



UNIVERSIDADE CATÓLICA DO SALVADOR
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓSGRADUAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS GRADUÇÃO EM TERRITÓRIO, AMBIENTE E
SOCIEDADE

RODRIGO DOS SANTOS COSTA

ARQUITETURA AFRO-BRASILEIRA QUILOMBOLA: O *ILÊ AXÉ XAPANÃ*
EM SANTIAGO DO IGUAPE

Salvador
2022

RODRIGO DOS SANTOS COSTA

**ARQUITETURA AFRO-BRASILEIRA QUILOMBOLA: O *ILÊ AXÉ XAPANÃ*
EM SANTIAGO DO IGUAPE**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* da Universidade Católica do Salvador como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Território, Ambiente e Sociedade.

Orientadora: Laila Nazem Mourad

Salvador
2022

Ficha Catalográfica. UCSAL. Sistema de Bibliotecas

C837 Costa, Rodrigo dos Santos

Arquitetura afro-brasileira quilombola: o Ilê Axé Xapanã em Santiago do Iguape / Rodrigo dos Santos Costa . – Salvador, 2022.
154 f.

Dissertação (Mestrado) - Universidade Católica do Salvador.
Pró-Reitoria de Pesquisa e Pós-Graduação. Mestrado em Território,
Ambiente e Sociedade.

Orientadora: Prof.^a Dra. Laila Nazem Mourad.

1. Arquitetura afro-brasileira 2. Ilê Axé Xapanã 3. Santiago do Iguape
4. Território/Terreiro I. Mourad, Laila Nazem – Orientadora II. Universidade
Católica do Salvador. Pró-Reitoria de Pesquisa e Pós-Graduação III. Título.

CDU 726.1(813.8)

TERMO DE APROVAÇÃO
RODRIGO DOS SANTOS COSTA

“ARQUITETURA AFRO-BRASILEIRA QUILOMBOLA: O ILÊ AXÉ XAPANÃ EM SANTIAGO DO IGUAPE”

Dissertação aprovada como requisito para obtenção do grau de Mestre em Território, Ambiente e Sociedade.

Salvador, 31 de maio de 2022.

Banca Examinadora:



Profa. Dra. Laila Nazem Mourad – PPTAS/UCSAL (orientadora)



Profa. Dra. Aparecida Netto Teixeira –PPTAS/UCSAL (Examinadora interna)



Prof. Dr. Fábio Macedo Velame – PPGAU/ UFBA (Examinador externo)

Dedico esse trabalho a minha avó Zélia Maria Ramos dos Santos, por ter sido minha segunda mãe, me criado e educado durante toda minha infância além disso, se tornado minha Mameto (Ialorixá). Ancestral esse que permitiu e abriu os meus caminhos para que eu chegasse até aqui. Dedico a minha vida a essa ilustre mulher que me ensinou tudo sobre o axé dos meus ancestrais, as minhas origens. Salve Mãe Zélia, salve o velho Obaluaiê, *atotô* meu pai.

AGRADECIMENTOS

Agradeço acima de tudo nessa vida aos meus guias espirituais. Ao dono da minha cabeça, meu pai Logun Edé, e todos os Orixás, Voduns e Inquices, somados aos Erês, Caboclos, Pretos Velhos, Marujos, Exus e Pombojilas que conduziram os meus caminhos e toda a presente dissertação.

À ancestralidade que carrega meu corpo presente nos antepassados dos meus avós maternos e paternos. Mulheres e homens negros remanescentes quilombolas, grandes mestres e mestras percursos de seus aprendizados e saberes. Agradeço aos ensinamentos passados por todos no convívio familiar, que me transferiram as tradições e costumes populares dos meus ascendentes, os conhecimentos e virtudes nas quais carrego durante todo percurso da minha vida até os dias de hoje.

Agradeço a toda comunidade de terreiro e todo povo de santo que foram fundamentais, essenciais e imprescindíveis para a realização desta pesquisa. Sou grato a esses grandes griôs quilombolas por todo acolhimento, embora atravessados pelas limitações impostas pela pandemia da Covid-19. Os povos de santo no quilombo se colocaram como dispostos a me receber como pesquisador e conhecer o trabalho, contando-me as suas narrativas e histórias trocadas nos laços trocados em campo. Essa troca com o povo de santo construiu a dissertação como as principais referências da pesquisa, tendo como base o modo de viver e os saberes religiosos desse povo. Com esses homens e mulheres negras eu pude compreender imensidão que abriga a existência da religiosidade de matriz africana na comunidade quilombola, entendendo mais a fundo o processo de construção de um terreiro e como se edifica no cotidiano da comunidade quilombola de Santiago, a partir das suas relações e variadas manifestações culturais e religiosas.

Agradeço a toda comunidade do terreiro Ilê Axé Xapanã, meus irmãos, mães, pais, filhos e filhas de santo que acreditam em mim e na representatividade que trago ao terreiro a partir da minha figura como remanescente do quilombo, o Egbomi do Ilê Axé Xapanã, bisneto de Mãe Lalu de Ogum Dilê e neto de Mãe Zélia de Obaluaê. Apenas com a troca de todos os envolvidos nessa pesquisa se tornaria possível construir esse aprendizado, no convívio em nossos rituais fui somando conjuntamente com todos eles sobre os diversos processos e profundidades que envolvem a (re)existência do nosso axé. Entendi como se percorre esse fluxo de axé que permeia-se mutuamente dentro do terreiro, na troca e conversas diretas com cada integrante do terreiro. Juntos, construímos essa dissertação que não é só minha mas de toda a comunidade do terreiro Ilê Axé Xapanã que passa a descobrir e redescobrir os diversos caminhos que ramificam a raiz do nosso axé. A raiz de Mãe Lalu que ramifica pelo Ilê Axé Xapanã e seus descendentes.

Sou grato imensamente à minha avó Zélia Maria, a quem dedico essa dissertação, por ser a minha principal referência de matriarca, uma ilustre Ialorixá da religiosidade de matriz africana até os dias atuais. Com essa grande mãe/mulher de todos que cruzavam seu caminhar, fui acolhido desde a minha infância até sua partida, deixando comigo seus cuidados e afetos transmitidos em todo período que estive materialmente presente na minha vida (embora imaterialmente próxima em todo esse percurso). A essa mulher sou grato por ter alimentado meu orí (cabeça) com a força e poder do axé dos Orixás, cuidando do meu

nascimento e amadurecimento como net e o meu renascimento na espiritualidade de matriz africana. Ela auxiliou na minha reconexão com meus ancestrais, cuidando-me com seu filho, dessa vez filho de santo que passou seus saberes, onde adquire e compartilho na troca com meus irmãos, pais e mães, filhos e filhas de axé dentro e fora do terreiro.

À Edilaci Ramos, minha mãe. Com essa mulher aprendi que na vida todos os meus sonhos podem ser realizados, mostrando-me que eu poderia correr atrás de todos meus objetivos, sem medo de buscar a felicidade naquilo que eu acreditava. Como uma típica filha de Iansã, sempre admirável por ser tão guerreira, possuindo garra para cuidar dos seus filhos com toda dedicação de mãe que faz até hoje. Uma mãe tão presente, grande amiga que me acompanhou em todos os momentos da minha vida, me incentivando e acreditando em mim quando nem eu mesmo acreditei. Serei eternamente grato por nunca deixar nada me faltar, por nunca e jamais desistir de mim, por sempre me proporcionar tudo que esteve ao seu alcance, e cada abraço dado, por cada “eu te amo”, por cada palavra de carinho e incentivo que foram essenciais para eu conseguir chegar até aqui. Sem essa mulher eu jamais estaria onde estou hoje.

Agradeço a minha irmã Bárbara Maria, nossa “Binha”, menina dos olhos de Oxum, tão doce, tão amiga, minha melhor amiga que sempre esteve do meu lado em tudo. Eu e Bárbara desde criança sempre fomos amigos inseparáveis, com ela eu dividi a vida de toda a infância até hoje. Desde brincadeiras que fazíamos até os momentos mais incríveis das nossas vidas. Lembro que desde criança eu queria estar em todos os lugares com minha irmã, queria ela do meu lado para que eu pudesse sempre protegê-la de qualquer coisa nesse mundo. Bárbara sempre pareceu pra mim muito frágil, apesar de tão forte e madura em tantos aspectos (me aconselhando e me conhecendo tão bem) sempre busquei protegê-la, cuidando da minha menininha tão linda e assim a vejo hoje, meu ouro, meu tesouro, minha jóia preciosa que guardarei comigo pra sempre.

Ao meu Babá de Oxalá, meu segundo pai, meu Dindo Saraco, Edinilson Francisco, que me apoiou durante toda minha infância e adolescência, contribuindo para minha educação, ajudando e colaborando com a minha mãe (sua irmã), na minha criação. Desde criança sempre admirei a bondade, generosidade e solidariedade desse homem que está sempre disposto a ajudar todos que estão ao seu redor, nunca hesitando em ajudar no que ele puder a qualquer um que precise de sua ajuda. Esse homem teve um destaque imenso em todo meu percurso de vida, sobretudo na graduação em Arquitetura e Urbanismo, sendo meu grande apoiador e incentivador, contribuindo para que eu tivesse recursos e apoio para concluir esse curso que exigia diversos recursos nos quais eu não tive acesso.

Ao meu avô Reginaldo Francisco por todo apoio durante toda minha vida, além da forte contribuição para dissertação com todos seus relatos e saberes a respeito de todo universo religioso que envolve a pesquisa.

Ao meu melhor amigo e namorado Marlon Chagas. Agradeço aos orixás todos os dias por terem colocado esse grande homem na minha vida. Marlon sem dúvida é o homem mais lindo que eu tive a sorte de conhecer até hoje. Um rapaz lindo, solidário, leal, verdadeiro, sensível, amigo e companheiro. Eu tenho milhares de adjetivos para dar a esse homem que também é um menino tão atencioso. Com Marlon, conheci a felicidade de dividir a vida com amor, leveza e felicidade. Agradeço com todo carinho que me proporcionou, por todos os

momentos de apoio durante esse percurso, por cada ombro amigo que você sempre esteve disposto a me acolher. Por cada debate em nossas conversas diárias que construiu e deu corpo a essa dissertação, contribuído diretamente nessa dissertação na edição dos textos e na troca de nossos conhecimentos e estudos que realizamos. Eu serei eternamente grato pela sua chega na minha vida, pela sua contribuição no meu crescimento pessoal, por sempre me escutar e por cada palavra e gesto lindo que tem em todas suas atitudes comigo.

Agradeço à minha tão admirada orientadora Laila Nazem Mourad por me inserir no contexto da academia, me apoiando totalmente na minha inserção na disciplina Habitação Social e nos grupos de pesquisa que me envolvi. Ela promoveu o meu direcionamento aos estudos urbanos tendo como base o planejamento territorial não excludor de classes, me estabelecendo um olhar diferenciado a respeito dos direitos à moradia digna aos territórios populares existentes em diferentes regiões do nosso país, logo direcionando o meu encontro com a pesquisa a respeito dos territórios quilombolas de onde eu vim e, conseqüentemente conduzindo o meu caminhar até os estudos das arquiteturas dos terreiros de candomblé que hoje trato na dissertação. Sou grato por essa grande amiga ter acreditado no meu potencial durante todo esse percurso desde o PIBIC (quando inicio meu trajeto como pesquisador), seu apoio e incentivo foi essencial para essa construção. Agradeço por todo apoio psicológico e financeiro que tornou possível esse projeto. Peço que os guias e todos seres de luz iluminem sempre a sua caminhada. E eles irão.

Agradeço ao professor Dr. Fábio Macedo Velame, especialista na temática a respeito das Arquiteturas Afro-Brasileiras, consolidou a disciplina ARQ 141: “Arquiteturas Afro-brasileiras: discursos, representações e projetos” na qual participei, e também a disciplina Urbanismo Africano, que contribuiu imensamente para compor a lacuna que existe no curso de Arquitetura e Urbanismo juntamente a participação em algumas reuniões do grupo Etnicidades. As orientações do Prof. Fábio e a sua participação na qualificação tornou-se fundamental para o desenvolvimento desta dissertação.

Agradeço a Prof. Aparecida Teixeira pela disponibilidade de participação da banca de defesa, sem contar o acompanhamento do meu processo de evolução na pesquisa desde a graduação, me orientando no TCC I e participando de todas as etapas percorridas durante a pesquisa, sempre contribuindo para o meu crescimento e aprendizado. Grato por sempre me acrescentar de maneira tão leve e precisa. Sem dúvidas é uma pessoa extremamente querida na qual possuo enorme admiração.

Agradeço a Celso Cunha, Professor e doutorando que foi meu professor no curso de Arquitetura e Urbanismo da Universidade Católica do Salvador. Atualmente é professor do curso de Arquitetura da Universidade Federal da Bahia, no que contribuiu para minha aproximação e inserção no grupo de pesquisa Etnicidades.

Agradeço às minhas amigas Emily Santos e Duda Maria (Maria Eduarda) por tanto apoio e tanto carinho que sempre depositam em mim. Sou extremamente agradecido por ter vocês ao meu lado contribuindo para o meu crescimento profissional, fazendo com que eu acredite e confie em mim mesmo. Grato a vocês por todas as tardes, praias, cada pôr do sol e noite incríveis de troca de afeto que guardo na memória e no coração pra toda minha vida, nas nossas conversas e debates tão edificantes, onde juntos nós sempre nos descobrimos.

Por fim, um salve a toda ancestralidade afro-brasileira, uma salve as águas do Rio Paraguaçu que abraçam todas as comunidades quilombolas do Vale do Iguape, Vale dos Orixás-Voduns-Inquices, morada dos caboclos e de todos os nossos ancestrais brasileiros. Amém e axé!

*“Eu andei pai, eu andei, a minha sina pai foi padecer, abras as portas pai e venha ver:
essa menina filha de Obaluaié”.*

- Zélia Maria Ramos dos Santos.

RESUMO

Esta pesquisa tem como objetivo compreender e dar visibilidade a arquitetura afro-brasileira, no estudo do terreiro de candomblé Ilê Axé Xapanã, orientado pela ancestralidade da religiosidade de matriz africana que é presente nos modos de ser e viver dos remanescentes no território quilombola da comunidade de Santiago do Iguape, no Vale do Iguape, Cachoeira/BA. A partir disso poder evidenciar as produções construtivas e arquitetônicas, materializadas pela comunidade negra e pelo povo de santo, que são essenciais para a formação do território/terreiro e suas multiterritorialidades. O desenvolvimento do projeto se iniciou com o levantamento de pesquisas bibliográficas dos conceitos-chave, realização de visitas de campo, nas quais foram elaborados o mapeamento dos terreiros, entrevistas, registros fotográficos e o cadastramento do espaço do terreiro Ilê Axé Xapanã no convívio com a comunidade e suas ritualidades. Como resultados alcançados podem-se citar: a compreensão acerca do patrimônio arquitetônico afro-brasileiro de afirmação de uma identidade ancestral negra, que se expressa pelas diversas manifestações culturais e religiosas existentes no quilombo, entendendo essas manifestações como patrimônios materiais e imateriais que compõem simultaneamente e se estruturam nos espaços de terreiro de candomblé, dando sentido único e específico a arquitetura do terreiro inserida no território quilombola, formada por uma religiosidade afro-brasileira que se resulta de um fenômeno híbrido em seus cultos. Os terreiros de candomblé da comunidade edificam-se a partir da fusão religiosa entre diferentes grupos étnicos do continente africano, somada às entidades nativas do território brasileiro, recriando arquiteturas afro-brasileiras que darão sentido e pertencimento único e singular da comunidade quilombola de Santiago do Iguape. No terreiro de candomblé Ilê Axé Xapanã identificou-se os principais componentes arquitetônicos, símbolos e significados para reflexão sobre a concepção da arquitetura afro-brasileira dos templos religiosos de matriz africana. A variedade de espaços e concepções arquitetônicas dessa comunidade religiosa demonstra a complexidade que perpassa o território acerca da apropriação de seus conhecimentos, técnicas construtivas, explicitando as potencialidades e multiplicidades de programas arquitetônicos que vão desenhar diferentes arquiteturas do terreiro de candomblé existentes na comunidade.

Palavras-chave: Arquitetura afro-brasileira, Ilê Axé Xapanã, Santiago do Iguape, Território/Terreiro.

ABSTRACT

This research aims to understand and give visibility to Afro-Brazilian architecture, in the study of the Candomblé terreiro Ilê Axé Xapanã, guided by the ancestry of African matrix religiosity that is present in the ways of being and living of the remnants in the quilombola territory of the community of Santiago do Iguape, in the Iguape Valley, Cachoeira/BA. From this, it is possible to highlight the constructive and architectural productions, materialized by the black community and the people of saint, which are essential for the formation of the territory/terreiro and its multi-territorialities. The development of the project began with the survey of bibliographical research of the key concepts, carrying out field visits, in which the mapping of the terreiros, interviews, photographic records and the registration of the space of the terreiro Ilê Axé Xapanã in the coexistence with the community and its rituals. As results, we can mention: the understanding of the Afro-Brazilian architectural heritage of affirmation of a black ancestral identity, which is expressed by the various cultural and religious manifestations existing in the quilombo, understanding these manifestations as material and immaterial patrimonies that simultaneously compose and are structured in Candomblé terreiro spaces, giving a unique meaning to an Afro-Brazilian religiosity that results from a hybrid phenomenon in their cults. The community candomblé terreiros are built from the religious fusion between different ethnic groups on the African continent, added to the native entities of the Brazilian territory, recreating Afro-Brazilian architectures that will give meaning and unique and singular belonging to the quilombola community of Santiago do Iguape. In the Candomblé terreiro Ilê Axé Xapanã, the main architectural components, symbols and meanings were identified for reflection on the conception of Afro-Brazilian architecture of religious temples of African origin. The variety of spaces and architectural conceptions of this religious community demonstrates the complexity that permeates the territory regarding the appropriation of its knowledge, construction techniques, explaining the potential and multiplicities of architectural programs that will design different architectures of the Candomblé terreiro existing in the community.

Keywords: Afro-Brazilian architecture, Ilê Axé Xapanã, Santiago do Iguape, Territory/Terreiro.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1 – Mapa da comunidade quilombola de Santiago do Iguape	29
Figura 2 –Vistas da Igreja Matriz de Santiago do Iguape	30
Figura 3 –Vistas da Igreja Matriz de Santiago do Iguape	30
Figura 4 – Festa da Ostra	36
Figura 5 – Festa da Ostra	37
Figura 6 – Festa da Ostra	37
Figura 7 – Festa da Ostra	38
Figura 8 – Mapa dos terreiros e templos de Santiago do Iguape, Cachoeira/Ba.	42
Figura 9 – Fachada do Templo Caboclo Gentileiro das sete Cachoeiras.	49
Figura 10 – Fachada do Templo Caboclo Gentileiro das sete Cachoeiras.	50
Figura 11 –Fonte de Oxum	50
Figura 12 –Fonte de Oxum	51
Figura 13 – Instituto Mãe Lalu	51
Figura 14 – Instituto Mãe Lalu	52
Figura 15 – O autor sendo recebido no Templo Caboclo Gentileiro	52
Figura 16 – Fachadas Ilê Axé Obitiku Obá Inã.	53
Figura 17 –Fachadas Ilê Axé Obitiku Obá Inã.	54
Figura 18 - Barracão do Ilê Axé Obitiku Obá Inã na festa de Ogum Xoroquê.	55
Figura 19 - Barracão do Ilê Axé Obitiku Obá Inã na festa de Ogum Xoroquê.	55
Figura 20 - Casa do Caboclo Gentileiro e assentamento do orixá Oxossi no Ilê Axé Obitiku Obá Inã	56
Figura 21 - Casa do Caboclo Gentileiro e assentamento do orixá Oxossi no Ilê Axé Obitiku Obá Inã	56
Figura 22 - O autor no Ilê Axé Obitiku Obá Inã	57
Figura 23 - Ilustração de Obaluaiê	61
Figura 24 - Manuscrito de Mãe Zélia	67

Figura 25 - Mãe Zélia e seus filhos no Ilê Axé Xapanã	68
Figura 26 - Mãe Zélia na barraca do “velho” Obaluae - Olubajé.	68
Figura 27 - Mãe Zélia no presente de Yemanjá.	69
Figura 28 - Mãe Zélia e suas filhas de santo na Gruta.	74
Figura 29 - Assentamento do Caboclo Rei da Serra.	74
Figura 30 - Vestígio dos assentamentos dos caboclos e dos orixás na Gruta de Ogum Dilê.	76
Figura 31 - Vestígio dos assentamentos dos caboclos e dos orixás na Gruta de Ogum Dilê.	77
Figura 32 - Planta do Ilê Axé Xapanã	79
Figura 33 – Área de mata sagrada do Ilê Axé Xapanã.	79
Figura 34 – Área de mata sagrada do Ilê Axé Xapanã - Pinga de Oxum e Pedra de Xangô.	80
Figuras 35 – Porteira do Ilê Axé Xapanã	80
Figuras 36 – Porteira do Ilê Axé Xapanã	83
Figuras 37 - Embasa	83
Figuras 38 - Embasa	84
Figuras 39 - Casa de Farinha	85
Figuras 40 - Casa de Farinha	85
Figuras 41 - Casa de Farinha - Interno	87
Figuras 42 - Casa de Farinha - Interno	87
Figuras 43 - Remanescente peneirando a farinha de mandioca.	88
Figuras 44 - Remanescente peneirando a farinha de mandioca.	88
Figura 45 – Planta baixa do terreiro Ilê Axé Xapanã: 1– Barracão, 2 - Assentamento de Oxumarê (Angorô), 3– Sabaji, 4– Roncó, 5– Quarto dos Orixás (Inquices), 6– Anti-sala, 7- Quarto da Mameto, 8- Banheiros, 9-Cozinha Social, 10-Cozinha Ritual, 11-Quarto dos filhos e filhas da casa, 12- Área de convívio.	89
Figuras 46 - Fachada do Terreiro – Mural dos Orixá	89
Figuras 47 - Fachada do Terreiro – Mural dos Orixás	91
Figuras 48 - Fachada do Terreiro – Mural dos Orixás	92
Figuras 49 - Artistas quilombolas pintando o Mural dos Orixás.	93
Figuras 50 - Artistas quilombolas pintando o Mural dos Orixás.	93

Figuras 51 – Pepelê de Tempo	94
Figuras 52 – Pepelê de Tempo	94
Figuras 53 – Elementos do assentamento de Tempo.	96
Figuras 54 – Entrada para o Barracão	96
Figuras 55 – Entrada para o Barracão	99
Figura 56 – Carranca da fachada do Barracão.	99
Figura 57 – Carranca da fachada do Barracão.	99
Figura 58 – Vistas do Barracão.	101
Figura 59 – Vistas do Barracão.	102
Figuras 60 – Vistas do Barracão.	104
Figuras 61 – Vistas do Barracão.	105
Figura 62 – Vista do Barracão.	105
Figura 63 – Vista do Barracão.	106
Figura 64 – Vistas do Barracão.	106
Figura 65 – Vistas do Barracão.	108
Figura 66 – Vistas do Barracão.	109
Figura 67 – Vistas do Barracão.	109
Figura 68 – Quadros e representações dos orixás Obaluayê.	110
Figura 69 – Quadros e representações dos orixás Obaluayê.	110
Figura 70 – Quadros e representações dos orixás Obaluayê e Oxum respectivamente.	110
Figura 71 – Quadros e representações dos orixás Obaluayê e Oxum respectivamente.	111
Figura 72 – Quadro de Ogum Dilê e do Caboclo Capangueiro.	111
Figura 73 – Quadro de Ogum Dilê e do Caboclo Capangueiro.	111
Figura 74 – Itoto, a estrelas de cinco pontas.	113
Figura 75 – Itoto, a estrelas de cinco pontas.	114
Figura 76 – Vista da bandeira brasileira no Barracão.	116
Figura 77 – Vista da bandeira brasileira no Barracão.	117
Figura 78 – Peji de Oxumarê.	119

Figura 79 – Peji de Oxumarê	123
Figura 80 – Vistas da cozinha ritual.	124
Figura 81 – Vistas da cozinha ritual.	124
Figura 82 – Cozinha Social.	125
Figura 83 – Cozinha Social.	125
Figura 84 – Área de Convívio.	125
Figura 85 – Área de Convívio.	126
Figura 86 – Vista do fundo do terreiro.	126
Figura 87 - Vista do fundo do terreiro.	127
Figura 88 – Vistas da fachada lateral do terreiro.	129
Figura 89– Vistas da fachada lateral do terreiro.	129
Figura 90 – Ilês Orixás de Ogum e Oxóssi.	130
Figura 91 – Ilês Orixás de Ogum e Oxóssi.	132
Figura 92 – Ilê Exu.	132
Figura 93 – Ilê Exu.	133
Figura 94 – Casa do Caboclo Capangueiro.	133
Figura 95 – Casa dos Pretos velhos	134
Figura 96 – Casa dos Pretos velhos	134

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO	15
2. SANTIAGO DO IGUAPE: TERRITÓRIO SAGRADO DE XAPANÃ	29
2.1. SANTIAGO DO IGUAPE, VALE DO IGUAPE, CACHOEIRA/BA	29
2.2. SANTIAGO DO IGUAPE: UM TERRITÓRIO QUILOMBOLA.	34
2.3. O TERREIRO: TERRITÓRIO SAGRADO NO QUILOMBO DE SANTIAGO DO IGUAPE	38
2.4. ARQUITETURA AFRO-BRASILEIRA DOS TERREIROS DE SANTIAGO DO IGUAPE – MAPEANDO A RELIGIOSIDADE NO QUILOMBO	41
3. ILÊ AXÉ XAPANÃ: A CASA DE OBALUAIÊ	63
3.1. HISTÓRICO DO ILÊ AXÉ XAPANÃ	67
3.1.2 .A GRUTA DE OGUM DILÊ – VESTÍGIOS DE UMA ARQUITETURA SAGRADA.	75
4. A ARQUITETURA AFRO-BRASILEIRA DA CASA DE OBALUAIÊ	79
4.1. ÁREA DO TERREIRO - A MATA SAGRADO DO ILÊ AXÉ XAPANÃ	79
4.1.2. ÁREA DO TERREIRO: O TERRENO	84
4.2. A CASA DE FARINHA	88
4.3. O TERREIRO	93
4.4.. O PEPELÊ DE KITEMBO: O REI DA NAÇÃO ANGOLA	100
4.5. O BARRACÃO	103
4.6. COZINHA SOCIAL E A COZINHA DO RITUAL	124
4.7. ILÊS ORIXÁS (CASA DOS ORIXÁS)	132
4.8. CASA DO CABOCLO E A CASA DOS PRETOS VELHOS	133
5. CONSIDERAÇÕES FINAIS	136
6. REFERÊNCIAS	139

1. INTRODUÇÃO

Essa pesquisa tem início muito antes do que eu imaginava.

O seu desenvolvimento, assim como os seus caminhos se construíram ao longo de diferentes fases e momentos da minha vida até a composição desta dissertação. A produção toma corpo e se estrutura a partir das minhas vivências, dentro das minhas percepções do mundo em que (re)existio, marcado pelo convívio, ensinamentos e aprendizados provenientes de homens e mulheres pretas quilombolas que convivi durante toda minha vida (meus pais, mães, avós e nossa comunidade), suas histórias de vida e seus conhecimentos ancestrais que me eram perpassados. Todo esse contexto é reunido no universo da religiosidade afro-brasileira, ao culto aos deuses africanos e aos nossos ancestrais brasileiros, assim como a influência do catolicismo trazido pela colonização. Minhas lembranças mais fortes da infância eram, principalmente, os momentos atrelados a religiosidade de matriz africana que sempre se conduziram nas minhas idas e vindas entre Salvador e a comunidade quilombola de Santiago do Iguape até os dias atuais.

Entre essas idas e vindas, me recordo que desde muito novo o mês de dezembro já era o meu favorito, não somente por ser o mês do meu aniversário, mas porque era nesse mês que eu mais admirava a minha mãe, Edilaci Ramos. Era na data de 04 de dezembro (de todos os anos) desde criança onde eu levantava cedo, ansioso e emocionado. Esse era o dia em que me deparava com a minha mãe toda vestida de vermelho, incluindo seus acessórios, sua bolsa, sandálias, e os cabelos soltos acariciando seu rosto. A minha “guerreira de vermelho”, sempre muito encantadora. A alfazema exalando no quarto se juntava com o perfume das rosas vermelhas, como se a mesma tivesse sido presenteada com aquele dia, só dela.

Muitos amigos e familiares realmente chegam a pensar que é o seu aniversário (e até se confundem com a data real), mas esse é o dia de Santa Bárbara (santa católica, madrinha do Corpo de Bombeiros e padroeira dos mercados aqui em Salvador/Ba), sincretizada pelas religiões de matriz africana por Oyá, Iansã ou Matamba (a depender da nação que vos fala). Oyá é a deusa guerreira, dona dos raios e trovões e mãe de cabeça dessa mulher, minha mãe, que a chama com orgulho de “dona do seu ori”. É Iansã a dona da sua cabeça, é ela quem segura sua mão dia e noite.

Através da fé na deusa africana e na devoção pela santa, minha mãe encontrou o fôlego da sua vida, criando forças para educar seus filhos e vencer as batalhas cotidianas, sempre muito disposta para trabalhar e proteger os seus filhos, Defendendo-nos com garras e dentes, ela busca sempre nos dar as melhores bases e referências para que nas nossas vidas nunca houvessem faltas.

A manifestação de fé de Edilaci depositava em mim uma grande inspiração, bem como uma grande conexão com a espiritualidade desde muito jovem, contribuindo com a construção dos meus sonhos, da minha crença e confiança. Por esse motivo, acredito que nossa fé nos protege e me tornou hoje um guerreiro, como eu enxergo minha mãe. Ela possui uma fé extraordinária no seu orixá e uma devoção fervorosa por Santa Bárbara. Sendo assim, sempre se preparou para a missa cantada aos sons dos atabaques que comemoram o dia da santa na Igreja Rosário dos Pretos em Salvador, onde ocorre a festa de Santa Bárbara, considerada como um Patrimônio Imaterial da Bahia.

Quando minha mãe voltava da missa na igreja ela vestia a mim e minha irmã mais nova cujo nome é Bárbara, que foi nomeada como forma de homenagem à santa. Usando roupas vermelhas e brancas (assim como minha mãe e meu pai no dia), nós partíamos para a comunidade de Santiago do Iguape.

Sempre íamos nas datas festivas que aconteciam na Gruta de Ogum Dilê, onde se encontrava o terreiro da minha bisavó Lalu (Mãe Lalu) que carregava o orixá Ogum, nomeando a gruta. Minha bisavó Lalu tinha como mãe pequena do terreiro (quem acompanha a mãe de santo em todos os preceitos) e sua fiel companheira, minha avó materna, Mãe Zélia de Obaluaiê. Ela sempre realizava as festas de Iansã e o caruru de Santa Bárbara na gruta, exclusivamente na data do dia 04 de dezembro. Independente em que dia da semana a data caísse, seria nesse dia que a celebração ao orixá seria consagrada. Os rituais antecedem 15 dias de preparos até o ápice das celebrações durante os *xirês*, as giras que ocorriam no barracão do terreiro à noite depois de todos os preparos.

Naquela época a estrada (BA 800) ainda era toda de barro e revestida de cascalho. Consigo me lembrar de como em determinadas épocas do ano (sobretudo nos dias de chuva) a estrada era de acesso bastante complicado, muitas vezes as chuvas de dezembro tornavam a viagem demorada devido aos danos na pista. A maioria das vezes íamos à noite, pois meus pais trabalhavam durante o dia em Salvador. Pegávamos a estrada após o fim do expediente

de seus trabalhos. O meu pai vinha dirigindo o carro para que chegássemos na gruta no momento de assistir a festa de Iansã e comer o delicioso caruru de Santa Bárbara, ofertado para todos no quilombo.

Quando chegamos no quilombo ainda precisávamos seguir a pé por um caminho estreito de barro, iluminado pelas luzes das lanternas pois não havia iluminação no trajeto. Ao nosso redor era uma mata fechada e em seu acesso final possuía um declive tanto quanto íngreme, onde subíamos e logo após seguimos descendo o caminho de encontro ao nível mais baixo da gruta. O primeiro assentamento era do Nkisi Kitembo (ou Tempo, na nação Angola), assentado em uma árvore e construído por um *pepelê* (altar do orixá) ao seu redor. Em seguida, nós descemos para a cota mais baixa onde estava construído o terreiro, abaixo de uma grande rocha que jorrava uma forte água e formava um lindo poço natural cultuado ao Nkisi Angorô da nação Angola. Esse Nkisi (divindade africana de Angola) cujo possuía uma linda pedra sacralizada, em que foi assentada a energia do deus com uma imagem da serpente enrolada e em seu busto superior o corpo de um homem, representando a sua natureza.

Eu vivia encantado e impressionado com a beleza que abrigava aquele espaço. Os meus dias favoritos eram quando eu estava cercado de toda natureza que me rodeava, ouvindo o som da água formando o poço e dos animais que se movimentavam entre os galhos das árvores, fazendo dali morada. Olhando ao redor eu me sentia literalmente abraçado pela mata fechada que cercava todo o barracão do terreiro (onde são realizadas as festas), locado no centro da mata, bem como as casas e assentamentos dos orixás e caboclos que se construíram ao redor do barracão, permeando as árvores e a água do rio que corria também ao seu redor. Naquele lugar eu me sentia livre.

