhimento – conforme reportamos ao *roncó* – mas, também, escancara uma porta em direção a outro lugar, convocando o seu estatuto.

Rememoramos que, no candomblé, o enraizamento na *arkhé* enseja a comunhão do iniciado com a comunidade presente no terreiro, a ancestralidade e os *orixás*. Assim, a leitura do assentamento não poderia prescindir dos laços da família-de-santo, ajustando-se, apenas, ao numinoso abstrato. Outrossim, o sagrado perpassa a conexão do candomblecista com a *arkhé*, o que nos leva a compreensão do olhar da *iaô* para como o *orixá* – no momento de sua fita ao *santo*, na ocasião do adentrar no *Ilê Orixá* – como um evento carregado, também, do olhar da comunidade e do Pai-de-santo.

Ademais a arquitetura do *Ilê Orixá*, quando sacralizada, assume as prerrogativas simbólicas da alma que nela habita, pelo assentamento, servindo de palco para o enredo cosmogônico, conforme discutimos, mas, também, para o drama da família-de-santo, constituindo, assim, um pilar fundamental para a (re)identificação da *iaô* após a sua iniciação.

Coadunamos com Lucy Huskinson (2021, p.93), assentindo que a “identidade é uma conquista contínua, e o ego continuará a se moldar à imagem de outros contentores estabilizadores que ele percebe”. Por conseguinte, interpretamos que o espaço arquitetônico do *Ilê Orixá* recepciona os desejos e as pulsões de agregação do candomblecista, cooperando com o desenvolvimento subjetivo por via da identificação, veiculando, também, os rearranjos na imagem contingente do self.

## **CONSIDERAÇÕES FINAIS**

## 5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nesta tese, o nosso interesse investigativo enfocou – conforme demarcado no subtítulo – no *Ilê Axé* enquanto lugar de encontro do humano com a arquitetura e com o sagrado, ou seja, nas relações constituídas entre estes três termos – humano/candomblecista, arquitetura e sagrado – no âmbito da Casa/Terreiro de candomblé.

Ressaltamos a verticalidade do olhar lançado sobre o fenômeno pesquisado, com ancoragem no campo empírico, o *Ilê Axé Ayrá Omin Funfun*. Logo, ainda que tenhamos ensaiado, no capítulo inicial, correlações generalistas – quiçá ontológicas/essencialistas – entre o humano, a arquitetura e o sagrado, nos propomos a compreender as particularidades do caso concreto.

Reiteramos a unicidade do sistema simbólico religioso que erige o terreiro de candomblé: porquanto haja o imperativo da nação e os ensinamentos do axé matricial, cada mãe(pai)-de-santo organiza o terreiro ao seu modo, conforme o seu entendimento, e de acordo com as condicionantes socioculturais e contextuais, em que pese, também, o arcabouço espacial, físico e simbólico, onde se acha a arquitetura.

Isso posto, nos detivemos a analisar a experiência das *iaôs* do *Ilê Axé Ayrá Omin Funfun*, a partir das observações no âmbito autoetnográfico, onde, sobrelevamos a nossa participação no dia da *catulação* da *iaô B. de Oxum*, no rito que marca o ápice do processo iniciático. Pelo entoado dos *orikis* à luz de velas, e sob os murmúrios da expectativa em torno do anúncio do nome do *santo*, vislumbramos a espacialização de um cenário imaginário, apoiado sobre a construção “de pedra e cal”, que remetia à África mítica, ao tempo em que *Oxum* caminhava pelas terras do além-mar. Tal acontecimento nos levou a compreender que a contigência espacial da arquitetura influencia, sobremaneira, no estado de devaneio que potencializa o contato com o sagrado.

Por sagrado depreendemos, em primeira instância, os seres espirituais que habitam o *orún*, segundo a cosmovisão do candomblé, com destaque para os *orixás* – os princípios cosmológicos que regem o mundo natural – e os ancestrais. No entanto, quando reportamos o contato do humano/candomblecista com o sagrado, há que considerarmos, também, a interseção do corpo familiar, constituído pela

comunidade de terreiro, que atua como parte fundamental perante a constituição subjetiva da *iaô*, corroborando com sua imersão no caminho do santo.

