

PARA ALÉM DOS MUROS

SOBRE OS TERREIROS
E PRÁTICAS DE
UMBANDA
EM BRASÍLIA



Flávio Pereira Alcântara de Souza

PARA ALÉM DOS MUROS: SOBRE OS TERREIROS E PRÁTICAS DE UMBANDA EM BRASÍLIA

Dissertação apresentada à banca de mestrado
e ao Programa de Pós-Graduação em
Arquitetura e Urbanismo como exigência para
obtenção do título de Mestre em Arquitetura e
Urbanismo pela Universidade de Brasília.

Orientadora: Prof.^a Dr.^a Elane Ribeiro Peixoto

Ficha catalográfica elaborada automaticamente, com os dados
fornecidos pelo(a) autor(a)

PS729p Pereira Alcântara de Souza, Flávio

Para além dos muros: sobre os terreiros e práticas
de Umbanda em Brasília. / Flávio Pereira Alcântara de
Souza; orientador Elane Ribeiro Peixoto. Brasília,
2025. 180 p.

Dissertação (Mestrado em Arquitetura e Urbanismo)
Universidade de Brasília, 2025.

1. Terreiros. 2. Umbanda. 3. Plano Piloto. 4.
Espaços religiosos. 5. Brasília. I. Ribeiro Peixoto,
Elane, orient. II. Título.

Flávio Pereira Alcântara de Souza

Para além dos muros: sobre os terreiros e práticas de umbanda em Brasília.

BANCA EXAMINADORA

Prof.^a Dr.^a Elane Ribeiro Peixoto

Orientadora – PPG – FAU/UnB

Prof.^a Dr.^a Maria Fernanda Derntl

Membro Titular Interno – PPG – FAU/UnB

Dr.^o Cláudio Francisco Ferreira da Silva

Membro Titular Externo

Prof.^a Dr.^a Priscila Earthal Risi

Membro Suplente Externo – UDF

Brasília, 20 de janeiro de 2025

***Aos que riscaram, aos que riscam e aos que riscarão
o chão dessas terras com seus guias.***

AGRADECIMENTOS

À minha mãe Oxum por me ensinar diariamente que vale a pena carregar amor no coração;

Ao meu pai Omolu por me curar de todas as adversidades e me permitir seguir em frente;

Aos meus guias e protetores espirituais, Pai Benedito de Aruanda, Caboclo Cavaleiro do Oriente, Seu Tranca Rua das Almas e meu menino Tito;

À professora Elane Ribeiro Peixoto por acreditar nesse trabalho, me guiar, orientar e compartilhar tão generosamente seus conhecimentos;

Aos meus pais, Divina e Luziano (*in memoriam*), e meu irmão, Fabian, por tanto amor, mas também pelas diferenças, que nos permite a cada dia crescer e aprender juntos;

Ao eterno amigo Ricardo Lima Guimarães (*in memoriam*) por me levar à Umbanda;

Aos docentes e colegas da FAU/UnB pelas trocas durante essa vivência;

À Alana Caldas e Raphael Sipriano, companheiros de pesquisa;

À Mãe Jurema Pituba Faria, ao Pai Celso Faria, ao Pai Ricardo Faria, assim como suas entidades, que me permitiram falar sobre o CEANSG e sempre me incentivaram a seguir com a pesquisa;

Ao Ogã Edson Muniz por compartilhar tão generosamente suas memórias, vivências e as histórias do nosso terreiro;

À Dona Tânia, Ana Maria, Taynara e toda a família Calazans por nos receberem no centro Espírita caboclo Peri;

Ao Gilberto, Cláudia, Kátia e Marcos por nos receberem na Tenda Espírita São Jerônimo;

À Dona Creusa, Matheus e Adriana por nos receberem no Centro Espírita Caminheiros da Verdade;

Aos representantes da Casa Espiritualista Caboclo da Sete Encruzilhas;

Aos membros da banca;

E a todos que nos antecederam!

RESUMO

Este estudo investiga os terreiros de Umbanda em Brasília, a partir de uma perspectiva dupla: de um lado buscou-se construir um panorama histórico de inserção dos terreiros no Distrito Federal; de outro, em escala mais próxima, compreender a relação entre o rito e o espaço sagrado. A pesquisa envolveu consultas em documentação primária sobre o plano de Lúcio Costa para a capital federal, com o intuito de identificar a destinação dos terrenos à implantação de espaços de cultos; levantamento de dados atuais sobre os terreiros, entrevistas e registros espaciais e de elementos simbólicos na forma de croquis. A dissertação apresenta-se em três capítulos, sendo o primeiro ***Quem vem lá?***, que aborda as origens da Umbanda, sua legitimação enquanto religião, bem como a configuração dos seus espaços físicos. O segundo ***Para além dos muros***, que analisa os primeiros movimentos da religião no Distrito Federal, além de traçar um panorama de como os espaços de cultos se estabeleceram no território. E por fim, ***Os muitos caminhos***, dedicado a uma incursão nos terreiros com objetivo de se observar as relações entre espaço e rito. Espera-se que esta pesquisa amplie a visibilidade dos terreiros de Umbanda e incentive novos debates sobre as interações entre religião, espaço e sociedade contemporânea, promovendo uma valorização maior da cultura afro-brasileira.

Palavras-chave: Terreiros; Umbanda, Plano Piloto; espaços religiosos; Brasília

ABSTRACT

This study examines the Umbanda terreiros in Brasilia from two perspectives: first, to provide a historical overview of the incorporation of terreiros into the Federal District; and second, at a more detailed level, to understand the relationship between rite and sacred space. The research consisted of consulting primary documentation on Lúcio Costa's plan for the Federal Capital to identify the allocation of land for the creation of places of worship; collecting current data on the terreiros, interviews and spatial records and symbolic elements in the form of sketches. The thesis is divided into three chapters, the first of which, *Who Comes There?*, deals with the origins of Umbanda, its legitimisation as a religion and the configuration of its physical spaces. The second, *Beyond the Walls*, analyses the first movements of the religion in the Federal District and outlines how the cult spaces were established in the territory. And finally, *The many paths*, dedicated to an incursion into the terreiros with the aim of observing the relationship between space and rite. It is hoped that this research will increase the visibility of the Umbanda terreiros, stimulate new debates on the interactions between religion, space and contemporary society, and promote a greater appreciation of Afro-Brazilian culture.

Keywords: Terreiros; Umbanda; Pilot Plan; religious spaces; Brasília.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

FIGURA 1 - MAPA DO RIO DE JANEIRO (CERCA DE 1900) COM INDICAÇÃO DE MACUMBAS E ESPIRITISMO.....	35
FIGURA 2 - FACHADA DA CASA DE ZÉLIO FERNANDINO DE MORAES, SÃO GONÇALO, RIO DE JANEIRO.....	35
FIGURA 3 - ALVARÁ TENDA ESPÍRITA NOSSA SENHORA DA PIEDADE, RIO DE JANEIRO, 1940.	37
FIGURA 4 - TENDA ESPÍRITA NOSSA SENHORA DA PIEDADE NA RUA DOM GERARDO, RIO DE JANEIRO.	38
FIGURA 5 - CABANA DE PAI ANTÔNIO. SEDE ATUAL DA TENDA ESPÍRITA NOSSA SENHORA DA PIEDADE.	38
FIGURA 6 - CONSTRUÇÃO DA CAPELA DO ALVORADA.	65
FIGURA 7 - ERMIDA DOM BOSCO.	66
FIGURA 8 - IGREJA NOSSA SENHORA DE FÁTIMA – IGREJINHA.	66
FIGURA 9 - CATEDRAL DE BRASÍLIA.	66
FIGURA 10 - COLÉGIO DOM BOSCO. CIDADE LIVRE.	67
FIGURA 11 - MATRIZ SÃO JOÃO BOSCO. CIDADE LIVRE.	67
FIGURA 12 - GINÁSIO BRASÍLIA E ESCOLA TÉCNICA DE COMÉRCIO LA SALLE.....	67
FIGURA 13 - COLÉGIO DOM BOSCO. ASA SUL.	68
FIGURA 14 - CAPELINHA - ACAMPAMENTO CENTRAL DA NOVACAP.	69
FIGURA 15 NOSSA SENHORA APARECIDA - ACAMPAMENTO CENTRAL DA NOVACAP.	69
FIGURA 16 - IGREJA PRESBITERIANA.....	70
FIGURA 17 - IGREJA BATISTA.....	70
FIGURA 18 - PLANTA DE LOCAÇÃO SETOR DE GRANDES ÁREAS SUL – SGAS.....	74
FIGURA 19 - MAPA DE ÁREAS DESTINADAS A ATIVIDADES RELIGIOSAS.	77
FIGURA 20 - EVOLUÇÃO DA OCUPAÇÃO DE LOTES DESTINADOS A ATIVIDADES RELIGIOSAS - 1960.	80
FIGURA 21 - EVOLUÇÃO DA OCUPAÇÃO DE LOTES DESTINADOS A ATIVIDADES RELIGIOSAS - 1970.	80
FIGURA 22 - EVOLUÇÃO DA OCUPAÇÃO DE LOTES DESTINADOS A ATIVIDADES RELIGIOSAS - 1980.	82
FIGURA 23 - EVOLUÇÃO DA OCUPAÇÃO DE LOTES DESTINADOS A ATIVIDADES RELIGIOSAS - 1990.	82
FIGURA 24 - PÁGINA DE PROCESSO DE SOLICITAÇÃO DE TERRENO.	83
FIGURA 25 - PÁGINA DE PROCESSO COM RESPOSTA À SOLICITAÇÃO DE TERRENO.	84
FIGURA 26 - INAUGURAÇÃO DE CENTRO ESPÍRITA UMBANDISTA.....	88
FIGURA 27 - FESTA DE YEMANJÁ.	90
FIGURA 28 - CASAMENTO NA UMBANDA.	90
FIGURA 29 - ANÚNCIO ARTIGOS DE UMBANDA.	90
FIGURA 30 – MAIS ADEPTOS.	91
FIGURA 31 - FESTA YEMANJÁ.....	92
FIGURA 32 - RÉVEILLON E CERIMÔNIA DE UMBANDA.	94
FIGURA 33 - UMBANDA SOMA 200 MIL ADEPTOS.	96
FIGURA 34 - 2.236 TERREIROS.....	98
FIGURA 35 - FESTIVAL DE UMBANDA.....	98
FIGURA 36 - UMBANDA EM ÁREA RELIGIOSA?	100
FIGURA 37 - ÁFRICA E BÍBLIA.	101