Durante as festas no terreiro, ora entrava no barracão para ver e falar com as entidades, ora corria lado a outro brincando alegremente com meus parentes de diferentes origens da família que também participavam dos cultos.

Apesar de todas as dificuldades de acesso que esbarravam no caminho, esses fatores jamais nos desanimaram. Minha mãe ia muito alegre durante todo o percurso, levava no colo em toda viagem seus mais belos buquês de rosas vermelhas para presentear Iansã, o balaio com os acarajés, o famoso prato baiano exalando seu cheiro na viagem e eu os desejava por todo o percurso. Todos ficávamos ansiando pelo momento em que os comeria junto com o

caruru, chamado pelo povo da comunidade de Santiago do Iguape de caruru de Santa Bárbara, também oferecido em outros terreiros e casas de fiéis da santa no quilombo. Era sem dúvidas um dos momentos mais esperados e felizes do ano, para nós e essencialmente minha mãe que iria ver a sua deusa tão adorada incorporada nas médiuns rodantes do terreiro e desse modo poderia retribuir todo o seu amor.

Iansã saía do quarto bailando salão adentro, chegava no barracão toda vestida de vermelho e bronze presente nas suas vestes e indumentárias, as armaduras que enfeitam seu corpo e enaltecem sua força de guerreira. Minha mãe imediatamente se dirigia para ela e finalmente em seu encontro agradecia em lágrimas, lhe entregava as suas flores e oferendas, depositava sua adoração e demonstrava sua fé, todos ali a admiravam por tamanha crença.

Contam que no meu nono e último mês de nascimento, na data de 04 de dezembro, sabendo-se que meu aniversário é em 18 de dezembro, minha mãe não hesitou em ir para gruta assistir a festa de Iansã (ainda faltando 14 dias para eu nascer, vindo de um parto difícil onde houve perda e deslocamento da placenta). Muito assustada e com medo de perder seu primeiro filho, minha mãe depositou na fé que eu nasceria, não evitando de ir à gruta para que a sua mãe Iansã abençoasse sua barriga e lhe garantisse que tudo ocorreria bem em sua gestação. Colocou sua roupa vermelha e foi pra Gruta com seu marido.

Grávida do seu primeiro filho, ainda não sabia se seria a "Bárbara" que ela esperava dar o nome em homenagem a sua santa. Naquele momento, eu, Rodrigo, fui tocado por Iansã e Ogum que seguravam a barriga, enrolavam-na com um cordão sacralizado e ali garantiram a minha vinda, como conta minha mãe. Eles lhe disseram: "*o petiti está por vir, vós não se preocupes*". Essa era a resposta que minha mãe esperava para se tranquilizar a respeito do meu nascimento, Edilaci estaria satisfeita e crente que tudo ocorreria bem. Muitos consideraram loucura a minha mãe ter saído de casa naquele dia e ir para aquele lugar, mas no fundo agora ela sabia que não havia nada que pudesse dar errado, pois ali ela receberia a benção do seu orixá, a quem mais confiava.

A entidade incorporada nos rodantes também demonstrava enorme afeto e recíproca pela sua filha, quando a via gritava com o seu "ilá", o grito que sinaliza a presença da divindade na terra e, dessa forma, legitima seu transe para todos que fazem presença no barracão do terreiro.

O som dos atabaques entoava fortemente, Iansã dançava em direção a minha mãe, balançava seu corpo, abria seus braços sacudindo seus braceletes (*idés*) e dizia para minha mãe “eu estou aqui, sou de vós”, abraçava sua filha e demonstrava gratidão por todas as oferendas, presentes e sua crença nela. O ser divino ali reconhecia a fé que Edilaci Ramos depositava e naquele momento a emoção atingiu seu pico, após aquele encontro minha mãe estava realizada.

Durante muitos anos guardo essas lembranças, meus castigos quando desobedecia a minha mãe era justamente não ir para a gruta, de tão fascinado que eu era pelo lugar.

Em um certo dia, houve a queda de uma rocha na gruta que atingiu o terreiro, demolindo toda sua estrutura, deixando apenas vestígios da sua antiga arquitetura. Após o desabamento da gruta, a família acabou dividindo-se em seus cultos. A família paterna da minha mãe resolveu iniciar seu axé em casa e hoje formam o Templo Caboclo Gentileiro na comunidade de Santiago do Iguape.

A minha avó, por outro lado, também começa a realizar seus cultos dentro de sua residência, em um pequeno “quartinho” com seus filhos e netos aqui em Salvador no bairro de São Caetano, antes de construir seu o terreiro Ilê Axé Xapanã. Enquanto isso, minhas idas do Iguape se tornaram nas férias e nas datas festivas, mas principalmente para visitar a minha avó paterna, dona Noca, que era uma comerciante e possuía uma mercearia na rua principal de Santiago do Iguape. Eu amava passar o dia inteiro com ela e meus primos brincando no quintal da “Venda”, como chamávamos.

Durante o período que minha avó realizava os cultos em Salvador, eu passava horas ajudando a minha avó no preparo das comidas e dos rituais, após sair da escola. Eu sentia um prazer enorme em poder ajudar minha avó a preparar o que seria necessário para consagração dos orixás. Lembro-me de subir e descer para ir na feira e nos mercadinhos do bairro quando minha avó pedia pra comprar flores, ervas, frutas e milhares de outros detalhes essenciais.

Normalmente ela fazia uma pequena cerimônia pro “velho”, como ela chamava o seu orixá de cabeça Obaluaiê, e realizava também uma festa para o seu Caboclo Capangueiro, na qual participavam apenas familiares e alguns parentes bem próximos, devido também a ausência do espaço para os cultos na residência.

Sem dúvidas, minha mãe e a minha avó foram minhas primeiras referências da compreensão e vivência da religiosidade de matriz africana, assim como das minhas primeiras manifestações de fé que vivenciei durante toda a minha infância e que sobretudo conduziram minha caminhada desde o meu processo de iniciação até mais de sete anos de iniciado atualmente.

Assim como a minha mãe que seguia sob a referência de minha avó, consigo lembrar-me bem quando chegava o dia do “velho”. A data de 16 de agosto é dedicada ao santo católico São Lázaro, sincretizado por Obaluaiê aqui em Salvador. Neste dia, eu conseguia ouvir os estouros das pipocas (“os deburus”) logo cedo. Minha avó preenchia com os deburus grandes balaies de palha cobertos por um pano branco de algodão e acrescentava fatias de coco seco onde espalhava sobre a pipoca, chamando-a de “flor do velho” ou deburu.

Era na cozinha onde minha avó e minha mãe preparavam as comidas, tratando os animais oferecidos aos orixás, que seriam as comidas que alimentariam nossa família. Usando suas vestes brancas e sua conta preto e branca no pescoço (conta de Obaluaiê), minha avó costumava acender sua vela em frente a imagem de São Lázaro e logo começava a preparar o banquete do velho Obaluaiê, a oferenda e o deburu que era distribuído com as próprias mãos do orixá através de minha avó. Era de costume arrumar a varanda e colocarmos as flores brancas por toda a casa. Eu adorava o cheiro maravilhoso do incenso, das flores “sorriso de maria” e dos crisântemos brancos que se espalhavam pelo ar.

Me recordo com facilidade dos lindos e deliciosos bolos que minha tia fazia, colocando-os sob as mesas que eram confeccionadas por ela, como forma de homenagem a Obaluaiê. As pipocas e as palhas do velho eram espalhadas pela ambiente, enfeitavam a mesa e embelezavam o lugar para receber os familiares que se reuniam, aos soar dos cânticos que aclamavam por Obaluaiê, nos toques de atabaques e *ingorossis* (rezas para os orixás/nkisis de Angola) que saudavam o grande senhor da terra.

Após 13 anos se passarem, a quantidade de pessoas que frequentavam precisando de ajuda espiritual e caridade aumentou. Dessa forma, para os membros do axé de minha avó, Mãe Zélia, foi preciso de um espaço maior do que o quartinho.

Assim, o caboclo Capangueiro (guia espiritual do nordeste brasileiro) de minha avó solicitou a construção de seu terreiro Ilê Axé Xapanã, próximo à antiga gruta de Ogum Dilê

(em Santiago do Iguape). Nesse período, os orixás e caboclos idealizavam a estrutura do terreiro, enquanto minha avó seguia suas orientações.

Lembro-me quando ocorreu a festa de inauguração do Ilê Axé Xapanã, em 23 de abril de 2014. A festa desse mês é a de Oxóssi (orixá e caçador das matas), nela tive meu primeiro transe e em seguida “bolei”. O ato de “bolar” é sobre quando o orixá, nkisi ou vodun toma posse do corpo do médium rodante, sinalizando a necessidade daquela pessoa ser iniciada ao axé. Eu tinha 18 anos de idade quando ocorreu esse primeiro transe e logo me surpreendi. Não havia noção alguma que em algum momento isso pudesse acontecer comigo, pois passei muito tempo nas atividades religiosas e nunca houve nada. E foi nessa primeira festa de cerimônia aberta no terreiro de minha avó, que o meu orixá pediu pela minha cabeça. Ele é o príncipe e guerreiro Logun Edé (caçador e príncipe das matas e águas doces, filho de Oxóssi e Oxum) e naquele momento havia me escolhido para ser seu filho, ele escolheu cuidar de mim. Neste dia, quando pela primeira vez senti a energia do orixá tomar meu corpo, tudo mudou para mim.

Após esse evento, não demorou muito para que eu me iniciasse. O dia 30 de janeiro de 2015, foi marcado pela minha iniciação sendo o primeiro *yaô/muzenza* (pessoa iniciada) de Logun Edé do Ilê Axé Xapanã, um dos filhos de Mãe Zélia de Obaluaiê.

Coincidentemente, alguns dias após ter marcado a data da minha iniciação, recebi a notícia da Universidade Católica do Salvador me informando que fui aprovado com bolsa 100% para cursar Arquitetura e Urbanismo, compondo a primeira turma de arquitetura da universidade. Ingressei na universidade duas semanas após o início do semestre, devido ao meu recolhimento pós-iniciação, que conflitava com as primeiras semanas de aulas, me forçando a faltar algumas delas. O resguardo é um processo delicado e de autocuidado para com as energias externas, processo esse que é recomendável se vestir de branco. Recebi apoio, aprovação e proteção dos orixás para ir à universidade o quanto antes, para não prejudicar meu desempenho.

Cheguei à universidade muito preocupado com a discriminação que eu poderia sofrer dentro do espaço. As minhas roupas e elementos evidenciaram sem dúvidas alguém praticante das religiões de matriz africana e que muitas vezes, por essa manifestação de fé, sofrem diferentes ameaças e preconceitos dentro de diversos espaços construídos na sociedade.

Me encontrei chegando nos portões da universidade, vestindo branco da cabeça aos pés. A cabeça estava coberta, os braços amarrados com contra-egum, o kelê enrolado no pescoço e outros elementos que me acompanhavam e faziam parte desse período do resguardo religioso. Obviamente, sentia o olhar de muitos ao meu redor enquanto eu me dirigia a sala do meu curso, até que eu cheguei na minha sala com uma turma que fiquei até metade do curso, e lá fui muito bem recebido por todos que me acolheram.

A minha afirmação no espaço universitário teve um papel fundamental no meu autorreconhecimento como homem preto, quilombola e candomblecista. Após cursar algumas disciplinas e alcançar o quinto semestre do curso eu passei a me questionar como eu me enxergava como profissional da arquitetura. Passando por disciplinas como o Ateliê (disciplina de projetos arquitetônicos) e História da Arquitetura nas quais eram minhas favoritas, passei a me questionar como sendo um arquiteto negro vindo da periferia e remanescente de quilombo. Eu me perguntava de qual forma eu conseguiria transferir os meus conhecimentos e executar minha profissão para aqueles de onde eu vim, e de que forma o curso de Arquitetura e Urbanismo poderiam contribuir para esse aspecto.

Há disciplinas onde o ocidente (sobretudo a Europa) é a principal referência para a arquitetura. Por isso, comecei a me questionar onde o meu ser e os meus ancestrais estariam inseridos nesse contexto, busquei me encontrar no meio de tais estudos brancos e eurocêntricos. Nenhuma das disciplinas do curso trataram ou mencionaram a existência das arquiteturas afro-brasileiras, espaços e territórios de matriz africana. Territórios esses que são tão presentes na cidade, principalmente em Salvador, sendo a capital mais negra do Brasil. A ausência da referência africana e afro-brasileira começa a me impulsionar, gerando questionamentos para mim, a busca por me reconhecer dentro do curso, como e com que público eu iria trabalhar e de que forma eu os atenderia, enfim que tipo de arquiteto eu seria inserido no grupo de profissionais da Arquitetura e Urbanismo.

Ao chegar no quinto semestre, me interessei pelos grupos de pesquisa e soube que estava havendo inscrições para que eu me candidatasse para a iniciação científica, como bolsista do PIBIC. Além de precisar do valor da bolsa para contribuir com meus estudos, essa oportunidade caiu de forma certa para que eu buscasse compor essa lacuna que eu sentia durante o curso das disciplinas.

Nesse mesmo semestre eu cursei uma disciplina chamada Habitação de Interesse Social e me apaixonei, seu objetivo me tocou completamente. A professora da disciplina era a Profa. Dra. Laila Nazem Mourad, minha atual orientadora. A Dra. Laila nos explicou sobre a escolha de diferentes territórios urbanos e rurais, para estudar na disciplina. Dentre as comunidades mencionadas para estudo havia o território quilombola como objeto de pesquisa, mencionei que toda minha família era da comunidade quilombola de Santiago do Iguape e a professora muito animada concordou com minha escolha de estudo.

Dessa forma, eu comecei a estudar sobre minhas origens e a descobrir conhecimentos negados durante toda minha vida e que, a partir dessa disciplina, começaram a ressurgir. Eu não acreditava que dentro do meu curso seria possível resgatar minhas origens, compreendendo de forma tão profunda a minha existência.

Após a apresentação final dessa disciplina, onde expus um *banner* composto por meus registros fotográficos do quilombo, a professora Laila me convidou para ser orientando dela na iniciação científica, me ajudando com todo processo de inscrição e montagem do projeto de pesquisa para ser aprovado. O projeto foi aprovado e, a partir daí, passei a ser pesquisador científico. Eu possuo como estudo as comunidades quilombolas do Vale e Bacia do Iguape, onde está inserida a comunidade de Santiago do Iguape.

Durante o início de minha iniciação científica, me tornei membro dos grupos de pesquisa Desenvolvimento Municipal (UCSAL) e Territórios em Resistência (UCSAL), coordenado pela professora Dr Laila Nazem Mourad. Fui bolsista de Iniciação Científica da CNPQ (01/08/2017 á 31/07/2018) e FAPESB (01/08/2018 á 29/07/2019) onde desenvolvi os projetos de pesquisa: "A diversidade cultural e a forma de habitar da Comunidade Remanescente de Quilombos de Santiago do Iguape" (CNPQ), e "A Herança Arquitetônica africana na Comunidade remanescente de quilombo de Santiago do Iguape". Para o Trabalho de Conclusão de Curso (TCC), desenvolvi o projeto do Centro Comunitário Quilombola de Santiago do Iguape orientado também pela professora Laila Nazem Mourad e a professora Aparecida Teixeira.

Ao final do processo do TCC, eu e a professora Laila nos organizamos para a minha inscrição no Programa de Pós-graduação em Território, Ambiente e Sociedade da Universidade Católica do Salvador, com o tema: "A relação arquitetônica e a diversidade cultural afro-brasileira: O modo de vida das comunidades remanescentes de quilombo do

Vale do Iguape”, concorrendo à uma bolsa FAPESB que conquistei em primeiro lugar na lista de convocados.

Quando entrei no mestrado, ampliei os meus estudos sobre a arquitetura afro-brasileira, apresentando e participando do seminário “Salvador e suas Cores” e me aproximei do grupo de pesquisa "Etnicidades", coordenado pelo professor Fábio Velame. Além disso, também realizei os cursos de extensão de “Urbanismo Africano 6000 Anos”, na Universidade Federal da Bahia com o professor Fábio e o professor Henrique, fazendo inclusive o curso de extensão “Arquiteturas Afro-Brasileiras: Um campo em construção”.

Tanto essas disciplinas e extensões quanto a orientação do professor Fábio Velame e sua grande contribuição com a professora Laila se tornaram fundamentais para o preenchimento da lacuna causada pela ausência desses estudos no curso de Arquitetura e Urbanismo, assim como também no programa de mestrado, possibilitando o maior aprofundamento sobre a temática da pesquisa.

O primeiro semestre do mestrado foi marcado pelo falecimento da minha avó Zélia e Ialorixá/Mameto do Ilê Axé Xapanã, no dia 11 de junho de 2020, deixando seus vários filhos e filhas de santo e netos que a amavam. Esse período foi extremamente difícil na minha vida, sobretudo por estarmos vivendo um período delicado de pandemia, que veio como um enorme atravessamento na minha vida, na minha família e nas famílias de todo o mundo. Esse delicado momento possibilitou que eu me sensibilizasse de modo a instantaneamente refletir mais a respeito da religiosidade, o que conseqüentemente me fez buscar compreender a arquitetura do terreiro de candomblé com mais atenção e profundidade.

Durante o período de um ano, foram suspensas as atividades e cancelado o cronograma de festividades do terreiro, que não só parou pela questão da pandemia, mas principalmente pelo luto de um ano que proíbe qualquer evento religioso em memória ao pai/mãe de santo falecido, mantendo apenas a limpeza do local. Nestes dias, eu estava escrevendo o artigo final do semestre. Movido por aquele momento que tanto me comovia, passei a observar com mais atenção aquela arquitetura do Ilê Axé Xapanã, e todo seu espaço, que nesse momento teve seu fluxo e seu convívio diminuído, pela pandemia e pelo respeito à passagem da nossa querida mãe Zélia que partiu nos deixando um enorme legado para mim e para minha família.

Logo, o presente trabalho busca dar visibilidade acerca da arquitetura afro-brasileira, pesquisando o terreiro de candomblé Ilê Axé Xapanã, a casa do “Senhor da Terra” e seu território sagrado localizado na comunidade quilombola de Santiago do Iguape (na Bacia e Vale do Iguape), situada município de Cachoeira/Bahia. Essa localidade tem como herança colonial, a presença de um grande número de comunidades quilombolas em suas terras. A região, devido ao interesse econômico do crescimento da agricultura para exportação, no período colonial, recebeu um enorme contingente de negras e negros africanos para o trabalho escravizado nos engenhos de cana-de-açúcar e fumo.

Os africanos vinham de partes específicas do continente, principalmente das áreas do golfo do Benin, atualmente parte da Nigéria e da República Popular do Benin. Eram em sua maioria nagôs, jejes e hauçás que formaram os terreiros de candomblé das nações Ketu, Angola, Jeje e Nagô. Por conta da facilidade com a língua portuguesa, a maioria dos negros escravizados era trazida de importantes centros de emigração como Angola, Guiné e a Contracosta (Moçambique).

Os povos africanos foram arrancados dos seus territórios de origem, destinados a sofrer uma série de atos de violência e desnaturalização de seus corpos, atravessados por um racismo que deslegitimou e assassinou milhares de negros africanos. Devemos compreender esse processo marcado por uma série de atos de desumanização. Porém, sobretudo destacar que esse movimento foi marcado também por constantes lutas e rebeliões, em torno e negociações culturais, troca de saberes, mercadorias, tecnologias, transmigrações de pessoas, de objetos e religiosidade que se mantiveram vivos por esses povos através da resistência e se estruturam em territórios quilombolas, locais de reafirmação de uma identidade ancestral negra africana.

Desde os primeiros anos da presença dos povos africanos no Brasil, as formas de resistência à escravidão tornaram-se variadas, entre elas houve a territorialização através do processo de organização dos quilombos e a reterritorialização por meio dos terreiros de candomblé. O processo histórico trouxe aos indivíduos o auto-reconhecimento de remanescentes de quilombos, significando pensar a questão da identidade como elemento central para a reafirmação da condição de ser e viver um lugar e, nesse caso, um Território onde iriam se territorializar.

Essa experiência significou, naquele momento, tanto a construção de um território étnico como também a reapropriação de seus corpos (sua primeira forma de propriedade), compreendendo que o território quilombola é somado a um conjunto material e imaterial composto por características próprias desse território, através de territorialidades que se reterritorializam. Compondo assim, novos territórios que se edificam no quilombo, como os terreiros de Candomblé e templos de Umbanda existentes.

A presença da cultura negra africana no território quilombola do Vale do Iguape é rememorada nos diferentes modos de se relacionarem com o território, que pela oralidade são perpassados por gerações e se expressam na relação específica dos remanescentes quilombolas com os recursos naturais, suas práticas culturais, religiosas, e, se materializam como as arquiteturas afro-brasileiras dos templos religiosos que se edificaram nesses territórios.

A pesquisa tem como objetivo geral compreender e dar visibilidade à produção da arquitetura afro-brasileira do terreiro de candomblé Ilê Axé Xapanã, reconhecendo-o como um importante patrimônio da resistência da cultura negra africana no território quilombola do Vale do Iguape. Dessa forma a pesquisa dará maior visibilidade às arquiteturas afro-brasileiras inserindo-as nas produções científicas negras no universo acadêmico do ensino público e privado, abordando as heranças construtivas africanas e suas tecnologias, compreendendo as relações nos modos de vida e a relação das manifestações culturais e religiosas que estruturam as habitações e os espaços coletivos das comunidades quilombolas.

O trabalho foi direcionado a partir dos conhecimentos transmitidos pelas populações negras no espaço do quilombo, por meio do diálogo com os remanescentes quilombolas e seus saberes, reconhecendo-os como fundamentais para a construção de práticas e cognição que se edificaram no território pelas diversas formas de resistências à escravidão e são mantidos pela memória ancestral de herança africana. Evidenciando os povos negros e suas produções como donos de uma história intelectual que é negada pelo racismo estrutural vigente sobre esses corpos.

O eurocentrismo compreendido nos entrelaços da civilização moderna, se autodescreve como a mais desenvolvida e superior no entendimento do imaginário dominante. Esse entendimento, sempre emitido a partir de um ponto de vista do centro

européu/ocidental, traduz o olhar central hegemônico que antagoniza as diferenças com relação às outras sociedades, enxergando-as como formas incompletas de realização de um ideal moderno. Esse imaginário dominante esteve presente nos discursos coloniais e posteriormente na constituição das humanidades e das ciências sociais. Essas não somente descreveram um mundo, como o “inventaram” ao efetuarem as classificações moderno/coloniais.

Desse modo é fundamental evidenciar as formas de produção da cidade com foco em populações negras no contexto diaspórico, sabendo que o estudo da diversidade cultural das comunidades quilombolas e, conseqüentemente, a produção da arquitetura afro-brasileira ainda são temas de pesquisa muito invisibilizados, em função da ideologia dominante que valoriza o planejamento territorial eurocêntrico e que não reconhece e nega o saber e a cultura afro-brasileira.

Questionar o pensamento acadêmico eurocêntrico, trazendo a percepção de terreiro de Candomblé na comunidade quilombola, significa descolonizar e iniciar um caminho para romper com o desprezo, embranquecimento e marginalização das produções negras, como a cultura/arte/arquitetura afro-brasileira. Incluindo a importância de contribuir com as lideranças e associações quilombolas, colaborando para a permanência e o fortalecimento dessas comunidades.

A arquitetura afro-brasileira na comunidade quilombola de Santiago do Iguape evidencia o uso das técnicas construtivas tradicionais entre os negros, por meio do uso intenso de recursos naturais/locais, como o manuseio principalmente do barro, palha de dendezeiro (piaçava) e o bambu, caracterizando as arquiteturas populares dessas comunidades. Essas arquiteturas não estão somente ligadas ao uso de materiais locais e à relação com o ambiente, mas também ao processo de transmissão do saber fazer. Assim, o cidadão/morador/quilombola aprende algo ao construir e, com isso, aprimora a tecnologia e o processo, elevando esses princípios como fatores de evidência da resistência negra africana no território quilombola e precisamente como um relevante patrimônio afro-brasileiro de afirmação de uma identidade ancestral negra que se expressa pelas manifestações, trocas de conhecimentos e suas tecnologias.

Identificou-se desse modo os templos religiosos de matriz africana presentes na comunidade de Santiago do Iguape, suas diferentes nações, cultos e as suas variadas

configurações arquitetônicas. A diversidade desses locais sagrados, suas práticas e rituais específicos refletem nesses espaços como instrumentos de relevância histórica e social da população afro-brasileira, como importantes elementos arquitetônicos e culturais da nossa nação e reconhecimento nas políticas preservacionistas destinadas ao patrimônio cultural afro-brasileiro.

A metodologia se desenvolveu com a pesquisa qualitativa no estudo de caso da comunidade de Santiago do Iguape para o estudo da arquitetura do Ilê Axé Xapanã. Essa comunidade possui o maior adensamento de remanescentes quilombolas e de comunidades de terreiros, habitações e os espaços coletivos de reprodução dos recursos naturais para a economia. A escolha dessa comunidade se deu em função da minha vivência neste território, e, sobretudo por ampliar e fortalecer os laços afetivos que aproximaram ainda mais a minha ancestralidade e identidade como remanescente quilombola e integrante dos cultos religiosos de matriz africana do Ilê Axé Xapanã.

Ao decorrer da pesquisa, foram utilizados métodos qualitativos a partir de diferentes percepções sobre a presença da religiosidade de matriz africana na comunidade, estabelecendo um mapeamento participativo no local, o convívio com as comunidades e mapeando a arquitetura afro-brasileira dos templos religiosos existentes no quilombo. Para a realização desse mapeamento, realizei a produção de croquis dos espaços do terreiro, o registro fotográfico da arquitetura dos terreiros no quilombo e apliquei um breve questionário com perguntas abertas com os líderes religiosos de cada terreiro que mapeei por meio da indicação das lideranças da comunidade, e também a partir do meu convívio e relação direta com alguns desses templos.

Como pesquisador-participante tive a liberdade de poder refletir e conhecer a forte influência da religiosidade no quilombo, entendendo juntamente com as comunidades de terreiro sobre as nossas percepções da religiosidade, conhecendo mais sobre os territórios em estudo. Foi possível entender sobre a arquitetura afro-brasileira desses espaços estudados, trazendo esses templos como forma de contribuição para fortalecer a manutenção das memórias, dos territórios e as práticas culturais que apoiem essa matriz africana estruturadas em arquiteturas afro-brasileiras no território.

A presente dissertação, portanto, está dividida em quatro capítulos. O capítulo I: “Santiago do Iguape: O território sagrado de Xapanã”, trata a respeito da comunidade

estudada e os conceitos que envolvem território, territorialidade e terreiro. O capítulo II: “Ilê Axé Xapanã: A casa de Obaluaiê” aborda o histórico do Ilê Axé Xapanã, entendendo como foi fundando o terreiro e quais os processos de modificações que ocorreram até o estado atual da edificação. No capítulo III: “A Arquitetura Afro-Brasileira da casa de Xapanã” apresento e analiso a arquitetura de todos os espaços edificados no Ilê, a partir da planta baixa do terreiro, para a compreensão detalhada das simbologias presentes em cada ambiente do terreiro.

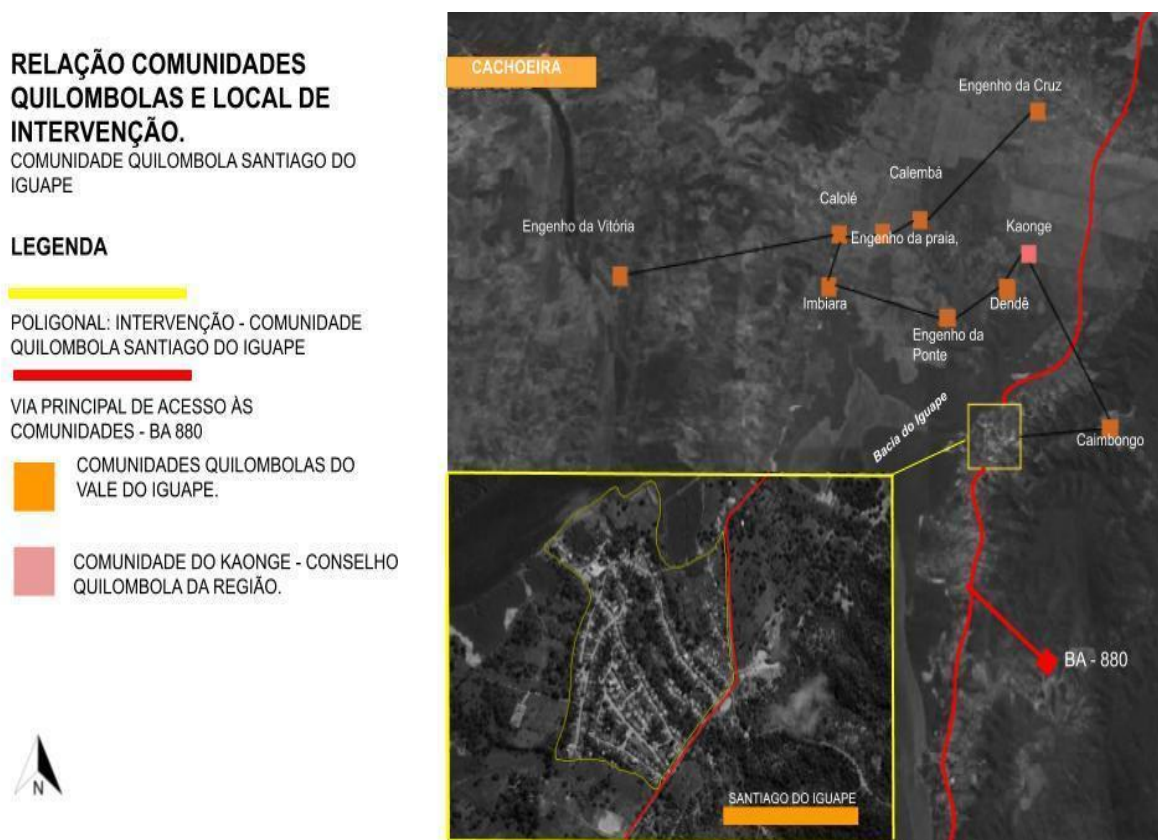
Através dessa perspectiva, a pesquisa buscou dar visibilidade à produção das arquiteturas afro-brasileiras a partir das manifestações culturais e religiosas existentes no quilombo. Compreendendo, dessa forma, as manifestações religiosas e suas singularidades como patrimônios materiais e imateriais que compõem simultaneamente esse território e as relações dos remanescentes quilombolas. Analisando como se estruturam os espaços de terreiro (os templos, terreiros, casas ou ilês) como o terreiro de candomblé Ilê Axé Xapanã aqui analisado.

2. SANTIAGO DO IGUAPE: TERRITÓRIO SAGRADO DE XAPANÃ.

2.1. SANTIAGO DO IGUAPE, VALE DO IGUAPE, CACHOEIRA/BA

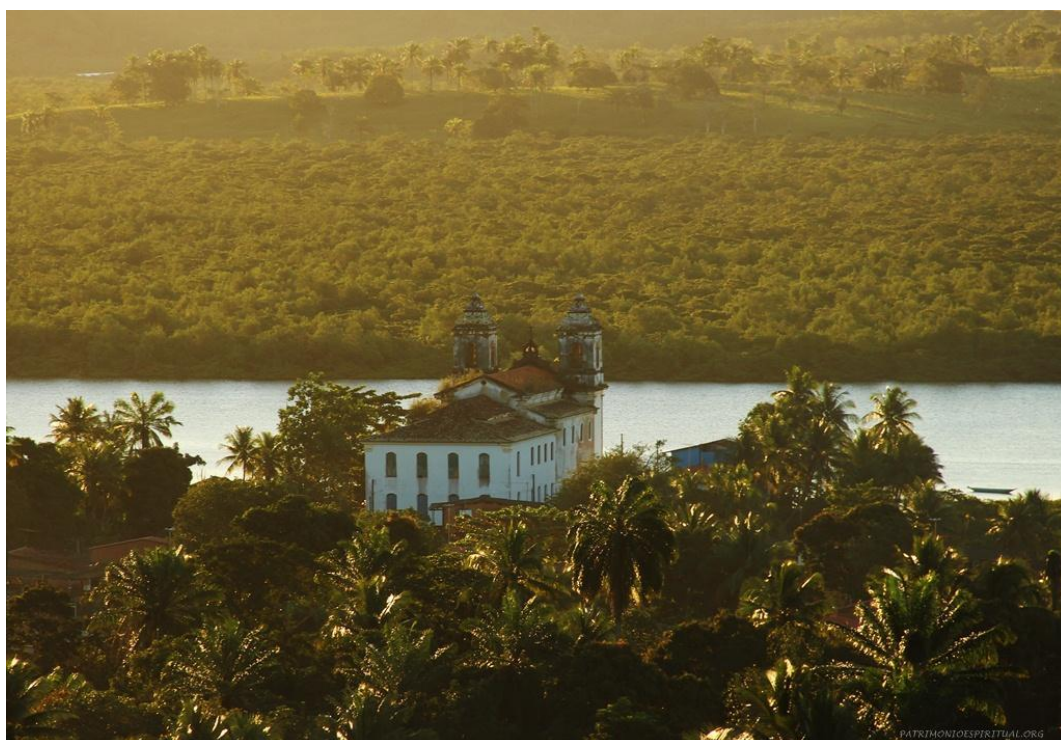
O *Ilê Axé Xapanã* (A Casa de Obaluaiê) está inserido na comunidade quilombola de Santiago do Iguape, no Vale do Iguape (Cachoeira, Recôncavo da Bahia), no entorno da Baía de Todos os Santos e da Reserva Extrativista (RESEX) Marinha Baía do Iguape. Esse território abrange 17 outras comunidades tradicionais quilombolas, que residem as localidades de São Francisco do Paraguaçu, Kaimbongo Velho, Kaonge, Kalembá, Kalolé, Dendê, Imbiara, Engenho da Ponte, Engenho da Praia, Tombo, Tabuleiro da Vitória, Brejo da Guaíba, Engenho da Vitória, Engenho Novo, Engenho da Cruz e Muteixo-Acutinga. Incluindo a comunidade quilombola de Santiago do Iguape, uma das freguesias mais produtivas da região do Recôncavo Baiano, onde se concentravam cerca de 20 engenhos. Na comunidade desenvolveram-se importantes cultivos da cana-de-açúcar e fumo.