Salientamos que é demandado ao sujeito, pós iniciação, mudanças no seu comportamento, sendo esperado, até mesmo, alterações na sua personalidade, de modo que o “modelo” do *santo* se sobreponha. O atendimento da expectativa da *egbé*, a mobilização do desejo da *iaô* rumo ao desejo do outro, fomenta a plasticidade do *self*, encontrando, segundo a tese defendida, no *Ilê Orixá* – na casa/quarto-de-santo – a forma estatuária que balizará a identificação: também lida como o encontro do candomblecista com o sagrado.

Assim, ante a discussão empreendida, apresentamos como resposta ao problema de pesquisa – que indaga sobre o papel que a arquitetura exerce diante do relacionamento do candomblecista com o seu sagrado – que o espaço arquitetônico media o encontro do humano com o sagrado porquanto apoie as identificações do sujeito iniciado com o seu *santo*.

## REFERÊNCIAS

ADAD, C. J. C. **Candomblé e Direito**: tradições em diálogo. Fortaleza: EdUECE, 2019.

ADAMS, T. E.; JONES, S. H.; ELLIS, C. **Autoethnography**: understanding qualitative research. New York: Oxford University Press, 2015.

ALAGOA, E. J. Do delta do Níger aos Camarões: os fon e os ioruba. In: OGOT, Bethwell A. (org). **História Geral da África**, V: África do século XVI ao XVIII. Brasília: UNESCO, 2010. pp. 519-540.

ARGAN, G. C. **História da arte como história da cidade**. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

AUGRAS, M. Transe e construção de identidade no Candomblé. **Psicologia: Teoria E Pesquisa**, n.2. v.3, pp. 191–200, 2012.

\_\_\_\_\_. **O duplo e a metamorfose**: a identidade mítica em comunidades nagôs. 2.ed. Petrópolis: Vozes, 2008.

AYRÁ, F. de. Roda de conversa da comunidade de terreiro Ilê Axé Ayrá Omin Funfun registrada no diário de campo do autor. 05 set. de 2020.

BASTIDE, R. O sagrado selvagem (1975). **Cadernos de Campo**. n.2. v.2. São Paulo, 1991, p.143-157.

\_\_\_\_\_. **O candomblé da Bahia**. São Paulo: Companhia das Letras, 1978.

BLIER, S. P. The African Urban Past: Historical Perspectives on the Metropolis. In: ADJAYE, D. *African Metropolitan Architecture*. London: Thames and Hudson, 2012.

CAMPOS, Z. D. P. De Xangô a Candomblé: transformações no mundo afro-pernambucano. **Horizonte**. n.29.v.11. Belo Horizonte, 2013, p.13-28.

FUSTEL DE COULANGES, N. D. **A cidade antiga**. trad. P. Nassetti. São Paulo: Martin Claret, 2002.

COUTINHO, E. **O espaço da arquitetura**. São Paulo: Editora Perspectiva, 1977.

DOLTO, F. **A imagem inconsciente do corpo**. São Paulo: Editora Perspectiva, 2017.

DURKHEIM, E. **As Formas elementares de vida religiosa**: o sistema totêmico na Austrália. São Paulo: Paulus, 2008.

ELIA, L. **O conceito de sujeito**. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.

ELIADE, M. **O Sagrado e o profano**: a essência das religiões. trad. Rogério Fernandes. 4.ed. São Paulo: Martins Fontes, 2018.

FINK, B. **O Sujeito Lacaniano**: entre a linguagem e o gozo. trad. M. de L. S. C. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998.

FREUD, S. **O Futuro de uma Ilusão**. trad. R. Zwick. Porto Alegre: L&PM, 2018 (Original publicado em 1927).

\_\_\_\_\_. *Tótem y Tabú*. trad. J.L. Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu, 2015 (Original publicado em 1912).