FIGURA 38 – FACHADA CEANSG.....	107
FIGURA 39 – TERREIRO CEANSG.....	109
FIGURA 40 – ENTRADA DO TERREIRO.....	110
FIGURA 41 – ACESSO AO TEMPLO.....	111
FIGURA 42 – TEMPLO.....	113
FIGURA 43 – GONGÁ.....	115
FIGURA 44 – ÁREA PRIVADA.....	116
FIGURA 45 - FIRMEZA DA CORRENTE.....	116
FIGURA 46 – CRUZEIRO.....	118
FIGURA 47 - ÁREA LATERAL AO TEMPLO.....	118
FIGURA 48 – CRECHE.....	119
FIGURA 49 – CENTRO ESPÍRITA CABOCLO PERI (INTERIOR).....	123
FIGURA 50 - TERREIRO CENTRO ESPÍRITA CABOCLO PERI.....	125
FIGURA 51 - ACESSO À CASA.....	126
FIGURA 52 - INTERIOR DA CASA.....	127
FIGURA 53 – GONGÁ CENTRO ESPÍRITA CABOCLO PERI.....	127
FIGURA 54 – FACHADA TENDA ESPÍRITA SÃO JERÔNIMO.....	131
FIGURA 55 – TERREIRO TESJ.....	133
FIGURA 56 – PÁTIO/SAGUÃO.....	134
FIGURA 57 – CASA.....	135
FIGURA 58 – GONGÁ TESJ.....	136
FIGURA 59 – ÁREA PRIVADA.....	136
FIGURA 60 – ÁREA EXTERNA.....	137
FIGURA 61 – FACHADA CENTRO ESPÍRITA CAMINHEIROS DE SANTO ANTÔNIO DE PÁDUA.....	141
FIGURA 62- TERREIRO CENTRO ESPÍRITA CAMINHEIROS DE SANTO ANTÔNIO DE PÁDUA.....	145
FIGURA 63 – ÁREA EXTERNA.....	146
FIGURA 64 – INTERIOR DA CASA.....	148
FIGURA 65 – GONGÁ CECSAP.....	149
FIGURA 66 – ESQUEMA DA TRIANGULARIZAÇÃO.....	150
FIGURA 67 – FACHADA CASA ESPIRITUALISTA CABOCLO DAS SETE ENCRUZILHADAS.....	153
FIGURA 68 – TERREIRO CASA ESPIRITUALISTA CABOCLO DAS SETE ENCRUZILHADAS.....	155
FIGURA 69 – ACESSO.....	156
FIGURA 70 – CASA.....	157
FIGURA 71 – GONGÁ CECSE.....	158
FIGURA 72 – ÁREA EXTERNA/APOIO.....	159

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	19
QUEM VEM LÁ?	25
Do “surgimento” da Umbanda.....	25
Da casa à cidade	33
O espaço-lugar do terreiro	43
PARA ALÉM DOS MUROS	49
Do lado de fora	49
Movimentos na nova capital	49
Os espaços do sagrado	63
Um outro olhar	87
OS MUITOS CAMINHOS	105
Do lado de dentro	105
Centro Espírita e Assistencial Nossa Senhora da Glória - CEANSG.....	107
Centro Espírita Caboclo Peri	123
Tenda Espírita São Jerônimo	131
Centro Espírita Caminheiros de Santo Antônio de Pádua	141
Casa Espiritualista Caboclo das Sete Encruzilhadas	153
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	165
LISTA DE FONTES	169
BIBLIOGRAFIA.....	173

INTRODUÇÃO

Esta pesquisa apresenta uma abordagem da Umbanda na chamada Brasília Ecumênica. Os problemas de pesquisa podem ser sintetizados em duas questões estruturais. A primeira destina-se a responder como a Umbanda se instalou na nova capital do país; a segunda problematiza a presença dos terreiros em um salto no tempo, com o objetivo de compreender as relações que estabelecem com a cidade e, numa escala mais próxima, como se configuram, considerando a relação rito e espaço sagrado.

O objetivo geral do trabalho é entender a Umbanda no espaço do Distrito Federal, os objetivos específicos abarcam mapeamento dos terreiros, levantamento e descrição dos terreiros escolhidos para visita. O Distrito Federal conta com aproximadamente 129 terreiros de Umbanda, contabilizados em pesquisa de Rafael Sanzio Araújo dos Anjos (1) e do IPHAN (2); entre eles, selecionaram-se 05 para a pesquisa de campo. A seleção desses terreiros deveu-se à sua implantação em áreas institucionais destinadas a atividades religiosas, ao caráter de antiguidade, ao tempo de permanência em mesmo logradouro, as dificuldades enfrentadas para sua fixação no território, a trajetória de seus fundadores e a implantação recente em logradouro próprio. Este último critério levou a um terreiro em área rural, uma vez que não existem registros recentes de terreiros implantados em áreas institucionais na cidade.

Diante disso, esclarece-se que o recorte espacial da pesquisa compreende uma variação de escala e abordagens distintas, de forma que se tenha uma noção panorâmica da distribuição dos terreiros na escala do território e outra, uma visão da organização espacial no interior dos muros dos espaços de culto.

Quanto ao recorte temporal, considerou-se para a primeira abordagem espacial mencionada as décadas de 1960 ao início da década de 1990 e para a segunda, o presente (2024). O primeiro espaço de tempo coincide com o período em que se identificam o primeiro e o último registro de terreiros de Umbanda implantados em lotes institucionais com destinação a atividades religiosas nos centros urbanos do Distrito Federal. Ato necessário, pois a posse do terreno configuraria maior liberdade criativa para as intervenções pretendidas, conforme os saberes e as simbologias inerentes aos cultos. E também o período onde se noticia com mais frequência no Jornal Correio Braziliense sobre os espaços de culto e a cultura dos terreiros de

Umbanda e de outros povos de terreiro, sendo fundamental para entender a discrepância dada à visibilidade dos terreiros e as dificuldades reais enfrentadas para implantá-los em áreas centrais.

O segundo recorte temporal é o presente (2023-2024), o único possível para a realização da pesquisa de campo.

Quais são as justificativas para esta pesquisa? Primeiramente, ela é motivada por uma inquietação pessoal, uma vez que se constata a ausência de discussões sobre os espaços de terreiro de Umbanda no campo da arquitetura religiosa. Enquanto arquiteto e recém-umbandista — a trajetória deste autor na religião se iniciou no ano de 2017 — causou surpresa a carência de estudos acadêmicos que contemplassem o tema. Embora a arquitetura tenha se debruçado em diversas manifestações de fé, a Umbanda e seus ambientes de culto ficam à margem das análises, o que levanta questões sobre a valorização e o reconhecimento desses espaços na sociedade contemporânea.

Não seria honesto, no entanto, dizer que, se não estivesse ligado à religião, o tema provocasse inquietação neste autor. Isso reforça a importância de que as instituições acadêmicas incluam e incentivem para pesquisas e estudos sobre os terreiros de Umbanda. Diferentemente do Candomblé, que conta com diversos estudos, a Umbanda, popularmente conhecida como uma religião “genuinamente brasileira”, ainda encontra pouco ou quase nenhum espaço nos debates. Os trabalhos que surgem são, em grande maioria, desenvolvidos por adeptos da religião. Portanto, o trabalho que se apresenta encontrou seus motivos no âmbito pessoal, mas também no âmbito das instituições de ensino e pesquisa.

O estudo contou com suporte de autores de referência, mencionados nesta introdução de forma sucinta, considerando que um espaço maior lhes será dedicado no desenvolvimento da discussão. A pesquisa de Rafael Sanzio Araújo dos Anjos (1), coordenador do projeto Mapeamento dos Terreiros do Distrito Federal, foi motivadora. O autor realiza um levantamento importante sobre o quantitativo significativo de casas presentes no território. Esse trabalho destaca a relevância das religiões de matriz africana e afro-brasileira na configuração cultural da região do Distrito Federal e lança luz sobre a carência de pesquisa sobre esses espaços.

Sobre o nascimento da Umbanda, recorreram-se aos estudos do sociólogo Renato Ortiz (3) que correlaciona os terreiros às transformações socioeconômicas relativas aos processos de industrialização e urbanização das cidades. O alto

quantitativo no crescimento da religião, em uma perspectiva histórica, seria fruto “da emergência de uma religião no seio de uma sociedade que se transformava e se distanciava de um passado tradicional” (3 p. 51). Em suas análises, demonstra que a religião teve crescimento superior em regiões urbanizadas e industrializadas do país.

É, contudo, impossível dissociar “nascimento” da Umbanda de seu “mito de origem”, como define a antropóloga Diana Brown (4). A autora, ao considerar a história de Zélio Fernandino de Moraes – a quem serão dedicadas as primeiras páginas desse estudo – estabelece relações entre os “fundadores” às transformações políticas e sociais ocorridas entre as décadas de 1920 e 1970 no Rio de Janeiro, atenta para o caráter institucional e político da religião que se “formaliza”, se expande e se consolida nesse período.

As religiões muitas vezes apresentam figuras míticas — como deuses, heróis e profetas — que desempenham papéis fundamentais nas histórias de sua fundação, transmitindo ensinamentos e valores. A história de Zélio Fernandino de Moraes, que remonta a 1908, a partir da incorporação do Caboclo das Sete Encruzilhadas, é um desses exemplos em que o sobrenatural se impõe, determinando um caminho compartilhado pela maioria de seus adeptos.