Figura 1 – Mapa da comunidade quilombola de Santiago do Iguape, Cachoeira/Ba.



Fonte: Arquivo e produção pessoal, 2019.

Figura 2 e 3 –Vistas da Igreja Matriz de Santiago do Iguape



Fonte: Olympio de Azevedo, 2016.

Os primeiros engenhos da comunidade quilombola de Santiago do Iguape foram construídos no final do século XVI, quando “já era conhecido como uma das freguesias açucareiras mais ricas e mais produtivas da Bahia”. (BARICKMAN, 2003b, p. 86). Santiago do Iguape compôs junto com São Francisco do Conde e Santo Amaro os distritos canavieiros mais tradicionais do Recôncavo Baiano. As terras do Iguape foram lembradas por diferentes autores em função de seu grande potencial para o cultivo da cana de açúcar. (BARICKMAN, 2003a, p. 194).

Seu nome está marcado pela presença da Igreja de Santiago do Iguape, que quando no ano de 1561, nos primórdios da presença portuguesa em terras brasileiras, alguns padres jesuítas adentraram pela Baía do Iguape – formada pela junção das águas do Rio Paraguaçu com as marés vindas da Baía de Todos os Santos – e construíram uma capela destinada à evangelização da população local. Na época, as terras dos arredores eram comandadas por Antônio Lopes Ulhoa, um senhor de engenho que também era Cavaleiro da Ordem de Santiago de Compostela – provavelmente esse vínculo tenha influenciado na dedicação da capela ao apóstolo São Tiago (Santiago). (AZEVEDO, 2016)

O recôncavo da Bahia foi palco de um numeroso contingente de engenhos em um sistema de agricultura na produção de açúcar e fumo para exportação. Segundo José Reis (1992, p.5) calcula-se a chegada em cerca de oito mil negros escravizados anualmente, uma estimativa realizada em 1814 indica que haveria no Recôncavo em torno de 40.800 escravos espalhados por 408 engenhos, uma média de cem por engenho. Destituídos de seus direitos e em constantes organizações e revoltas, os negros africanos mantiveram a sua ancestralidade viva em um movimento transatlântico.

A travessia do Oceano Atlântico em navios negreiros da África para as Américas representou, para milhões de africanos, a passagem real e simbólica para o mundo dos mortos. O Oceano Atlântico foi tumba que trouxe corpos de milhares e milhares desses sujeitos que, reduzidos à escravidão, foram sequestrados para as Américas na brutalidade de um tráfico que se transformou aqueles navios em verdadeiros “campos de concentração flutuantes”, conforme descreveu o historiador. Arrancados de seu continente, os africanos foram transformados em mercadoria, coisa, peça, objetos. (1984 apud REIS, 2012, p.15)

Os africanos sequestrados, vinham de regiões específicas da África, em grande quantidade em áreas como Golfo de Benin, atualmente parte da Nigéria e da República Popular do Benin. A maioria desses grupos étnicos era formado por nagôs, jejes e hauçás, egressos de sociedades guerreiras e muitos deles adeptos do Islã (séc. XVII). Esse fato compreendeu-se

pelo intenso desenvolvimento econômico através da produção do fumo e açúcar em Cachoeira, sendo o mesmo trocado por escravos na África, o que gerou um crescimento desenfreado da agricultura de exportação e aumento do trabalho escravo no estado. O autor João José Reis aponta:

Calcula-se em cerca de oito mil anualmente. Uma estimativa de 1814 indica que haveria no Recôncavo em torno de 40.800 escravos espalhados por 408 engenhos, uma média de cem por engenho. Em cada engenho haveria não mais de seis brancos e mulatos, ou seja, 2.450 em todos eles. (REIS, 2017, p.101)

De acordo com o autor José Rivair Macedo em seu livro “História da África”, os negros africanos, ao serem arrancados de suas terras de origem foram transportados dos navios negreiros em que passavam por um segundo processo de desterritorialização (MACEDO, 2013, p.97). Esse processo de desterritorialização forçada levou os povos africanos para diferentes pontos da América Central e da América do Norte (MACEDO, 2013, p.99).

Os negros escravizados tiveram todos os seus direitos retirados e suas vidas marcadas por violência, dominação e opressão dos seus corpos, que se perpetuam em anos de escravidão, pós-abolição e pós-colonialismo. O tráfico transatlântico, a partir do século XVI, voltado para alimentar as colônias da América de mão-de-obra escrava, provocou uma diáspora negra (GILROY, 2001). Segundo o autor, Paul Gilroy em “O Atlântico negro”:

Sob a ideia-chave da diáspora nós poderemos então ver não raça e sim formas geo-políticas e geo-culturais de vida que são resultantes da interação entre sistemas comunicativos e contextos que elas não só incorporam, mas também modificam e transcendem. As experiências históricas características das populações dessa diáspora criaram um corpo único de reflexões sobre a modernidade e seus sabores, que é uma presença permanente nas lutas culturais e políticas de seus descendentes atuais. (GILROY, 2001 p.108)

Esse contexto histórico foi marcado com uma série de atos de desumanização desses povos, mas, sobretudo caracterizaram-se por constantes movimentos de lutas, resistências diversas que aconteciam através das trocas de saberes, mercadorias, movimentos e trânsitos de distintas ordens, transmigrações de pessoas, de objetos e da religiosidade. Os navios negreiros transportavam através do Atlântico, durante mais de trezentos e cinquenta anos, não apenas o contingente de cativos destinados ao trabalho na mineração, dos canaviais, das plantações de fumo focalizadas no Novo Mundo, como também a sua personalidade, a sua maneira de ser e de se comportar, as suas crenças (VERGER, 2013, p 37).

Em diáspora africana, os negros escravizados trouxeram e ressignificaram no território brasileiro uma riqueza de expressões culturais. Junto com esses povos vieram festividades, religiosidades, estéticas, artesanatos, culinárias, organizações econômicas e políticas.

[...] ao provocar deslocamento maciço de populações africanas, a escravidão e o tráfico de escravos deram origem a um novo fenômeno: a transposição de culturas africanas e a consequente interação entre experiências socioculturais africanas e as experiências socioculturais existentes nos locais para onde os africanos e afrodescendentes foram levados, num fenômeno conhecido como diáspora africana. (J. MACEDO, 2013, p. 100).

Na diáspora africana tiveram os negros de origens distintas do continente africano, esses povos se organizaram em comunidades tradicionais. Para a identificação como comunidade tradicional, deve-se obter como uma das características fundamentais a utilização do território e dos recursos naturais para sua sobrevivência. A Cartilha de Comunidades Tradicionais define:

Os povos e comunidades tradicionais são grupos culturalmente diferenciados, que possuem condições sociais, culturais e econômicas próprias, mantendo relações específicas com o território e com o meio ambiente no qual estão inseridos. Respeitam também o princípio da sustentabilidade, buscando a sobrevivência das gerações presentes sob os aspectos físicos, culturais e econômicos, bem como assegurando as mesmas possibilidades para as próximas gerações. (MINAS GERAIS, 2013, p. 18).

Conforme definido pela Constituição Federal de 1988, no artigo 215, o Estado deve proteger as manifestações culturais populares, indígenas e afro-brasileiras, e as de outros grupos participantes do processo civilizatório nacional. Essa ação governamental propõe a promoção do desenvolvimento dos povos de comunidades tradicionais, garantindo os seus direitos territoriais, sociais, ambientais, econômicos e culturais de forma que exista o reconhecimento estatal e a proteção de outros grupos culturalmente diferenciados, para além de indígenas e quilombolas.

2.2. SANTIAGO DO IGUAPE: UM TERRITÓRIO QUILOMBOLA

As comunidades tradicionais negras eram denominadas *mocambo* e mais tarde passaram a se chamar *quilombo*. Segundo o autor Rivair Macedo, os quilombos eram como “pequenas Áfricas”, cravadas em solo americano, que “reproduziram as formas comunitárias

tradicionais, mas encontravam-se abertas a incorporação de grupos sociais não escravizados e à negociação com os integrantes sociais do ambiente em que foram criadas” (MACEDO, 2013, p.119). O conceito de territórios quilombolas se manteve por longas datas baseadas na concepção fundada nos resquícios deixados pelo período colonial. Esses eram entendidos como todo conjunto de habitações formadas por negras e negros fugitivos, em locais estrategicamente situados (ESPÍRITO SANTO, 2011).

Durante as lutas dos movimentos negros dos anos 1980, advém a ressignificação do termo “quilombos”, agora nomeados enquanto “comunidades remanescentes de quilombos” ou “remanescentes das comunidades de quilombos”. O conceito atualizado se diferencia da representação estabelecida no regime escravocrata, já que anteriormente se associava a marginalidade e criminalidade. O termo “quilombo”, mesmo que preenchido por significações históricas e culturais, como reflexão da luta pelo fim do regime escravista, remete ao passado, onde exprime questões já superadas do período da escravidão, logo, passa a considerar-se a categoria “remanescentes de quilombo” como um autorreconhecimento por parte dos atores sociais envolvidos.

O quilombo ressemantizado é um rompimento com as ideias passadistas (frigorificadas) e com a definição “jurídico-formal historicamente cristalizada”, tendo como pontos de partida situações sociais e seus agentes que, por intermédio de instrumentos político- organizativos (tais como as próprias comunidades quilombolas, associações quilombolas, Ongs, movimentos negros organizados, movimentos sociais e acadêmicos), buscam assegurar seus direitos constitucionais (MARQUES; GOMES, 2013, p 142).

Já por parte do Estado brasileiro, essas comunidades, caracterizadas como rurais ou urbanas, são definidos como:

Grupos culturalmente diferenciados e que se reconhecem como tais, que possuem formas próprias de organização social, que ocupam e usam territórios e recursos naturais como condição para sua reprodução cultural, social, religiosa, ancestral e econômica, utilizando conhecimentos, inovações e práticas gerados e transmitidos por tradição (BRASIL, s.d.)

As comunidades quilombolas do Vale do Iguape foram certificadas pela Fundação Cultural Palmares e se organizaram juntamente ao Conselho Quilombola localizado na comunidade do Kaonge. Essas comunidades se auto reconhecem como remanescentes de quilombo por meio de uma consciência coletiva de suas identidades. Através do auto-reconhecimento de suas identidades e a partir do entendimento coletivo da comunidade quilombola que é defendido o que é seu por direito histórico-social na disputa territorial

entre povo e Estado. O processo de lutas por terras quilombolas das comunidades do Vale do Iguape foi marcado por formações de lideranças, organização política, construção de suas identidades (territorialidades), que perpassam anos de resistências.

As territorialidades são as relações sociais e as atividades diárias que os homens têm com sua natureza exterior. É o resultado do processo de produção de cada território, sendo fundamental para a construção da identidade e para a reorganização da vida quotidiana. Isso significa dizer que entendemos a identidade de maneira híbrida, isto é, como processo relacional e histórico, efetivado tanto cultural como econômica e politicamente. A identidade é construída pelas múltiplas relações-territorialidades que estabelecemos todos os dias e isso envolve, necessariamente, as obras materiais e imateriais que produzimos, como os templos, as canções, as crenças, os rituais, os valores, as casas, as ruas etc. (SAQUET, M. A.; BRISKIEVICZ, M, 2009, p.8).

Território e as territorialidades (identidades) dão sentido um ao outro em uma relação simbiótica (PEREIRA, 2014). A partir dessa relação que o Conselho Quilombola atualmente está localizado na comunidade do Kaonge e exerce um papel fundamental de fortalecimento das expressões culturais e religiosas das comunidades, reativando tradições populares, memórias ancestrais, políticos, educativos, artísticos e religiosos, dentre outros produtivos e do Banco Comunitário Quilombola, que opera com o uso de uma moeda social denominada “sururu”).

Os remanescentes quilombolas do Vale do Iguape realizam as suas atividades seguindo os princípios de sustentabilidade socioambiental, especialmente no contexto da Resex do Iguape (reserva marinha extrativista da Bacia e Vale do Iguape). A produção agrícola e extrativista de forma artesanal busca princípios de não utilização de agrotóxicos, sendo realizada de forma artesanal e solidária (produção de mel, ostras, pescados e mariscos, farinha de mandioca, azeite de dendê). A economia das comunidades conta também com a criação de gado e de pequenos animais.

O intenso envolvimento dos remanescentes com a valorização da memória dos valores culturais quilombolas vem propiciando para a comunidade nos últimos anos o ressurgimento, reinvenção e fortalecimento de manifestações artísticas (festas, samba de roda, dança “afro”, “rodas de conversa”, etc), artesanais (artigos de vestuário, comidas típicas, objetos decorativos) e terapias tradicionais (plantas medicinais, xaropes de ervas, rezas etc.). Todos esses saberes, competências e habilidades são veiculados por Mestres

Griôs, verdadeiros “acervos” das histórias, contos, canções, conhecimentos e rezas que circulam pelas comunidades.

Atualmente vários Griôs propulsionam o turismo de base comunitário designado “Rota da Liberdade”, que recebe visitantes do Brasil e do exterior para convivência com a comunidade em roteiros temáticos. O projeto, voltado para a promoção do turismo comunitário vem contribuindo um dos mais apelativos e diferenciadores produtos daquelas comunidades, uma vez que agrega, apoia, difunde e promove vários outros.

Uma das festas entre as quais merecem especial destaque é a Festa da Ostra que acontece na comunidade do Kaonge e é uma importante manifestação do quilombo, na qual atrai e dar ampla visibilidade para a região e sua população etnicamente diferenciada, uma vez que é intensamente divulgada por vários meios de comunicação (BORBA, 2017). Na cultura popular, a transmissão oral dos saberes e experiências de vida- formação, memória, comunitária implicada no ritual conjunto das manifestações culturais, na ritualística católica e da religiosidade afro-brasileira, que se relacionam, articulam dois mundos e suas visões, sem que um sucumba diante do outro, suas especificidades criam múltiplas territorialidades quilombolas, nos mais diversos territórios construídos e reconstruídos por esses remanescentes no quilombo.

Figura 4 e 5 – Festa da Ostra



Figura 6 e 7 – Festa da Ostra.



Fonte: O autor, 2019.



Fonte: O autor, 2019.

2.3. O TERREIRO: TERRITÓRIO SAGRADO NO QUILOMBO DE SANTIAGO DO IGUAPE

As lutas diversas e as diferentes formas de resistir dos povos africanos escravizados no recôncavo da Bahia resultaram na construção de múltiplos territórios. Esses territórios deram origem a novos territórios, como os terreiros de candomblé e que se formaram conjuntamente nas comunidades quilombolas. Os terreiros teriam o papel de territorializar os deuses que na África são cultuados por nações e territórios distintos, mas que ali no terreiro seriam conectados/unidos num mesmo espaço, divindades e entidades de proveniência diversa da África. Na tese de doutorado e hoje livro do Prof. Dr Fábio Velame, “Arquiteturas da Ventura: Os terreiros de candomblé de Cachoeira e São Félix”, o autor aponta que:

Os terreiros do Recôncavo Baiano surgiram na segunda metade do século XIX, a partir dos anos de 1860, com a Roça de Cima, o Sejá Hundé, conhecido, também, como Roça do Ventura da nação Jêje-Mahi, fundado por Ludovina Pessoa e Xarene, tendo, mais tarde, como personalidades, os

irmãos Zé de Brechó e Salacó, e em seguida, também nos anos de 1860 o Terreiro do Capivari da nação Nagô-Vodum fundado por Anacleto Urbano da Natividade (VELAME, 2019, p. 53).

Alguns terreiros do recôncavo foram feitos inicialmente, de forma provisória e precária, tendo como material principal a palha, utilizado tanto nas coberturas quanto nos fechamentos laterais, com seu piso em chão batido (VELAME, 2019, p. 60). Na comunidade quilombola de Santiago do Iguape, o surgimento desses terreiros se deu a partir das múltiplas manifestações religiosas presentes no quilombo. Essas manifestações deram origem à recriação dos diferentes cultos presentes nos terreiros de candomblé das diferentes nações do continente africano (Jeje, Nagô ou Angola), somadas as religiosidades brasileiras, formando assim os cultos da Umbanda e os considerados Candomblés de Caboclos. “O Candomblé do Recôncavo Baiano é um patrimônio da família, passado de geração a geração” (VELAME, 2019, p. 04).

Essas comunidades de terreiros que se formaram no quilombo surgiram pela ressignificação dos costumes africanos e suas práticas religiosas reconstruídas no território quilombola, compondo esse espaço com diferentes simbologias somado as práticas nativas do povo brasileiro mutuamente relacionadas aos saberes trazidos de África, que deram novos significados a religiosidade de matriz africana no território brasileiro. Formando a religião afro-brasileira, do Candomblé e Umbanda, praticada pelos remanescentes quilombolas na comunidade. No terreiro surgiram falares novos, miscigenação, fusão de crenças e estilos que iriam se projetar do meio escravo para toda sociedade (MACÊDO, 2013, p.118).

Esse território quilombola, também instituído pelo terreiro de candomblé, constitui o território-terreiro de candomblé, denominado pela autora Aureanice de Mello Corrêa (2006). A geógrafa define-os por territórios-terreiros construídos como geossímbolos, que são criados em uma paisagem conivente, na qual, a semiografia da reterritorialização pelas territorialidades revive uma África “perdida” que, no Brasil, se materializa e se ressignifica no tempo e no espaço como afro-brasileira (CORRÊA, 2006, p.7). De acordo com Riserio, (2012):

Geograficamente, o termo terreiro refere-se tanto à uma faixa de terra plana e larga, podendo ser entendido como chácara, roça e sítio, quanto ao terreno onde se realizam rituais de cultos afro-brasileiros.

Espiritualmente, o terreiro é o lugar no qual “se acham presentes as representações dos espaços que se assenta a existência: o Orum (o invisível, o além) e o Aiyê (o mundo visível)” (RISÉRIO, 2012, p.159).

As comunidades quilombolas a partir construção de terreiros de candomblé formam um novo território que revive em suas práticas cotidianas e soma as religiosidades no culto das divindades africanas e agrega ao seu território os costumes, a religiosidade e o culto de entidades provenientes e religiosidade dos nativos brasileiros, cultuados entrou si, assim como com a religião do catolicismo oficial no Brasil. Todos dividindo o mesmo território, o terreiro de candomblé. Na ótica de Rogério Haesbaert (2012, p. 34), “haveria então a existência de uma multiterritorialidade, que implica o transitar e, sobretudo, o vivenciar dessa multiplicidade de territórios/territorialidades que se constroem”.

A autora Jussara Rêgo (2006, p. 33) compreende o terreiro enquanto território quando a comunidade de axé designa a demarcação territorial do terreiro, através do rito de consagração, o ato de plantar o axé, tornando-se o momento definidor daquele território como espaço sagrado de terreiro. A respeito de terreiro a autora irá defini-lo por:

[...] Um sítio estruturado segundo um modelo espacial que corresponde a uma imagem de mundo religioso tradicional afro-brasileiro, que considera os laços de solidariedade e convivência comunitária, possuindo, idealmente, monumentos edificados sob a forma de fontes e outros assentamentos, e monumentos naturais como árvores sagradas, pedras consagradas e uma diversidade de plantas que compõem uma mancha de vegetação mantida com propósito religioso. Animais de sacrifício e outros considerados de importância simbólica para o culto são criados em ambientes mais reservados ou mesmo mantidos nas áreas de livre circulação das Casas (RÊGO, 2006, p.38)

Um terreiro de Candomblé tem sua arquitetura específica, quando com seu *axé* plantado poderá ser denominado de ‘Ilê’, ‘Casa’, ‘Axé’ ou ‘Manso’, outros nomes também irão caracterizar os terreiros, usando outros “ebé” (originado do iorubá, *egbé*) que tem na sua origem etimológica o significado de “comunidade” e, por fim, e mais frequentemente e mais utilizado, o “axé”, que além de representar a força cósmica, é largamente empregado com esta finalidade entre os integrantes do culto, moradores ou frequentadores, (RÊGO, 2006). Especificamente para as casas do rito de Angola (como o Ilê Axé Xapanã), que também são chamados de Casa de *Nkisi*, *Unzu* ou de *abaçá*.

O terreiro também pode ser conhecido popularmente como “roça” pelo povo de santo, certamente uma terminologia que faz remissão às condições dos sítios onde os quilombos se

localizavam. Esses terreiros de roça são caracterizados normalmente por terem grandes dimensões de terreno, onde nesses possuem árvores frutíferas, plantas e ervas medicinais, que formam a chamada “mata sagrada” do terreiro. Esses tipos de terreiros são mais comuns de serem vistos afastados do perímetro urbano do quilombo e centralizados nas áreas rurais onde possuem mais disponibilidade de áreas verdes, áreas essas que dispõem de todas as plantas essenciais para as práticas religiosas no terreiro.

O território religioso do terreiro de candomblé manifesta pela arquitetura afro-brasileira a sua espacialidade e o seu pertencimento. Através da fé nos seus cultos aos seus deuses, por meio dos aspectos constitutivos e da identidade coletiva da comunidade quilombola, a partir das relações e vínculos afetivos entre os remanescentes criados com a história de ocupação atrelados aos saberes produzidos e ressignificados na comunidade quilombola de Santiago do Iguape por meio dos mais diferentes geossímbolos.

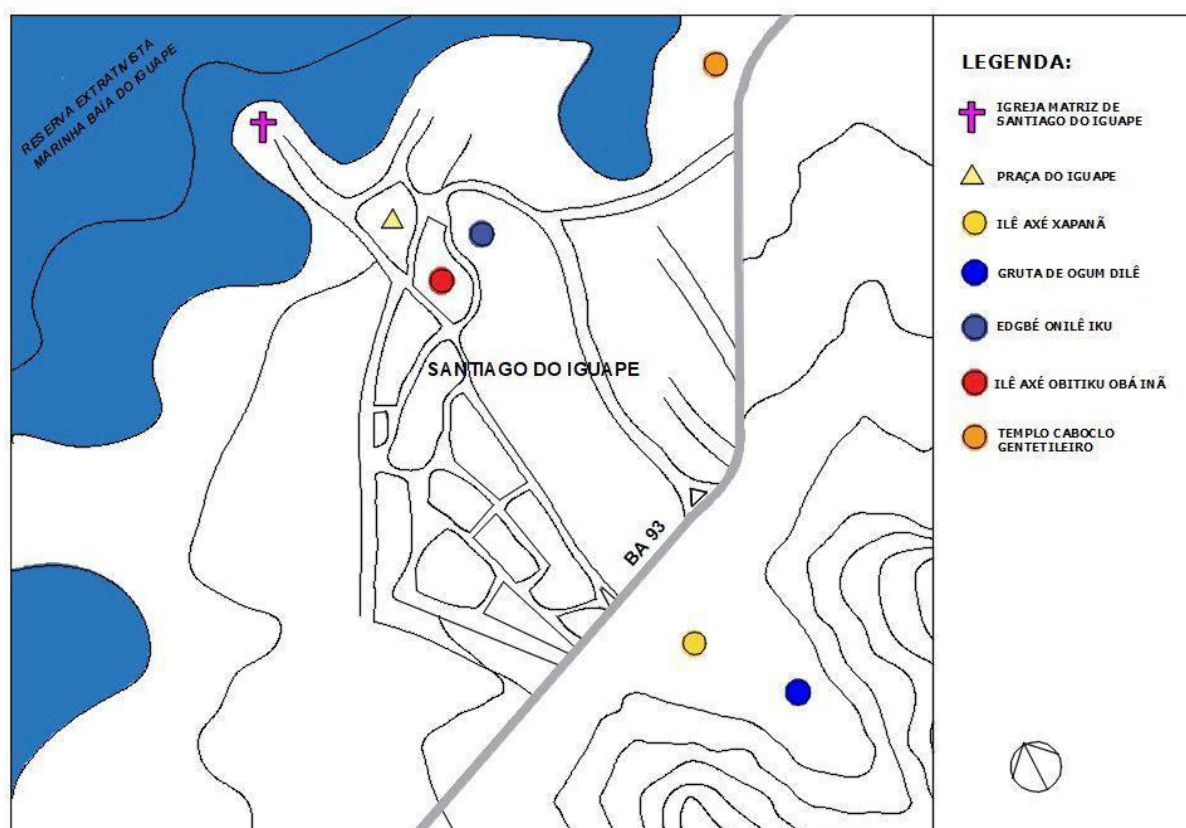
2.4. ARQUITETURA AFRO-BRASILEIRA DOS TERREIROS DE SANTIAGO DO IGUAPE – MAPEANDO A RELIGIOSIDADE NO QUILOMBO.

Arquiteturas Afro-Brasileiras são compreendidas como sendo as arquiteturas edificadas pelos negros no Brasil, pelos africanos e seus descendentes através dos processos diaspóricos imposto pela escravidão como forma de sobrevivência social, cultural e política, constituindo lugares de resistência, existência, preservação, ressignificação e criação da cultura negra no Brasil, sendo compostas em suas espacialidades e temporalidades por cosmo percepções, princípios, processos, valores e estéticas afro-centradas, afro-referenciadas e afro-diaspóricas. (VELAME, 2021, p7)

Agô. Ao entrar em um território sagrado, é de extrema importância pedir licença (agô) ao ambiente sagrado que está se inserindo, como forma de demonstrar respeito e consideração para/com as entidades ali presentes, à ancestralidade que ele carrega e os corpos que viveram e vivem graças àquele território, o terreiro. A palavra iorubá abre portas e recebe quem a aclama com o mesmo valor, ou melhor, dizendo, o mesmo axé que é depositado no local que está entrando, pesquisando e abordando. Dessa forma, peço licença em primeiro a Exu, Agô Esu. Ele é o Orixá responsável por abrir as portas da comunidade quilombola de Santiago do Iguape, o grandioso porteiro concede os caminhos e a passagem para que eu chegasse até o universo religioso que envolve os terreiro de candomblé de Santiago do Iguape, me permitindo permear esses espaços sagrados e assim compreender a magnitude de cada um desses.

Foram mapeados, na comunidade quilombola de Santiago do Iguape, a arquitetura afro-brasileira de três terreiros de candomblé e um templo de umbanda, totalizando quatro instituições religiosas localizadas pelos arredores do quilombo. No território pude constatar que os terreiros de candomblé são de distintas nações oriundas do continente africano, O Ilê Axé Xapanã (o objeto de estudo) da Nação Bantu-Angola, assim como na antiga Gruta de Ogum Dilê e os terreiros Egbé Onilê Iku e o Ilê Axé Obitku Obá Inã, ambos raízes do Terreiro de Candomblé Lobanekun Filho localizado na cidade de Cachoeira, no Recôncavo da Bahia, que são da nação Nagô-Vodum. A Umbanda, como religião de matriz africana, também se faz presente na comunidade quilombola de Santiago do Iguape, na existência do Templo de Umbanda Caboclo Gentileiro das Sete Cachoeiras.

Figura 8 – Mapa dos terreiros e templos de Santiago do Iguape, Cachoeira/Ba.



Fonte: Arquivo e produção pessoal, 2022.

Quadro 1 – Terreiros e Templos de Santiago do Iguape, Cachoeira/Ba.

Terreiro/Templo	Matriz Africana
Ilê Axé Xapanã	Candomblé Bantu-Angola
Egbé Onile Iku	Candomblé Nagô-Vodun
Ilê Axé Obitku Obá Inã	Candomblé Nagô-Vodun
Templo Caboclo Gentileiro	Umbanda

Fonte: Arquivo e produção pessoal, 2021.

O mapeamento participativo foi realizado andarilhando os caminhos e encruzilhadas da comunidade quilombola de Santiago do Iguape. Exu, o orixá dos caminhos, naquele momento abriu as estradas para que eu permeasse esse universo religioso e entrasse em contato direto com os líderes religiosos de cada um dos terreiros/templos da comunidade. No pedido de licença a esse orixá e seus descendentes, adentrei as arquiteturas dos terreiros de candomblé e templos do quilombo, conhecendo e identificando suas espacialidades bem como suas relações socioculturais que se reproduzem no território quilombola da comunidade de Santiago do Iguape.

Desenvolvi a pesquisa de campo e o mapeamento dos terreiros andarilhando o quilombo por meio de registros fotográficos das arquiteturas, o croqui desses espaços, e na realização de entrevistas com conversas abertas com as lideranças dos terreiros, onde dessa forma pude compreender a religiosidade a partir da arquitetura da espacialidade que abriga cada um deles, por meio da troca no convívio direto com cada instituição religiosa que me fiz presente no quilombo. Observei nesses caminhos percorridos pela comunidade que os terreiros distribuem em suas arquiteturas mais distintas, que variam tanto de acordo com as nações que regem, assim como as dimensões de suas espacialidades, construindo-se permeando as árvores, plantas e riachos sagrados que existem no quilombo, ou então ocupando área urbana deste território.

Na comunidade de Santiago do Iguape é possível observar que ambos os templos possuem muitos aspectos em comum, tornando-os próprios desta localidade. Na religiosidade existente no quilombo se encontram semelhanças desde as simbologias desenhadas na arquitetura, assim como nos seus cultos, que resultam da confluência de uma

nação sobre a outra, sobretudo da *Nação-Vodum*, particular do recôncavo da bahia (VELAME, 2012, p.71).

O Nagô-Vodum diferencia-se das outras nações de Candomblé, sobretudo a Ketu, por um intenso processo de dupla combinação cultural entre os Jêjes (daomeanos), e os Iorubás (nagôs), acompanhado pelas efetivas presenças do culto católico e, também, ameríndias com a reverência aos Caboclos. (VELAME, 2012, p.71)

A nação Nagô-Vodum por ser própria do recôncavo baiano constitui dois terreiros de candomblé (Ilê Axe Obá Inã e Egbé Onilé Iku) dos três que foram mapeados na comunidade quilombola de Santiago do Iguape, deixando então suas influências a partir da troca entre o povo de santo durante os ritos no quilombo e dentro do terreiro nas suas manifestações religiosas. “Os terreiros afro-brasileiros, mesmo os considerados mais puros, definem-se em relação a uma “nação”, mas integram elementos de outras (entidades espirituais, cantos, mitos, vocábulos, etc)” (PORTUGAL, 2019, p.47).

Essa troca entre as religiosidades nos cultos agrega e confluem simbologias que vão aparecer entre os cultos dos terreiros da região, como no Ilê Axé Xapanã, que é da Nação Bantu/Angola, mas que, tendo em vista todo o contexto histórico da escravidão, onde os cultos se fundiram ainda mais, principalmente dentro das comunidades quilombolas, pode-se dizer, “*Bantu-Nagô-Vodum*”, permitindo aparecer uma nova terminologia ou adaptação que ressurge como uma religiosidade própria do território brasileiro, reconstruída a partir da relação entre as distintas nações provenientes do continente africano. A união entre os cultos aos *Orixás* dos povos Nagôs (Ketu e Ijexá), os *Voduns* dos povos Jejes e os *Inkises* da nação Bantu-Angola.

Dessa forma, a partir de múltiplas influências, a fusão religiosa na comunidade quilombola de Santiago do Iguape, não só ocorre com os terreiros de candomblé, se fazem presentes em outras religiões de matriz africana, como é o caso da Umbanda de linha branca, na existência do templo Caboclo Gentileiro das setes cachoeiras, deixando algumas similaridades nesse espaço religioso, embora cada um possua as suas particularidades de culto, possuindo entendimento mútuo dos seus integrantes sobre seus rituais.

A relação entre os terreiros atinge um grau de parentesco, onde a construção e troca de vínculos se torna ainda mais direta. No mapeamento desses templos e a partir do delinear

de suas histórias é possível perceber a relação familiar que ambos possuem entre si, de caráter consanguíneo ou construída na relação dentro do espaço de terreiro nos rituais internos de cada axé. O Terreiro de candomblé Ilê Axé Xapanã e o Templo Caboclo Gentileiro das setes Cachoeiras por exemplo, fazem parte de uma mesma raiz, de uma mesma família, que se ramifica a partir da desconstrução da Gruta de Ogum Dilê, de candomblé nação Bantu-Angola, mas que reunia diversos aspectos da Umbanda, como a mesa branca e incorporação de personalidades como médicos, parteiras, ciganas, caboclos e pretas velhas. As ramificações ocasionaram a imersão de distintos cultos entre as duas comunidades, como a formação do Templo Caboclo Gentileiro, sendo de Umbanda e o Ilê Ax[e Xapanã de candomblé Bantu-Angola.