\_\_\_\_\_. **A Interpretação dos Sonhos**. trad. R. Zwick. Porto Alegre: L&PM, 2016 (Original publicado em 1899).

GEERTZ, C. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 2015.

GOMES, R. Análise e interpretação de dados de pesquisa qualitativa. In: MINAYO, M. C. de S.; DESLANDES, S. F.; GOMES, R.(orgs.). **Pesquisa Social**: teoria, método e criatividade. 18. ed. Petrópolis: Vozes, 2016.

HEGEL, G. **A Arquitetura**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2008.

HEIDEGGER, M. Construir, habitar e pensar. In: HEIDEGGER, M.. **Ensaio e Conferências**. trad. E. C. Leão; G. Fogel; M. S. C. Schuback. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2012, pp. 125-141.

HERMANN, J. História das Religiões e Religiosidades. In: CARDOSO, C. F.; VAINFAS, R. (orgs.). **Domínios da história**: ensaios de teoria e metodologia. Rio de Janeiro: Elsevier, 1997. p. 330-352.

HUSKINSON, L. **Arquitetura e Psique**: um estudo psicanalítico de como os edifícios impactam nossas vidas. São Paulo: Perspectiva, 2021.

JOHNSON, S. *The History of the Yorubas*: from the earliest time to the beginning of the british protectorate. London: Lowe and Brydone, 1921.

JORDAN, R. F. *A Concise History of Western Architecture*. Toledo: Artes Gráficas Toledo, 1984.

KURY, M. G. **Dicionário de Mitologia Grega e Romana**. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.

LACAN, J. Do símbolo e de sua função religiosa (1954). In: LACAN, J. **O mito individual do neurótico**. trad. Cláudia Berlinder. Rio de Janeiro: Zahar, 2008, pp. 45-82.

\_\_\_\_\_. Intervenção depois de uma exposição de Claude Lévi-Strauss na Sociedade Francesa de Filosofia, "Sobre as relações entre a mitologia e o ritual, com uma resposta dele". In: LACAN, J. **O mito individual do neurótico**. trad. Cláudia Berlinder. Rio de Janeiro: Zahar, 2008, pp. 87-97.

\_\_\_\_\_. O simbólico, o imaginário e o real (1953). In: LACAN, J. **Nomes-do-pai**. trad. André Telles. Rio de Janeiro: Zahar, 2005, pp. 09-54.

\_\_\_\_\_. O estádio do espelho como formador da função do eu (1949). In: LACAN, J. **Escritos**. trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998, pp. 96-104.

\_\_\_\_\_. **O Seminário. Livro 7: A ética da psicanálise.** Rio de Janeiro: Zahar, 1988.

LEITÃO, L.; LACERDA, N. O espaço na geografia e o espaço na arquitetura: reflexões epistemológicas. **Caderno das Metrôpoles.** n.8. v.37. São Paulo, 2016. pp.803-822. LEITÃO, L. **Quando o ambiente é hostil: uma leitura urbanística da violência à luz de Sobrados e Mucambos.** Recife: Editora UFPE, 2014.

\_\_\_\_\_. Uma relação especular – anotações sobre a dimensão especular da arquitetura. **Risco Revista De Pesquisa Em Arquitetura E Urbanismo** (Online), v. 13, pp.58-64, 2008.

\_\_\_\_\_. Entra na tua casa: anotações sobre arquitetura, espaço e subjetividade. In LEITÃO, L.; AMORIM, L.(orgs.). **A casa nossa de cada dia.** Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2007, pp 47-69.

LODY, R. **O povo do santo: religião, história e cultura dos orixás, voduns, inquices e caboclos.** 2.ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2006.

LUZ, M. A. **Agadá: dinâmica da civilização africano-brasileira.** 4.ed. Salvador: EDUFBA, 2017.

MATOS, D. **A casa do Velho: o significado da matéria no candomblé.** Salvador: EDUFBA, 2019.