Existem diferentes versões para a história de Zélio, optou-se nesse estudo pela de Rubens Saraceni (5), médium e escritor brasileiro, que dedicou sua trajetória aos estudos relacionados ao sagrado, sendo reconhecido e referenciado no meio umbandista.

A discussão sobre a origem ou origens da Umbanda, no entanto, vai além. Luiz Antônio Simas (6), professor, historiador e babalaô no culto de Ifá (sistema de divinação oracular presente nas religiões de matriz africana), não apenas explora as diferentes versões da “criação” da Umbanda e as reivindicações de suas origens, mas também destaca a diversidade na organização ritualística que não se fixa em um modelo ou espaço específicos.

Marcos Silva da Silveira (7), em pesquisa sobre os cultos de possessão no Distrito Federal, argumenta que o movimento de deslocamento para o centro do país, para a capital moderna, possui uma dinâmica semelhante à dos “cultos de possessão” que emergiram em São Paulo no final da década de 1940. Ele afirma que “a expansão dos cultos de possessão afro-brasileiros tem [sic] acompanhado todo o processo de modernização da sociedade brasileira e é favorecido por ele” (7 p. 6), o que se alinha com o entendimento de Ortiz (3).

Entender os espaços de culto na Umbanda perpassa pelo entendimento da constituição dos espaços de terreiro que, no Brasil, relacionam-se, originalmente, à cultura dos povos de candomblé. No entendimento de Muniz Sodré (8), os terreiros “podem dizer-se de candomblé, Xangô, pajelança, jurema, catimbó, tambor de mina, umbanda ou qualquer que seja o nome assumido pelos cultos negros em sua distribuição pelo espaço físico brasileiro” (8 p. 53).

Como se pode constatar, este autor andou em boa companhia, não só a dos humanos, mas também as dos santos que o protegem e guiam.

A dissertação está organizada em três capítulos, a saber: ***Quem vem lá?, Para além dos muros e Os muitos caminhos.***

Quem vem lá?, relata como se deu a fundação da Umbanda em diferentes abordagens, iniciando com o “mito de Zélio”, considerado fundador e patrono da religião no Brasil, a partir do entendimento de Saraceni (5). Aborda as relações entre os processos de urbanização e industrialização das cidades e a necessidade da criação de nova religião a fim de atender as aspirações da nova sociedade, segundo os estudos de Ortiz (3). Considera também o entendimento de Brown (4) e Silveira (7) acerca de como as relações políticas e sociais contribuíram para a legitimação da Umbanda e, por fim, incorpora as contribuições de Simas (6) sobre as origens da Umbanda, que antecedem o movimento conhecido no Brasil.

Neste capítulo inicial, discutem-se as relações entre a Umbanda e as macumbas cariocas, que influenciaram sua constituição, com base nos estudos de Roger Bastide (9), Reginaldo Prandi (10) e João do Rio (11), bem como a configuração dos seus espaços físicos, a partir dos entendimentos de Sodré (8), Norberg-Schulz (12) e Milton Santos (13).

Para além dos muros, volta-se para os primeiros movimentos da Umbanda no Distrito Federal, recorrendo aos levantamentos dos terreiros de Umbanda realizados por Anjos (1) e pelo IPHAN (2), abordando também figuras icônicas do movimento na cidade como João Baiano, Tião Calazans, Jorge Faria, Dona Marlene e Tia Neiva. Traça um panorama de como os espaços sagrados se estabeleceram no território, retomando o plano inicial de Lucio Costa (14), com a distribuição de áreas destinadas a atividades religiosas no Plano Piloto; expõe a publicização desses espaços, majoritariamente ligados a instituições católicas, ilustrados nas revistas Souvenir de Brasília e Revista Brasília e analisa a ocupação desses espaços, institucionais,

considerando seus processos de registros cartoriais e suas futuras ocupações pelos terreiros. No âmbito deste capítulo, apresentam-se as representações da religião, do culto, da cultura e dos lugares sagrados, a partir das publicações do jornal Correio Braziliense.

O capítulo: ***Os muitos caminhos*** é uma incursão nos terreiros para conhecê-los em suas configurações espaciais e elementos arquitetônicos, visando a relação entre rito e espaço. A partir da observação dos espaços dos terreiros e dos diálogos com seus representantes, é elaborado um breve relato sobre a história da constituição dessas casas, além de uma descrição de seus espaços de culto e da ritualística particular.

Ao explorar esses aspectos, espera-se contribuir para uma compreensão mais profunda da presença da Umbanda na capital federal e seu impacto nas dinâmicas sociais contemporâneas.



Pretos-Velhos. Por Gabriel Strauss.

QUEM VEM LÁ?

Quem é aquele velhinho
 Que vem no caminho
 Andando devagar
 Com seu cachimbo na boca
 Puxando fumaça e soltando no ar
 Ele é do cativeiro
 É Pai Benedito,
 Ele é Mirongueiro.
 Ele é do cativeiro,
 É Pai Benedito,
 Ele é Mirongueiro.

(Ponto de Pretos-Velhos – Pai Benedito)

Do “surgimento” da Umbanda

Niterói, município do Rio de Janeiro, 15 de novembro de 1908.

O jovem de 17 anos, Zélio Fernandino de Moraes (1891–1975), é levado à Federação Kardecista de Niterói, município vizinho ao que residia, São Gonçalo das Neves, após passar por avaliações médicas realizadas pelo Dr. Epaminondas de Moraes, seu tio e diretor do Hospício de Vargem Grande. O médico não conseguiu identificar razões clínicas dos “ataques” sucessivos sofridos pelo jovem, que ora o fazia agir e falar como um velho, ora lembrava um “felino lépido e desembaraçado” conhecedor dos segredos da natureza, dos animais e das plantas. Após ter passado por três exorcismos, sem êxito, realizados por um padre, também seu tio, e por sugestão de Epaminondas, que acreditava estar o jovem “endemoninhado”, Zélio Fernandino foi conduzido àquela federação (5).

No relato de Zélio ao jornalista Ronaldo Linhares¹, alguém teria sugerido à sua família encaminhá-lo à Federação Kardecista de Niterói pois o que pareceria acometer o jovem seria “coisa de espiritismo” (5 p. 20). Assim, a família procedeu, depois de mais um “ataque” sofrido pelo rapaz no dia 15 de novembro de 1908. José de

¹ Entrevista transcrita por Rubens Saraceni e publicada em Os Decanos: Os Fundadores, Mestres e pioneiros da Umbanda (2003).

Souza, **médium** vidente, presidente da Federação Kardecista, recebeu Zélio em transe e indagou quem ocupava o seu corpo, demonstrando que os chamados “ataques” eram resultados de **incorporações** involuntárias (5).

O espírito incorporado se apresentou como um caboclo brasileiro. O médium então afirma: “Você se identifica como caboclo, mas eu vejo em você restos de vestes clericais” (5 p. 21). Ao que o espírito responde:

O que você vê em mim são restos de uma existência anterior. Fui padre, meu nome era Gabriel Malagrida e, acusado de bruxaria, fui sacrificado na fogueira da Inquisição por haver previsto o terremoto que destruiu Lisboa em 1755. Mas, em minha última existência física, Deus concedeu-me o privilégio de nascer como um caboclo brasileiro (5 p. 21).

Questionado sobre qual seria seu nome, o caboclo responde:

Se é preciso que eu tenha um nome, digam que sou o Caboclo das Sete Encruzilhadas, pois para mim não existirão caminhos fechados. Venho trazer a Umbanda, uma religião que harmonizará as famílias e que há de perdurar até o final dos séculos (5 p. 21).

José de Souza continua a indagar o espírito e pergunta sobre a necessidade de se fundar uma nova religião, ao que o caboclo dispara:

Deus, em Sua infinita bondade, estabeleceu na morte o grande nivelador universal: rico ou pobre, poderoso ou humilde, todos se tornam iguais na morte. Mas vocês homens preconceituosos, não contentes em estabelecer diferenças entre os vivos, procuram levar essas mesmas diferenças até mesmo além da barreira da morte. Por que não podem nos visitar esses humildes trabalhadores do espaço, se, apesar de não terem sido pessoas importantes na terra, também trazem importantes mensagens do além? Por que o “não” aos CABOCLOS e PRETOS-VELHOS? Acaso não foram eles também filhos de Deus? (5 p. 21).

A resposta do caboclo carrega o descontentamento com o espiritismo, uma vez que a presença dos espíritos de caboclos,

Médium

pessoa que tem a faculdade especial de servir de intermediário entre o mundo físico e espiritual. Termo do espiritismo, adotado pela umbanda.

Incorporações

processo em que o médium entra em transe, “recebe” a entidade.

Aparelho/cavalo

designa a pessoa que serve de suporte para a “descida” da entidade do médium.

Entidades

seres espirituais que trabalham com seus médiuns na umbanda.

pretos-velhos e crianças, nas sessões kardecistas, não eram bem recebidos por serem considerados espíritos inferiores, e, muitas vezes, eram “escorraçados” (5 p. 22) de suas mesas.

O caboclo anuncia que no dia seguinte, na casa de seu **aparelho/cavalo**, haveria uma mesa onde todas as **entidades**, independente de suas graduações em vida, poderiam se manifestar. Há imprecisão sobre as datas do encontro de Zélio e José de Souza e a anunciada sessão a se realizar na casa do primeiro, pois o registro de Rubens Saraceni (5), marca o mesmo dia 15 de novembro para ambos, o que pode ter sido um erro de escrita.

Questionado ainda sobre o nome da “igreja” que se estabeleceria, o caboclo diz: “Tenda Nossa Senhora da Piedade”, explicando que: “Igreja, Templo, Loja dão um aspecto de superioridade, enquanto que Tenda lembra uma casa humilde” (5 p. 21).

A sessão realizada na sala de jantar da casa de Zélio, no município de São Gonçalo das Neves, contou com a presença curiosa de médiuns kardecistas atuantes, amigos, familiares e de outros médiuns que haviam sido desligados de suas casas (kardecistas) por incorporarem entidades “indesejadas”. A data de 15 de novembro de 1908 passa, então, a guardar esse simbolismo, o dia do surgimento da Umbanda no Brasil.