Os terreiros de candomblé da comunidade quilombola de Santiago do Iguape da nação Nagô-Vodum, o Ilê Axé Obitiku Obá Inã e o terreiro Egbé Onilé Iku se relacionam nos seus cultos por pertencerem a mesma raiz do Nagô-Vodum, trocam laços um com o outro dentro dos cultos no terreiro, assim como se direcionam aos cultos do Ilê Axé Xapanã, principalmente o primeiro deles onde em que a liderança do Babalorixá Genivaldo de Ayrá, participa ativamente de diversos cultos dentro do Ilê Axé Xapanã, tendo uma relação muito próxima devida a sua mãe Milota ser filha da Gruta de Ogum Dilê, que após o decaimento da Gruta consequentemente passou a participar dos cultos no Ilê Axé Xapanã.

Na comunidade quilombola de Santiago do Iguape, o povo de santo possui a consciência coletiva de suas variadas manifestações rituais, que envolve as especificidades de cultos existentes em cada um deles, ora cultuando Orixás, Inquices ou Voduns ou cultuando os nativos brasileiros, reeconhecendo a pluralidade étnica e cultural que envolve cada culto, provinda dos mais diversos grupos étnicos, que trouxeram os negros pela memória e deu origem as religiosidades afro-brasileiras existentes, recriadas sobre a agregação das variadas manifestações culturais e reigiosas construídas no território brasileiro.

As similaridades entre os cultos se resultam em diversos aspectos, como exemplo da presença das estrelas de cinco pontas “os *Itotos*” do Nagô-Vodum, caracterizada pela estrela de Davi que foram encontradas no solo dos espaços sagrados do Ilê Axé Xapanã e assim como na umbanda, aparecendo no templo Caboclo Gentileiro. Outra questão muito peculiar

desses cultos é o ato da não raspagem da cabeça nas iniciações, que ocorre nos rituais do candomblé de Nagô-Vodum e vai corresponder a uma prática/ritual dos três terreiros de candomblé presentes no quilombo, nomeando-os de “os cabeludos” do recôncavo, visto que em boa parte dos terreiros, sobretudo em Salvador nos terreiros de modalidade Nagô-Ketu, que possuem como fundamento imprescindível das casas a raspagem da cabeça dos noviços nos ritos de iniciação. “No “Nagô-Vodum que não raspa”, só catula (corte do cabelo antes da raspagem), as suas iniciadas são chamadas de as "Cabeludas" (VELAME, 2012, p.94).

Uma particularidade dos terreiros Nagô-Vodum de Cachoeira são os “*Atinsás*” as árvores sagradas que rasgam a estrutura dos barracões. Devido às influências distintas trocadas pelo povo de santo nesse território esse elemento também aparece na arquitetura afro-brasileira da comunidade quilombola de Santiago do Iguape, na estrutura do templo de umbanda Caboclo Gentileiro, correspondendo, assim como no candomblé Nagô-Vodum, ao assento das divindades ou caboclos ali cultuados.

As árvores sagradas nos terreiros de Candomblé da região além de serem assentos de Orixás, Voduns, Inquices, Caboclos e, entidades locais, como os Escravos, possuem um papel fundamental que as distinguem, são os elementos geratrizes, organizadores e estruturantes das arquiteturas de seus templos. No Candomblé a natureza é sacralizada, não é apenas algo natural, ou uma paisagem pictórica. Mas sim, uma construção e habitat dos deuses, uma natureza "encantada", onde o sagrado, através do fluxo de axé alimentado pelos rituais está presente em determinados lugares: em pedras, fontes, riachos, mata e árvores. A natureza torna-se uma hierofania, com diversas manifestações e erupções do sagrado no mundo. (VELAME, 2022, p.254)

A presença dos caboclos se faz marcante nos cultos de todos os terreiros e templos existentes na comunidade quilombola de Santiago do Iguape, sendo até mesmo o nome dado a uma dessas instituições religiosas, revelando a sua importância. Os caboclos nos terreiros da comunidade de Santiago do Iguape são reverenciados e festejados com grande devoção durante os cultos, elevados pela comunidade como grandes mestres preservadores dos conhecimentos tradicionais que envolvem o universo da religiosidade, sendo patronos das famílias de toda comunidade dos terreiros. O caboclo nos terreiros e templos encontrados na comunidade possui alta relevância, tendo os seus assentamentos construídos por pequenas casas e/ou *pepelês* onde são depositados todos seus rituais, as suas oferendas e elementos específicos de cada entidade de caboclo dedicada ao culto.

De acordo com o antropólogo Jocélio Teles, o culto aos caboclos perpassa o candomblé de várias nações: de Jeje, de Ketu e de Angola. Ainda, integra

o batuque, o tambor de mina, o xangô, a jurema, o catimbó, o xambá, o omolokô, a quimbanda e muitas outras tradições religiosas de matriz africana. O caboclo é uma das entidades mais notórias – se não a mais – da umbanda convencionalmente representada em paralelo ou confluência com o próprio mito nacional brasileiro de três raças fundadoras, como fruto do encontro afro-ameríndio e europeu. (SANTOS, HOSHINO, 2020 p.392 apud TELES, 1995).

As religiões afro-brasileiras localizadas na comunidade quilombola de Santiago do Iguape representam o resultado de um fenômeno compreendido como hibridismo cultural, que reúne e agrega no mesmo culto influências das diferentes nações existentes no quilombo e das divindades vindas do continente africanos (orixás, voduns e nkisis) cultuadas mutuamente entre si, agrupando-se com as entidades brasileiras, principalmente no forte culto aos caboclos.

Na comunidade os terreiros manifestam a sua fé na união dos povos indígenas e seus caboclos, boiadeiros, pretos e pretos velhas, ciganos, dentre outros seres consagrados, formando assim, vertentes religiosas multiculturais e resistindo com seus cultos nesse território multiterritorial. Tornando-se religiões essencialmente brasileiras e que acolhem e representam todo o povo brasileiro, principalmente suas “minorias”.

Estas religiões brasileiras de matriz africana carregam cidadãos que são segundo Stuart Hall são:

pertencentes a essas culturas híbridas que atravessam e intersectam as fronteiras naturais, compostas por pessoas dispersadas para sempre de sua terra natal, [...] retêm fortes vínculos com seus lugares de origem e suas tradições, mas sem a ilusão de um retorno ao passado. Elas são obrigadas a negociar com novas culturas em que vivem, sem simplesmente serem assimiladas por elas e sem perder completamente suas identidades. Elas carregam os traços das culturas, das tradições, das linguagens e das histórias particulares pelas quais foram marcadas. A diferença é que elas não são e nunca serão unificadas no velho sentido, porque elas são, irrevogavelmente, o produto de várias histórias e culturas interconectadas, pertencem a uma e, ao mesmo tempo, as várias “casas” (e não a uma “casa” particular). (HALL, 2006, p 65).

Para Hall (2000, p. 93) o hibridismo cultural não se refere apenas à composição racial mista de uma população e está relacionado com a combinação de elementos culturais heterogêneos em uma nova síntese – por exemplo, a ‘crioulização’ e a ‘transculturação’. Uma combinação de elementos nessa “fusão religiosa”. O Candomblé é a religião de matriz africana mais legitimamente brasileira e originada no nosso país a partir do encontro de

diversos povos africanos que migraram forçados, no contexto da diáspora negra promovida pelo sistema escravista e que aqui formaram os quilombos. A relação entre os espaços coletivos evidencia a formação da arquitetura do terreiro com base nas práticas culturais e econômicas existentes entre os negros africanos, as influências e simbologias dos povos indígenas e conseqüentemente os reflexos do Catolicismo inserido por meio do sistema de Colonização, formando assim um conjunto de diferentes práticas religiosas, provocando a hibridação desses espaços.

Esse processo de hibridação, entendido enquanto agregação e combinação contínuas criaram no Candomblé de Cachoeira e São Félix um paralelismo religioso afro-católico, e afro-indígena cuja formação básica já trouxe em si, combinações sócio-culturais de africanos de origens distintas, que criaram na arquitetura desses terreiros uma heterogeneidade multitemporal, uma totalidade fragmentária, um paralelismo espacial, onde como diz o povo-de-santo “cada um têm o seu lugar”, “cada qual em seu cada qual” no espaço do terreiro, convivendo respeitosamente, com suas diferenças. desvalidos[...] (VELAME, F; PEREIRA, M; SILVA, V; SILVA, 2018 p. 9).

O culto aos orixás desse povo afrodescendente, as influências e simbologias dos indígenas e conseqüentemente os reflexos do Catolicismo imposto sobre os corpos africanos, criou de acordo os autores Fábio Macedo Velame, Maria Alice Pereira, Vilma Patricia Silva e Sônia Silva “um paralelismo religioso afro-católico, e afro-indígena, cuja formação básica já trouxe em si, combinações socioculturais de africanos de origens distintas” (2018, p.10). Formando assim um conjunto de diferentes práticas que constituem uma territorialidade religiosa de multiplicidades de símbolos e significados que materializam as diferentes arquiteturas dos terreiros de candomblé que existem na comunidade.

Desta forma, se faz presente na arquitetura do terreiro um conjunto de culturas que geram uma nova cultura, com novos geossímbolos e costumes (ou ressignificando os já existentes) para representar uma nova cosmovisão e modos de vida que dialoguem com indivíduos nativos de uma mesma nação/região, unindo costumes de seus ancestrais, como também suas crenças e de seus descendentes mais próximos. Assim, muitas práticas são resgatadas e resinificadas de acordo com a vivência e identificação de um povo local.

O primeiro terreiro que entrei em contato e consegui marcar visita, foi no Templo da linha de Umbanda Branca, o Templo Caboclo Gentileiro das sete cachoeiras, localizado na

parte rural do quilombo, dentro de um sítio assim como o Ilê Axé Xapanã. O templo possui sua fachada frontal direcionada para a BA 93 e a sua fachada posterior com terreno voltado para a vista do manguezal do rio São Francisco do Paraguaçu. A arquitetura do templo se localiza na área dos manguezais, exatamente onde os marisqueiros e marisqueiras de Santiago do Iguape extraem ostras e sururus durante todo período do ano.

A estrutura do templo foi toda desenhada e delimitada pelo caboclo da casa, o Caboclo Gentileiro que definiu essa estrutura no formato de uma cruz da umbanda, possuindo no seu corpo central, a sua raiz, uma árvore sagrada, o que seria chamado no candomblé de "Atinsá". A árvore sagrada que rasga o telhado da edificação se encontra uma espécie de *pepelê*, o altar de assentamento do caboclo Gentileiro e a raiz da família que divide os galhos com os membros daquela comunidade.

O Templo de Umbanda Caboclo Gentileiro foi o primeiro em que me direcionei por uma questão de relação familiar e afetiva com o Ilê Axé Xapanã. Além de conhecer a história do templo fiquei envolvido por conhecer um pouco mais sobre a história de uma outra parte da minha família e me relacionar de forma mais próxima com alguns parentes mais “distantes”, me aproximando e descobrindo mais histórias, relatos sobre a época da gruta e a memória de Mãe Lalu, na qual dedicaram um Instituto. No Instituto mãe Lalu realizei algumas visitas e participei de algumas reuniões, como forma de colaborar com esse projeto pedagógico tão importante, que atende e dá suporte educacional às crianças quilombolas de diferentes áreas da comunidade quilombola.

A arquitetura afro-brasileira da religiosidade de matriz africana no quilombo está interligada a ações sociais voltadas para a comunidade, como as ações provocadas por parte do templo de Umbanda Caboclo Gentileiro. O templo divide o espaço da sua arquitetura sagrada com a arquitetura de uma instituição social criada pelos fiéis do templo intitulada como Instituto Mãe Lalu. Essa instituição foi construída com a ajuda de todos os membros do templo e outros colaboradores da comunidade e seus familiares. O Instituto hoje projeta ações sociais socioeducativas, criando projetos que integram educação, cultura e meio ambiente para crianças, filhos(as) de pescadores e marisqueiras da comunidade. Essa arquitetura, por sua vez, afro-brasileira, “trata-se de uma arquitetura afro-brasileira de uma

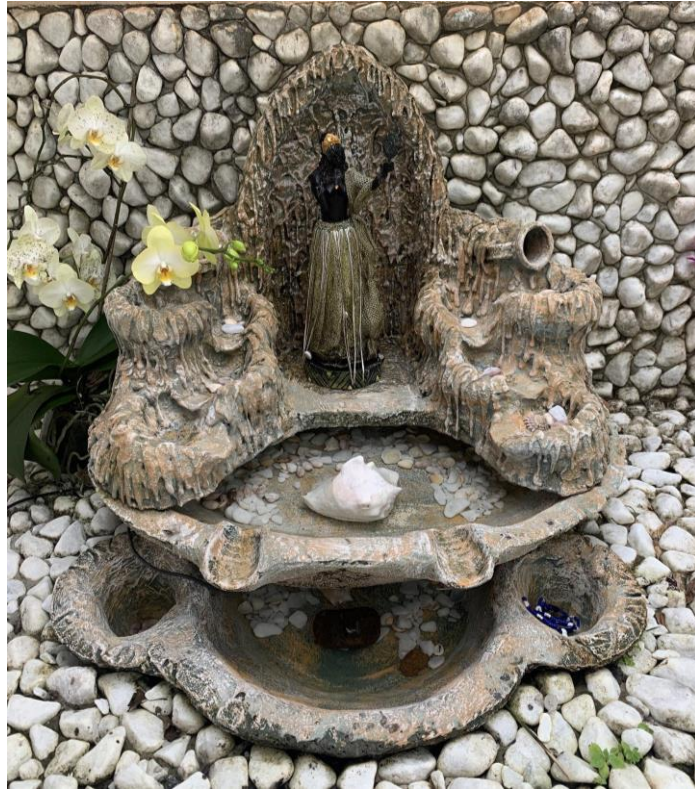
sociedade específica de culto aos seus ancestrais ilustres, uma arquitetura única, singular, particular, sem qualquer paralelo e similar na África” (VELAME, 2019, p.68).

Figura 9 e 10 – Fachada do Templo Caboclo Gentileiro das sete Cachoeiras.



Fonte: O autor, 2021.

Figura 11 –Fonte de Oxum





Fonte: O autor, 2021.

Figura 13 e 14 – Instituto Mãe Lulu



Fonte: O autor, 2021.



Fonte: O autor, 2021.

Figura 15 – O autor sendo recebido no Templo Caboclo Gentileiro



Fonte: Rafael Duran, 2021.

Figura 16 – O autor de encontro a ancestralidade do Templo Caboclo Gentileiro.



Fonte: Rafael Duran, 2021.

Fui muito bem recebido no templo Caboclo Gentileiro por minha prima, que eu chamo de tia Cói, Olgalice, uma das principais lideranças do templo juntamente com Caçula, Odezina, sua irmã. Elas me receberam de braços abertos no local da edificação, com a permissão delas e a dos seres de luz ali presentes, minha passagem foi liberada, abrindo o espaço do templo para que eu entrasse e fotografasse os ambientes do templo conhecendo a sua magnífica arquitetura, como foi desenhada e conhecendo ainda mais um pouco da história do lugar através dos relatos de Olgalice enquanto passeávamos lenta e tranquilamente pela arquitetura do templo.

O segundo terreiro que me direcionei foi o Egbé Onilé Iku, sobre a liderança da Yalorixá Rose de Nanã que é filha de meu avô fora do casamento com a minha avó, sendo então a minha tia. Rose, me recebeu no seu terreiro e me contou brevemente de como foi construída aquela arquitetura. Esse terreiro de candomblé é da nação Nagô- Vodun e fica localizado na parte mais urbana do quilombo, próximo ao terceiro terreiro que mapeei em seguida, o Ilê Axé Egbé Obá Inã, filhos de uma mesma raiz e da mesma nação de terreiro de candomblé.

O Ilê Axé Egbé Obá Inã está situado no perímetro urbano do quilombo, em uma rua paralela ao Egbé Onilé Iku, com sua área construída na rua principal e direta do quilombo, dividindo o espaço da habitação com o terreiro que também é a moradia do Babalorixá Genivaldo e de sua mãe Milota. O terreiro possui a fachada da residência e a arquitetura do terreiro construído no fundo da habitação, nesse espaço, as relações dos modos de vida no quilombo estão totalmente atreladas às funções diárias ocorridas dentro do terreiro, onde a habitação e terreiro se torna um único espaço do convívio dessa comunidade.

É naquele espaço que as práticas quilombolas são exercidas, bem como os ritos religiosos ali presentes, é ali onde são recebidos as visitas para consultas, onde são abrigados os filhos da casa, onde são feitas as sessões de caboclos e as festas abertas que acontecem periodicamente no terreiro.

Figura 16 e 17 –Fachadas Ilê Axé Obitiku Obá Inã.



Fonte: O autor, 2021.

Figura 18 e 19: Barracão do Ilê Axé Obitiku Obá Inã na festa de Ogum Xoroquê.



Fonte: O autor, 2021.

Figura 20 e 21: Casa do Caboclo Gentileiro e assentamento do orixá Oxossi no Ilê Axé Obitiku Obá Inã



Fonte: O autor, 2021.

Figura 22: O autor no Ilê Axé Obitiku Obá Inã



Fonte: O autor, 2021.

Nesse terceiro templo mapeei e realizei uma pequena entrevista com o Babalorixá Genivaldo de Ayra durante um dia de função religiosa, onde os filhos e filhas de santo da casa preparavam o terreiro para a festa de Ogum Xoroquê que ocorreria a noite onde estive presente por convite do Babá da casa. Foi extremamente gratificante e confortável passar a tarde percebendo como a arquitetura abriga e se modifica a cada atividade que acontecia nos diferentes ambientes que eram preparados pelos filhos de santo durante todo o dia, para que a noite fosse realizado o xirê (as festas litúrgicas) para o orixá consagrado aquele dia.

Os terreiro locados na área mais urbana do quilombo utilizam os espaços de mata dos terreiros de roça que mantém suas porteiras sempre abertas para todos do quilombo, é ali onde o povo de santo em seus dias de funções encontram as folhas e ervas necessárias para os diferentes cultos realizados em cada casa de axé, assim como preservam a natureza para realização de ritos diversos em riachos e cachoeiras situados dentro da área de mata de alguns dos templos. É dentro dos terreiros de roça onde a maioria das vezes as rezadeiras e

curandeiras antigas do quilombo encontram ervas medicinais para realizarem rezas e/ou remédios, saberes tradicionais que são herdados e repassados de geração em geração.

Em Santiago do Iguape a arquitetura afro-brasileira dos terreiros apresenta uma singularidade e particularidade dos terreiros próprios de Santiago do Iguape, que se diferenciam de qualquer outro, ora reproduzidos dentro desse território, edificados a partir da relação entre as diferentes manifestações culturais e religiosas que se expressam nos modos de viver das comunidades do quilombo, a partir da troca entre o povo de santo em seus mais diversos cultos religiosos que acontecem dentro e fora do terreiro, nos festejos de rua, igrejas e reservas naturais do quilombo.

As arquiteturas dos Terreiros de Candomblé na comunidade de Santiago do Iguape são construídas de forma coletiva, em um sistema de cooperação e ajuda mútua dos filhos de santo dos terreiros. O senso de coletividade na comunidade de terreiro e do povo de santo se dá em diversos aspectos, entre esses estão na forma em que os terreiros se relacionam entre si, com ações dos remanescentes no quilombo e principalmente nos festejos populares que atravessam as ruas da comunidade, como nas procissões de São Lázaro, o presente de Yemanjá e os famosos carurus de São Cosme e São Damião, assim como nos seus ritos sagrados acontecidos dentro do terreiro, formando assim uma grande rede de solidariedade.

A importância que tem as religiões de matriz africana nos quilombos é bastante visível nos rituais de “presentes” dedicados aos orixás Iemanjá e Oxum (em fevereiro) e pelas festas de terreiro (Candomblé e Umbanda, em datas diversas). As celebrações associadas à devoção à Santa Barbara (dezembro), à São Roque (fevereiro) e à Cosme e Damião (setembro, mas também data móvel) apresentam, por sua vez, claras características sincréticas afrocatólicas. Os relatos mnemônicos sobre as festas e comemorações são preponderantemente associados às religiosidades de matriz afro-brasileira e à preparação de uma das iguarias que integram o patrimônio étnico diferenciador da própria baianidade, conhecido como caruru. No caruru podem ser identificadas duas dimensões complementares. A primeira, de ser a comida ritual propiciatória aos Ibejis, divindades gêmeas infantis cultuadas no Candomblé e na Umbanda e sincretizadas com os santos católicos Cosme e Damião. (BASI, Francesca; TAVARES, Fátima, 2017, p.13)

É muito comum observar durante os festejos e os cultos no quilombo que o povo de santo de cada terreiro de candomblé ainda que de nações distintas (como Umbanda, por exemplo) e os remanescentes no quilombo vão até os outros terreiros e trocam laços e constroem vínculos, formando uma corrente de axé no mesmo território com suas práticas religiosas diversas. Nas festas e em alguns rituais sagrados que são realizados nas casas de

santo, é comum que pessoas iniciadas em outros terreiros façam parte daquele festejo (ou “façam roda” como popularmente falam) juntamente com aquela comunidade que o celebra. O objetivo é unir e fortalecer os cultos dessa matriz, formando uma verdadeira comunidade de axé. Os irmãos e irmãs de santo trocam suas bênçãos, do mais velho ao mais novo e se reúnem pela fé nos orixás, seus ancestrais unidos pela fé, os orixás, voduns, inquices, caboclos, marujos e pretos velhos ali correlacionados.

As arquiteturas afro-brasileiras edificadas a partir dos terreiros na comunidade quilombola irão se representar para esses remanescentes como um conjunto de bens materiais e imateriais correlacionados que se recriam e dão estrutura a esses patrimônios afro-brasileiros na comunidade quilombola. Segundo as autoras Joseane M. Freitas, Lívia Maria B. da Silva e Luzia Gomes Ferreira (2008), as atuais discussões em torno do reconhecimento do patrimônio cultural afro-brasileiro, devem ser entendidas como resultado da organização do movimento negro contemporâneo no contexto das políticas de identidade.

O patrimônio afro-brasileiro pode ser entendido como toda expressão cultural que evoca, como espaço de elaboração, a experiência da escravidão ou, como origem, os significados e simbologias que remetem à ancestralidade africana. Estamos falando de “patrimônio de uma cultura dinâmica, de resistência, cuja trajetória é de luta desde a diáspora e a escravidão, incluindo perdas e prejuízos históricos, que se renova, preserva, inventa e reinventa a tradição como fonte de saber e identidade” (OLIVEIRA, 2019, p.20). Desse modo, significa pensar as questões relacionadas à resistência negra a partir dos terreiros da comunidade quilombola de Santiago se dá a partir da multiplicidade de seus bens patrimoniais, que dispõem de um forte significado para esses sujeitos, e são fundamentais para constituir esse território de matriz africana.

A autora, Cíntia Nigro (2010, p.12), observa que “os conceitos de território e patrimônio possuem natureza material e ideal, e podem se constituir como referências geradoras de controle ideológico e político”. Entender essa relação dos patrimônios e a constituição do território, nesse caso o terreiro de candomblé, dá destaque à necessidade do fortalecimento de estudos que foquem o olhar nos bens culturais desses grupos, sugerindo aqui, que as discussões a respeito do patrimônio afro-brasileiro se estendam para além dos

centros históricos tombados ou instituídos pelo poder hegemônico capitalista ou pelo Estado, e, que possam dialogar para entendimento dos modos de vida próprios.

Em Muniz Sodré no seu livro “O Terreiro e a Cidade”, a palavra patrimônio encontra aqui um lugar próprio. Ela tem em sua etimologia o significado herança: é um bem ou conjunto de bens que se recebe do pai (*pater, patri* no latim), mas é também uma metáfora para o legado de uma memória coletiva, de algo culturalmente comum a um grupo (SODRÉ, 2002, p. 77). Acerca desse patrimônio negro, afro-brasileiro, Muniz Sodré afirma que:

O patrimônio simbólico do negro brasileiro (a memória cultural da África) afirmou-se aqui como território político-mítico-religioso, para a sua transmissão e preservação. Perdida a antiga dimensão do poder guerreiro, ficou para os membros de uma civilização desprovida de território físico a possibilidade de se "reterritorializa" na diáspora através de um patrimônio simbólico consubstanciado no saber vinculado ao culto aos muitos deuses, à institucionalização das festas, das dramatizações dançadas e das formas musicais. (SODRÉ, 2002, p. 77).

Nos terreiros de candomblé de Santiago do Iguape os símbolos de distintas dimensões são materializados numa arquitetura afro-brasileira que ganha forma física e delimitações dos seus espaços a partir dos desígnios desses seres imateriais. Quando se trata de arquitetura de terreiro de candomblé, a leitura do espaço é desenhada e a obra é guiada por esses seres, através do oráculo dos búzios e muitas vezes os Caboclos do terreiro, que darão a esse espaço híbrido significados próprios e divisão específica dos locais que irão determinar os diferentes rituais. Os orixás, voduns, nkisis e as espiritualidades brasileiras são consultados para desenhar essa arquitetura com suas especificidades e suas dinâmicas próprias.

3. ILÊ AXÉ XAPANÃ: A CASA DE OBALUAIÊ

Considerado o deus da varíola e das doenças contagiosas, ele tem, também, o poder de curar. As doenças contagiosas são, na realidade, punições aplicadas àqueles que o ofenderam ou conduziram mal. Seu verdadeiro nome (*Xapanã*) é perigoso demais pronunciar. Por prudência, é preferível chamá-lo *Obaluayê*, O “Rei, Senhor da Terra” ou *Omulu*, o “Filho do Senhor” (Pierre Verger, 2018, p.204)

Figura 23 – Ilustração de Obaluaiê



Fonte: Leo Barbosa (2021).

O *Ilê Axé Xapanã* traz em seus rituais as influências das tradições religiosas de nação Bantu-Angola (povos de origem *Bantu*), evidenciado pela presença do *Nkise* (nome dado às deidades africanas dessa região) Tempo (*Kitembo*), o considerado rei da nação que apresenta-se eminentemente em seu assentamento logo na entrada do barracão do terreiro. O *Nkise* com sua bandeira branca hasteada na entrada do terreiro anuncia sua existência naquele axé, recebendo periodicamente suas referências em seus cultos específicos, recebendo grande zelo e reverências por parte de toda comunidade.

Os Bantus são povos da África Meridional que falam entre setecentas e duas mil línguas e dialetos aparentados, estendendo-se para o sul, logo abaixo dos limites sudaneses, até o cabo da Boa Esperança,

compreendendo as terras que vão do Atlântico ao Índico. Os bantos trazidos para o Brasil eram falantes de várias dessas línguas, sobressaindo-se, principalmente, os de língua quicongo, falada no Congo, em Cabinda e em Angola; o quimbundo, falado em Angola acima do rio Cuanza e ao redor de Luanda; e o umbundo, falada em Angola, abaixo do rio Cuanza e na região de Benguela. A importância dos grupos falantes dessas três línguas na formação do Brasil pode ser aferida pela quantidade de termos que a língua portuguesa aqui falada deles recebeu (Castro, 2001), além de outras contribuições nada desprezíveis, como a própria música popular brasileira. Na esfera das religiões afro-brasileiras, a participação dos bantos foi fundamental, pois é da religiosidade desses povos ou sob sua influência decisiva que se formou no Brasil o candomblé de caboclo baiano e outras variantes regionais de culto ao antepassado indígena, como o catimbó de Pernambuco e da Paraíba, que mais tarde vieram a se reunir na formação da umbanda e que também constituíram uma espécie de contrapartida brasileira ao panteão das divindades africanas cultuadas nos candomblé, no xangô, no batuque e no tambor-de-mina (PRANDI, 2001, p.14).

Embora essa comunidade de axé se reconheça como um terreiro de candomblé de nação Bantu-Angola, refletidos nos fundamentos da casa, presentes na musicalidade e principalmente nos processos ritualísticos internos (como as iniciações), as rezas de encantamentos aos *nkisi* (os *ngorosis* da Angola), no terreiro *Ilê Axé Xapanã*, encontra-se somado aos seus cultos uma forte influência da hibridação, assim como a sincretização de divindades pertencente a outras nações de matrizes africanas presentes no quilombo de Santiago do Iguape, com a presença de alguns elementos da umbanda, como o culto a ciganos e pretos velhos, mas, sobretudo, por uma grande presença de variadas simbologias, nomenclaturas e rituais da nação de candomblé Nagô-Vodum, própria do Recôncavo baiano e predominante na comunidade de Santiago do Iguape, agregando então suas influências para os demais templos e terreiros da região como no *Ilê Axé Xapanã*, que passa a torna-se então o que poderíamos considerar um candomblé de nação *Bantu-Nagô-Vodum*, devido às suas múltiplas influências construídas no território quilombola.

Algumas semelhanças desenhadas na arquitetura aparecem no terreiro, como a presença das estrelas, o *Itoto* do Nagô-Vodun e por agrupar em um único quarto os assentamentos dos orixás/voduns/inquices da casa, como também acontece nas casas de nação Nagô-Vodum. Enquanto aos rituais se assemelham em diversos aspectos, nas nomenclaturas, na musicalidade e em alguns procedimentos internos, como por exemplo serem reconhecidos no Recôncavo como os “cabeludos”, visto que nos rituais de iniciação de ambos os terreiros não fazerem a raspagem completa da cabeça dos yaôs (os noviços) nas

iniciações, assim como nos terreiros Nagô-Vodum de Cachoeira e da comunidade quilombola de Santiago do Iguape, o Ilê Axé Obitiku Obá Inã e o Egbé Onilé Iku.

Esse universo religioso, quando construído dentro do território quilombola, emerge sobre a confluência dos variados formatos e das diferentes manifestações religiosas presentes em cada território ali existente, ainda que o povo de santo nos seus rituais entenda as dicotomias e particularidade de cada culto. Ao se hibridar em seus territórios sagrados, reconstruíram novos territórios/terreiros edificadas sob as influências de manifestações distintas presentes no quilombo e provenientes de diferentes territórios do continente africano.

O hibridismo religioso presente no Ilê Axé Xapanã se evidencia ainda mais forte e predominante a partir da presença de cultos aos caboclos dentro do terreiro, constituindo o conhecido por muitos das comunidades de terreiro principalmente nos terreiros de nação Ketu como “candomblés de caboclo”, que se constrói a partir de uma religiosidade composta por inúmeras simbologias presentes nos rituais e na arquitetura sagrada do terreiro. O termo candomblé de caboclo teria surgido na Bahia, entre o povo-de-santo ligado ao candomblé de nação Nagô-Ketu, originalmente pouco afeito ao culto de caboclo, justamente para marcar sua distinção em relação aos terreiros de caboclos (PRANDI, 2001).

No Ilê Axé Xapanã a existência dos caboclos se dá em muitos aspectos, desde as mais diversas representações na arquitetura desse templo, assim como nos seus rituais. É no mês de julho próximo ou na data de 2 de julho (dia dos caboclos) que ocorre a festa dedicada a essas entidades. No barracão do terreiro é montada anualmente a cabana de caboclo que é feita para todos os caboclos da casa, construída pelos filhos e filhas de santo dentro do terreiro. Esse elemento é muito comum de ser estruturado do lado de dentro do barracão, ou algumas vezes do lado de fora, sendo concebido em boa parte dos terreiros de candomblé do recôncavo.

A cabana de “caboco” é feita de palha de piaçava, composta por frutas diversas e pela famosa jurema, uma bebida sagrada mista por conjunto de outras bebidas e feita com partes de árvores de mesmo nome. Os alimentos bem como a bebida são distribuídos pelos caboclos da casa, que dividem com todos os visitantes durante suas festas, o famoso samba de caboclo que anima todos que se fazem presente no barracão.

Nos terreiros de candomblé do Recôncavo da Bahia, bem como nas comunidades quilombolas, o Caboclo irá assumir um papel fundamental nas decisões que são tomadas na casa, sendo muitas vezes os fundadores de muitos dos terreiros de candomblé de Cachoeira e da Bahia. Essas importantes entidades a partir de suas experiências na terra e seus contatos com os saberes africanos, guardam consigo segredos e inúmeros conhecimentos acerca de banhos, folhas e conhecimentos sobre uma variedade de ervas medicinais recolhidas na área e mata do terreiro. O que todos podem observar é a grande semelhança quanto às "festas" de candomblé de-angola e as de caboclo (RIBEIRO, 1983). Na reflexão da autora:

Talvez por causa do convívio mais prolongado entre o índio e o nativo de Angola, no seu sentido mais amplo, fundiu-se em alguns pontos o ritual, muito embora, diga-se de passagem, nada tem a ver um com o outro. A ressalva quanto a essa aculturação do índio com o africano de Angola prende-se ao fato do ritmo dos cânticos e dos toques terem muito a que se equiparem, porque, dentre todas as nações que para aqui vieram supomos que o povo banto foi quem mais gozou da amizade do nativo brasileiro; as outras não puderam impor aos índios aquilo que trouxeram, principalmente em relação a religiosidade (RIBEIRO, 1983, p.60).

Nos candomblés considerados de caboclo pode-se notar a forte predominância de muitos elementos do *Axé* de Angola, ambas assemelhando-se, desde a língua predominante da região. Desde muito cedo, ainda no século XVI, constata-se na Bahia a presença dos negros *Bantu*, que deixaram a sua influência no vocábulo brasileiro (VERGER, 2013, p. 31). É possível encontrar outros elementos como os atabaques, por exemplo, que nesses terreiros são tocados com as mãos e não com as varetas (como em templos de outras nações), presença de muitas músicas cantadas em português e o uso frequente de termos e rituais de iniciação de origem *Bantu* (PRANDI, 2001).