MINAYO, M. C. de S. Trabalho de Campo: contexto de observação, interação e descoberta. In: MINAYO, M. C. de S.; DESLANDES, S. F.; GOMES, R.(orgs.). **Pesquisa Social: teoria, método e criatividade.** 18. ed. Petrópolis: Vozes, 2016.

MUMFORD, L. *The City in History.* New York: Harcourt, 1989.

NOGUEIRA, S. “Sobre o primeiro ano iniciático no Candomblé e afins”. Epistemologia dos Òrisà. 25 fev 2022. Instagram: @professor.sidnei. Disponível em: <<https://www.instagram.com/p/CaaAAYkLQbN/>>. Acesso em: 01 dez 2022. A

NOGUEIRA, S. A iniciação no Candomblé. 24 fev. 2022. Instagram: @professor.sidnei. Disponível em: <<https://www.instagram.com/p/CaWrfQmOhKS/>>. Acesso em: 01 dez 2022. B

NOGUEIRA, S. “Roncó ou Camarinha”. Série: Glossário de Candomblé. 06 jan. 2022. Instagram: @professor.sidnei. Disponível em: <<https://www.instagram.com/p/CYZPBJDrwHt/>>. Acesso em: 01 dez 2022. C

OLIVEIRA, N. F. **A repressão policial às religiões de matriz afro-brasileiras durante o Estado Novo (1937-1945).** Dissertação (Mestrado em História Social) – Programa de Pós-graduação em História Social, Universidade Federal Fluminense. Niterói, 2015.

RAFFESTIN, C. **Por uma Geografia do Poder.** São Paulo: Editora Ática, 1993.

RIOS, L. F. A cidade dos Adés: viajantes homossexuais e a reconfiguração do campo religioso afro-brasileiro no Recife/PE. In: ARI, P. O; TADVALD, M. (orgs).

**Circuitos religiosos:** pluralidade e interculturalidade. Porto Alegre: CirKula, 2014, p. 255-278.

\_\_\_\_\_. Ara Ketu: o enraizamento do ser humano no mundo na perspectiva do candomblé e xangô. In: SAYÃO, Sandro (org.). **Faces do Humano**. 1ed. Recife: Editora Universitária da UFPE, 2010, p. 105-136.

ROCHA, Z. Desamparo e metapsicologia: para situar o conceito de desamparo no contexto da metapsicologia freudiana. **Síntese- Revista de Filosofia**. n.26. v.86. Belo Horizonte, 1999. pp.331-346.

RUFINO, L.; HADDOCK-LOBO, R. Filosofia e macumba. **Cult**. n.254. São Paulo, 2020.

RYKWERT, J. **A casa de Adão no Paraíso:** a idéia da cabana primitiva na história da arquitetura. São Paulo: Perspectiva, 2009.

\_\_\_\_\_. El útero y la tumba. *AV Monografías*. n.12.Madrid, 1987. pp 18-21.

SANGODE, I. A. S. *Sango: The Cult of Kingship*. Scotts Valley: Createspace Independent Publishing Platform, 2014.

SANTOS, R. O. Moradas do sagrado: lugares e edificações dos cultos afro-brasileiros no Planalto Central. In: Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Iphan). Superintendência do Iphan do Distrito Federal. **Terreiros do Distrito Federal e Entorno:** inventário Nacional de Referências Culturais. Coordenação de Gorge Bessoni, Rodrigo Ramassote e Marcelo Reis. Brasília, DF: Iphan-DF, 2012. p. 65-106.

SIQUEIRA, F. I. M. R. **TERRITORIALIDADES SAGRADAS: religiosidades católica e afro-brasileira na zona norte de Teresina -PI.** Dissertação (Mestrado em Geografia) – Centro de Ciências Humanas e Letras, Universidade Federal do Piauí. Teresina, 2018.

SODRÉ, M. **O terreiro e a cidade:** a forma social negro-brasileira. Rio de Janeiro, Mauad X, 2019.

SODRÉ, M. **Pensar Nagô.** Petrópolis: Vozes, 2017.