O relato sobre Zélio, em uma de suas versões conhecidas², é considerado por adeptos do culto e por estudiosos da Umbanda — tanto acadêmicos quanto membros da religião — um marco de fundação no país. No entanto, existem divergências quanto a esse “momento histórico ‘real’” (4 p. 10) ou até mesmo se questiona se houve um fato fundador da religião. Emerson Giumbelli (15), por exemplo, argumenta que a figura de Zélio ganha destaque somente quando estudos são publicados entre as décadas de 1970 e 1980, incluídos os trabalhos da antropóloga Diana Brown (4) e o do

² Existem outras versões para a história de Zélio, suprimindo alguns fatos ou acrescentando outros. Optou-se pela versão de Saraceni por, além de ser médium, possuir uma vasta bibliografia sobre a Umbanda e outros campos da espiritualidade.

sociólogo Renato Ortiz (3).

Brown se refere à figura do médium afirmando que, embora não estivesse “totalmente certa de que Zélio foi o fundador da Umbanda, ou mesmo que a Umbanda tenha tido um único fundador” (4 p. 10), acreditava que seus relatos eram convincentes “no sentido de dar conta de como a fundação da Umbanda provavelmente ocorreu, combinando a realidade dos primeiros centros efetivos de Umbanda e o pessoal participante” (4 p. 10).

Por outro lado, Ortiz, cuja perspectiva sobre as origens da Umbanda é mais ampla, associa sua criação a um processo de “transformações sócio-econômicas (*sic*) que ocorrem em determinado momento da história brasileira” (3 p. 48), resultantes dos processos de industrialização e urbanização vivenciados nas cidades e, apesar de não acreditar em uma vontade deliberada de criação de uma religião, reconhece a referência a Zélio nos momentos iniciais da Umbanda, inserindo sua iniciativa à lista de fundação dos primeiros centros de Umbanda e sua posterior ramificação, corroborando neste aspecto com o entendimento de Brown.

Brown considera a história de Zélio um “mito de origem” (4 p. 10) da Umbanda e diverge quanto ao ano de sua fundação, que atribui à meados de 1920, quando a Tenda Espírita Nossa Senhora da Piedade passa a funcionar em um “terreno alugado, nos fundos de uma casa, nos arredores de Niterói” (4 p. 10). Fato curioso, uma vez que o site da própria instituição atribui a fundação da Tenda à casa de Zélio em 16 de novembro de 1908 (16), parece que Brown considera a criação da religião quando o ambiente do culto se dissocia da casa de Zélio.

A autora, em oposição a Ortiz, atribui o surgimento da Umbanda a uma decisão deliberada de alguns médiuns kardecistas, que pertenciam aos setores médios da sociedade, incluindo o grupo de Zélio que, insatisfeitos, voltam-se às religiões afro-brasileiras, passando “a preferir os espíritos e divindades africanos e indígenas presentes na ‘**macumba**’” (3 p. 11, grifo nosso). A preferência é justificada por considerar essas entidades “mais competentes do que

Macumba

nome popular dado aos cultos afro-brasileiros de origem nagô cujas influências africanas, católica, espírita, ocultista e ameríndia determinam seus rituais. Também é conhecido como um instrumento musical.

Exus

diferente da associação feita pela autora a “espíritos diabólicos”, os exus são intermediários entre os homens e os deuses.

os altamente evoluídos espíritos kardecistas na cura e no tratamento de uma gama muito ampla de doenças e outros problemas” (4 p. 11). Cita que o movimento advém de visitas a centros de macumba nas favelas e arredores do Rio de Janeiro e Niterói, onde os rituais impressionavam por serem “muito mais estimulantes e dramáticos do que os do kardecismo” (4 p. 11).

Embora impressionados com a vitalidade dos rituais, a autora ressalta:

Em contrapartida, porém, ficavam extremamente incomodados com certos aspectos da “macumba”. Consideravam repugnantes os rituais africanos que envolviam sacrifícios de animais, a presença de espíritos diabólicos (**exus**), ao lado do próprio ambiente que muitas vezes incluía bebedeiras, comportamento grosseiro e a exploração econômica dos clientes (3 p. 11, grifo nosso).

Para Brown, a Umbanda surgida a partir destes personagens, para além dos “sincretismos afro-kardecistas” (4 p. 10), representa as “preferências e as aversões dos seus fundadores” (4 p. 11), que tentam minimizar ao máximo as referências africanas no culto, num “esforço para ‘branquear’ ou ‘purificar’ a Umbanda” (4 p. 11). Curiosamente, em um registro fotográfico oficial dos fundadores e dos principais líderes do culto a que Brown teve acesso, realizado em 1941, dos 17 homens retratados, 15 eram brancos, dois eram “mulatos”, mas nenhum era negro (4).

Esse paradoxo entre a apropriação de elementos da cultura africana e, ao mesmo tempo, o descolamento dessa cultura da(s) origem(s) da Umbanda, por alguns grupos, é reforçado no entendimento de Reginaldo Prandi:

A Umbanda que nasce retrabalha os elementos religiosos incorporados à cultura brasileira por um estamento negro que se dilui e se mistura no refazimento de classes numa cidade que, capital federal, é branca, mesmo quando proletária, culturalmente europeia, que valoriza a organização burocrática da qual vive boa parte da população residente, que premia o conhecimento pelo aprendizado escolar em detrimento da tradição oral, e que já aceitou o kardecismo como religião, pelo menos entre setores importantes fora da igreja católica (10 p. 55).

Mesmo Saraceni (5) alerta para a pluralidade de histórias e definições acerca do surgimento da Umbanda, por esta não possuir uma codificação ou padrões preestabelecidos. Algumas das narrativas situam suas origens há mais de 300 anos, outras a apresentam como um movimento dissidente de sacerdotes africanos que, para fugirem da escravização, adaptaram seus rituais aos cultos católicos ou ainda, uma versão do início do século XX, que apresenta as figuras de dois sacerdotes africanos escravizados, Umbanda e Quimbanda, que originaram linhas religiosas diferentes. A Umbanda teria agregado ao culto tradições católicas, “camuflando” seus rituais, enquanto a Quimbanda manteria suas tradições africanas.

Luiz Antônio Simas (6) não apenas explora as diferentes versões da “criação” da Umbanda e as reivindicações de suas origens, mas também destaca a diversidade na organização ritualística da religião, que não se fixa em um modelo ou espaço específicos. Simas entende

que é praticamente impossível estabelecer uma fixidez dogmática, doutrinária, inquestionável, para práticas religiosas que, no processo mesmo em que ocorrem, vão se transformando, adaptando, redefinindo, de acordo com as dinâmicas relações entre a tradição e a contemporaneidade (6 p. 5).

As Umbandas, como Simas se refere, transitam por caminhos diversos, mas compartilham de um ponto comum, as conexões entre o “mundo material visível, palpável – e o invisível” (6 p. 7). O mundo material constitui-se das pessoas e dos mais diversos elementos do ambiente em que vivem e, o invisível, todos os seres espirituais, encantados, ancestrais que, por meio do transe, manipulam os elementos materiais com um determinado objetivo, interagindo deste modo com o mundo real (6).

Dos povos bantos africanos às pajelanças brasileiras, Simas não se prende a uma origem ou definição da religião, ao contrário, discorre sobre possibilidades, sobre elementos simbólicos manifestados em diferentes rituais religiosos que se fazem presentes

na (s) Umbanda (s) conhecida (s) no Brasil, e afirma,

as umbandas não são filhas datadas, mas acúmulos de sabedorias encantadas diversas que dinamicamente se articulam em cultos multifacetados, plurais, abertos para alteridades e alterações e, ao mesmo tempo, profundamente tradicionais (6 p. 18).

Entre os estudiosos da Umbanda, há consenso de que não é possível determinar uma origem genérica para este culto. No entanto, utilizar-se de determinada cosmogonia para estabelecer relações com outros temas permite aproximações e inferências que podem contribuir para uma melhor compreensão de um determinado objeto de pesquisa em um dado momento histórico.

Brown, por exemplo, ao considerar o “mito de origem” de Zélio e estabelecer relações entre os “fundadores” da Umbanda com as transformações políticas e sociais ocorridas entre as décadas de 1920 e 1970 no Rio de Janeiro – que marcam as mudanças de regime político (governo democrático/governo autoritário), o processo de urbanização e crescimento populacional, o surgimento de novas classes sociais, o florescimento do sentimento nacionalista, a valorização da cultura... – atenta para o caráter institucional e político da religião que se “formaliza”, se expande e se consolida. A fundadores da Umbanda, a autora refere-se às atuações e aos espaços de culto constituídos por Zélio e por seus companheiros, que diz terem sido “os primeiros (...) que se identificavam conscientemente como praticantes de Umbanda” (4 p. 10) no Brasil.

Institucionalmente, a Umbanda começa a se organizar enquanto religião a partir desse grupo “pioneiro”, que funda, em 1939, a Federação Espírita de Umbanda no Rio de Janeiro (16). Algumas fontes atribuem essa decisão ao Caboclo das Sete Encruzilhadas, que teria determinado a criação de uma federação para “congregar templos umbandistas e que deveria ser o núcleo central desse culto” (15 p. 3). Essa articulação resultou no Primeiro Congresso de Espiritismo de Umbanda realizado em 1941 no Brasil, cujos membros fundadores foram retratados, registro acima mencionado. A

Federação Espírita de Umbanda e seus membros tinham “por finalidade estudar a religião e codificar os ritos” (3 p. 43).

Cabe, aqui, a reflexão proposta por Giumbelli de desvincular a *fundação* e as *origens* da Umbanda a depender do objeto de pesquisa a ser investigado. As origens da Umbanda constituem um terreno vasto, repleto de atores e significados que não podem ser completamente encapsulados. Sua fundação, embora não seja consensual por representar aspirações de um grupo específico, acabou, ainda assim, por sistematizá-la socialmente a partir de sua institucionalização no final da década de 1930 e início da década de 1940, estabelecendo-a como uma religião brasileira. Como afirma Ortiz: “A religião umbandista procura, pois, cristalizar sua forma: o processo de formação religiosa, que se anunciava há vinte anos, passa então a se exprimir através de canais oficiais” (3 p. 43).