O autor Reginaldo Prandi, ressalta a forma no campo religioso de retratar a dupla contribuição *Bantu* originada na Bahia, que recriou o candomblé de caboclo e o candomblé de niquices denominado Angola e Congo, duas modalidades que se casariam num único complexo afro-índio-brasileiro, povoando, a partir da década de 1960, praticamente o Brasil todo de terreiros angola-congo-caboclo (PRANDI, 2001).

A presença dos rituais aos orixás africanos (os niquices da tradição angola), as influências das espiritualidades brasileiras e se dão por meio da ancestralidade transmitida na relação dos negros africanos mutuamente com os povos de comunidades tradicionais indígenas, dos boiadeiros, dos ciganos, marujos e pretos velhos, evidenciando uma religião

tipicamente constituída no território brasileiro, bem como o culto a outras entidades umbandistas além do caboclo, podem também estar presentes em terreiros de candomblé. São os pretos-velhos, as ciganas, os santos católicos, os baianos, os exus da umbanda e as pombas giras. Criando um paralelismo religioso afro-católico e afro-indígena no Ilê Axé Xapanã.

3.1. HISTÓRICO DO ILÊ AXÉ XAPANÃ:

O terreiro Ilê Axé Xapanã foi inaugurado em 22 de abril de 2014, fundado pela *Mametu* (Ialorixá) e minha avó, Mãe Zélia de Obaluaê (figuras 1 e 2), que nasceu em 27 de agosto de 1932 que faleceu em 11 de junho de 2020 aos seus 67 anos de iniciada nos cultos religiosos de matriz africana. Mãe Zélia teve uma vida muito difícil, ficou órfã aos 13 anos, era uma mulher negra afro-indígena de origem pobre, filha do meio de cinco irmãos e mãe de cinco filhos. Teve o rumo de sua vida totalmente transformado após conhecer o seu esposo, o meu avô Reginaldo Francisco dos Santos, o homem que se casou e quem a conduziu para Santiago do Iguape (comunidade de origem do seu esposo).

Foi na comunidade que Mãe Zélia passou a conhecer o universo espiritual da religiosidade afro-brasileira, foi lá onde ela recebeu seus primeiros cuidados necessários até que fosse escolhida para ser iniciada pelo orixá que regia o seu orí (cabeça), *Obaluaiê*, o orixá *Xapanã* que dá título ao terreiro. Durante a sua vida, minha avó dedicou-se não apenas a cuidar e criar os seus filhos, seus netos como eu que foi criado pelas suas mãos, e até mesmo criando filhos de seus parentes, netos e marido, mas também a se dedicar e fazer o bem ao outro através da sua mediunidade. Adquiriu do seu orixá *Obaluaiê* características essenciais que se expressam na prática da caridade, a cura do corpo e alma daqueles que necessitam de sua ajuda, enfatizando diariamente durante sua passagem em vida a importância de fazer o bem ao outro, sempre pregando a união com aqueles que constituam a sua família de sangue e de axé.

Foi seguindo essa linha de sua vida que durante anos Mãe Zélia veio se propondo (por meio de seus guias e seus orixás) a promover o olhar pelo outro, sendo além de mãe de seus filhos de sangue e netos, a mãe de espírito de muitos outros na qual dedicou a sua fé e devoção. A pesquisa de campo e entrevistas foram realizadas posteriormente ao falecimento

de minha avó, que faleceu durante o processo de pesquisa, impedindo que houvesse tempo hábil para fazer o diálogo diretamente com essa matriarca e fundadora do templo.

Felizmente, Mãe Zélia tinha um bom e antigo costume de deixar um pouco de sua histórias e dos seus ensinamentos em forma de manuscritos, anotados por ela mesma, sua “escrevivência”, como conceitua a autora Conceição do Evaristo (1994), ao tratar da escrita da história de uma mulher que viveu e resistiu na condição de negra, Ialorixá, inserida em uma sociedade marcada pelo preconceito. Nessa perspectiva foi através de alguns desses documentos deixados para toda minha família, guardados pelos seus filhos que tornou-se possível conhecer a ainda mais sua história e alguns de seus relatos de sua linda e inspiradora história de vida.

Mãe Zélia deixava pequenos papéis, rabiscos, folhas de papéis que retirava de uma de suas agendas e cadernos enquanto anotava os pedidos e as orientações que lhe passavam os seus guias. Minha avó não só deixou para sua família alguns documentos históricos que contam a trajetória de sua história de vida, mas deixou sobretudo uma imensidão de conhecimentos para os filhos mais velhos do terreiro, que abrangem conhecimento das folhas, plantas e ervas, cânticos, rezas, enfim, um mar imenso de saberes que foram cuidadosamente deixados escritos e salvaguardados pelas suas próprias mãos que anotavam aos sopros que davam os deuses aos seus ouvidos.

“Meu nome é Zélia Maria Ramos dos Santos, nasci em 27 de agosto de 1932. Perdi meus pais cedo, mas o meu sofrimento começou aos 7 anos quando os desmaios e as dores começaram. Eu chorava muito. Já fiquei cega por uma noite toda e outras coisas mais... Foi quando descobri que era médium mas minha mãe não suportava. Meu pai gostava e queria me levar para o candomblé para cuidar de mim, mas ela não deixava e dizia: “Se tiver que morrer, a Deus pertence. Ela não nasceu pra semente e todos nós vamos morrer um dia, disso ou daquilo outro”. Então eu fui crescendo e só ouvia da minha mãe essas frases: “Zélia, vá lavar os pratos, vá varrer a casa, vá fazer isso, vá fazer aquilo.”. Eu não me lembro de um gesto de carinho da minha mãe e nem do meu pai, mas Deus sabe que o que eu mais queria era que eles tivessem aqui comigo pois sinto muita falta deles. Quando eu queria ir pra escola, minha mãe perguntava: “Para quê, cavalo?” Cavalo peado também come. Deste dia em diante, eu comecei a copiar tudo o que eu via nos livros, mas não sabia ler o que eu escrevia. Eu tinha uma irmã por parte de pai que dava banca, e assim eu aprendi o pouco que sei hoje. Somos seis irmãos, quatro mulheres e dois homens, mas atualmente me sinto filha única em comparação. Quando meus pais morreram, a minha

irmã nos arranhou uma casa para morar em uma avenida que só moravam prostitutas e ex-presidiários, se estou bem até hoje foi porque quando morava lá, Dona Júlia era uma das moradoras da avenida. Então, ela veio saber quem foi que arranhou aquela casa pra nós e respondemos que foi nossa irmã por parte de pai, Zazá. Dona Júlia disse: “Eu confesso, quer dizer que não serviu para a cunhada dela, mas serve pros irmãos? Quatro moças e duas crianças? Não se preocupe, eu e Amália vamos tomar conta de vocês como se fossem meus filhos”. Assim, mesmo pela madrugada, ela vinha olhar se a porta estava fechada direito, empurrava bem e voltava para dormir em sua casa. No outro dia, minha segunda irmã (Jaci) acordava cedo para ir trabalhar na fábrica do Largo do Tanque (Salvador/BA) e eu tomava conta da casa. Eu cozinhava, lavava, passava, ia pra feira fazer as compras e deixava meus três irmãos em casa e pedia para Dona Julia tomar conta deles até eu voltar da feira. Eu fazia o almoço e voltava para arrumar a casa, depois ia lavar as roupas e tomar conta dos menores. A irmã mais velha não ficava em casa (a vida dela era na ilha, passeando), e a segunda irmã ia trabalhar, então eu ficava tomando conta da casa e dos irmãos menores. Fiquei órfã aos 13 anos e fui morar no bairro Castelo Branco (Salvador/BA) com minhas irmãs e meus irmãos. Aos 18 anos, eu desci para o Largo do Tanque e, por acaso, encontrei um rapaz chamado Reginaldo de braços dados com minha irmã (apelidada como “Caçula”). Ele se aproximou e começou a puxar assunto comigo e fazer perguntas, eu ficava calada e Caçula respondia por mim. Eu e Reginaldo começamos a namorar e, após seis meses, ficamos noivos e nos casamos. Hoje estamos com 60 anos de casados, ele foi meu primeiro e único namorado até o fim da minha vida, graças a Deus. Sou *Yalorixá*, filha de Obaluaê. Tenho 61 anos de “feita” e tenho seis filhos que são os amores da minha vida, mas quem encosta em Deus, não cai! Continuo com minhas obrigações junto com meus filhos, netos, noras, genros e meu esposo que me deu muito apoio, graças a Deus. Hoje eu tenho meu pequeno *abassé* aqui em Santiago do Iguape, onde fui iniciada com meu pai Ogum Dilê. Ele foi quem botou a mão no meu *mutuê*, graças a Deus. (Documentação manuscrita, Zélia Maria, 2007).

Figura 24- Manuscrito de Mãe Zélia

Meu nome é Zélia Maria
Barral nasceu a 27/18/32 em São Paulo
perdi meu pai mais meu
quando começou aos 7 anos
quando os demais e dores
mas chorava muito fiquei cega
por uma noite fora de casa
foi quando descobri que
era Média e da Candoba
mas mais nunca mais não
Eu portava meu pai gostava
e não deixava ele me levantar
pra cuidar e disinha se tiver
morei a Deus prestes e a
nao em pra semana todos mais
também mudou um dia e isso eu
da filha da mãe indiana eu
crescendo só oia de lá e eu
Zélia na casa de pra lá e pra cá
casa da minha mãe e a fazer a
eu não me lembro mais e um
nem de minha mãe de meu pai
mais Deus sabe que eu não
quero e o que eles fazem a que
com meu pai sinto muita
falta dele quando eu peço
e na escola e a de lá

Fonte: Arquivo pessoal.

Figura 25 - Mãe Zélia e seus filhos no Ilê Axé Xapanã.



Fonte: Otávio Oliveira (2016)

Figura 26- Mãe Zélia na barraca do “velho” Obaluae - Olubajé.



Fonte: Rodrigo Costa (2019)

Figura 27 - Mãe Zélia no presente de Yemanjá.



Fonte: Rodrigo Costa (2019)

Apoiado na documentação deixada por minha avó e em diálogo com meu avô, seu esposo Reginaldo e seus filhos, foi possível costurar mais a história dessa Ialorixá e compreender a partir de que momento e como foi construído e fundado o *Ilê Axé Xapanã*. Meu avô Reginaldo contou-me muito emocionado que foi em busca de trabalho e melhores condições de vida que ele saiu da comunidade quilombola de Santiago do Iguape para trabalhar como carpinteiro, migrando-se para a cidade de Salvador, onde ele e a minha avó se conheceram e começaram a se relacionar.

Na época que se conheceram, ele tinha 15 anos e ela 18 anos, minha avó morava na comunidade Barro Branco (localizada no Alto do Peru, no bairro Fazenda Grande do Retiro) com seus irmãos. Segundo meu avô ela possuía constantes mal-estares e todas as vezes que esses aconteciam ele a levava para o pronto socorro onde o médico realizava os exames e verificava que não havia nenhum problema de saúde com ela, porém por diversas vezes essas sensações voltavam, deixando seu esposo (e naquele momento, namorado) sem saber o que ocorria com a saúde de sua mulher.

Em um desses dias de mal-estar, meu avô a convidou para ir a comunidade de Santiago do Iguape, revelando que sua mãe era mãe de santo, curandeira e rezadeira na comunidade e

que a partir disso ela poderia identificar se estava passando por um problema de saúde ou de alguma influência espiritual. Chegando em Santiago do Iguape, a minha bisavó e sua sogra Lalu a recebeu muito alegre, principalmente considerando ser a sua primeira nora apresentada oficialmente. Em uma certa noite na casa de sua sogra, enquanto minha avó dormia, ela voltou a sentir os tais mal-estares.

Percebendo o que ela sentia, sua sogra a levou para o “quartinho do santo”, um pequeno assentamento dos orixás e caboclos que ela possuía na sua casa. Foi lá que as sensações de mal estar aumentaram e mãe Zélia conseqüentemente manifestou o seu orixá. Segundo meu avô Reginaldo (2021) sua mãe Lalu nesse momento olhou para ele e disse “Aí a doença de sua mulher. Ela não tem nada, tem o lado espiritual que precisa cuidar”.

Na última incorporação dela, antes da iniciação, ela chegou do mato toda envolta com samambaias, o cabelo solto, ela tinha um cabelo longo que parecia uma índia. Quando ela veio (que inclusive minha avó Lalu já estava procurando ela e já tinha acionados alguns homens para procurar ela por dentro da mata), ela veio toda vestida de folha e samambaias, e aí quando levou ela para casa ficou todo mundo achando que ela era louca, tinha problema na cabeça e tal... Aí foi quando levou para casa que minha avó foi pegar ela, que ela voltou a si, que o orixá ogum pegou minha avó e disse que ela tinha que ser iniciada, e aí foi que descobriu que ela já tinha esse histórico desde família, que ela já tinha esse histórico de incorporação e algumas crises que a mãe dela achava que eram crises de convulsão, na verdade descobriu depois através do pai dela que era do candomblé e a madrinha dela que era mãe de santo Dona Hilda. Aí foi que descobriu que não eram crises, era a incorporação de Obaluaê nela, mas a mãe dela não gostava, mas depois ela conheceu meu pai e levou ela pro Iguape e passou a ter essas tais “crises”. Foi quando seu Ogum a pegou novamente e disse que ela não era doente e que ela precisava ser cuidada. A partir disso começou os preparos para ela ser iniciada. (Informação verbal - Edilaci Ramos dos Santos, filha de Mãe Zélia)

Havia uma frequência de sensações de mal estar e a constante incorporação dos seus guias espirituais, além de muitos momentos de crises e ataques que afligiam o corpo de Mãe Zélia. Uma certa noite, o orixá Ogum Dilê (incorporado em Mãe Lalu), havia revelado que enquanto ela não fosse feita (iniciada), voltaria sempre a ficar dessa forma que causava tanto sofrimento, podendo levar até mesmo a óbito. Mãe Zélia vendo a necessidade de passar por tais rituais de iniciação para cuidar dos seus orixás, se colocou prontamente disposta a realizar todos os procedimentos necessários, apesar de suas irmãs não serem a favor da decisão dela ainda decidiu que dessa forma seria feito, principalmente se tratando do que

afetava a sua saúde e ameaçava sua vida. Como afirmou Reginaldo (2021) “O orixá encontrou o seu lugar para finalmente pousar”, então dessa forma seria feito.

Mãe Zélia teria sido então iniciada pelo orixá Obaluaiê, o rei *Xapanã* que a partir daquele momento levava todas as dores e sofrimentos que as crises, doenças e ataques te afligiam. Mãe Zélia teve todos os tipos de doenças imagináveis desde criança, já ficou cega e teve doenças como varíola e outras. Pela força do orixá que é o principal responsável dentre os outros por ter o poder de curar e livrar das doenças, que a vida de minha avó ganhou um novo significado. Obaluayê cicatrizando e curando com suas palhas o seu corpo, levou toda dor que lhe causava.

Omolu cura todos da peste e é chamado Obaluaê: Quando Omolu era um menino de uns doze anos, saiu de casa e foi para o mundo para fazer a vida. De cidade em cidade, de vila em vila, ele ia oferecendo seus serviços, procurando emprego, mas Omolu não conseguia nada. Ninguém lhe dava o que fazer, ninguém o empregava e ele teve que pedir esmola, mas o menino ninguém dava nada, bem o que comer, nem o que beber. Tinha um cachorro que o acompanhava e só. Omolu e seu cachorro retiraram-se no mato e foram viver com as cobras. Omolu comia o que a mata dava: frutas, folhas e raízes. Mas os espinhos da floresta feriam o menino. As picadas de mosquito cobriam-lhe o corpo. Omolu ficou coberto de chagas. Só o cachorro confortava Omolu, lambendo-lhes as feridas. Um dia, quando dormia, Omolu escutou uma voz: “Estás pronto. Levanta e vai cuidar do povo”. Omolu viu que todas as feridas estavam cicatrizadas. Não tinha dores nem febre. Obaluaê juntou as cabacinhas, os atós, onde guardavam água e remédios, que aprendera a usar com a floresta, agradeceu a Olorum partiu. Naquele tempo uma peste infestava a Terra. Por todo lado estava morrendo gente. Todas as aldeias enterravam os seus mortos. Os pais de Omolu foram ao babalaô e ele disse que Omolu estava vivo e que ele traria a cura para a peste. Todo lugar onde chegava a fama precedia Omolu. Todos esperavam-no com festa, pois ele curava. Os que antes lhe negaram até mesmo água de beber agora imploravam por sua cura. Ele curava todos, afastava a peste. Então dizia que se protegessem, levando na mão uma folha de dracena, o peregum, e pintando a cabeça com efum, ossum e uági, os pós branco, vermelho e azul usados nos rituais e encantamentos. Curava os doentes e com o xaxará varria a peste para fora da casa, para que a praga não pegasse outras pessoas da família. Limpava casas e aldeias com a mágica vassoura de fibras de coqueiro, seu instrumento de cura, seu símbolo, seu cetro, o xaxará. Quando chegou em casa, Omolu curou os pais e todos estavam felizes. Todos cantavam e louvavam o curandeiro e todos chamavam de Obaluaê, todos davam vivas ao Senhor da Terra, Obaluaê (PRANDI, p.204, 2001).

Depois de ter sido iniciada por Obaluaê os ataques e doenças desapareceram e Mãe Zélia passou a cada vez mais desenvolver sua mediunidade, sendo uma verdadeira companheira de sua sogra que também vinha envelhecendo e iria passando os seus

conhecimentos para Mãe Zélia. Saíam muitas pessoas de diversos cantos do recôncavo da Bahia e dos diferentes territórios dos quilombos para virem se consultar com os caboclos que passaram a se manifestar no corpo de Mãe Zélia, tornando-se uma importante e reconhecida guia espiritual de Santiago do Iguape junto com Mãe Lalu.

Atendendo muitos aqueles que iriam até elas em busca de ajuda. Sua sogra a partir de então deixava sob a responsabilidade de Mãe Zélia a iniciação de outros filhos e passava diversos ensinamentos para que cuidassem de muitos que as procuravam. Após a procura de muitos, Mãe Lalu juntamente com Mãe Zélia passaram a realizar os seus cultos dentro da sua própria casa com os toques dos atabaques em um pequeno quartinho do santo, e depois de um tempo, passou-se para sala da casa até que compraram uma casa ao lado da casa de Mãe Lalu para realizar os cultos, dado ao crescimento e a chegada de mais filhos de santo, o Caboclo de Mãe Lalu sob a confirmação do orixá, determinou a construção de um terreiro nas matas do quilombo. Esse terreiro ficou conhecido como: A Gruta de Ogum Dilê.

3.1.2. A GRUTA DE OGUM DILÊ – VESTÍGIOS DE UMA ARQUITETURA SAGRADA.

Antes da história e surgimento do *Ilê Axé Xapanã* e ainda antes que Mãe Zélia se tornasse Yalorixá, Mãe Lalu (a minha bisavó) fundou a Gruta de Ogum Dilê, primeiro terreiro de Mãe Lalu e onde mãe Zélia tornou-se mãe de santo de seus primeiros filhos. Seguindo os relatos de meu avô Reginaldo, essa história dá-se início quando o caboclo Rei da Serra (guia espiritual que representa um dos ancestrais nordestinos presentes no candomblé de caboclo e na umbanda) havia incorporado em Mãe Lalu, deixando um recado orientando que ela saísse mata adentro e procurasse um espaço (pelo território do quilombo) para a construção de um terreiro no meio do mato (onde o caboclo fazia a sua morada) e que assim que chegasse no local escolhido, ela viria a confirmação de que era aquele o lugar.

No dia seguinte, Mãe Lalu chamou Zélia para que juntas procurassem o espaço designado pelo caboclo para a construção do terreiro. “Elas saíram para procurar em alguns povoados do Vale do Iguape como Capinas, Opalma, Cassinu, Catum, Rio de Areia e a cada vez que paravam, em nenhum desses lugares sentiam que era o lugar determinado pelo caboclo” conta meu avô Reginaldo, esposo de Mãe Zélia e filho de Mãe Lalu. Certo dia, Lalu chamou Zélia para ir no “Fecho da Pedra” na comunidade de Santiago do Iguape e

também dentro da mesma área rural e próximo de onde hoje também encontra-se o *Ilê Axé Xapanã*.

Nesse local que Mãe Lalu incorporou o seu caboclo, o Rei da Serra que foi quem mostrou e confirmou o local exato da para a construção do terreiro, que ficou conhecido como Gruta de Ogum Dilê. O terreno onde foi definido pelo caboclo e confirmado pelo orixá Ogum Dilê, havia propriedade de Pedro Paulo Rangel, um antigo senhor que possuía muitas terras na comunidade de Santiago do Iguape.

Pedro Paulo Rangel possuía, além de terras, imóveis e comércio na Vila de Santiago do Iguape: “quatro casas de telhas, um armazém, móveis, um barco a vela denominado ‘Ima’, um dito a vela denominado ‘Cisne-II’, três canoas usadas e os estoques de mercadoria do armazém”. O seu armazém movimentava o comércio no local. Também era proprietário de barcos que transportavam mercadorias para Salvador e voltavam com outras para abastecer o seu estabelecimento. (file:///C:/Users/Portal/Downloads/dissertacao%20mestrado.pdf)

Mãe Lalu, como uma característica filha de Ogum, foi até o filho do senhor de terras e muito autoritária e segura de si contatou o mesmo, segundo meu avô Reginaldo (2021) ela dizia: “Encontrei um local para fazer meu terreiro de candomblé e é dentro do seu terreno”, o proprietário da terra permitiu então que a missão fosse cumprida. Sendo assim, Mãe Lalu e Zélia pegaram as enxadas e com suas próprias mãos capinaram, limparam e definiram junto ao caboclo o espaço definido para construção, batizando aquele espaço de “A gruta de Ogum Dilê”, devido sua formação geológica ter sido definida por uma rocha longa com queda d’água, que ficava acima do espaço onde foi construído o terreiro e formando uma verdadeira caverna, dando sentido ao nome de gruta.

Primeiramente, o espaço foi todo feito de pau a pique, cercado com varetas de árvores locais e teve o seu chão batido com barro do massapê e coberto com palha de piaçava (dendezeiro), evidenciado um verdadeiro barracão de caboclo no uso de suas técnicas e saberes construtivos tradicionais da comunidade. As figuras 5 e 6 a seguir foram encontradas em álbuns de fotos antigas guardadas pelos filhos de Mãe Zélia, o que permitiu que fosse possível identificar um pouco mais de parte da arquitetura do terreiro, a localização do barracão e dos assentamentos dos caboclos e dos orixás ao seu redor.

Estes assentamentos foram estruturados de alvenaria e eram cobertos de piaçava que evidencia a presença do uso de técnicas construtivas tradicionais pela comunidade e suas

estéticas próprias, como por exemplo, as bandeirolas que marcam a presença do culto aos caboclos (entidades ancestrais do território brasileiro, mais precisamente nordestinos) e suas representações.

[...] nas casas de cultos aos índios é costume enfeitar-se o barracão com bandeirolas de papel, lembrando tons da bandeira do Brasil, além de samambaias, plantas preferidas pelos índios [...] (RIBEIRO, ~~Carmem~~, 1983, p.34)

Figura 28 - Mãe Zélia e suas filhas de santo na Gruta.



Fonte: Edilaci Ramos (2000)

Figura 29 - Assentamento do Caboclo Rei da Serra.



Fonte: Edilaci Ramos (2000)

A gruta de Ogum Dilê se tornou um terreiro com predominância de Caboclo com tradições da umbanda e do candomblé de Angola. Este terreiro se popularizou entre os remanescentes da comunidade como “A Gruta”, um dos mais antigos terreiros da comunidade de Santiago do Iguape. O terreiro cresceu com muitos filhos de santo, mas tornou-se ainda mais conhecido quando durante uma festa popular da comunidade, a festa de São Pedro (dia 29 de junho de 2004), uma rocha se deslocou e atingiu o barracão do terreiro. Assim, toda a edificação da Gruta de Ogum Dilê foi desestruturada, deixando nesse espaço apenas uma imagem de São Roque (sincretizado com Obaluaê) e as ruínas (ver figura), vestígios históricos que foram tomados pela natureza e marcam a presença viva do axé e permanência dos seres de luz no local.

Hoje, a área e sua imensidão botânica são conservadas pelo povo de santo do *Ilê Axé Xapanã*, assim como pelas comunidades de terreiros e moradores locais que respeitam a ancestralidade que habita aquele local sagrado e preservando sua natureza, plantas e ervas existentes, sobretudo consagrando o axé que ali foi plantado e determinado pelo orixá. Segundo Denis Carvalho:

O ato de “plantar o axé” consiste em colocar no solo os elementos materiais impregnados com o axé da divindade à qual o chão do Terreiro está sendo consagrado. Usa-se o termo “plantar”, pois o axé, poder mágico-

sagrado imantado nos elementos materiais, é enterrado no solo, o que potencializa o sagrado, tornando-o extensivo a tudo e a todos. Este é, sem dúvida, um dos momentos mais solenes e importantes na fundação de um Terreiro de Candomblé, só reconhecido como tal a partir da consumação desse ato (CARVALHO, 2003, p.35).

Figura 30 e 31 - Vestígio dos assentamentos dos caboclos e dos orixás na Gruta de Ogum Dilê.



Fonte: Rodrigo Costa (2021)

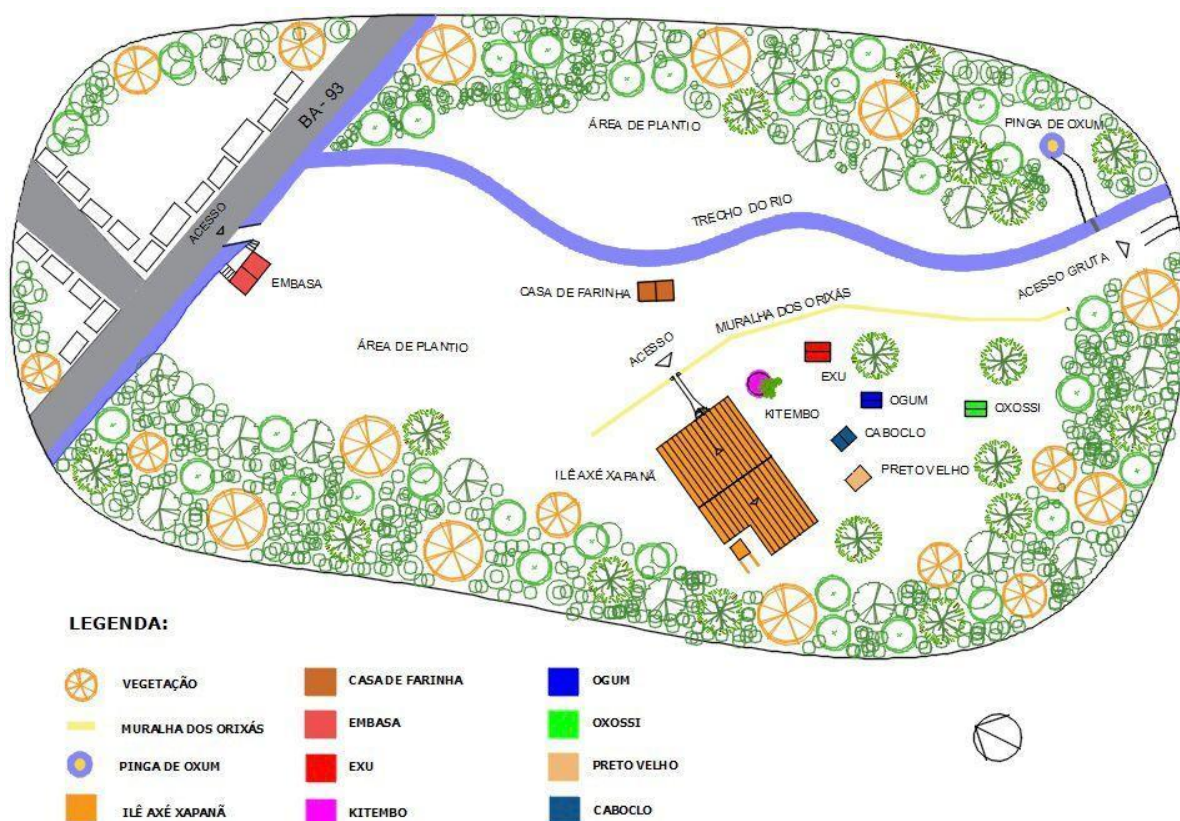
Após o desabamento do antigo terreiro de Ogum Dilê, passaram-se muitos anos e Mãe Lalu envelheceu até que foi a óbito. Mãe Zélia passou a realizar pequenos cultos em um quartinho pequeno na sua própria residência, onde possuíam apenas algumas imagens e assentamentos. Muitos anos se passaram após o desabamento da gruta em 2004 e o falecimento de Mãe Lalu. Então, o caboclo Capangueiro (caboclo de Mãe Zélia), assim como o caboclo de Lalu, orientado pela consulta ao orixá Obaluaiê, definiu a necessidade da construção de um terreiro, a poucos metros de distância da antiga gruta, daí que surgiria então o Ilê Axé Xapanã.

4. A ARQUITETURA AFRO-BRASILEIRA DA CASA DE OBALUAIÊ

4.1. ÁREA DO TERREIRO - A MATA SAGRADO DO ILÊ AXÉ XAPANÃ

O terreno do Ilê Axé Xapanã se localiza na área mais rural da comunidade de Santiago do Iguape (em frente à entrada principal do quilombo), com sua porteira direcionada para a BA800 (ver planta 01). A área do terreno é bastante extensa abrangendo extensas e importantes áreas de reprodução agrícola, assim como reservas naturais de riachos usados pelos remanescentes, como a própria Gruta de Ogum Dilê, o Pinga de Oxum um pequeno riacho, assentamento dessa divindade e a pedra de Xangô, inseridos numa diversidade imensa de plantas e ervas abundantemente usada pelos filhos de santo do Ilê Axé Xapanã nos rituais, mas também muito usadas pelos terreiros vizinhos que possuem acesso livre e utilizam essas áreas naturais, sobretudo os terreiros do perímetro urbano do quilombo.

Figura 32 – Planta do Ilê Axé Xapanã



Fonte: Produção e arquivo pessoal.

Na área do terreno do Ilê Axé Xapanã existe uma diversidade de plantas e as mais diferentes ervas medicinais, frutos, raízes e uma variedade de flores e frutos que agrega um grande bosque sagrado onde são encontradas uma botânica fundamental para os cultos dentro do terreiro e que é multiplicada pela comunidade do terreiro nos rituais. O paisagismo religioso é de fundamental importância para essa comunidade de terreiro, que utiliza boa parte da vegetação indispensável para os rituais do terreiro. O conhecimento das ervas e plantas medicinais utilizadas dentro dos rituais foram trazidos de África e somados aos conhecimentos e prioridades dos povos indígenas e suas relações construídas dentro do quilombo na formação dos terreiros.

Na mata sagrada do terreiro, são realizados os rituais específicos dos diferentes cultos que acontecem dentro do terreiro. É nessa mata onde são arriadas as oferendas e onde são feitas as limpezas de corpo e trabalhos espirituais de terceiros que procuram a casa, assim como nos ritos de iniciação e processos internos que ocorrem dentro da mata sagrada do terreiro. A comunidade de axé se fortalece da potência daquela vegetação, que é o local do terreiro onde é atribuída e absorvida a energia que a mesma propaga, é ali onde é encontrada a recuperação e neutralização do corpo de cada indivíduo de dentro e de fora daquela comunidade.

Os filhos e filhas de santo do terreiro em dias de função dentro desse espaço depositam as oferendas para o orixá Ossain e Katendê, pedindo *agô* (licença) a essas divindades que protegem e fazem morada nessa mata. Só depois desse ato podem fazer uso e adentrar o espaço da mata para recolher as plantas necessárias para os cultos. Ao entrar nessa mata sagrada sempre entram pedindo *agô* (licença) como forma de respeito ao protetor dessa natureza. O paisagismo do Ilê Axé Xapanã contém árvores, ervas, arbustos e folhas sagradas, sendo cada uma delas de domínio de cada divindade cultuada dentro do terreiro, sendo então utilizadas nos rituais específicos de cada entidade e para os mais diferentes destinos.

Esse paisagismo tem o poder de abrigar as divindades nos seus elementos naturais, conduzido pelo axé depositado pelo povo de santo nos rituais do terreiro, consagrando o habitat natural das divindades, como Oxum no Pinga de Oxum e a pedra de Xangô no Ilê Axé Xapanã, onde foram assentadas as energias de cada uma dessas divindades. Nesses

elementos naturais é onde são feitas as devidas reverenciadas a cada divindade anualmente nas cerimônias inerentes para cada uma das deidades, se tornando o ambiente natural do deus que habita nessa natureza, assim como as lagoas, cachoeiras e demais águas doces. As águas salobras de todo rio paraguaçu, morada de Yemanjá e Oxum, as deusas das águas que envolvem com suas águas todo o Vale do Iguape.