TOYIN, F.; HEATON, M. M. *A History of Nigeria*. New York: Cambridge University Press, 2008.

VELAME, F. **Arquiteturas da ancestralidade afro-brasileira:** O Omo Ilê Agboulá: Um templo do culto aos Egum no Brasil. Salvador: EDUFBA, 2019.

VELHO, G. Patrimônio, negociação e conflito. In: **Antropologia e Patrimônio Cultural:** Diálogos e Desafios Contemporâneos. LIMA FILHO, M. F. L; BELTRÃO, J. F; ECKERT, C. (Orgs). Blumenau: Nova Letra, 2007. pp.249-261.

VELHO, G. **Um antropólogo na cidade:** ensaios de antropologia urbana. Rio de Janeiro: Zahar, 2013.

VERGER, P. F. **Notas sobre o Culto aos Orixás e Voduns na Bahia de Todos os Santos, no Brasil, e na Antiga Costa dos Escravos, na África.** trad. Carlos Eugênio Marcondes de Moura. 2.ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2012.

VERGER, P. F. **Orixás.** Salvador: Corrupio, 2002.

VITRÚVIO. *Los Dies Libros de Architectura.* trad. J. Ortiz y Sanz. Madrid: Imprenta Real, 1787.

#### Imagens utilizadas na capa das seções

Seção 1: Mercado Nagô no Benin, 1958. In: BASTIDE, R. Diálogos entre filhos de Xangô0: Correspondências 1947-1974. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2017.

Seção 2: CARYBE, VERGER & JORGE: Obas da Bahia. Lauro de Freitas: Solisluna Editora; Salvador: Fundação Pierre Verger, 2012.

Seção 3: CARYBE, VERGER & JORGE: Obas da Bahia. Lauro de Freitas: Solisluna Editora; Salvador: Fundação Pierre Verger, 2012.

Seção 4: CARYBE, VERGER & JORGE: Obas da Bahia. Lauro de Freitas: Solisluna Editora; Salvador: Fundação Pierre Verger, 2012.

## **GLOSSÁRIO**

## A

*Abiã* – grau pré-iniciático no candomblé, cujo significado literal é “aquele que tem parentesco por afinidade”.

*Afin* – designação yorubá para o palácio real.

*Agô* – termo yorubá utilizado no candomblé para pedidos de licença, permissão ou desculpa aos orixás.

*Àiyê* – o mundo terreno, onde habitam os mortais.

*Alafin* – designação yorubá para Rei.

*Ara àiyê* – ara (corpo, habitante); àiyê (terra). A expressão ara-àiyê remete ao corpo enraizado através da feitura no santo, portanto, aquele que fora iniciado para o orixá.

*Arô* – ref. *Arô de Oxossi*: corresponde a uma espécie de assentamento dedicado a este orixá.

*Axé* – energia vital; potência de realização; termo utilizado como saudação; remete à linhagem do terreiro; designa o próprio terreiro quando suprimido o primeiro termo (Ilê) axé.

*Axêxê* – ritual fúnebre; cerimônia que louva os ancestrais de todos os tempos e nações.

*Axé comunal* – axé fundamental do terreiro; compreende o axé enterrado no chão e o da cumeeira; é constituído por artefatos simbólicos e materiais orgânicos que são ativados por rituais. É o ponto basilar da sacralização do espaço do terreiro.

*Ayrá* – orixá que tem seu culto associado à Xangô; alguns terreiros de candomblé o cultuam como uma qualidade de Xangô.

## B

*Baba Egum* – Babá (pai); Egum (espírito dos mortos); Nome ritual dado aos ancestrais do sexo masculino.

*Bori* – ritual de alimentação do orí; consiste na cerimônia de “dar de comer à cabeça”.

## C

*Cosmovisão* – visão de mundo. Somada ao *ethos* compõe o sistema simbólico religioso.

*Candomblé* – é uma religião afro-brasileira de culto aos orixás, subdividindo-se em nações, conforme os grupos etnolinguísticos, sendo os mais usuais: Ketu-nagô; Jeje; e Angola.