Os caminhos que conduziram à legitimidade e ao reconhecimento da Umbanda, conforme a compreendemos atualmente, mesmo diante de divergências e controvérsias, passam pelo “mito de Zélio”. A ideia por trás dessa narrativa, como citado por Simas, possibilitou a partir “da trilha aberta pela Tenda Nossa Senhora da Piedade” a reivindicação da “prática de uma ‘umbanda branca’ ou ‘umbanda pura’” (6 p. 66), distanciando-a das macumbas africanas, o que facilitou, de certa maneira, sua aceitação e inserção social. Em 2012, com a LEI n.º 12.644, de 16 de maio (17), o dia 15 de novembro fica instituído oficialmente como o Dia Nacional da Umbanda.

Da casa à cidade

Candomblés

conjunto de cerimônias religiosas africanas. O nome candomblé está historicamente associado aos cultos da Bahia.

Nações

designa os vários templos e vertentes do candomblé, referindo-se a grupos ou ramificações distintas dentro da prática religiosa. Cada nação possui suas próprias tradições, rituais, e formas de adoração, muitas vezes associadas a diferentes etnias ou a grupos culturais africanos.

Iorubana

que pertence ou está relacionado aos Iorubás (grupo étnico e linguístico da Nigéria e de partes do Benim e Togo, na África Ocidental) em qualquer aspecto de sua cultura, língua, religião ou história.

Pais e Mães de santo

título dado aos sacerdotes ou líderes espirituais que dirigem os rituais, sacramentos e celebrações religiosas. São responsáveis por conduzir as cerimônias, oferecer orientação espiritual e ensinar os fundamentos da religião aos seus seguidores.

Feitura (de cabeça)

ritual pelo qual um novo praticante é oficialmente iniciado e "consagrado" ao seu Orixá de cabeça, que é a divindade principal com a qual o iniciado terá uma relação espiritual e protetora ao longo de sua vida.

Orixás

divindades cultuadas em religiões africanas e brasileiras de matriz africana que representam as forças do Universo. Espírito puro. Santo.

A macumba praticada no Rio de Janeiro no início do século XX e que “levará ao surgimento da umbanda como religião independente no primeiro quartel deste século” (10 p. 53), já possuía pontos de trabalho firmados em logradouros do então Distrito Federal, assim como os **candomblés** mais tradicionais. Há, nesse período, uma distinção entre o entendimento de “macumba” e de “candomblé” no Rio de Janeiro. Na visão de autores como Roger Bastide, João do Rio e Edison Carneiro, citados por Prandi (10), a macumba seria uma “degeneração” dos candomblés mais “puros”, que, segundo Bastide (9), seriam os de **nações** Nagô, Quêto e Ijêxa.

Segundo Prandi os candomblés praticados no Rio de Janeiro se mostravam um culto organizado e possuíam relação estreita com os candomblés da Bahia, de origem **iorubana**. Referenciando os relatos de João do Rio (11), que, embora ricos em detalhes sobre os cultos de matriz africana, admitem viés preconceituoso, os candomblés que não nasciam de **pais e mães de santo** com **feitura** “conforme o rito nagô de Salvador” (10 p. 52) (de origem Iorubá) eram, de certa maneira, descredibilizados.

As macumbas, que preexistiam à Umbanda, de acordo com Bastide (9), se caracterizariam pela fusão de diferentes nações do candomblé, “deixando-se também penetrar profundamente por influências exteriores, ameríndias, católicas, espíritas, dando nascimento a uma religião essencialmente sincrética (9 p. 18). Prandi, no entanto, apresenta uma provocação ao vincular ao termo a possibilidade de ser uma “designação local do culto aos **orixás** que teve o nome de candomblé na Bahia, de xangô na região que vai de Pernambuco a Sergipe, de tambor no Maranhão, de batuque no Rio Grande do Sul” (10 p. 53).

Isso posto, é fato que as macumbas e os tradicionais candomblés se estabeleceram em diferentes regiões da cidade do Rio de Janeiro. João do Rio (11) aponta diversas ruas onde os cultos eram realizados, em que a edificação, para além de um espaço religioso,

absorvia também o uso residencial, abrigando seus pais e mães de santo. Entre as localidades indicadas por ele a partir de seu informante Antônio, estão as “ruas de São Diogo, Barão de São Félix, Hospício, Núncio e da América” (11 p. 2), localizadas em região central da cidade. Outras tantas surgem em seus relatos que expõem esse “mundo dos feitiços”, como intitula um capítulo de seu livro sobre as religiões de matriz africana, nomeando os líderes dos cultos, bem como informando sobre as minúcias de suas práticas.

Não é diferente em relação ao espiritismo. João do Rio assinala diversas outras ruas onde se desenvolviam os cultos espíritas na cidade. Partindo da Federação Espírita do Rio de Janeiro, localizada à Rua do Rosário, uma das poucas casas citadas a que dá certo crédito, ele enumera outras tantas a que atribui caráter duvidoso, anunciando-as como “baixo espiritismo”. São muitos os logradouros onde se desenvolve essa linha de trabalho espiritual. Seu relato dá conta de alguns dos “cinquenta desses milhares de centros” (11 p. 77) que visitou. Alguns deles nas mesmas ruas onde os “feitiços” se realizavam (Figura 1).

A Umbanda praticada na Tenda Espírita Nossa Senhora da Piedade – TENSP (Figura 2) surge nesse contexto da cidade do Rio de Janeiro, onde futuramente se fixaria e tinha fortes relações com o espiritismo kardecista. Incorpora também elementos da macumba, como os “**Pontos Riscados** com giz de pomba, velas, flores e bebidas específicas de cada uma das **Linhas de trabalho**” (16, grifo nosso), bem como os **pontos cantados**, entoados no ambiente pelas vozes dos presentes que são “características inconfundíveis da Umbanda” (16).

Segundo Saraceni outros elementos do candomblé ou da macumba, como as “comidas de santo, atabaques, agogôs e outros instrumentos musicais” (5 p. 19) e o “sincretismo dos Orixás com os Santos Católicos” (5 p. 19) foram se incorporando gradativamente à Umbanda, à medida que pessoas negras se uniam aos cultos nas casas que surgiam. Na TENSP, alguns desses novos elementos não foram agregados, guardando até os dias atuais sua matriz original.

Pontos riscados

desenho formado por um conjunto de sinais cabalísticos, que riscado com pomba ajuda a chamar a entidade ao mundo terreno. Quando riscado pelo médium incorporado identifica a entidade.

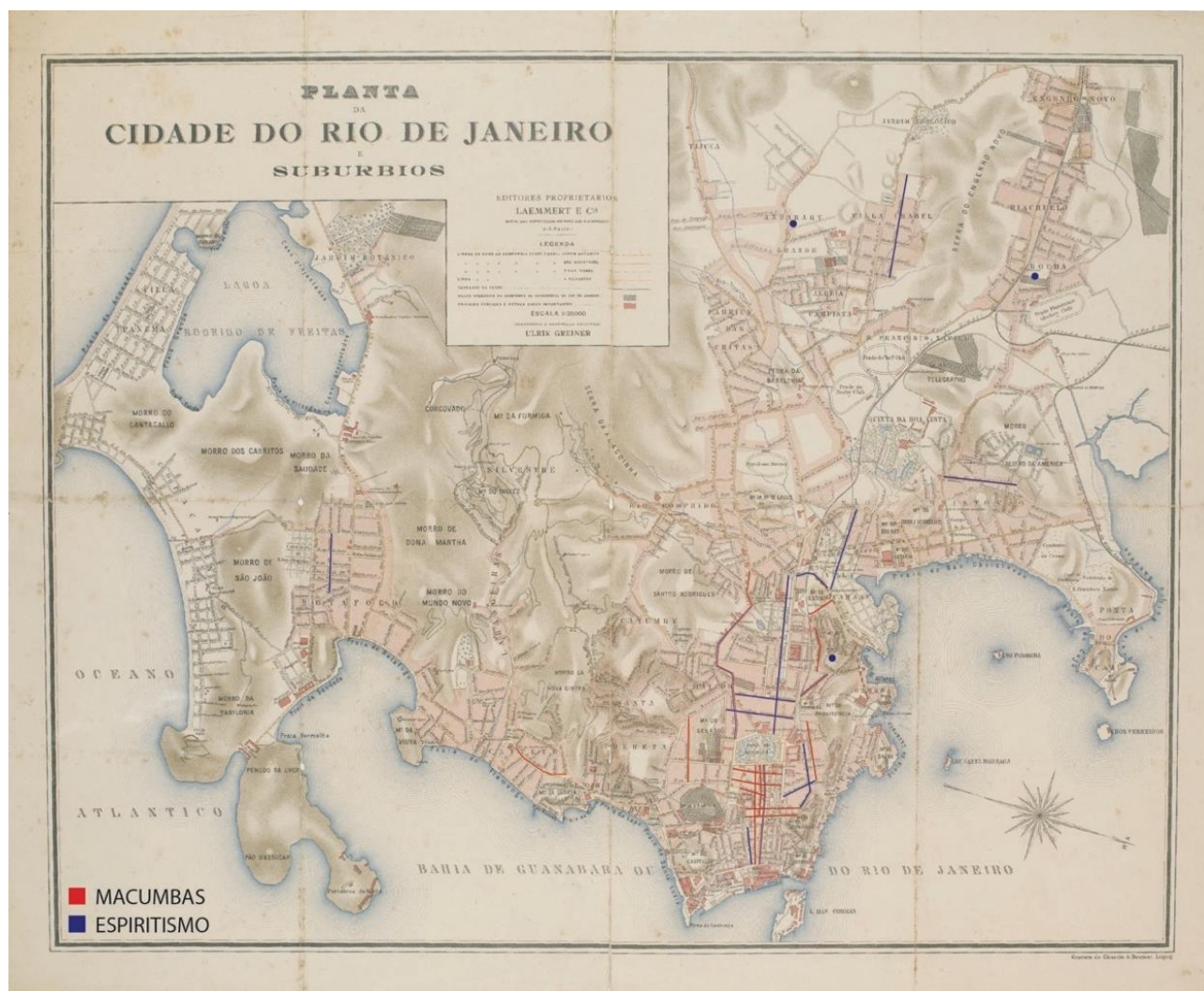
Linhas de trabalho

agrupamentos de espíritos que atuam nos terreiros de Umbanda que se organizam com base em arquétipos para exercerem funções específicas de auxílio e regulação espiritual. A exemplo, as três primeiras a serem utilizadas foram os Erês, Caboclos e Pretos Velhos, representando, respectivamente, a criança/aprendiz, o jovem/guerreiro e o ancião/sábio.