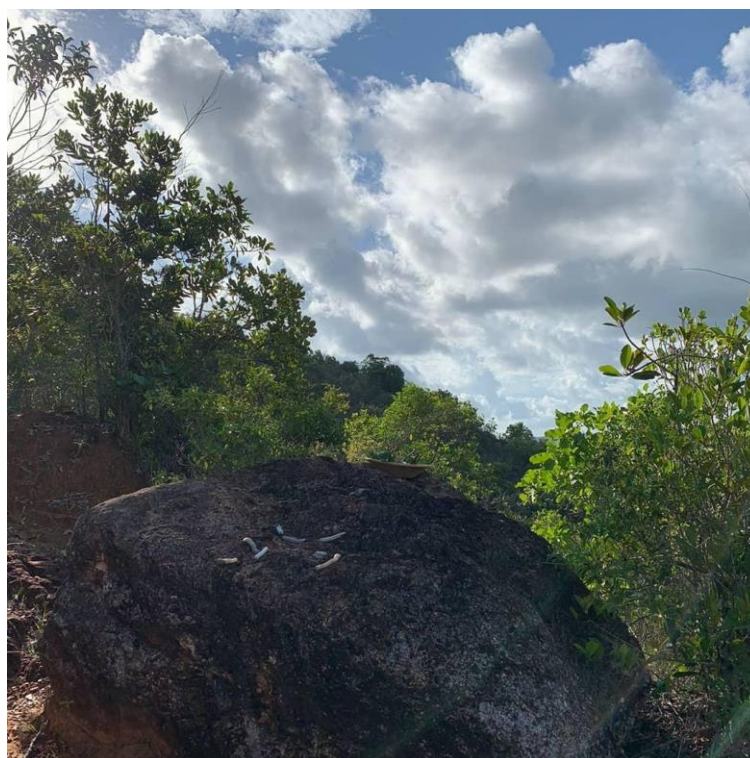
Figura 33 – Área de mata sagrada do Ilê Axé Xapanã.



Fonte: Produção e arquivo pessoal.

Figura 34 – Área de mata sagrada do Ilê Axé Xapanã - Pinga de Oxum e Pedra de Xangô.





Fonte: Produção e arquivo pessoal.

A área de mata do terreno é muito utilizada pelos remanescentes e recebe com frequência pessoas de locais diferentes do quilombo que se dirigem a área do Ilê Axé Xapanã, não só o povo de santo dos terreiros arredores, mas os próprios remanescentes do quilombo que vão à procura de plantas e ervas específicas que são encontradas na área do terreiro. Os remanescentes possuem grande conhecimento acerca do uso dessas ervas, sendo então colhidas como função medicinal, assim como utilizada pelas antigas rezadeiras, que possuem conhecimentos tradicionais herdados e que guardam na memória a ancestralidade que carrega propriedade das diferentes plantas encontradas no terreno.

4.1.2. ÁREA DO TERREIRO: O TERRENO

O local do terreno do terreiro foi definido numa Sexta-Feira Santa em que minha avó, juntamente com seus filhos e outros parentes, saíram de sua residência na comunidade quilombola de Santiago do Iguape e caminharam sentido a Gruta, definindo que o local do novo terreiro seria em frente a casa de farinha da comunidade, que foi logo confirmado por

Obaluaiê e revelado por Mãe Zélia que o consultava. A edificação teve seu axé plantado no terreno, onde hoje é o barracão, o primeiro espaço edificado no terreiro, permeando as árvores e ervas sacralizadas existentes e outras plantas que foram plantadas pelas mãos de Mãe Zélia ao longe da construção do seu abassá. Esse primeiro momento significou um momento único e essencial que deu o primeiro sentido à arquitetura que ali seria implantada.

O terreiro foi edificado em um terreno de propriedade de meu avô Reginaldo Francisco dos Santos, esposo de Mãe Zélia, que haveria comprado as terras de Pedro Paulo Rangel (um antigo senhor fazendeiro da comunidade) na época da gruta de Ogum Dilê. O objetivo de Reginaldo foi construir o terreiro conhecido como “A Gruta de Ogum Dilê” e a casa de farinha que orientava o caboclo Rei da Serra de sua Mãe Lalu. Após o desabamento do terreiro na Gruta de Ogum Dilê foi construído o Ilê Axé Xapanã para sua esposa Zélia Maria dar continuidade a missão de “zeladora de orixá” como a mesma se intitulava.

Ao abrir a porteira (ver figura 9 e 10) da casa de Obaluaiê, as palhas do velho se levantam para mostrar toda a grandiosidade em sua construção, estética autêntica e poder imaterial. Poder este que traz o *axé* dos ritos e dá sentido à materialidade presente na edificação da casa do rei *Xapanã*. Seguindo pela porteira, encontra-se o orixá Exu logo ao lado esquerdo da entrada revelando a importância da sua presença. É ele, Exu Onã, o exu da porteira, é o zelador que protege os caminhos, ruas e encruzilhadas, o porteiro do Ilê Axé Xapanã.

Orixá responsável pela comunicação entre os dois mundos, material e o imaterial, regendo tudo aquilo que passa da porteira pra dentro e pra fora. Pisando nesse solo sagrado, o “porteiro” media esses dois universos cósmicos, nos concedendo permissão para entrar nessa terra sagrada. Exu é o guardião dos templos, das casas, das cidades e das pessoas. É também ele que serve de intermediário entre os homens e os deuses (VERGER, 2016, p.19).

Exu na porta das aldeias e dos terreiros como protetor e mediador da fronteira entre os territórios; a dramatização da vida do mercado nos rituais de iniciação; da fonte que os faz lembrar os rios e lagos em que reinam Oxum, Iemanjá, Euá; do bambuzal que com o som do balançar de sua folhagem anuncia a presença de Oiá; das árvores consagradas como orixás, Iroko e Loko, os arbustos de ervas, muitas medicinais, com pejis (altares com oferendas para os orixás Oxossi, Ogum, Obaluaê, Tempo, alocados próximo a suas raízes) em que reside uma plêiade de significados para essa mata sagrada (CORRÊA, 2006, p. 59).

A porteira do terreno (também conhecida como “cancela”) marca a entrada de grandes propriedades rurais dos quilombos, antigas fazendas e engenhos de açúcar que somam a paisagem ao entorno da comunidade quilombola de Santiago do Iguape e toda região do Vale do Iguape. Esse elemento milenar fornece limite e proteção entre o terreno e a rua. Durante muitos anos esse elemento também se tornou limite e barreira de distanciamento entre o negro escravizado e a sua liberdade de manifestar o seu corpo, limitando e oprimindo suas manifestações diversas de religiosidade afro-brasileira. Desta vez, hoje a porteira aberta convida a entrada e saída livre de todos. É um costume nas casas de candomblé e umbanda manterem suas portas abertas como símbolo de acolhimento e prestação de caridade para aqueles que são guiados até lá.

Figuras 35 e 36– Porteira do Ilê Axé Xapanã





Fonte: O autor (2021)

No axé do Ilê Axé Xapanã, a porteira tem como objetivo material (em homenagem à propriedade patrimonial dos ancestrais afrodescendentes), ser alimentada com água despejada por uma quartinha de barro cheia d'água, cachaça branca e farofa de dendê (o padê para Exu), reverência-se os espíritos da rua. A quartinha de barro representa o corpo da comunidade, e a troca de água é um ato de limpeza energética para todos. A farinha de dendê é o que apazigua a fome do caminho. A farinha de mel aquece e fortalece. A farinha de água resfria os conflitos, a doença e a morte.

Esses alimentos são “despachados” pelo povo de santo mais velho do terreiro, normalmente Ogans e Ekedis, membros iniciados não rodantes que cuidam das iaôs (rodantes) e exercem outras funções de cuidado dentro do templo. Eles também são responsáveis por “despachar” a porta oferecendo os alimentos citados à Exu. Nesse momento a porteira passa a adquirir um sentido amplo ao ser solicitada licença "Laroye Exu" louvando e pedindo proteção aos donos da porteira enfatizadas no poder de suas falas acumuladas de poderes energéticos.

Nas canções rituais e nas fórmulas encantatórias, a fala é, portanto, a materialização da cadência. E se é considerada como tendo o poder de agir sobre os espíritos, é porque sua harmonia cria movimentos, movimentos que geram forças, forças que agem sobre os espíritos que são, por sua vez,

as potências da ação. A tradição viva legitimidade (BÁ, A. Hampaté Bâ, 2014, p.174).

Ao lado direito do terreno (ver figuras 11 e 12), o primeiro elemento arquitetônico chama atenção pelo contraste que causa na paisagem. É possível encontrar a presença do poder público representado pela Embasa (Empresa Baiana de Água e Saneamento), que instalou a sua rede de distribuição na área do terreno de propriedade de Reginaldo Francisco e realiza o abastecimento que garante o acesso à água potável para a comunidade quilombola. A estação de tratamento de água foi instalada na área devido a sua localização estratégica. Localizada em um local de cota mais alta em relação ao perímetro urbano da comunidade e sendo abastecida pelas águas que recebem do riacho do Fecho da Pedra, a alguns quilômetros do terreiro.

Figuras 37 e 38 - Embasa





Fonte: O autor (2021)

As águas são utilizadas pelos remanescentes no quilombo até os dias atuais, não somente para as atividades e manifestações de diversas cerimônias religiosas como também para abastecer as residências, lavar roupas, realizar atividades tradicionais agrícolas e pesqueiras primordiais para a fonte de vida e renda dessas famílias. Atualmente, a Embasa tem indenizado Reginaldo Francisco pelo tempo de ocupação de uma parte do terreno sem a devida posse da área instalada. Esse fato gera uma reflexão a respeito das ameaças que podem causar essas empresas ao se instalarem em áreas preservadas como essas, mas também refletir sobre uma conquista territorial do povo de santo que se mantém firme. Afirmando assim seus locais de origem, vencendo lutas diaspóricas, batalhando pelos seus direitos, garantindo o futuro de suas gerações e a resistência de suas territorialidades (identidades).

A figura de Reginaldo Francisco como homem preto e quilombola sai da sua comunidade em busca de trabalho e experiência e volta para seu quilombo de origem anos depois como Mestre de Obras. Meu avô constrói e edifica, em nome de sua ancestralidade, as terras que um dia foram de um antigo senhor e hoje são suas. Reparando historicamente e garantindo seus direitos hoje sobre um poder público que se insere na sua área. Essa atitude

ressalta a importância da figura do homem negro quilombola também como um provedor de seu povo, protagonista de seus bens ancestrais, resgatando os direitos e a memória dos seus.

4.2. A CASA DE FARINHA

O primeiro corpo arquitetônico encontrado na área e a primeira edificação construída no terreno, ainda na época da Gruta de Ogum Dilê, é a casa de farinha (ver figuras 13 e 14) que foi construída por Reginaldo utilizando alvenaria tradicional devido aos seus conhecimentos em obras, logo idealizou a casa para minha bisavó Lulu. A casa de farinha foi construída deixando internamente os tijolos aparente, recebendo sempre manutenção da comunidade que recentemente pintou toda sua fachada por fora de branco e azul assim como os demais pontos do terreiro. Os locais de preparo da farinha foram construídos na época pelos remanescentes da comunidade, sendo construídos em sua maioria de cerâmica e adobe, principalmente os fornos a lenha que são tradicionalmente construídos com essas técnicas construtivas em quintais de muitas famílias na comunidade.

O terreno do Ilê Axé Xapanã divide o espaço do seu território com além de toda natureza sagrada, possui muitas áreas de plantio de mandioca para produção de farinha artesanal e plantações de outras frutas e legumes que são de uso coletivo da comunidade. Esses plantios tem como propósito a reprodução de recursos naturais, pastoreio de animais e produção de mel de abelha. Esses espaços são de acesso livre dos remanescentes quilombolas da comunidade de Santiago do Iguape, como foi determinado por Mãe Lulu (durante sua vida) desde que Reginaldo construiu a casa para fomentar essa atividade econômica da comunidade, valorizando a importância da agricultura familiar para esse público.

Figuras 39 e 40 - Casa de Farinha



Fonte: O autor (2021)

Figuras 41 e 42 - Casa de Farinha - Interno



Fonte: O autor (2021)

Considerados tradicionalmente agrícolas e pescadores, os remanescentes de quilombo de Santiago do Iguape desenvolvem por meio dessa agricultura, a produção de farinha de mandioca artesanal. Conhecedores das técnicas tradicionais, a comunidade utiliza instrumentos de fabricação rudimentar, como a enxada e o facão (Costa, Brandão, 2018). O preparo da farinha se dá por meio do manuseio das plantações no território quilombola, geralmente feita no início do período chuvoso, quando o terreno é preparado para o cultivo. Esse se dá com a abertura de covas enfileiradas onde se plantam as manivas, que são os caules de mandiocas retirados de um cultivo anterior.

As covas são abertas com espaçamento de aproximadamente 01 (um) metro entre si, sendo esta distância medida pelos próprios quilombolas, muitas vezes fazendo o uso do próprio corpo (principalmente as pernas), onde a cada passo faz-se uma cova. Ao chegar o tempo exato de colheita, feita normalmente pelas próprias famílias, a mandioca é arrancada e separada do caule e as manivas são transportadas para locais protegidos do sol. A colheita é realizada nas primeiras horas da manhã ou ao entardecer. O transporte dos montes das raízes da mandioca é realizado por bois ou cavalos, no qual as ramas são transportadas para as casas de farinha dentro de balaios e cestos.

Figuras 43 e 44 - Remanescente peneirando a farinha de mandioca.



Fonte: Autor (2019)

A fabricação da mandioca na comunidade do Iguape se faz de maneira coletiva, dessa forma, as famílias e moradores da comunidade fazem uso da casa de farinha para o preparo da farinha artesanal que segue as etapas de lavagem e descascamento (raspagem) das raízes de mandioca, ralação das raízes, prensagem da massa ralada, esfarelamento e peneiração, torração, classificação da farinha, pesagem e empacotamento. São desenvolvidas no terreno as diversas atividades econômicas de sobrevivência, onde os remanescentes dividem os seus espaços de trabalho e de suas atividades rurais com os espaços do terreiro, tornando direta a relação do terreiro com os modos de vida da comunidade quilombola de Santiago do Iguape.

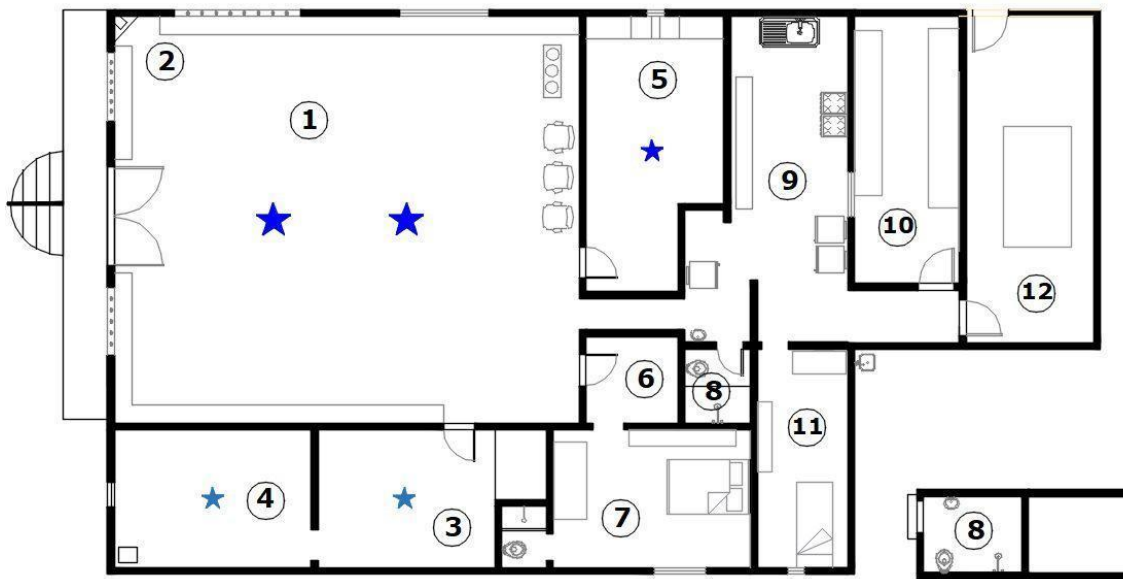
Ou seja, suas práticas culturais e econômicas se confluem no mesmo território e suas territorialidades, modos de saber e fazer. Esse território, o terreiro, passa a ter seu campo religioso expandido e atinge a dimensão de gerador de renda, em que uma rede de solidariedade possibilita a continuidade de práticas e saberes tradicionais que são preservados.

4.3. O TERREIRO

Seguindo a casa de farinha os olhos são direcionados para a arquitetura que emerge do Ilê Axé Xapanã. O templo foi implantado numa cota mais elevada em relação a edificação anterior exibindo a sua grandiosidade e ainda mais ressaltado devido a sua posição no terreno, favorecendo a contemplação e respeito de todos que se direcionam e transitam na área. O corpo principal do terreiro (ver planta 02) além das casas dos orixás (*Ilês orixás*) e assentamentos locados ao redor da edificação se compõe pelo barracão, quarto dos orixás, roncó sabaji, o quarto da Yalorixá, cozinha ritual, cozinha social, três banheiros e nos fundos do templo possui uma área de convívio onde são realizados os almoços, um banheiro para o público e um local para banho com chuveiro e ralo descoberto, sendo usado separadamente para banhos de folhas, descarrego e rituais sagrados.

Toda a edificação do terreiro foi construída por Reginaldo Francisco dos Santos, esposo da mãe Zélia que também é mestre de obras e construiu primeiramente a edificação principal como definia os orixás, o barracão de alvenaria construído com mão de obra local, usando alvenaria tradicional com cobertura de telha cerâmica. Toda a edificação foi construída a partir das orientações de mãe Zélia e consultava-se com os orixás durante todo o processo de construção. Todas as fachadas, assim como as esquadrias foram pintadas de azul e branco no primeiro momento da construção do barracão, em reverência a Ogum Dilê e primeiro ancestral desse terreiro.

Figura 45 – Planta baixa do terreiro Ilê Axé Xapanã: 1– Barracão, 2 - Assentamento de Oxumarê (Angorô), 3– Sabaji, 4– Roncó, 5– Quarto dos Orixás (Inquices), 6– Anti-sala, 7- Quarto da Mameto, 8- Banheiros, 9-Cozinha Social, 10-Cozinha Ritual, 11-Quarto dos filhos e filhas da casa, 12- Área de convívio.



Fonte: Produção e arquivo pessoal.

Na fachada principal do terreiro (ver figuras 17, 18 e 19) o segundo elemento arquitetônico do terreno é “O mural dos Orixás”, representado por um desenho no muro que define limite ao pórtico de entrada principal e passarela de acesso ao terreiro, também quarto elemento arquitetônico. O mural foi pintado no dia 02 de outubro de 2021 (ver figuras 20 e 21), durante o processo da pesquisa, pintado por artistas locais que residem em Santiago do Iguape, sendo idealizado pelos filhos e filhas de santo da casa que prestaram homenagem a mãe Zélia, como forma de manter a memória ancestral da Ialorixá que conduzia esse axé. Destaca-se a importância dessa memória ancestral para os filhos e filhas de santo que durante anos foram cuidados pelas suas mãos. No mural dos orixás, do lado direito do muro lê-se “Terreiro Ilê Axé Xapanã, em homenagem à mãe Zélia de Obaluaê” uma frase que homenageia a Mãe Zélia e ao seu Orixá, o grande pai de todos os filhos iniciados no terreiro.

Do lado esquerdo, as pinturas com as imagens dos orixás ilustram a presença das divindades cultuadas nesse axé. Os deuses africanos ao lado da figura do caboclo são prestigiados pela arte que reafirma a permanência dos orixás trazidos pela memória e corpos dos negros embalados pela travessia somadas as entidades brasileiras que aqui se entrelaçam.

Figuras 46, 57 e 48 - Fachada do Terreiro – Mural dos Orixás

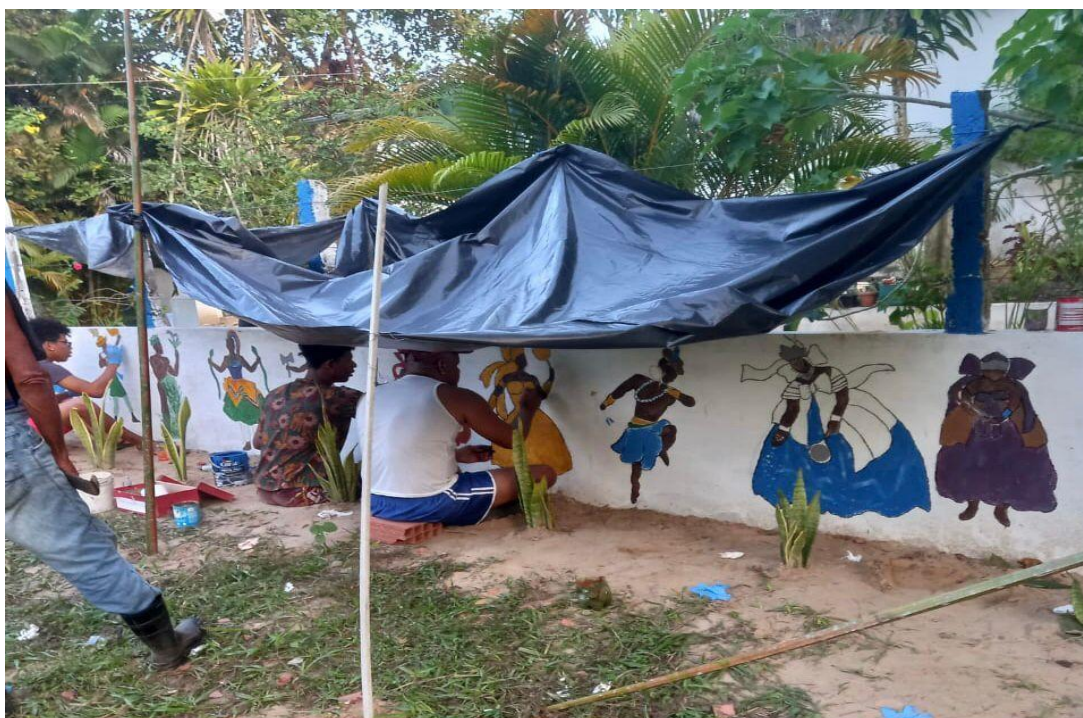




Fonte: O autor (2021)

Figuras 49 e 50 - Artistas quilombolas pintando o Mural dos Orixás.





Fonte – O autor (2021)

O terceiro elemento arquitetônico, o pórtico de entrada (ver figuras 22 e 23), impõe sua magnitude e anuncia a presença dos caboclos que habitam nesse terreiro, como tantos outros elementos que marcam a presença desses seres nos espaços do terreiro. Da necessidade de cultivar o ancestral e do sentimento de que havia uma ancestralidade territorial própria do novo solo que habitavam, os bantos e seus descendentes criaram o candomblé de caboclo, que celebrava espíritos dos índios ancestrais (Santos, 1995; Prandi, Vallado e Souza, 2001). O pórtico de entrada marca a existência desses seres brasileiros trazendo para a fachada principal dois grandes pares de Chifres de Gado que irão ressaltar a forte influência que o caboclo representa e a proteção que esses seres trazem aos cultos desse axé.

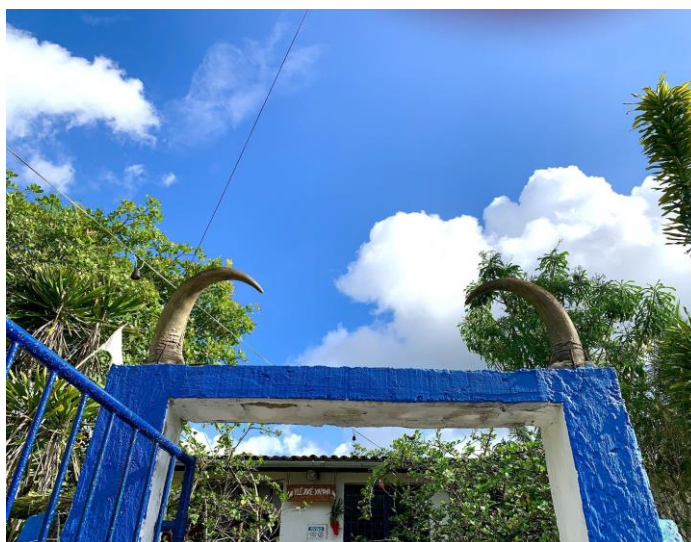
Nos terreiros da nação Congo e Angola, mais aberta às influências do exterior, os Caboclos são tratados como entidades "divinas", são "divinizados", assumindo o patamar simbólico de um Inquice, abrangendo não só o indivíduo, a família, mas também toda a comunidade terreiro. Esse fato se deve porque os escravos africanos de origem Bantu constituíram uma das primeiras etnias a ter contato com os índios, e, também, os que durante mais tempo estabeleceram inter-relações culturais (PRANDI, Reginaldo, VALLADO, Armando & SOUZA, André Ricardo, 2001).

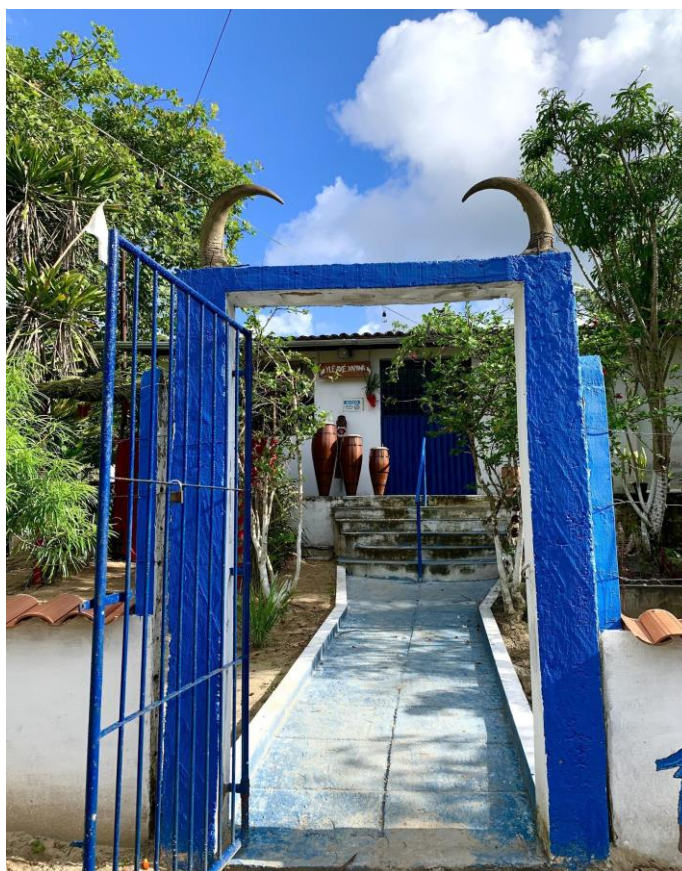
O pórtico foi construído de concreto e pintado de azul assim como a passarela de entrada que d acesso a escada do barracão de realização dos Xirs (as festas) remetendo ao orixá que  “cumeeira” da casa, Ogum Dil, o orixá que iniciou mãe Zélia, sendo assim reverenciado com suas cores (azul e branco) em diversos pontos do terreiro. Os dois pares de Chifres de boi foram colocados a pedido do caboclo boiadeiro de Mãe Zélia e vão rememorar simbolicamente a vida que alguns desses possuíam em territórios brasileiros, onde muitos trabalhavam na condução de gados, (como os capangueiros, vaqueiros e boiadeiros).

De fato, o boiadeiro acaba sendo uma espécie de representação mítica do sertanejo nordestino, o mestiço valente do sertão.  o bravo homem acostumado a lidar com o gado e enfrentar as agruras da seca, símbolo de resistência e determinação (PRANDI, 2001). Em passagem na terra eram homens que conviviam com a natureza e possuíam relação direta com os animais, trajavam-se de sertanejos com uso de couro nas suas vestes, chapéu de vaqueiro, chifres de gado, chicote de couro, berrante, representando os costumes brasileiros em sua e suas práticas e raízes.

As representações religiosas dos caboclos variaram bastante pelo território brasileiro. Na Bahia, o caboclo  o ndio que viveu um tempo mítico anterior  chegada do homem branco, um ndio que viveu e morreu no país. Com o passar dos anos, esse ndio vai agregar o tipo social correlacionado ao mestiço brasileiro, personificado na imagem dos boiadeiros do sertão. (Representações Sociais Dos Caboclos Em Terreiros De Candomblé Congo-Angola Social Representations of Mestizos in Terreiros Candomblé Congo-Angola)

Figuras 51 e 52 - Pórtico de entrada





Fonte: O autor (2021)

4.4.. O PEPELÊ DE KITEMBO: O REI DA NAÇÃO ANGOLA

Atravessando esse reverente elemento nos deparamos com o *Pepelê*, o *assentamento do Inquice* de Tempo, *Kitembo*, que significa “vento violento”, “tempestade” ou “furacão” (MENDES, 2012). Para os povos iorubás, o Nkisi Tempo, considerado rei dessa nação, é associado ao Orixá Iroko, representado por uma árvore sagrada, a gameleira branca (também chamada figueira-branca, guapoí, ibapoí, figueira-brava e gameleira-branca-de-purga). Nos terreiros, costuma-se manter uma dessas árvores como morada de *Iroko*, assinalada por um ‘ojá’ (laço de pano branco) ao seu redor. Tempo também é nomeado de Iroko, Loko, também conhecido como Anda Louco, Atlântico, Lélé Loco é o vodum na nação Jêje.

Kitembo, Loko e Iroko habitam o tempo de formas distintas, seja através das estações do ano (Kitembo); seja envolta dos ciclos das águas, das chuvas (Loko); seja como testemunha da eternidade, enquanto elemento de ligação entre terra e céu (Iroco). Iroco, a árvore sagrada dos iorubás, simbolizando a ligação entre o Orum e o Aiê, entre esses dois planos de existência, é o pilar do mundo, o eixo da terra, o axis mundi, o opô-orum aiê, portanto, é a própria eternidade, que segundo o mito, teve um de seus

galhos fornecidos a Obatalá para ajudá-lo em suas idas ao Aiê, tornando-se seu cajado e, portanto, seu bastão sagrado, o Opaxorô, símbolo da divindade e de ligação entre os dois planos existenciais. Tomemos emprestados de Iroco a eternidade, e de Loko e Kitembo os ciclos (chuva e estações do ano), enquanto figuras conceituais do tempo para problematizá-lo no universo do Candomblé, e, principalmente, as permanências em suas arquiteturas. O eterno, entretanto, apresenta-se e configura-se enquanto uma eternidade cíclica, um eterno retorno ao mesmo, num tempo sagrado circular, mas, ainda assim, medido, mensurável, calculável, cronológico. Esse tempo cronológico não é o tempo linear das religiões messiânicas e escatológicas (cristianismo, islamismo, e judaísmo), mas uma outra ordem cronológica, uma outra lógica de mensuração, ela é cíclica, um movimento circular sagrado (VELAME, 2019, p.49).

No assentamento do *Nkise* da Nação Angola (considerado rei da mesma) possui uma bandeira branca que foi hasteada por um mastro longo de madeira, marcando a territorialização dos cultos dessa divindade própria dos povos dessa nação. Logo após a construção do barracão e a plantação do axé no solo do terreiro, o assentamento de Kitembo foi construído no terreiro, tendo sua bandeira marcando esse momento e sua relevância. Segunda autora Jussara Rêgo “Ela apresenta-se como demarcadora de território, significando a presença do sagrado e, segundo informações de praticantes, é denominada Bandeira de Tempo, do culto Angola” (RÊGO, JUSSARA, 2017).

O Nkisi é reconhecido pelo povo de santo que identifica automaticamente a influência da nação do território da Angola no terreiro, notado pela representação da bandeira branca juntamente ao seu assento frequentemente colocado nas entradas das casas dessa nação, sua bandeira hasteada representa esse movimento, impermanente e constante.

Seu assentamento foi constituído por um muro baixo de alvenaria, construído a céu aberto (*Pepelê*), “no tempo”, em volta de uma árvore sagrada, O *Pérégún* (Pau D’água, Dracena ou Dracaena) uma folha de fundamental relevância na religiosidade. Essa folha é utilizada em diversos rituais ebós de descarrego, banhos, sacudimentos e limpeza nas Casas de Candomblé. O peregún é uma das folhas mais antigas que é utilizada na grande maioria dos rituais aos Nkisis. Diz o mito: Peregún presenciou o crescimento da humanidade. Uma folha poderosa que nos traz sorte, Peregún segura nossa sorte, segura a sua presa no dia de caça e assim alimenta seus filhos. Peregún nos protege de nossos opositores e faz com que nos harmonizemos com os nossos semelhantes. Esta folha tem a finalidade de “chamar

(invocar) espíritos ou nvumbis”. O Peregun é a folha que encaminha e protege o Mona Nkisi (filho-a), a folha nasce com o Nkisi, essa folha tem forte energia com a natureza

O *Pepelê* de Kitembo foi construído em forma circular simbolizando o ciclo constante que o tempo faz e a cronologia das nossas vidas, o passado presente e futuro. Dentro do *Pepelê* encontra-se a quartinha, alguidar contendo uma grelha de ferro dentro (onde está o axé da divindade), um copo transparente contendo água, além de pratos com alimentos sagrados que são oferecidas no pé da árvore sagrada a cada festejo que é realizado na casa, alimentando sempre o axé daquele nkisi.