## E

*Ebó* – sacrifício ou oferenda;

*Egbé* – comunidade de terreiro;

*Egum/ Egungun* – espírito dos mortos; ancestrais;

*Ekeḍi* – cargo dedicado às iniciadas no candomblé, do sexo feminino, encarregadas de zelar pelos orixás (assentamentos; comida; paramentar e acompanhar os rodantes durante o transe); ao contrário dos rodantes (designação dada àqueles com a faculdade de incorporar), as ekeḍis não entram em transe.

*Ethos* - motivações e disposições éticas, preceitos e estética relacionados a determinado sistema simbólico religioso

*Ewá* – orixá da caça e da transformação; em algumas versões, sua origem é atribuída à divindade Dan, representada por uma cobra; nessa mitologia, Ewa seria o duplo feminino de Oxumarê; em África dá nome a um rio que corre paralelo ao rio Ogum.

*Exu* – é o orixá da comunicação, senhor dos caminhos; responsável por transportar as oferendas que partem do àiyé para o òrun; em razão disso, Exu é o primeiro que come, devendo ser cultuado antes dos demais orixás.

*Exu catiço* – no candomblé, os exus catiços são as entidades espirituais que atuam, sobretudo, como guardiões; são os exus cultuados na umbanda e na quimbanda.

## G

*Goméia* – tradicional candomblé, fundamentado no bantu, cuja linhagem descende do axé de Joãozinho da Goméia

*Griô* – contador de histórias; responsável por narrar a mitologia dos orixás, mantendo viva a oralidade.

## I

*labá* – (iyá) mãe; refere-se às orixás femininas.

*laô* – traduz-se como “noiva do orixá”; trata-se da noviça (ou noviço), recém-iniciadas(os) até os sete anos de feitura.

*lbá* – o mesmo que assentamento; corresponde ao conjunto de representações materiais onde se acha concentrado o axé do orixá; para o candomblé, o orixá se faz presente no ibá.

*llê* – casa.

*llê Axé* – casa do axé; terreiro.

*llê lbó* – casa dos ancestrais;

*Irúnmolès* – para os yorubás, são os intermediários entre os humanos e Olodumaré (divindade suprema). Compreendem os Orixás Funfun, aqueles que vestem branco e são responsáveis pela criação; e os Eborás, orixás que pisaram em África e tiveram vida terrena.

*Iyami* – ref. *Iyami Oxorongá*: é a grande mãe, divindade que representa o coletivo das genitoras ancestrais, descrita miticamente como pássaro e feiticeira. O culto à *Iyami Oxorongá* é o correspondente feminino do culto aos *Egunguns*.

## J

*Jurema* – planta; bebida; culto afro-ameríndio popular em Pernambuco e na Paraíba; na umbanda, trata-se do nome de uma cabocla.

## K

*Kaiala* – nkisi cultuada no candomblé bantu/angola relacionada à energia do mar; se assemelha à yemanjá dos nagôs.

## L

*Logunedé* – orixá caçador que habita as florestas e rios; na mitologia é considerado filho de Oxum.

## M

*Mariô* – palha do dendezeiro utilizada nas portas e janelas dos espaços sagrados do terreiro.

*Muzenza* – é o correspondente de *iaô* no candomblé angola.

## N

*Nanã* – a mais velha das iabás; orixá das lagoas e pântanos.

*Nkisi* – divindade bantu; corresponde, em linhas gerais, aos orixás nagôs e voduns jêjes.

## O

*Obá* – orixá guerreira; também associada às águas, tem um rio em África com o seu nome; uma das três mulheres de Xangô.

*Obaluaê* – orixá das epidemias e também da cura; compõe o panteão daomeano;

*Odu* – palavra yoruba que significa “destino”.

*Oduduwa* – em algumas versões é considerada como um orixá feminino ligado à criação; em Ifé é cultuado como orixá masculino, o fundador da cidade, pai dos yorubás;

*Ogum* – orixá do ferro, da guerra; é o senhor da faca, devendo ser invocado nos sacrifícios rituais; é o primeiro orixá a ser saudado liturgicamente, após Exu.