Pontos cantados

letra e melodia de cântico sagrado, diferente para cada entidade. Prece evocativa cantada que tem por finalidade atrair as entidades espirituais, homenageando, quando chegam e despedindo, quando devem partir. Assim os pontos podem ser apenas de louvor ou cantados com outras finalidades rituais durante determinadas cerimônias.

Figura 1 - Mapa do Rio de Janeiro (cerca de 1900) com indicação de macumbas e espiritismo.



Nos primeiros anos de existência, com o culto estruturado, a TENSF passou por diversos logradouros do Rio de Janeiro, entre os quais estavam: a casa de Zélio em 1908, o terreno alugado em Niterói em 1920, outros espaços não identificados citados por Brown (4), nos arredores de Niterói, até se fixar, em 1938, em um edifício localizado em área central do Rio de Janeiro, na Rua Theóphilo Ottôni 90 – 1º andar – mesma região onde as macumbas e os centros kardecistas se estabeleceram no início do século conforme os relatos de João do Rio (11) – onde foi concedido o primeiro alvará (Figura 3) de funcionamento pela Prefeitura do então Distrito Federal em 1940 (16).

Figura 2 - Fachada da casa de Zélio Fernandino de Moraes, São Gonçalo, Rio de Janeiro.



O movimento, no entanto, não cessa. Ainda no Rio, a Tenda passa por outros dois endereços, na Rua Borja Castro e na Rua Dom Gerardo (Figura 4), nesta última se estabeleceu na década de 1960, onde permaneceu até a década de 1990 (16). Uma curiosidade citada pela TENSP (16) é que todas as sedes anteriores onde o centro desenvolveu suas atividades foram demolidas. Atualmente a sede do centro se encontra na Cabana de Pai Antônio (Figura 5), fundada por Zélio em meados de 1950 “para a realização de trabalhos especiais, como rituais festivos, **entregas** e o **amaci**, além de **sessões de caridade**, realizadas com seu próprio corpo mediúnico” (16, grifo nosso), localizada na Rua José Ribamar Pereira Ramos, 271, Cachoeiras do Macacu – RJ, e dirigida pelo neto de Zélio, Leonardo Cunha.

A partir dessa célula central e de seus frequentadores, iniciou-se, em 1918, a difusão de outras tendas de Umbanda pelo Rio de Janeiro, ponto comum em Ortiz (3), Brown (4), Simas (6), Giumbelli (15) e a TENSP (16). De acordo com alguns desses autores, novamente por decisão do Caboclo das Sete Encruzilhadas, sete novos núcleos deveriam ser criados para que a partir deles se propagasse a religião. Deste modo, tem-se a fundação das Tendas

Entrega

ritual onde se oferece elementos aos Orixás, geralmente as comidas de santo, velas, flores e outros objetos específicos de cada Orixá.

Amaci

líquido preparado com o uso de folhas sagradas, maceradas em água. É destinado a banhar a cabeça dos médiuns. Nome dado também a esse ritual.

Sessões de caridade

nome dado aos atendimentos, por meio de consultas, prestados pelos guias espirituais. Também referenciadas como “giras”.

Espíritas: Nossa Senhora da Conceição (1918), Nossa Senhora da Guia (1927), Santa Bárbara (1933), São Pedro (1935), São Jorge (1935), São Jerônimo (1935) e Oxalá (1939) (16). É difícil estabelecer as localizações precisas desses novos núcleos, uma vez que, a exemplo da “Tenda Mãe”, seus logradouros com certa frequência se alteravam. De algumas, sequer encontramos a localização inicial.

Figura 3 - Alvará Tenda Espírita Nossa Senhora da Piedade, Rio de Janeiro, 1940.

PREFEITURA DO DISTRITO FEDERAL

ALVARÁ DE LICENÇA PARA LOCALIZAÇÃO

O PREFEITO DO DISTRITO FEDERAL

AUTORIZA A CONCESSÃO DE LICENÇA A

TENDA ESPÍRITA NOSSA SENHORA DA PIEDADE

PARA ESTABELECE-SE NO LOCAL ABAIXO:

RUA THEOPHILO OTTONI, 90, 11 ANDAR

SATISFEITAS AS EXIGÊNCIAS DA LEGISLAÇÃO EM VIGOR

NÚMERO DE INSCRIÇÃO

61925

LETRAS REPTAS

10005

EMITIDO

EM 31 de JULHO de 1940

CONFERE

EM 31 de JULHO de 1940

VISTO

CHefe do SERV. DE CONTR. FISCAL

DIRETOR DO DEPARTAMENTO DA TENDA DE LICENÇAS

Figura 4 - Tenda Espírita Nossa Senhora da Piedade na Rua Dom Gerardo, Rio de Janeiro.



Figura 5 - Cabana de Pai Antônio. Sede atual da Tenda Espírita Nossa Senhora da Piedade.



Paralelo à fundação dessas casas, outros espaços de Umbanda se estabeleceram no Rio de Janeiro e em outros estados brasileiros, não sendo possível afirmar se foram gerados a partir desse núcleo central. Ortiz (3) cita a Tenda Espírita Mirim, fundada por Benjamim Figueiredo, em 1924, no Rio de Janeiro, também dissidente do kardecismo após receber o espírito do Caboclo Mirim, indígena brasileiro, sendo esse também recusado nos trabalhos das mesas kardecistas; o Centro Espírita Reino de São Jorge, fundado por Otacílio Charão, em 1926, que recebe os espíritos do preto-velho Girassol e do Caboclo Vira Mundo, em Rio Grande (RS); a Congregação Franciscana da Umbanda, fundada por Laudelino de Souza Gomes, em 1932, em Porto Alegre (RS); além de outros espaços de culto aos quais se limita a oferecer os nomes: Tenda Espírita N. Sr.^a do Rosário, Cabana Espírita Senhor do Bonfim, Tenda Espírita Fé e Humildade, Cabana Pai Joaquim de Luanda, Tenda Espírita Humildade e Caridade, Cabana Pai Tomé do Senhor do Bonfim, Centro Espírita Religioso São João Batista, Tenda Africana São Sebastião, todos localizados no estado do Rio de Janeiro (3).

Embora não seja possível afirmar sua relação com as tendas surgidas por demanda do Caboclo das Sete Encruzilhadas, nas páginas de divulgação virtual de alguns desses espaços, que ainda se encontram em atividade, faz-se, no entanto, referência a Zélio como “fundador” ou “patrono” da Umbanda no Brasil.

A década de 1930 é considerada, ainda que timidamente, o início do processo de expansão da religião de Umbanda em outras regiões do país. Prandi (10) relata que foi deste ano o primeiro registro em cartório de um centro umbandista na cidade de São Paulo, de nome Centro Espírita Antônio Conselheiro e que, a partir desse momento até o início da década de 1950, o número de centros registrados na cidade ultrapassava setenta, o que comparado com a abertura de centros kardecistas representava menos que de dez por cento, tendo o espiritismo kardecista inaugurado mais de mil espaços no mesmo período.

O quadro visualizado em São Paulo possibilita associações com a pesquisa de Brown, no Rio de Janeiro. Segundo a pesquisadora, os grupos que professavam religiões afro-brasileiras, onde a Umbanda “foi publicamente identificada” (4 p. 14), comumente sofriam repressões praticadas por agentes da segurança pública durante a ditadura Vargas (1930–1945). Incluídos no grupo de “potenciais inimigos” do Estado, esses cultos se viam alvo de perseguições e extorsões por parte da polícia, cujos agentes acreditavam “que os terreiros de ‘macumba’ acobertavam atividades comunistas” (4 p. 15). As repressões sofridas tinham por consequência que casas de Umbanda deixassem de se registrar, o que justificaria uma subnotificação do levantamento e seu crescimento exponencial em período posterior à era Vargas.

Brown (4) afirma que até mesmo os kardecistas sofreram repressão, mas nada comparado às situações impostas às religiões afro-brasileiras, atribuindo a isso o fato de que seus seguidores pertenciam a estratos inferiores na pirâmide social. As repressões vivenciadas pelos kardecistas limitavam-se à supressão de algumas de suas publicações.

Alguns líderes umbandistas da época – novamente se destaca a presença de Zélio, que figurou como “político varguista à nível local” (4 p. 13) – eram entusiastas das políticas do governo Vargas. Este fato, segundo Brown, pode ter contribuído para que representantes mais antigos do culto, quando questionados a respeito das repressões sofridas, não associassem ao governo a responsabilidade por tais atos, atribuindo-as às ações do governo anterior, o que também se justifica, uma vez que as primeiras incursões policiais contra esses grupos datam da década de 1920 (4). Esse pensamento se reflete em uma matéria publicada no Jornal do Brasil de 1967, citada pela autora: ele (Vargas) “não apenas permitia que os terreiros funcionassem abertamente, como também os frequentava” (4 p. 16), e completa: “Vemos, portanto, que a ideologia da ditadura varguista se refletiu na Umbanda, e que o ríspido tratamento dispensado aos seus praticantes foi apagado da memória” (4 p. 16).