Na maioria das vezes Kitembo encontra-se assentados em árvores sagradas com bandeiras brancas hasteadas e presas em seu caule ou galhos, tendo amarrado em seu caule um Ojá (pano branco), e em seus galhos pedaços de panos brancos, e ao seu redor um cercado de alvenaria, acompanhados de quartinhas, gamelas, etc. (VELAME, Fábio, 2019, p.49).

Figuras 51 e 52 – Pepelê de Tempo



Fonte: O autor (2020)

Figura 53 – Elementos do assentamento de Tempo.



Fonte: Rodrigo Costa (2021)

Esse assentamento na maioria dos terreiros de Angola é localizado antes do barracão, o espaço público seguinte, onde são realizados os *Xirês* (as festas). No Ilê Axé Xapanã esse assentamento vem paralelo a Casa dos Exu e Pombuilas, revelando a importância e reverência a esse sagrado. Esse Nkisi por ser o tempo é o Inquice das mudanças e transformação e é ligado diretamente ao ar que regula a direção dos ventos, as estações do ano, as épocas do plantio e das colheitas, à reprodução dos animais e à energia que move o Sol e a Lua, influenciando diretamente os dias na Terra e nas estações do ano.

Deve-se considerar que em um território quilombola tal qual a comunidade de Santiago do Iguape, os modos de vida e de sobrevivência desses remanescentes a partir da reprodução dos recursos naturais está diretamente relacionada ao tempo, haja vista que esse ciclo natural influencia as diversas práticas tradicionais desenvolvidas pelos quilombolas como a pesca e mariscagem. Tempo se cria e recria, se transforma, assim como o kitembo, tempo, e o vento se transformou no Nkisi Tempo.

4.5. O BARRACÃO

Após reverenciarmos o rei daquela nação, Kitembo/Tempo e seguindo pela passarela e subindo os degraus, do terreiro, o primeiro espaço que encontramos ao chegar na

arquitetura principal do templo é o Barracão, o primeiro espaço construído no terreiro, o local onde são realizadas as festas públicas no terreiro. Ao lado da porta de entrada para o Barracão, na fachada principal possui uma grande placa de madeira talhada que anuncia o nome do terreiro: Ilê Axé Xapanã, pintado de branco com duas pombas brancas que representam “A paz de Oxalá” em referência ao orixá do atual Babalorixá que substituiu mãe Zélia após seu falecimento, seu filho Ednilson Francisco, nomeado o “Babá de Oxalá” e o novo pai daquele axé como foi determinado pelo rei Xapanã consultado através do oráculo dos búzios pelos membros dessa comunidade.

A fachada principal do terreiro foi pintada de branco com duas grandes aberturas feitas de galhos de árvores intercaladas e pintadas de azul, remetendo à cor de Ogum Dilê. As cores azuis e brancas irão aparecer na arquitetura desse terreiro, nos seus demais ambientes, sempre remetendo à existência do orixá, ancestral desse terreiro. Essas duas aberturas na fachada frontal, assim como na fachada lateral, tem o intuito de propiciar a que o público externo quando não mais houver espaço para ocupar dentro do barracão consigam através dessa abertura contemplar o *Xirê* dos Deuses pelo lado de fora, encostados no peitoril como frequentemente acontece em todas as festas anuais. Esse fator revela a importância dessa arquitetura privilegiar a observação do espaço interno pelo público para que todos consigam assistir e receber o axé dos deuses que dançam nesse salão sagrado.

Figuras 54 e 55– Entrada para o Barracão



Fonte: O autor (2021)

Figura 56 e 57 – Carranca da fachada do Barracão.



Fonte: O autor (2021)

Toda a fachada frontal do terreiro, assim como as aberturas das fachadas laterais e posteriores são protegidas com um importante elemento natural muito comum de ser visto nas fachadas das arquiteturas dos terreiros da Bahia, assim como em boa parte dos seus rituais. A palha de dendê utilizada tão conhecida por *Mariô* é originada da árvore dendezeiro, fruto abundantemente usado nos alimentos e oferendas pelo povo de santo e que é trocado periodicamente pelos filhos de santo nos rituais do terreiro. O *Mariô* é feito pela comunidade com o “olho do dendê” formando uma franja que é desfiada e tem como função primordial proteger o espaço de espíritos indesejáveis.

Mariô (màriwò ou mònriwò, para os iorubás, e azan, para os fons) são as folhas tenras do dendezeiro (igí-òpè) desfiadas. Seu uso é imprescindível nas casas de candomblé, tendo como uma de suas premissas ser conhecido como a “roupa que veste Ogum”. Em seus paramentos, rituais e assentamentos tem presença obrigatória. Em algumas casas de candomblé é debaixo da copa desta árvore que se faz o assentamento deste ebóra. Oiá é outra divindade que também se utiliza de suas folhas. Espanando-as no ar, é como se estivesse afastando ou expulsando seres indesejáveis, ou mesmo levando seus eguns para o orum (BARROS, 2009, p. 224).

Esse elemento natural que compõe a fachada é popularmente identificado em boa parte dos terreiros de Cachoeira e comum em toda Bahia, facilitando muitas vezes o reconhecimento de muitos terreiros que são localizados no perímetro urbano da cidade e que muitas vezes possuem suas fachadas confundidas com as residências do seu entorno. A partir do uso desse elemento nas fachadas esse espaço de axé é diferenciado pela presença dos mariôs que protegem as aberturas dos terreiros em diferentes regiões da Bahia e cria um valor estético ao comportar como um elemento identificador dessa matriz religiosa no meio na cidade.

Além desse elemento de proteção, na fachada do Ilê Axé Xapanã encontra-se a muito conhecida carranca, que foi instalada na fachada do terreiro pelo Ogã de Ogum de Mãe Zélia em 2017 que a presenteou. As carrancas passaram a representar um significado para a população local, funcionando como um objeto de proteção para os seus portadores, ao associar características de expulsão de maus espíritos nesse espaço sagrado. A Carranca é uma escultura normalmente produzida em forma humana ou animal, esculpida em madeira e conhecida por ser utilizada a princípio na proa das embarcações de comunidades ribeirinhas,

como na comunidade quilombola de Santiago do Iguape, tendo o mesmo sentido de proteção dessas embarcações contra as surpresas do mar.

Essa memória que é gerada partir da presença das espiritualidades que habitavam o mar, possuidoras desses conhecimentos que são agregados aos terreiros de candomblé e umbanda, a partir da presença das entidades de marujos e marinheiros que incorporam nos médiuns balançando seus corpos como o movimento do mar.

Seguindo a fachada do Ilê Axé Xapanã, chegamos ao barracão ou *abassá*, um dos espaços mais contemplativos e importantes da arquitetura do terreiro de candomblé. Uma grande porta de metal e vidro, azul, de duas folhas permite a passagem e convida os visitantes a adentrar o barracão desse terreiro, o espaço sagrado público do Ilê Axé Xapanã que abre as portas da sua arquitetura no momento das festas públicas e fecha durante o preparado dos rituais internos.

O barracão nos dias de funções dentro do terreiro é preservado para que durante as festas públicas estejam prontos e protegidos de quaisquer energias negativas externas que venham a interferir o baile dos deuses, que normalmente acontecem a noite, exceto as festas de caboclos que costumam ser a tarde, durante o dia e até mesmo muitas vezes fora do barracão e/ou possuindo um barracão externo próprio para a realização as festas dos caboclos.

O barracão se torna um espaço sagrado público no momento em que esse espaço se torna privado ao sagrado durante parte do dia e durante as festas se torna público para receber a todos visitantes no terreiro atingindo o ápice daquela arquitetura. É nesse espaço sagrado/ público do quilombo que são recebidos todos os remanescentes quilombolas da comunidade e de outras comunidades de terreiro para apreciarem e sentirem o axé dos rituais acontecidos nas festas abertas (os *xirês*) dos orixás, ocorridos em datas acordadas juntamente com a comunidade.

Figura 58 e 59 – Vistas do Barracão.



Fonte: O autor (2021)

Figuras 60 e 61 — Vistas do Barracão



Fonte: O autor (2021)

Figura 62 e 63 – Vista do Barracão.



Fonte: O autor (2021)

No espaço sagrado do barracão é agregado com uma série dos mais diversos elementos que ilustram e desenham a estética própria do espaço em mais diferentes símbolos e significados para essa comunidade de axé. Esses elementos expressam seus papéis simbólicos para o terreiro, expressando a estética própria e unicidade nos modos de representação da comunidade, e, que também irão desenhar as mais diversas simbologias e significados que são transmitidos através do axé encantado pelos filhos e filhas da casa nos rituais, assumindo uma aproximação ao sagrado representado em toda arquitetura do espaço do terreiro.

É muito comum ter na arquitetura do barracão dos terreiros quadros contendo imagens e símbolos dos orixás e/ou caboclos cultuados nas casas. Possuem também fotografias que rememoram a ancestralidade do terreiro, como quadros dos mais antigos da casa, os que já fizeram passagem do ayê para o orun e irão representar sempre uma grande importância para a comunidade de axé. Os quadros algumas vezes compõem uma espécie de árvore genealógica, que espalha seus galhos sagrados nas paredes do terreiro. Esses elementos

guardam a memória de personalidades importantes para os terreiros, fornecedores dos conhecimentos sagrados passados através da oralidade, na troca de conhecimentos entre mais novos e mais velhos que trocam seus saberes mutuamente, vivenciados por uma família de axé.

Nas paredes do Ilê Axé Xapanã encontram-se quadros das duas antigas matriarcas, a fotografia de Mãe Zélia e Mãe Lalu, além dos quadros pintados com as entidades que regiam as duas, um do caboclo Rei da Serra de Mãe Lalu e outro do seu orixá Ogum Dilê. O outro quadro é do caboclo e mentor de Mãe Zélia, o caboclo Capangueiro. Essas entidades são sempre louvadas por todos do terreiro, sendo sempre alimentadas nos diversos rituais e exaltadas com suas cantigas próprias e diferentes formas de salvar esses seres ancestrais para o terreiro.

Toda estética do barracão é a presença da materialização do sagrado atribuído pelos rituais, o *axé* invocado dos filhos e filhas do terreiro, que permite a existência de uma relação profunda entre os mais diversos elementos da arquitetura do barracão, a partir de uma transmissão imaterial, entre o corpo e matéria que abriga aquele espaço. Essa transmissão é propagada pelos médiuns do terreiro e seus corpos ancestrais conectados pelo o material e imaterial do sagrado, possibilitando uma relação mais profunda com o divino, representado na arquitetura pelas suas mais diferentes formas e caracterizações.

Quanto aos mobiliários do terreiro, pode-se notar que há um conjunto de poltronas e/ou cadeiras que pertencem aos os mais velhos na hierarquia, correspondendo a cada cargo de quem ocupa elas. É comum também que sejam colocadas algumas cadeiras para Babalorixá e Ialorixás de outros terreiros, assim como pessoas de cargos elevados na religião, como forma de respeito e reconhecimentos a esses que pertencem à mesma escala hierárquica dos integrantes daquele axé. Os demais visitantes do terreiro se sentam em bancos construídos de cimento e bancos de madeira e cadeiras que são disponibilizadas, distribuídas no barracão do terreiro para permitir a contemplação de todos.

Figura 64 e 65 – Vistas do Barracão.



Fonte O autor (2021)

Figura 66 e 67 – Vistas do Barracão.

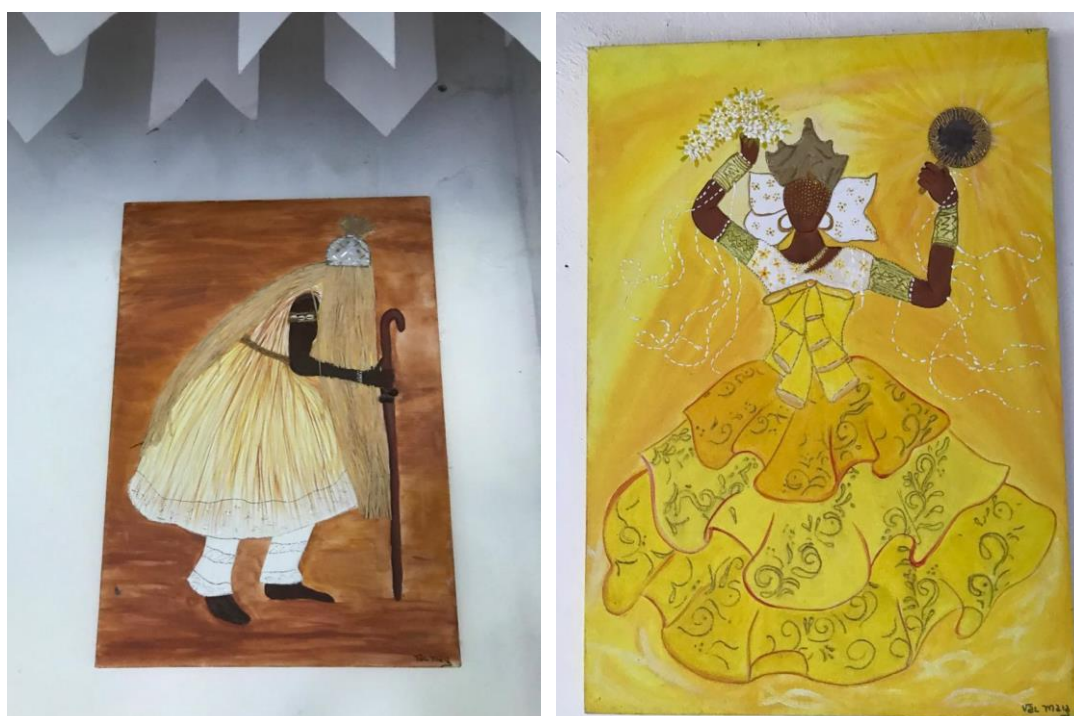


Fonte O autor (2021)

Figura 68 e 69 – Quadros e representações dos orixás Obaluayê.



Figura 70 e 71 – Quadros e representações dos orixás Obaluayê e Oxum respectivamente.



Fonte: O autor (2021)

Figura 72 e 73 – Quadro de Ogum Dilê e do Caboclo Capangueiro.



Fonte: O autor (2021)

Além da função dos rituais e festas periódicas, o barracão é muito utilizado como ponto de encontro entre os membros, e exerce também múltiplas funções - Durante a rotina no terreiro, o espaço é utilizado como local para passar as roupas dos membros, conversar, e receber os visitantes nos dias de festas. Logo após as cerimônias devido a não comportar espaço para todos nos quartos este local também se torna um lugar onde todos conseguem dormir durante a noite, estendendo suas esteiras e colchões no barracão que abraça a todos do axé. É no barracão também onde são discutidas e debatidas todas as questões políticas que abrangem a sociabilidade do terreiro, sendo aberta para diálogos, sugestões e novas ideias que estabeleçam bons convívios dentro da comunidade.

A estrutura física do barracão foi pintada de branco e azul, sendo as paredes brancas e os bancos e assentos pintados de azul, assim como o chão também pintado de azul, sendo esse feito com barro batido, usando técnicas tradicionais aplicadas por mão de obra local. Os

pisos dos terreiros de candomblé são normalmente construídos de barro batido como forma de os filhos e filhas de santo ao pisarem e bailarem no salão poderem se conectar com essa matéria orgânica através do solo sagrado no seu estado mais natural. Na arquitetura do Ilê Axé Xapanã esse chão de barro tornou-se ainda mais essencial ao reverenciar diretamente o principal elemento do orixá da casa, Obaluaiê, o senhor e dono da terra, o solo sagrado.

Antes de tudo, para iniciar a construção da arquitetura de um terreiro de candomblé, o axé desta casa precisa ser plantado no chão, o solo que se tornará sagrado e onde será construído o barracão do templo. O axé é plantado pelo Tateto ou Mameto (Babalorixá ou Ialorixá) da casa antes mesmo que sejam levantadas as paredes da edificação. Esse momento é a real fundação dessa obra arquitetônica, sua verdadeira base, seu sustento, é dali que emerge o axé que enraíza por cada parede levantada do terreiro. Nos terreiros de candomblé é uma prática comum que o axé do terreiro seja depositado normalmente abaixo de objetos cerâmicos como, estrelas, pedras cerâmicas, mármore dentre outros elementos que são vistos no centro do piso dos barracões de boa parte os terreiros de Cachoeira/Ba.

No solo sagrado do Ilê Axé Xapanã foi assentado no primeiro momento da construção do barracão, com duas estrelas de cinco pontas, o *Itoto* (ver figuras 45 e 46) do orixá Obaluaiê que teve seu axé plantado com elementos sagrados depositados embaixo das estrelas e de onde ramificou os demais espaços dessa arquitetura sagrada. No solo do barracão, embaixo das estrelas, foi onde nasceu e de onde partiu toda arquitetura dos cômodos seguintes do terreiro que se volta para esse espaço principal, basicamente central para essa arquitetura. As estrelas de cinco pontas aparecem também no roncó, no sabaji e também no quarto do santo do terreiro, locais restritos para apenas iniciados e frequentadores desse axé. Nesse elemento tão importante são feitas as devidas reverências à divindade.

Os filhos de santo durante o Xirê no barracão e quando chegam nesse espaço, salvam a casa e se abaixam batendo a cabeça em frente a estrela, levando os seus *oris* (cabeças) as estrelas sagradas. Estabelece-se uma relação da divindade com o iniciado em que axé da Orixá é compartilhado e usufruído pelos seus filhos que a respeitam e a reverenciam com o gesto, recebendo o axé da divindade ao tocar na estrela com sua cabeça – o ori (Velame, 2019).

Figura 74 e 75 – Itoto, a estrelas de cinco pontas.



Fonte: O autor (2021)

É muito comum as estrelas de cinco pontas serem vistas e utilizadas em diversas religiões tendo diferentes significados e aplicadas às diferentes crenças. Podemos ver algumas dessas estrelas aparecendo no solo de terreiros de candomblé e umbanda das comunidades quilombolas do Vale do Iguape e também de Cachoeira/Ba, como mostrou o professor Dr. Fábio Velame (2019) na sua tese de doutorado, ``Arquiteturas das Venturas``, que ilustra a presença das estrelas na arquitetura de alguns terreiros de candomblé Cachoeira e São Félix, “Os povos das estrelas” .

A estrela enquanto elemento simbólico universal chegou ao Brasil através dos cristãos, cristãos novos, depois pelos africanos islamizados, além da maçonaria, sendo posteriormente, ressignificado no universo do Candomblé do Recôncavo assumindo múltiplas dimensões simbólicas (multidimensionalidade). A estrela pode estar presente em pinturas nas paredes, atrás das portas, nos passeios de entrada, nos centros dos barracões, nos quartos dos Orixá etc., simbolizando ora a presença de Exu zelando pelo templo em suas entradas, para um determinado Orixá regente e/ou patrono do templo, ora uma referência a um determinado Caboclo, dentre outros (VELAME, 2019, p.168).

Na arquitetura do Ilê Axé Xapanã, as bandeirolas que enfeitam o barracão estão sob a cobertura do terreiro e cobrem o que chamamos de cumeeira na arquitetura e na construção civil, sendo o topo mais alto do telhado. A cumeeira na arquitetura afro-brasileira do terreiro de candomblé é consagrada ao assentamento do orixá criador, o pai que iniciou a babá/ialorixá da casa e que conseqüentemente se torna o dono dessa cumieira, protegendo o local mais alto do barracão, sendo sempre reverenciada a esse orixá.

Na cumeeira do terreiro são colocadas no assentamento quartinhas de louça, barro e outros elementos em consagração ao orixá regente, efetivando um ponto de encontro, um eixo vertical entre a cumeeira, o céu (*orun*) e a terra (*aiyé*) onde foi implantado o axé da casa, estabelecendo uma relação vertical, no ilê Axé Xapanã, entre o assento da divindade patrono na cumeeira (*Ogum*), e a estrela do Orixá regente da casa (*Obaluaê*). Como trata o prof Fábio Velame, esse eixo possibilita a realização da dança dos deuses, o Xirê do orixás, que gira em torno da ligação entre os dois planos da existência (VELAME, 2012).

A cumeeira é o ponto central da energia do barracão, a base, a estrutura e o cerne de uma casa de candomblé. É assim denominada nas nações iorubá e fon. Por funcionar como uma espécie de "párraio", precisa ser muito bem preparada para proporcionar defesa à comunidade. Ela faz uma conexão dos elementos da terra com Olorum, Odudua e Obatalá. Encontra-se

colocada na parte mais alta do barracão, geralmente em um poste, pilar de madeira ou em cavilhas projetadas do teto. Quem "arruma" a cumeeira de uma casa não é o/a babalorixá/ iyalorixá patrono daquela casa, mas o/a seu/sua sacerdote/sacerdotisa, a sua ascendência. É uma liturgia grandiosa, que exige muita preparação e muito trabalho. Sua confecção, em muitos Axés, não é visualizada pelos filhos da casa; quem participa são seus orixás. Geralmente é convidado um par de autoridades ilustres da religião para servir como testemunha para o nascimento de uma nova cumeeira, de uma nova comunidade. A partir daquele momento, o casal escolhido precisará estar sempre presente nas futuras festas e obrigações da cumeeira. No chão, na parte central, fica "plantado" o Axé da Casa. Esse conjunto traz fortalecimento, defesa e segurança para o terreiro e para os membros dessa comunidade, tornando-se assim o elemento que faz a representação da ligação do homem, morador do aiê, com o divino, no orum. A partir da criação da cumeeira, a casa de candomblé passa a ter uma base para seguir seu caminho e, futuramente, dar existência a novas comunidades (BARROS, 2009, p. 224).

As bandeirolas que enfeitam o barracão também assumem um importante e muito comum elemento aplicado sob toda a cobertura dos terreiros de candomblé e umbanda dos quilombos do Vale do Iguape e de Cachoeira. As bandeirolas no Ilê Axé Xapanã são mudadas de acordo com datas festivas e permanecem durante todo o ano no terreiro independente das festas que são realizadas sendo algumas vezes trocadas com as cores os orixás que serão festejados no dia prestando homenagem às divindades. É muito comum que as bandeirolas sejam colocadas principalmente em terreiros de forte culto aos caboclos como o Ilê Axé Xapanã, sendo então mais uma característica de identificação da existência desses seres que são muito cultuados nos candomblés dos quilombos do Vale do Iguape e de toda Cachoeira.

Na arquitetura do Ilê Axé Xapanã o patriotismo religioso assume forte influência no culto aos caboclos quando exaltado pelas bandeirolas que enfeitam o barracão e que são também somadas à bandeira brasileira com as cores do país estendida na parede branca do barracão, o amarelo, verde e azul enfeitam e marcam visualmente o barracão. RIBEIRO (1983), ressalta que “Pode-se deduzir que o caboclo se orgulha de ter nascido no Brasil senhor absoluto da terra que ele sinta, deixando claro o seu sentimento de patriotismo” (RIBEIRO, 1983, p.7).

A bandeira brasileira no terreiro foi presa na parede branca por Mãe Zélia na primeira festa de caboclo do terreiro, sendo colocada logo atrás dos atabaques, de frente para a porta principal do barracão, para que todos a vejam assim que chegarem nesse território sagrado

revelando a importância de afirmação da existência de uma religiosidade tradicionalmente brasileira naquele terreiro. O culto das entidades locais (índios, caboclos, boiadeiros, vaqueiros etc.), os nossos ancestrais brasileiros, os mestiços entre brancos, pretos, pardos e índios, os povos originários do território brasileiro são representados em suas mais diversas formas dentro da arquitetura do terreiro.

Figura 76 e 77 – Vista da bandeira brasileira no Barracão.





Fonte: O autor (2021)

Esses elementos exibem a importância e relevância para a religiosidade de matriz africana no Brasil e rememoram as comunidades que ao se territorializarem no quilombo e se (re)territorializarem em terreiros de candomblé, templos de umbanda, compreenderam as suas relações, as trocas e contribuições existentes entre povos distintos possuidores de conhecimentos ancestrais. Os entrelaces entre esses povos compuseram novas estéticas e deram significados diversos à arquitetura da religiosidade de matriz africana, somadas a modos de vida e as representações do cotidiano da população originalmente brasileira.

Durante as festas de caboclos, no barracão a bandeira é louvada com diferentes cantigas em prestígio à nacionalidade destes. Tanto os caboclos ao chegarem em terra, nos corpos dos médiuns como os filhos e filhas de santo no terreiro cantam letras que exaltam o nosso lugar de nascimento, o pertencimento de uma comunidade negra que no território brasileiro resiste através do culto de seus ancestrais. Cantigas como “Ta na hora, é hora, de salvar a nossa bandeira, os filhos de Obaluaê, veem salvar a bandeira brasileira”, "Brasil. Brasil. Brasil, oh meu Brasil terra dourada, Brasil, Brasil, Brasil, terra de Deus, terra abençoada”

são frequentemente cantadas por todos no terreiro, exaltando nossas origens e os ancestrais da nossa terra, aqui divinizados.

Do lado esquerdo da entrada do barracão existe mais um assentamento, dessa vez não em forma de estrela, mas sendo consagrado em um *peji* pequeno de 30 cm de altura, construído de bloco cerâmico em formato de uma seta no canto do barracão. Esse *peji* é regido pelo Nkisi Angorô-Angoromeia ou o orixá Oxumarê como é popularmente conhecido. O espaço foi construído em forma de seta para representar a direção, o movimento constante e a impermanência da serpente que engole a própria cabeça (uma de suas representações), e é através desse movimento que ele realiza o percurso que cumpre o arco íris (mais um de seus elementos). O nkisi estabelece uma conexão entre o céu e a terra, por entre as gotículas de águas das chuvas e as cores propagadas pelo arco íris. A divindade também rememora esse movimento quando veem em terra, apontando o dedo pra cima e para baixo quando em transe dança nos corpos dos médiuns rodantes movidos pelo som dos atabaques das festas sagradas.

Oxumaré é a mobilidade e a atividade. Uma de suas obrigações é a de dirigir as forças que produzem o movimento. Ele é o senhor de tudo o que é alongado. O cordão umbilical, que está sob seu controle, é enterrado, geralmente com a placenta, sob uma palmeira que se torna propriedade do recém-nascido, cuja saúde dependerá da boa conservação dessa árvore. Ele é o símbolo da continuidade e da permanência e, algumas vezes, é representado por uma serpente que se enrosca e morde a própria cauda. Enrola-se em volta da terra para impedi-la de se desagregar. Se perdesse as forças, isso seria o fim do mundo... Eis aí uma excelente razão para não se negligenciar as suas oferendas. Oxumaré é, ao mesmo tempo, macho e fêmea. Esta dupla natureza aparece nas cores vermelha e azul que cercam o arco-íris. Ele representa também a riqueza, um dos benefícios mais apreciados no mundo dos iorubás. Certas lendas de Ifá contam que “ele era, outrora, um babalaô ‘filho-do-proprietário-da-estola-de-cores-brilhantes’”. Começou a vida com um longo período de mediocridade e mereceu, por essa razão, o desprezo de seus contemporâneos. Sua chegada final à glória e ao poder é simbolizada pelo arco-íris, que, quando aparece, faz as pessoas exclamarem: ‘Ora, ora, eis Oxumaré!’ Isso mostra que ele é universalmente conhecido e, como a presença do arco-íris impede que a chuva caia, demonstra também a sua força”. (VERGER, 2013, p. 39)

No *peji* dessa divindade vê-se uma escultura de gesso que representa o nkisi Angorô com a imagem de um homem em que a parte inferior do seu corpo é uma serpente, a principal representação desse ser. Além da imagem o assentamento possui uma quartinha grande de barro (também um de seus elementos) e um prato grande de barro chamado

alguidar onde foi localizado o okutá o “otá”, uma grande pedra onde foi assentado o axé deste orixá.

Nesse prato de barro também foram colocados elementos que representam a energia daquela divindade, como alguns búzios, cabaças, palha da costa, uma serpente de metal e outros elementos que aproximam a energia dessa divindade no assento e esses são periodicamente alimentados com os devidos rituais.

Figura 78 e 79 – Peji de Oxumarê.



Fonte: O autor, 2021.

O barracão recebe pessoas de todo o quilombo que aparecem periodicamente de acordo com as datas festivas e essas em sua maioria são anunciados com fogos de artifício pelos ogãs do terreiro que convidam toda a comunidade de Santiago do Iguape para assistir o *xirê* dos orixás no quilombo. É nesse espaço que resulta todo processo ritualístico interno que é feito a cada cerimônia religiosa pelos filhos e filhas de santo dentro do terreiro, em quartos que são espaços privados (como o *ronkó*, *sabaji* e o quarto dos orixás) que é de acesso apenas aos integrantes deste axé. Esses *ambientes no terreiro* possuem suas portas todas direcionadas para o barracão, mostrando que é pra esse espaço que são direcionadas e onde resultam as principais atividades do terreiro.

Após todos os dias de preparativos e oferendas nos ambientes e quartos internos ao terreiro, os orixás vêm em terra (*Aiyê*) do espaço público do barracão incorporados em transe nos corpos dos rodantes da casa para festejarem e receberem os louvores da comunidade com danças, bebidas, muitas comidas, cânticos e o cheiro do incensos e do defumador que invadem todo o salão do terreiro. Esse momento único significa o ápice dessa arquitetura.

As festas são realizadas aos toques de atabaques localizados em um suporte de madeira no canto direito do terreiro, juntamente com outros instrumentos de percussão que são tocados pelos ogãs (os alabês) responsáveis por dar som aos atabaques que impulsionam o movimento dos deuses bailando no salão, mostrando com danças e gestos suas forças energéticas reverberantes nos corpos de todos que apreciam os *xirês*.

Os terreiros de candomblé possuem os mais diversos instrumentos de percussão tocados nas festas, como os atabaques que são divinizados nos terreiros de candomblé, recebendo oferendas e sendo respeitado e reverenciado pelos filhos de santo. Esses instrumentos são tocados pelos Ogans confirmados na casa e também os Ogãs de outras casas que se sentem à vontade para tocar os orixás no terreiro.

A maioria dos instrumentos musicais é de percussão: ingome, atabaque, adufe, afoxé, tamborim, agogô, gonguê, faia (zabumba), casaca (reco-reco antropomorfo), adjá, ganzá, xaque-xaque (chocalho de flandres). Há também os de corda, como a rabeça e o berimbau, entre muitos outros (BARROS, 2009, p. 44).

“Trata-se de um título honorífico dos mais respeitados na comunidade religiosa. Cabe a ele, além da função de entoar os cânticos e iniciar no aprendizado litúrgico dos que ainda se encontram em formação, zelar pelos instrumentos musicais, conservar sua afinação, e providenciar as cerimônias de consagração daqueles que, produzindo sons da música, estabelecem a relação entre os homens e as divindades. Os instrumentos musicais recebem, por isso, carinho e consideração especial” (BARROS, 2009, p. 45).

Os orixás e os Nkisi quando, através do transe, vem ao barracão dançar entre os humanos, esses seres são paramentados de uma forma especial, em qualquer das modalidades de candomblé, no Brasil. Normalmente, são roupas de cores vivas, ricas em seus tecidos sofisticados nas mais diferentes costuras e modos de vestir. Cada divindade tem sua própria cor e modelo, usam colares de contas e búzios, carregam nas mãos instrumento e

armamentos de caça e também de guerra, como espadas, arcos e flechas e uma variedade de objetos definidores da personalidade do deus e do elemento natural do deus. Assim também acontecem nas festas dos caboclos, marujos e pretos velhos que trazem seus adornos, as vestes tradicionais do território brasileiro.

Os índios e vestes de penas, cokás e arcos e flechas que trazem pro território do terreiro as diferentes identidades brasileiras que são manifestadas por meio das diversas representações trazidas por essas espiritualidades ao retornarem através dos médiuns incorporados, e desse modo manter as práticas e conhecimentos que formaram na religiosidade afro-brasileira suas formas distintas e cultos.

Além da estética permanente, o barracão assume uma nova estética a cada festa realizada dentro do terreiro, sendo impermanente e mutável. Esse espaço irá incorporar uma estética diferente de forma a reverenciar as entidades que serão consagradas naquele dia. Nesse ambiente, os filhos e filhas de santo, principalmente os mais novos do terreiro, decoram todo o barracão com as cores e símbolos diversos dos orixás no qual a festa é dedicada.

Todos passam os dias empenhados em preenchê-lo com muitas flores/plantas, conchas, búzios, palha, tecidos de cores variados adicionados ao telhado do barracão, dentre outros elementos criados e recriados por eles mesmos, incorporando a natureza dos seres cultuados no terreiro, embelezando todo o espaço a partir de suas próprias estéticas e recriações.

4.6. COZINHA SOCIAL E A COZINHA DO RITUAL

Saindo do barracão e pegando o corredor do terreiro, passamos pelo banheiro e chegamos à cozinha do Ilê Axé Xapanã. Na arquitetura dos terreiros de candomblé é muito comum notar-se a existência de duas cozinhas, que seriam consideradas os mesmos ambientes na arquitetura convencional, com as mesmas funções, mas na arquitetura do terreiro, a cozinha social e a cozinha ritual ou cozinha de santo, são desassociadas.