*Ojubó* – é o assentamento coletivo do orixá; difere dos santos que são os assentamentos pessoais dos orixás (personalizados para o filho).

*Olodumaré* – deus supremo, inacessível aos humanos, intermediado pelos orixás.

*Omolu* – denominação do orixá Obaluaê

*Onilé* – orixá feminino associado ao culto à terra; Mãe-terra; senhora da existência;

*Opa Orañyan* – bastão de orañyan

*Orí* – é a cabeça e seu duplo espiritual; é também considerado um orixá pessoal, e seu culto deve preceder aos demais; o fortalecimento do orí é imprescindível para o transe;

*Oríki* – versos de louvação para as divindades.

*Orixás* – divindades do panteão nagô; são os representantes de Olodumaré, responsáveis por gerir a criação; associados aos domínios naturais e às paixões humanas.

*Òrun* – é o plano espiritual; pode ser comparado ao céu, apesar dos yorubás compreenderem que se trata de uma dimensão coexistente ao àiyé, planos que se interceptam.

*Ossaim* – orixá das ervas e folhas sagradas; assim como Obaluaê, Nanã, Oxumarê e Ewá, advém do panteão daomeano.

*Oxalá* – orixá Funfun da criação; no Brasil, Obatalá, Oxaguiã e Oxalufã são cultuadas como qualidades de Oxalá.

*Oxossi* – orixá da caça e da fartura; nos candomblés de nação ketu é cultuado como rei.

*Oxum* – divindade dos rios e água doce, da beleza e da fertilidade; em África, é simbolizada por um rio que recebe o seu nome; principal divindade do reino de osogbó.

*Oxumarê* – orixá relacionado à mutação, associado ao arco-íris e representado, também, como uma cobra.

*Oyá* – orixá dos ventos e das tempestades; conta a mitologia que foi a primeira mulher de Xangô.

## P

*Paó* – “bater paó” é uma sequência de palmas sincronizadas entoadas para saudar os orixás; no terreiro é costume que os filhos-de-santo batam paó em frente aos quartos-de-santo, ao chegarem no ilê axé e ao saírem.

*Pêpêlê* – altar vertical, construído sob níveis, onde são dispostos ojubós, santos, oferendas e outras ferramentas componentes dos assentamentos dos orixás.

*Pomba-gira* – são espíritos/entidades femininas que trabalham como guardiãs e protetoras, tal como os exus catiços; é bastante requisitada para tratar das questões amorosas.

## R

*Rodante* – qualidade do candomblecista que incorpora.

*Roncó* – quarto onde ficam recolhidas as iaôs durante o resguardo iniciático; é considerado o “útero” do terreiro.

## S

*Sabají* – cômodo dedicado à troca de roupa quando a pessoa vira no santo; também é nesse quarto que o orixá é suspenso para cessar o transe.

*Santo* – o termo polissêmico, oriundo do sincretismo de resistência – que levou ao candomblecista associar os orixás com as divindades católicas, tal como Jesus, as denominações de Nossa Senhora, e os santos e santas –, remete ao orixá dos iniciados, compreendendo, também, o aparato simbólico e ferramentas materiais que compõem o assentamento dos filhos-de-santo para o orixá.

## T

*Tronqueira* – casa onde está assentado Exu.

## X

*Xambá* – nação que deu origem a uma religião afro-pernambucana cujo único terreiro está situado na comunidade do Portão do Gelo em Olinda.

*Xangô* – orixá do fogo, dos vulcões e dos raios; foi o terceiro alafin de Oyó; também é o nome de uma religião afro-pernambucana de origem nagô.

*Xirê* – dança ritual dos orixás; acontece, em geral, no barracão.

**Y**

*Yemanjá* – a grande mãe; a literalidade do seu nome significa mãe dos peixes; orixá feminino cultuada no Brasil como a divindade dos oceanos.