A partir da década de 1950, o surgimento das casas de Umbanda nas cidades brasileiras é notadamente expressivo. Prandi afirma que, em São Paulo, ao final da década, os cultos disputavam paridade com os kardecistas em relação à constituição de novas casas, culminado na década de 1960 com a inversão do quadro antes exposto (10).

Brown afirma que tal feito tem como marco o ano de 1945, ao fim da era Vargas, quando a “Umbanda já podia ser praticada livremente, e esta liberdade recém-adquirida resultou na eclosão de uma intensa atividade organizacional” (4 p. 18). A retomada de um governo constitucional possibilitou que a Umbanda se transformasse de “uma pequena seita local numa religião nacional” (4 p. 18). Ortiz confirma que, a partir de 1950, multiplica-se o número de federações de Umbanda no país em todas as esferas, desde a municipal à nacional (3).

Simas (6), quando resgata a questão jurídica entre o final da década de 1930 e o início da década de 1950, contribui para o entendimento dos tensionamentos entre o Estado e as religiões afro-brasileiras do período. Cita o decreto-lei nº 1.202 de 08 de abril de 1939, ainda durante o Estado Novo, que dispõe no artigo 33, sobre o veto aos Estados e aos Municípios em “estabelecer, subvencionar ou embargar o exercício de cultos religiosos”, o que possibilitaria ambiente mais favorável à prática religiosa por estes cultos, cujo efeito não foi imediato.

O mesmo autor atenta para o artigo 284 do decreto-lei nº 2.848 de 07 de dezembro de 1940, do Código Penal, que dispõe sobre crimes contra a saúde pública, no qual é considerado crime passível de detenção a prática do curandeirismo, a depender da interpretação, enquadraria “diversas práticas religiosas afroindígenas (*sic*)” (6 p. 73) e o decreto-lei nº 3.688, de 03 de outubro de 1941, cujo capítulo IV, artigo 42, dispõe sobre as contravenções referentes à paz pública, por meio de “gritaria ou algazarra”, de exercer “profissão incômoda ou ruidosa” ou ainda “abusando de instrumentos sonoros ou sinais acústico”, comumente evocado para a repressão de terreiros.

Cita ainda a promulgação da Constituição de 1946, o artigo 141, parágrafo 7º, que decreta: “É inviolável a liberdade de consciência e de crença e assegurado o livre exercício dos cultos religiosos, salvo o dos que contrariem a ordem pública ou os bons costumes” e a Lei Afonso Arinos (lei nº 1.390, de 03 de julho de 1951) que inclui entre as contravenções penais “a prática de atos resultantes de preconceitos de raça ou de côr”.

Recuperadas essas leis e artigos, Simas anuncia: “(...) o Estado Brasileiro parecia mesmo lidar com a questão racial – e manifestadamente a sua expressão no campo religioso – na base do popular ‘morde e assopra’” (6 p. 117), demonstrando que, embora com garantia legal para suas manifestações, os cultos, ainda assim, estavam sujeitos a penalidades e perseguições a partir de subterfúgios também legais.

Para além da questão jurídica, Ortiz acredita que o salto quantitativo no crescimento da religião, em uma perspectiva histórica, seria fruto “da emergência de uma religião no seio de uma sociedade que se transformava e se distanciava de um passado tradicional” (3 p. 51). Em suas análises, demonstra que a religião teve crescimento superior em regiões urbanizadas e industrializadas do país, porém, em momentos diferentes – no Rio, atinge seu auge entre os anos de 1952–53, enquanto em São Paulo, o movimento tende a aumentar a partir de 1950.

As diferentes abordagens dos autores mencionados dão conta do processo de difusão da religião de Umbanda no país, nenhuma exclui outra, ao contrário, se complementam. É correto afirmar, que todas apontam para o maior desenvolvimento do culto, em áreas urbanas, inseridas no contexto das cidades, resultantes de um processo complexo, onde industrialização, urbanização, legislação, política, cultura e tradição confluem para explicar e justificar sua permanência e vivência enquanto uma das mais expressivas religiões afro-brasileiras praticadas no Brasil.

O espaço-lugar do terreiro

No entendimento de Muniz Sodré (8), os terreiros “podem dizer-se de candomblé, Xangô, pajelança, jurema, catimbó, tambor de mina, umbanda ou qualquer que seja o nome assumido pelos cultos negros em sua distribuição pelo espaço físico brasileiro” (8 p. 53), fundados a partir do “(...) ‘plantio’ do Axé no solo, onde é conservado e simbolicamente realimentado pela comunidade”; entendendo-se por axé, “(...) o próprio princípio da constituição da cultura. (...) é algo que se planta, cresce e se expande” (8 p. 103).

Como visto, a Umbanda no Brasil é uma religião que surge e se fixa a partir da fusão de elementos do espiritismo kardecista, do catolicismo e de elementos da macumba que, gradativamente, vão se incorporando ao rito, sugerindo um processo de transformação resultando em diferentes práticas e espaços sagrados a depender da linha de trabalho desenvolvida. É comum referenciar atualmente os *espaços de Umbanda* também como *terreiros de Umbanda*.

Os espaços de terreiro, conforme Sodré, surgem como “suporte territorial para a continuidade da cultura do antigo escravo em face dos estratagemas simbólicos do senhor, daquele que pretende controlar o espaço da cidade” (8 p. 19), em um contexto em que, por meio de um planejamento territorial capitalista, visava-se “à fascinação e ao esmagamento das diferenças” (8 p. 19).

No Brasil, os terreiros relacionam-se, originalmente, à cultura dos povos de candomblé, onde ali, podem existir plenamente com seu “estilo de vida, com sua atmosfera particular, sua multiplicidade numa unidade e seu relacionamento com o espaço” (8 p. 20). Sodré atenta para o fato de que na cultura africana não há uma distinção radical entre “profano” e “sagrado”, deste modo o terreiro poderia dizer-se tanto profano como sagrado, entendendo por profano as estruturas construtivas de uso residencial ocupadas por membros da comunidade naquele espaço. Embora também anuncie a visão da antropóloga Juana Elbein, que entende o espaço do terreiro em duas dimensões diferentes, uma, a que confere qualificação como espaço

urbano (com edificações de uso público e privado) e, outra, compreendida como um espaço virgem, o “mato”, relacionando-o às florestas africanas (8).

Entende-se, deste modo, que a estruturação do espaço do terreiro configura-se a partir das relações entre essas duas dimensões — a construtiva e a natural — e das forças sagradas que permeiam ambas as esferas e ali é plantada. Esses elementos, no entanto, podem se integrar, não sendo regra uma delimitação precisa de suas áreas, principalmente ao se considerar a extensão da área disponível para a constituição do terreiro e, claro, a depender da tradição do culto (8). Nos tradicionais terreiros de candomblé afro-baianos, a composição do espaço topográfico representa similar organização espacial nos quais os templos dos orixás se estabeleciam em África, a que Bastide afirma, “é uma África em miniatura, em que os templos se tornaram casinhas dispersas entre as moitas, quando as divindades pertencem ao ar livre, ou então cômodos distintos da casa principal, se são divindades adoradas nas cidades” (9 p. 83).

Sodré ao se referir a macumba carioca e seus espaços de culto, que “deixaram as matas em favor dos espaços habitacionais” (8 p. 80), esclarece sobre a reprodução simbólica dos terreiros de candomblé neste território de culto urbano, onde os espaços são adaptados à realidade imobiliária local, e os terreiros fundam-se em imóveis residenciais, ou mesmo, em partes deles. O espaço “sacralizava-se por meio de rituais adequados e pela presença de representações mítico-religiosas (...)” (8 p. 80), conformando-se em

um ‘entrelugar’ – uma zona de interseção entre o invisível (**orum**) e o visível (**aiê**) habitado por princípios cósmicos (orixás) e representações de ancestralidade à espera de seus “cavalos”, isto é, de corpos que lhes sirvam de suportes concretos (7 p. 80, grifo nosso).

Essa percepção observa-se semelhante em muitos dos espaços de Umbanda que incorporaram em seus ritos as tradições da macumba. Simas dá a dimensão dessa flexibilização do espaço quando aponta que uma **gira** de Umbanda pode acontecer tanto “em

Orum

palavra da língua iorubá que define, na mitologia iorubá, o céu ou o mundo espiritual.

Aiê (Àiyé)

palavra da língua iorubá que define a terra, o mundo físico.

Gira

corrente espiritual onde há a reunião ou agrupamento de vários espíritos de uma mesma categoria, que se manifestam através da incorporação nos médiuns. Podendo ser Caboclos, Pretos-Velhos, Crianças, Exus e Pomba-Giras, entre outros. Pode também ser referenciada como “sessão de caridade”.

um espaço litúrgico mais convencional, em uma comunidade de terreiro” (6 p. 7) quanto em um ambiente doméstico, referindo-se à casa de um médium, demonstrando sua capacidade de adaptação ao longo dos anos e reforçando seu caráter plural e dinâmico.

A Umbanda, tal como a conhecemos hoje, quando da possibilidade de se estabelecer em grandes terrenos, comporta em seus espaços de culto as duas dimensões simbólicas citadas por Sodré: a do urbano e a do natural. Os terreiros desenham-se da união de elementos construtivos com elementos da natureza que, usualmente, guardam **pontos de força** do local.

Bastide explica que axé “designa em nagô a fôrça invisível, a fôrça mágico-sagrada de tôda divindade, de todo ser animado, de tôdas as coisas” (9 p. 84) e, embora incorpore outros significados no Brasil, também se trata “de um depositário de fôrça sagrada” (9 p. 84). Sodré acrescenta ainda que a força depende “de um espaço-lugar vivido como totalidade” (8 p. 99), onde o homem, a natureza e as coisas (construídas) se inter-relacionam e significam: “a terra, as plantas, os homens são portadores de axé, são veículos de possibilidades de afetar e ser afetado, diretamente vinculadas às práticas rituais” (8 p. 103) e a essa força (axé) atribui-se a capacidade de “gerar espaço” (8 p. 104). Espaço que, aqui, pode ser entendido para além da materialidade, para além da “organização tridimensional dos elementos que formam um lugar”, como aponta Norberg-Schulz (18 p. 449). É, como afirma Milton Santos, “algo dinâmico e unitário, onde se reúnem materialidade e ação humana” (13 p. 23).