Na arquitetura do terreiro a cozinha assume um para além da função de cozinhar, recebendo um caráter sagrado, possuindo objetivos diferentes neste ambiente de terreiro,

embora ambas destinadas ao ato de cozinhar. É na cozinha ritual que os alimentos são levados para a preparação das oferendas, *ebós*, o preparo de todas as comidas, oferecidas nos mais variados pratos, louças e panelas que são sagradas e únicas para a alimentação da energia dos orixás nos rituais do terreiro. Esses alimentos sagrados são sempre e somente serão feitos na cozinha ritual do terreiro, tornando esse espaço do terreiro privado aos rituais e de único ao preparo da comida dos orixás. O autor Raul Lody, (1977) definiu a cozinha ritual ao trazer que:

A cozinha ritual é organizada seguindo critérios de utilização restrita ao preparo de muitos pratos constituintes dos cardápios dos deuses africanos. As disposições dos objetos, confecção dos utensílios e atitudes das pessoas que têm o mister de cozinhar para as divindades nos dão importante campo de análise, quando observamos complexos rituais gastronômicos que irão atender à fome dos deuses, satisfazer e cumprir as necessidades dos crentes que através do preparo dos alimentos realizam importante momento no conjunto de cerimônias votivas. Por tradição, o homem não deve entrar ou permanecer na cozinha sagrada. As mulheres que nela trabalham deverão ser iniciadas para os mistérios e segredos das porções, receitas e atitudes rituais que irão variar de prato. As cozinheiras dos deuses devem atuar no espaço sagrado de suas cozinhas como se estivessem no interior dos santuários e os alimentos que não pertencer a mão cardápio ritual não poderá permanecer nesses locais, devendo ocupar cozinha própria. É notada a mistura da culinária profana à ritual, motivada por necessidade de espaço ou mesmo, pela natural mistura e distanciamento dos valores normativos originais, norteadores dos sentidos rituais. Na realidade, a cozinha artesanal afro-brasileira adquire suas versões e interpretações regionais nos terreiros de Xangô, Candomblé e outras formas de cultos populares. O nível de consciência dos rigores gastronômicos da vasta culinária dos terreiros também é significativo aspecto que irá determinar o grau de identidade ou de aculturação com a série de procedimentos da cozinha de uso religioso. É comum observarmos nessas cozinhas sagradas a presença do fogão a lenha, contendo ainda, muitos fogareiros, outros tipos de fogões e os muitos utensílios são colocados nas mesas ou bancas. Panelas de barro, alguidares, travessas, tigelas nagé, quartinhas, talhas, pratos de cerâmica, gamelas, pilões, pedras de ralar, moinhos, abanos, colheres de pau, peneiras, bacias em ágata e folha de flandres, tachos de cobre, entre outros objetos constituem o ferramental de trabalho das iabassês, mulheres que cozinham para os santos. Noites inteiras são destinadas ao preparo dos alimentos rituais e após as manhãzinhas, quando sacrificam os caprinos e as aves, no interior dos pejis, as iabassês vão preparar, com grande rigor, os animais que sacrificados deixaram o sangue nos símbolos dos deuses, unindo seus elementos de vida e fertilidade ao estimulante contato da seiva, o sangue nas pedras, nas esculturas e nos objetos dos assentamentos, nutrindo o axé, revitalizando as propriedades dos deuses, cumprindo seus sentidos de dinamismo e força. As carnes e demais partes dos animais que foram sacrificados têm preceitos específicos de preparação. Boa parte desses animais será consumida mais tarde, ao término das festas público, no Ajeum onde todos participam, público em geral e iniciado. Raramente são preparados doces para o Ajeum. Os pratos

salgados e a presença de cerveja constituem os produtos consumidos pelas pessoas; os deuses são alimentados em primeiro lugar e a retirada dos pratos dos pejis constitui cerimônia de grande importância, como aquelas realizadas para o oferecimento dos sacrifícios e variadas comidas (LODY, 1977, p.40).

É somente nessa cozinha ritual onde são preparados os alimentos destinados aos rituais, como forma de privar esse espaço e torná-lo apenas direcionado e unicamente dedicado ao preparado do banquete sagrado, que é oferecido durante os rituais aos deuses, logo após dos xirês são distribuídos para toda comunidade, os visitantes e filhos da casa que vem presenciar e consagrar os orixás.

Todos aguardam o momento do “Ajeun”, um momento importante onde o alimento é distribuído. Os deuses africanos dividem com a comunidade o seus banquetes, a nossa herdada culinária afro-brasileira, a tão chamada “comida baiana” traz em seus pratos, os najés, alguidares, os mais diferentes pratos e alimentos. Nas festas públicas dos terreiros de candomblé, o Ajeun é um importante momento sócio religioso. Após as danças rituais dos orixás, voduns e iniques grandes mesas são armadas próximo ao barracão de festas (LODY, 1977).

Figura 80 e 81 – Vistas da cozinha ritual.





Fonte: O autor 2021.

Figura 82 e 83 – Cozinha Social.



Figura 84 e 85– Área de Convívio.



Fonte: O autor (2021)

Figura 86 e 87 – Vista do fundo do terreiro.



Fonte: O autor (2021)

Figura 88 e 89– Vistas da fachada lateral do terreiro.



Fonte: O autor (2021)

Na cozinha ritual, os pratos específicos de cada orixá são feitos pela Iyá Bassé da casa, que é a responsável por tomar conta da cozinha, do alimento das pessoas em função espiritual e, de todas as comidas para os Orixás. Essa importante figura feminina salvaguarda todos os conhecimentos que incluem a culinária sagrada ancestral, com seus modos específicos de serem cozidos, temperados, os grãos e pratos diversos, com suas amplas funções energéticas e espirituais. A Iyá Bassé é também a dona da chave da cozinha, que passa boa parte do tempo fechada, restrita ao acesso dos demais do terreiro e servindo unicamente aos orixás e outras entidades consagradas.

No Ilê Axé Xapanã os demais alimentos e refeições feitas no terreiro acontecem na cozinha social e também na área dos fundos do terreiro que foi construída por último de todo corpo principal, junto ao pequeno banheiro e depósito no fundo, formando uma área de convívio. Essa área consiste em um ambiente coberto, construído com um muro de 1.20 de altura. Possui algumas cadeiras, uma pia, e uma grande mesa de madeira onde é servido o

café e almoço da comunidade de axé, assim como são tratados e limpados os animais sacrificados nos rituais (galinhas, faisões, codornas, patos e galinhas d'angola) que são levados para cozinha ritual e cozinhados para ser distribuídos para todos que chegam nesse axé, usando esse alimento para dividir com a toda comunidade do quilombo.

4.7. ILÊS ORIXÁS (CASA DOS ORIXÁS)

O ilê-orixá é antes de mais nada um templo e, como tal, guarda todos os objetos nos quais as divindades foram fixadas: pedras, pedaços de ferro, tambores etc.[...] (Bastide, 2011, p. 80)

Os terreiros de candomblé, sobretudo os terreiros de roça que dispõem de maior área em metros quadrados possuem a tradição de construírem além do quarto dos orixás ou quarto do santo dentro do terreiro (onde são feitos rituais internos e de iniciação, e, onde também são guardados os objetos sagrados e assentamentos), a casa dos orixás (*Ilês Orixás*). Os Ilês Orixás são estruturas arquitetônicas formadas por casas construídas a parte da arquitetura principal do terreiro (o barracão) e normalmente distribuídas em áreas de mata sagrada, designadas pelos orixás e /ou pelo pai/mãe da casa. Os tamanhos e formas dessas casas vão variar de terreiro pra terreiro e também da nação que elas pertencem, ora dependendo das condições econômicas e das áreas disponíveis para a construção dessas arquiteturas, variando em seus formatos, cores, materialidades, aderindo diferentes técnicas construtivas e formas de ornamentar.

Os Ilês Orixás e suas mais diferentes tipologias construtivas edificadas no terreiro têm como objetivo possibilitar que a entidade para qual será destinada possa então obter o seu Ilê (Casa) independente destinado ao orixá consagrado nesse Ilê, o Ilê Orixá, a casa desse orixá. A arquitetura desse Ilê Orixá pode trazer em sua estética referenciada a partir das características do deus que será prestigiado. Nesse local são feitos os sacrifícios para esses orixás e também onde são colocadas as suas oferendas, ornamentadas por dentro e por fora com plantas e flores.

No terreiro Ilê Axé Xapanã os Ilês Orixás foram os últimos espaços construídos pela orientação que recebia mãe Zélia, que plantou o axé no solo sagrado dessas casas de orixás e pediu para que seu esposo contratasse remanescentes do quilombo para construir essas edificações. No platô de nível mais baixo do terreno foram construídos os Ilês Orixás do

terreiro. O primeiro deles o ser edificado no terreiro foi o Ilê Orixá de Exu, dedicado ao orixá Exu, e onde também são cultuadas e assentadas as *Pombojiras* (exus femininas), e os Exus castiços representados pelas ciganas, Maria Padilha, Pomba Gira, Tranca Rua, Zé Pelintra e muitas outras entidades de rua dos filhos e filhas da casa que são cultuadas no terreiro.

Figura 90 e 91 – Ilês Orixás de Ogum e Oxóssi.



Figura 92 e 93 – Ilê Exu.





Fonte: O autor (2021)

O Ilê Exu aparece sempre nas entradas dos terreiros de candomblé, retrazendo o papel que Exu tem que proteger a entrada da casa, a porteira do terreiro, sendo então o guardião da passagem desse espaço. É por esse motivo que sua casa é construída a frente dos demais Ilês Orixá e mais próxima a entrada do terreiro.

Esse Ilê Exu possui o dever e a função essencial de proteger todo o espaço sagrado do terreiro e todos que estiverem dentro desse espaço. Ele é aqui no Brasil chamado Exu da porteira, o grande zelador e guardião do terreiro. Trata-se de uma característica básica mantida desde a África, pois lá Exu protegia as casas, templos, palácios, cidades e campos, devendo estar localizado, para desenvolver plenamente sua missão, na entrada do conjunto (VELAME, 2013, p.56).

As casas dos orixás foram construídas de alvenaria tradicional por mão de obra da própria comunidade quilombola de Santiago do Iguape. As três casas foram feitas com

cobertura e telha cerâmica, 3.0 m de largura por 4 m de comprimento, num pé direito de 2.80 de altura e pintadas de branco com suas portas pintadas de azul. O chão também foi construído de barro batido, assim como no barracão, roncó e sabaji do terreiro. Essas casas foram construídas para oferecer espaço suficiente pros filhos e filhas do terreiro entrarem, fazerem as devidas reverências aos deuses, realizarem os rituais específicos pra essa entidade, bem como realizarem a limpeza (*ossé*) adequada naqueles espaços.

Dentro das casas foi construído um *pepelê* (um altar) onde foram colocados assentamentos os orixás e os principais elementos que eles regem. É nesse *pepelê* onde são fixadas as quartinhas de barro, pratos e alguidares, cabaças, moedas, além dos ferros e os principais elementos sacralizados a esses orixás. No *pepelê* dos Ilês Orixás do Ilê Axé Xapanã também encontramos imagens em gesso e/ou resina representando a entidade pertencente a essa arquitetura sagrada. Essas imagens representando os deuses também aparecem no quarto dos orixás, assim como no barracão da arquitetura principal do terreiro.

Em seguida do Ilê Exu foram construídos os Ilê Orixás de Ogum e de Oxóssi respectivamente, seguindo o mesmo padrão construtivo do Ilê Exu, ambos permeando a vegetação, como forma de preservar e não retirar nenhuma das árvores sagradas que existem no terreno, muitas dessas árvores e plantas sagradas usadas nos rituais foram plantadas pelas mãos de mãe Zélia quando o terreiro foi construído. Uma pequena “Vila dos Orixás” é formada pelas casinhas no meio das árvores, Exu, Ogum e Oxóssi constroem seus pequenos e novos territórios sagrados.

3.2.7. CASA DO CABOCLO E A CASA DOS PRETOS VELHOS:

No platô de nível mais alto do terreno (o nível do barracão) e mais para a área dos fundos da arquitetura principal do terreiro, encontramos as casas do caboclo e também a casa do preto velho/preta velha também chamada de casa das almas. Na arquitetura dos terreiros de culto aos caboclos é comum encontrar além da casa dos orixás (Ilês Orixás) também a casa dos caboclos. Os ancestrais do território brasileiro recebem neste terreiro o mesmo patamar de relevância que os deuses africanos, obtendo também as suas casas (*ilês*), seus altares e assentamentos próprios. Os elementos que compõem essa arquitetura trazem as raízes do território brasileiro, compondo-se nos mais diversos símbolos que representam

as múltiplas manifestações culturais dos costumes dos seres originários da nossa terra, o Brasil, nos remetendo a nossa brasilidade e a nossa ancestralidade nativa de povos mestiços.

Figura 94 – Casa do Caboclo Capangueiro.



Fonte:

Fonte: O autor (2021)

No Ilê Axé Xapanã a arquitetura da casa dos caboclos se diferencia da casa dos orixás, em sua tipologia arquitetônica e também na diferença de proporção entre ambas. A casa do caboclo é menor que a casa dos orixás e foi construída também de alvenaria convencional, coberta de telha cerâmica. A casa não possui porta e sua fachada possui uma abertura protegida por uma cortina que reserva o assentamento da divindade ali cultuada. Na estrutura da casa o espaço permite apenas a colocação dos elementos principais e as oferendas sagradas destinadas a essa divindade.

O caboclo de candomblé, como os orixás, também pode ter assentamento, isto é, uma representação de base material, com instrumentos de ferros e outras insígnias fixadas numa vasilha, em geral um alguidar, junto ao qual se depositam as oferendas: seu altar. Também pode ter seu quarto-de-santo, geralmente uma cabana ou um espaço aberto ou semi-aberto localizado no quintal do terreiro, área que o caboclo compartilha com orixás e inquices

identificados com o mato e os espaços abertos, como Ogum ou Incôci, Oxóssi ou Gomgobira, Ossaim ou Catendê (PRANDI, 2001, p.6).

Nessa casa foi construído o altar do caboclo no patamar mais acima do solo, possuindo o patamar térreo e o patamar superior onde está assentada a energia do caboclo. A parte inferior da casa foi reservada para que a comunidade do terreiro deposite as oferendas, colocando as devidas folhas, as frutas e as variadas bebidas que são oferecidas e em suas festas. A casa do caboclo no terreiro é designada ao caboclo da casa, o caboclo Capangueiro, levando seu nome na fachada. Esse caboclo, é o caboclo de mãe Zélia e também o principal mentor espiritual desse terreiro, foi essa a entidade responsável por ter passado boa parte dos conhecimentos e tradições da religiosidade do terreiro e sobretudo a entidade que solicitou a construção de todo esse espaço. Na casa desse caboclo foram colocadas sua imagem em gesso e seu assentamento como painéis e pratos de barro, quatinhas, pote, cabaças, flecha de madeira, arcos, penas coloridas, e em meio a esses elementos iconográficos, até a bandeira do Brasil se faz presente.

Logo após a casa dos caboclos vemos a casa dos Pretos e Pretas Velhas, também chamada de Casa das Almas no terreiro Ilê Axé Xapanã. Essa arquitetura é um elemento icônico dentro desse terreiro, pois a mesma foi construída utilizando técnicas construtivas tradicionais a partir dos saberes e das mais diferentes formas de construir da comunidade quilombola de Santiago do Iguape, salvaguardando conhecimentos ancestrais mantidos nessa comunidade. A casa foi construída utilizando técnica de Pau a pique, também conhecido como taipa de mão, taipa de sopapo e taipa de sebo que consiste em uma técnica construtiva popular na comunidade, realizando o entrelaçamento de madeiras verticais fixadas no solo, com vigas horizontais amarradas entre si por cipós, dando origem a um grande painel perfurado que é preenchido com barro retirado no local transformando em paredes.

Essa técnica construtiva aplicada na arquitetura da Casa das Almas foi definida por mãe Zélia como forma de rememorar as antigas habitações que abrigavam os Pretos e Pretas velhas que construíam suas moradias no quilombo e que até hoje podem ser vistas e replicadas por meio de algumas habitações e pelos locais de apoio a reprodução dos recursos naturais de muitos remanescentes quilombolas que vivem em Santiago do Iguape. Essas entidades presentes no terreiro são muito comuns de serem cultuadas na Umbanda e são

caracterizadas por sábios idosos africanos que viveram nas senzalas e nos quilombos, majoritariamente como escravos e que morreram no tronco ou de velhice. São antigos médiuns, ternos e pacientes que trazem seus antigos conhecimentos para a comunidade.

Figura 95 e 96 – Casa dos Preto velhos.



Fonte: O autor (2019)

O preto velho, na Umbanda e do candomblé, está associado aos ancestrais africanos, assim como o caboclo está associado aos índios e boiadeiro, ancestrais brasileiros, logo, essas entidades quando chegam no terreiro se manifestam com colunas curvadas como ansiões, falam idiomas nativos e utilizam objetos pessoais como bengalas, chapéus de palha e fumam cachimbos como forma de realizarem a limpeza energética da casa e do corpo dos que necessitam de suas consultas.

A casa das almas consiste em uma pequena edificação de duas águas com cobertura de piaçava retirada dos pés de dendezeiros abundantes na comunidade. As estruturas contêm um pé direito baixo de 1.30 de altura e possui um metro e meio de comprimento por 1.50 de altura, edificada sob um solo de barro, assim como toda a estrutura das paredes. Dentro da

casa podemos identificar a presença do assentamento da entidade representando por um tronco com correntes, remetendo ao sofrimento provocado pela escravidão que açoitava os corpos desses ancestrais seres ancestrais. Dentro da casa, também se vê a imagem de um preto e de uma preta velha de gesso, quartinhas, e também pratos de barro e louça, além de um banco de madeira em que a entidade se senta dentro da casa para prestar consulta aos visitantes e filhos que frequentam o terreiro.

É muito interessante ver essa arquitetura edificada no terreiro, desde que esse território foi constituído como muitos desses pretos e pretas velhas que hoje habitam os espaços dos terreiros e templos de umbanda e candomblé, possibilitando lembrar a vida de muitos negros que morreram nesse solo em resistência a escravidão, deixando suas vivências e uma infinidade de conhecimentos e práticas adquiridas pelo povo de santo, tais como os modos de construir que são preservados no terreiro Ilê Axé Xapanã, na casa das almas e em toda comunidade quilombola que ainda utiliza essa técnica tradicional.

Essa variedade de espaços e concepções arquitetônicas dessa comunidade religiosa demonstra a complexidade que permeia o território acerca da apropriação de seus conhecimentos, técnicas construtivas, explicitando aqui as potencialidades e multiplicidades de programas arquitetônicos que vão desenhar as diferentes arquiteturas de terreiros, arquiteturas afro-brasileiras que darão também sentido e pertencimento às habitações, mercearias, casas de farinha e dendê, entre todas as outras arquiteturas que se edificam no território quilombola a partir de suas próprias concepções, identidades, territórios e territorialidades.

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Abordar a presença da arquitetura afro-brasileira como um território edificado por terreiros de Candomblé nas religiões de matriz africana existentes na comunidade de Santiago do Iguape significa evidenciar a resistência da ancestralidade africana que é reafirmada diariamente pelo povo de santo em suas manifestações religiosas diversas, existentes no território quilombola. Essas manifestações se constroem e reconstroem no território, ressaltando a importância de dar visibilidade às arquiteturas afro-brasileiras edificadas pelas comunidades quilombolas, compreendendo suas produções como patrimônios afro-brasileiros preservados pelos remanescentes dessa comunidade.

A arquitetura afro-brasileira do Ilê Axé Xapanã, bem como a arquitetura dos terreiros de Candomblé aqui mapeados, são edificações frequentemente desconsideradas no universo acadêmico e científico. As persistentes narrativas com base em padrões ocidentais apagam esses patrimônios edificados nas comunidades quilombolas dos estudos e frequentemente não abrem espaço para a discussão e ampliação dessa temática.

Durante o percurso acadêmico, identificava que na referência de arquitetura, assim como a história do homem negro, traçava-se repetidas narrativas de um personagem africano submisso ao homem branco e a escravidão, tendo conseqüentemente suas religiosidades, técnicas construtivas e soluções arquitetônicas desconsideradas e precarizadas na academia.

Em um determinado momento do curso de Arquitetura e Urbanismo debruicei-me em uma busca incessante por uma referência fora do padrão eurocêntrico que é imposto na universidade, inserido em todo o universo acadêmico. A partir dos estudos, procurei aspectos na arquitetura e urbanismo que possibilitasse com que conseguíssemos identificar as produções arquitetônicas negras, procurando representações que desenhasssem os modos de habitar e as diversas representações dos ancestrais africanos.

Essa pesquisa se direciona em gerir pertencimento e notoriedade a arquitetos negros e suas produções no mundo, onde por meio da atuação desses profissionais, seja possível tratar da arquitetura e do urbanismo pensando pelo caminho do desenvolvimento de um planejamento territorial contra hegemônico, territorializando suas identidades (territorialidades) a partir de suas diferentes realidades de vida, sob a ótica do lugar do mundo em que estão inseridos. Esse processo de estudo deve ser fundamentado por outra cosmovisão, não eurocentrada mas afro-referenciada, onde os modos de ser/existir da

população afro-indígena sejam incluídos e considerando os seus espaços coletivos de convívio nas diferentes formas de habitar desse na construção de seus territórios. Agregando, a partir disso, o pertencimento e protagonismo das contribuições negras e suas tecnologias no universo acadêmico e científico.

A pesquisa afro-referenciada se constrói a partir da percepção das manifestações diversas das comunidades quilombolas de resistir à violência e a exploração de seus corpos, que se impuseram com suas lutas, criaram evidências e deram sentido singular para a arquitetura afro-brasileira do terreiro de Candomblé. Os territórios quilombolas reconstróem-se nos terreiros aqui discutidos, bem como os seus outros modos de resistência que se estruturam pela oralidade e são mantidos pela memória nos cultos, presentes nas danças, artesanato, culinária, brincadeiras de roda, adoração aos seus deuses, dentre outros patrimônios materiais e imateriais que se compõem nesse território.

A construção desse trabalho se deu a partir das narrativas do povo de santo entrevistados, pelas "escrevivências" de suas histórias de vida (EVARISTO, 1994), coletadas na troca mútua com os remanescentes no meu convívio no quilombo e nas comunidades de terreiros nas quais considero uma família de axé, onde por meio de seus relatos e a partir das trocas de conhecimentos foi possível levantar as relações sociais e as diversas manifestações religiosas presentes entre as comunidades religiosas afro-brasileiras dentro do quilombo. Entendendo assim, suas particularidades de cultos e também as suas similaridades, para desse modo obter a compreensão de como essas arquiteturas afro-brasileiras se edificaram na comunidade quilombola de Santiago do Iguape e qual a relação que existe entre as mesmas.

Com a produção do mapeamento dos terreiros foi possível compreender que a arquitetura afro-brasileira dos templos religiosos de matriz africana (de Santiago do Iguape) se constroem mediante a um fenômeno intenso e constante do hibridismo religioso, fortemente presente em todos os templos da comunidade. A partir do contato direto com as comunidades foi possível observar a confluências de símbolos representados na arquitetura e rituais pertencentes a distintas nações de Candomblé que existem na comunidade, uma troca mútua entre as nações Bantu-Nagô-Vodum. Nações essas que ao se fundirem em seus cultos no território trocam laços e vínculos, reconstruindo características únicas e singulares da arquitetura afro-brasileira e da religiosidade de matriz africana de cada terreiro edificado nessa comunidade quilombola.

As comunidades de terreiro dentro deste território quilombola se formam por um grau de parentesco onde as raízes de suas ancestralidades se ramificam nas relações de um terreiro com o outro, onde no delinear das suas histórias e relatos é possível averiguar a existência de uma relação direta entre os templos existentes. Muitos desses templos possuem parentescos diretos uns com os outros, consanguíneos e/ou relações que são construídas dentro do território quilombola e durante os cultos.

Analisando esse contexto histórico, a pesquisa se preocupou-se em desmistificar a ideia de um povo que não resiste pela sua identidade, mas que se constrói e reconstrói dentro dos seus territórios, territorializando as arquiteturas afro-brasileiras como forma de apoiar e dar resistência aos seus modos de vida e suas crenças. Além disso, elucidar a religiosidade de matriz africana com mais profundidade, fora de um lugar do ocultismo impregnado pelo racismo, onde a casa de axé é considerada um local secreto que expõe medo e guarda segredos maléficos, onde poderá ir e não mais voltar. Muito contrário disso, os espaços de axé edificadas em terreiros estão sempre de portas abertas à visita de qualquer um que seja, possuem passagem livre de entrada e saída, que abriga a todos sem distinção de cor, gênero, orientação sexual, ou qualquer singularidade que envolve o corpo de qualquer ser sob seu direito de existir.

O exercício de empoderamento dos seus cultos será compreendido na existência de um racismo estrutural inserido num sistema formado pela intolerância religiosa, que tem como propósito negar esses espaços sagrados, tornando esses estudos invisibilizados. Diante disso, a pesquisa se preocupa em tratar o povo de santo e seus patrimônios edificadas, sabendo como esses cultos permanecem vivos na contemporaneidade, se ressignificam e resistem pela crença em seus ancestrais.

Durante todo o processo do trabalho, as limitações foram diversas e principalmente na aparição da SARS-CoV-2 (Covid-19), atingido a pesquisa em diversos pontos devido às limitações físicas, psicológicas e principalmente financeiras que resultaram desse novo modo de viver e de se relacionar que geraram enorme impacto em todo percurso da produção e que também afetou a mim e a toda a comunidade de axé desde o falecimento da Ialorixá Mãe Zélia do terreiro Ilê Axé Xapanã, logo no início da pandemia (2020).

Aqui se explicita a dedicação de um arquiteto preto, quilombola e LGBTQIA+ em elevar e dar visibilidade aos elementos arquitetônicos construídos na sua comunidade, entendendo os seus modos de vida e sua religiosidade de matriz africana como fatores de

evidenciação da sua ancestralidade negra presente nas diversas formas de resistência negra africana no território quilombola de Santiago do Iguape, revelando-os precisamente como patrimônios afro-brasileiros de afirmação de uma identidade ancestral negra que se expressa pelas manifestações culturais, trocas de conhecimentos e suas tecnologias.

6. REFERÊNCIAS:

CORRÊA, Aureanice de Mello. **O terreiro de candomblé: uma análise sob a perspectiva da geografia cultural**. Textos escolhidos de cultura e arte populares, Rio de Janeiro, v. 3,

COSTA, Everaldo Batista. **Ativação popular do patrimônio-territorial na América-Latina: teoria e metodologia**. Cuadernos de geografía, Revista colombiana de geografía, Vol. 26, n.º 2, Bogotá, Colombia, 2017.

FREITAS, Joseania; Livia Baêta; Luzia Ferreira. **Ações afirmativas de caráter museológico no Museu AfroBrasileiro/UFBA**. Revista Musas. Brasília, Ministério da Educação e Cultura. n. 2, 2006, p. 116-126.

GILROY, Paul. (2001) **O Atlântico Negro. Modernidade e dupla consciência**, São Paulo, Rio de Janeiro, 34/Universidade Candido Mendes – Centro de Estudos Afro-Asiáticos.

HAESBAERT, Rogério. **Hibridismo cultural, “antropofagia” identitária e transterritorialidade**. In: BARTHE-DELOIZY, F., and SERPA, A., orgs. *Visões do Brasil: estudos culturais em Geografia* [online]. Salvador: EDUFBA; Edições L'Harmattan, 2012, pp. 27-46. ISBN 978-85-232-1238-4.

HALL, Stuart (2006), **A identidade cultural na pós-modernidade**. Traduzido por Tomaz Tadeu da Silva e Guacira Lopes Louro. Rio de Janeiro: DP & A.

LIMA, Alessandra Rodrigues. **Patrimônio Cultural Afro-Brasileiro: as narrativas produzidas pelo Iphan a partir da ação patrimonial**. Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, 2012.

LOURENÇO, Sonia Regina. **A emergência de identidades étnicas das comunidades quilombolas de Chapada dos Guimarães**. Afro-ásia, 52 (2015).

MARQUES, Carlos Eduardo; GOMES, Lílian. **A Constituição de 1988 e a resignificação dos quilombos contemporâneos**. Limites e potencialidades. Revista Brasileira de Ciências Sociais, v. 28, n. 81, 2013. Disponível em: <<http://www.redalyc.org/html/107/10725598009/>>. Acesso em: 2019.

NIGRO, Cintia. **As dimensões culturais e simbólicas nos estudos geográficos: bases e especificidades da relação entre patrimônio cultural e geografia**. In: PAES, M. T. D.; OLIVEIRA, M. R. D. S. *Geografia, turismo e patrimônio cultural*. São Paulo: Annablume, 2010. Cap. II, p. 55-80

OLIVEIRA, Otair Fernandes. **A cultura afro-brasileira como patrimônio cultural**. Enecult. Salvador, Bahia, 2019.

PRANDI, Reginaldo. **Mitologia dos Orixás**. p.204, 2001.

PRANDI, R.A **dança dos caboclos: uma síntese do Brasil segundos terreiros afro-brasileiros**. FFLCH. USP. Acessado em 28.08.2014

<http://www.fflch.usp.br/sociologia/prandi/dancaca.htm>. Bahia: influências africana e europeia Salvador. Revista Afro-Ásia, CEAO, no. 14.1983.p.60-80.

PRANDI, Reginaldo. **Os candomblés de São Paulo**. São Paulo, Hucitec, 1991.

PRANDI, Reginaldo. **De africano a afro-brasileiro: etnia, identidade e religião**. Revista Usp, São Paulo, no 46, pp. 52-65, 2000.

PRANDI, Reginaldo. **Exu, de mensageiro a diabo: sincretismo católico e demonização do orixá Exu**. Revista Usp, São Paulo, n.50, p.46-65, 2001.

PRANDI, Reginaldo, VALLADO, Armando & SOUZA, André Ricardo de. **Candomblé de caboclo em São Paulo**. In:

RÊGO, Jussara. **Territórios do candomblé: a desterritorialização dos terreiros na Região Metropolitana de Salvador, Bahia**. Geotextos, Salvador, Bahia, 2006.

REIS, João José. **Recôncavo Rebelde: Revoltas escravas nos engenhos baianos**. Disponível em: <<file:///C:/Users/RODRIGO/Documents/ARQUITETURA/TCC/Referencial%20te%C3%93rico/RECONCAVO%20REBELDE.pdf>> Acesso em: 2019.

RIBEIRO, Carmem. **Religiosidade do índio brasileiro no candomblé da brasileira**. Rio de Janeiro, Pallas, 2001.

RISÉRIO, Antonio. **Uma história da cidade da Bahia**. 1 ed. São Paulo: 34, 2016.

MACEDO, José Rivair. **História da África**. 1 ed. São Paulo: Contexto, 2013

STÜRMER, Marcos Aurelio; BRISKIEVICZ, Michele. **Territorialidade e identidade: um patrimônio no desenvolvimento territorial**. Disponível em: <file:///C:/Users/Portal/Downloads/7437-27141-1-PB.pdf>. Acesso em: 25 de Junho de 2020.

SANTOS, Richard. Identidade Guerreira: Luta e Resistência nos quilombos contemporâneos, Revista África e Africanidades, 2015. Disponível em: <<file:///C:/Users/RODRIGO/Documents/ARQUITETURA/TCC/Referencial%20te%C3%93rico/A%20pol%C3%ADtica%20do%20reconhecimento%20das%20comunidades%20remanescentes%20dos%20quilombos..pdf>> Acesso em 2019.

SODRÉ, Muniz. **O terreiro e a cidade: a forma social negro-brasileira**. Rio de Janeiro: Imago Ed.; Salvador, BA: Fundação Cultural do Estado da Bahia, 2002.

SANTOS, B; ALVES, R; DOS SANTOS, S. **Memória e transmissão oral dos saberes quilombolas**. Enecult, Salvador, Bahia, 2019.

SAQUET, Marcos Aurelio; BRISKIEVICZ, Michele. **Territorialidade e identidade: um patrimônio no desenvolvimento territorial**. Disponível em: <file:///C:/Users/Portal/Downloads/7437-27141-1-PB.pdf>. Acesso em: 25 de Junho de 2020.

STÜRMER, Arthur; DA COSTA, Benhur. **Território**: aproximações a um conceito-chave da geografia. Geografia, Ensino & Pesquisa, Vol. 21 (2017), n.3, p. 50-60.

VELAME, F; PEREIRA, M; SILVA, V; SILVA, S. **Paralelismo afro-indígena e afro-católico na arquitetura do terreiro de candomblé Ogodô Dey**. Congresso Brasileiro de pesquisadores negros, Uberlândia, 2018

VELAME, Fábio Macêdo. Arquiteturas de Árvores e Árvores Arquitetônicas: Arquiteturas Dos Terreiros De Candomblé De Cachoeira E São Félix Instauradas Pela Natureza Sacralizad. **Revista Da Associação Brasileira De Pesquisadores/As Negros/As (Abpn)**, [S.L.], V. 6, N. 13, P. 252-272, Jun. 2014. Issn 2177-2770. Disponível Em: <<https://abpnrevista.org.br/index.php/site/article/view/161>>. Acesso Em: 31 Maio 2022.

VELAME, Fábio. **Arquiteturas da ancestralidade afro-brasileira: O Omo Ilê Agboulá Um Templo do Culto aos Egum no Brasil**, Salvador, Bahia, 2019.

VELAME, Fábio. **Arquiteturas de Ventura: Os terreiros de Candomblé de Cachoeira e São Félix**, Vol. 1 Salvador, Ba, (2012).

VERGER, Pierre. **Os Orixás**. Salvador: Ed. Corrupio, 2018.