Recorrendo à trajetória de *mãe Aninha*, feita no tradicional candomblé da Bahia e que viveu por diferentes épocas e lugares no Rio de Janeiro, onde fundou o reconhecido Ilê Axé Opô Afonjá, Sodré entende que, embora a **Iyalorixá** não tivesse nenhum terreiro na cidade, seu local de residência (espaço físico) passou a “acolher as demandas litúrgicas” (8 p. 104), e seu axé “supria a diferenciação espacial estabelecida pela topografia do terreiro tradicional, abrindo caminho para iniciações e para o desdobramento de lugares sagrados” (8 p. 105), concluindo que “o terreiro definia-se, assim, não

Pontos de força

loais em que a energia dos Orixás e Entidades pulsam com maior intensidade e em seu estado mais “puro”. São associados a locais da Natureza (matas, rios, mar...) e/ou a espaços consagrados dentro dos terreiros.

Iyalorixá (Yalorixá)

Mães-de-santo. Chefes dos terreiros. São encarregadas por cuidar dos praticantes que os frequentam e do ambiente em que se realizam as atividades.

por sua territorialidade física, mas enquanto centro de atividades litúrgicas e pólo irradiador de força” (8 p. 105).

O lugar (sagrado) do terreiro faz pensar, deste modo, o conceito formulado por Norberg-Schulz, onde “o lugar é a concreta manifestação do habitar humano” (12 p. 3), em que o autor interpreta habitar “como estar em paz num lugar protegido” (18 p. 443). O terreiro representa, enquanto lugar de expressão tangível da forma como os seres humanos vivem e interagem com o ambiente, não somente um local físico, mas também um espaço onde as forças cósmicas e sagradas são experimentadas, podendo então associá-los à sensação de paz e tranquilidade.

O exemplo de *mãe Aninha* replica-se em diversos espaços-lugares sagrados de macumbas e Umbandas que, em suas instalações no espaço urbano, mesmo sem dispor de grandes áreas, ou ainda dispondo de áreas com extensões consideráveis, não se configuram como os espaços-lugares “ideais” dos terreiros tradicionais afro-baianos. Os espaços disponíveis são, então, consagrados para a prática de seus cultos, desdobrando-se em lugares sagrados. Os terreiros, deste modo, passam a existir em suas totalidades simbólicas. Apesar de, comumente, não se configurarem fisicamente como “ideais”, dentro desse modelo tradicional de terreiro, se tornam espaços carregados de significado e valor espiritual, a partir das práticas, rituais e da memória coletiva que esses lugares representam, independente da materialidade apresentada.

Feita esta breve exposição sobre a origem dos terreiros de umbanda e sua expansão, é preciso voltar o foco para a nova capital e buscar entender como esta religião assenta por aqui o seu axé.



Arruda



PARA ALÉM DOS MUROS

Disseram que Exu não vinha
 Nessa terra trabalhar
 Disseram que Exu não vinha
 Nessa terra trabalhar
 Mas Exu é pontual
 Se promete é pra não faltar
 Mas vejam só
 Mas vejam só
 Seu Tranca Ruas chega sempre com o luar
 Mas vejam só
 Mas vejam só
 Seu Tranca Ruas chega sempre com o luar

(Ponto de Seu Tranca Ruas das Almas – Exu)

Do lado de fora

Movimentos na nova capital

Antes de tratar a questão anunciada no capítulo anterior, parte-se das pesquisas mais recentes para retroceder no tempo em que a nova capital se construía e era destino de muita gente, com diferentes percepções de mundo e orientações religiosas.

O Distrito Federal reúne em seu território — conforme o Mapeamento dos Terreiros do Distrito Federal, estudo mais recente publicado em 2018, coordenado por Rafael Sanzio Araújo dos Anjos (1) — cerca de 230 terreiros de religiões de matriz africana e afro-brasileira que desenvolvem suas atividades nas linhas de Umbanda, Candomblé, Umbanda/Candomblé, Jurema e Quimbanda. Conforme o levantamento, mais de 85% desses terreiros exercem suas atividades em áreas urbanas. Os mais antigos deles atuam na capital desde o fim da década de 1950. Dos **230** terreiros catalogados pelo estudo, **129** trabalham na linha de Umbanda, representando 56% do total apurado.

Levantamento anterior, realizado em 2009, pela Superintendência do IPHAN no Distrito Federal (19), registrou em sua primeira fase do projeto 26 lugares de culto de religiões de matriz-africana e afro-brasileira, sendo que, por questões logísticas, somente

20 lugares de culto foram inseridos no resultado divulgado nesta etapa da pesquisa.

O levantamento final publicado em 2012 (2) registrou, a partir de saídas de campo, 52 lugares de culto, 09 casas do primeiro levantamento se repetem e outras 11 não são destacadas individualmente, embora sejam mencionadas em partes do documento e compõem o levantamento anterior. Deste modo, tem-se um total de 63 terreiros identificados nas duas fases do projeto.

A pesquisa tinha como interesse “refletir sobre os principais aspectos do que se convencionou designar Brasília Mística” (2 p. 8), além de considerar uma solicitação enviada ao órgão, por parte de grupos religiosos de terreiro datada de 2008, no qual reivindicavam a “preservação de lugares centrais de culto” (2 p. 8) e a inclusão dos espaços de terreiro nas ações relacionadas ao planejamento territorial.

O levantamento, no entanto, como ressaltado pela própria instituição, definiu como opção uma “amostragem representativa – em lugar da varredura exaustiva” (2 p. 14) desses lugares de culto, devido a diversos fatores enfrentados, desde a limitação orçamentária para a execução do projeto ao desejo de disponibilizar à sociedade, com maior celeridade, os resultados da pesquisa. Considerou também como recorte espacial, ao contrário do mapeamento realizado por Anjos (1), a microrregião do Brasil que compreende os municípios da RIDE (Região Integrada de Desenvolvimento do Distrito Federal e Entorno), o que incluiu terreiros pertencentes aos municípios de Goiás e Minas Gerais.

Deste modo, os lugares de culto – definidos pelo órgão como “territórios de ações, símbolos, significados, estratégias e atitudes que se consolidam referências de identidade cultural do Distrito Federal e de seu Entorno” (2 p. 10) – foram selecionados a partir de alguns critérios, dentre os quais, o desenvolvimento de atividades sociais junto às comunidades a que pertencem, o número de frequentadores das casas e o caráter de antiguidade. Esse recorte, segundo o IPHAN, embora não tenha alcançado um amplo quantitativo de lugares de

culto, “dá conta de importantes matrizes do Candomblé, linhas de Umbanda e demais religiosidades de matriz afro-brasileira atuantes no sítio delimitado” (2 p. 15).

Do total levantado pela pesquisa, 33 terreiros desenvolvem suas atividades no Candomblé, 19 terreiros na Umbanda e 04 em ambas as linhas. Os outros 07 terreiros atuam em diferentes cultos: Jurema, Umbanda Iniciática, Terecô, Omolocô e rituais diversos, embora tragam relação direta com a Umbanda. Somente 32 dos terreiros levantados pelo IPHAN aparecem na pesquisa de Anjos (1), por não considerar em seu recorte espacial, como mencionado, os municípios pertencentes à RIDE. Embora o número de casas de candomblé seja maior no documento publicado pelo IPHAN, faz-se presente no texto a afirmação de que, no território do Distrito Federal, são majoritárias as casas de Umbanda, conforme dados a que tiveram acesso no decorrer do estudo (2).

A presença desses lugares de culto no Distrito Federal se confunde com a própria história da construção de Brasília. Como demonstra a leitura de Anjos (1), no processo migratório dos trabalhadores das diversas regiões do país para o planalto central, suas crenças, culturas e rituais os acompanharam. Suas barracas e barracões passaram a materializar os elementos de suas religiosidades, até que pudessem estabelecer nesse novo território seus espaços religiosos.

Em pesquisa sobre os cultos de possessão no Distrito Federal, Silveira (7) apresenta, inicialmente, um panorama sobre a religiosidade de Brasília a partir de estudos que tinham por objeto grupos religiosos específicos. De ufólogos espíritas que viam Brasília como sede de uma civilização de uma Nova Era a surgir no terceiro milênio cristão; passando pelas instituições Pentecostais que consideravam a cidade a Terra Prometida, cuja construção seria um plano de Deus e eles o povo eleito; à constituição do Vale do Amanhecer de Tia Neiva, líder espiritual do movimento, cujo desenvolvimento espiritual deu-se com a construção da cidade, e vale ressaltar, teve vivência na Umbanda, e mais tarde recebendo

referências espíritas kardecistas, criou o Vale do Amanhecer para abrigar “um ecletismo e um universalismo inigualáveis dentro dos Cultos de Possessão” (7 p. 24).

Problematizando a pouca bibliografia produzida acerca dos cultos de matriz-africana e afro-brasileira no Distrito Federal, Silveira resgata, a partir da caracterização de alguns cultos de possessão presentes na capital, os movimentos do povo de santo, que se estabeleceu neste território, por meio de relatos orais sobre as trajetórias de seus líderes espirituais e de adeptos dos cultos, possibilitando, deste modo, a compreensão “em torno do simbolismo religioso e de suas relações com a vida social como um todo” (7 p. 41).

Anjos (1) e Silveira (7) ressaltam ainda a relevância da participação política no processo de inserção desses grupos na nova sociedade em formação. Anjos (1) enuncia alguns pontos, nos quais se destaca a influência de funcionários públicos vindos do Rio de Janeiro para Brasília que contribuiu para o “estabelecimento de Centro Espíritas, Tendas e Terreiros na nova capital” (1 p. 25), demonstrando as dificuldades de inserção das religiões de possessão no Distrito Federal, também uma inesperada proposição de se levar para as solenidades oficiais de inauguração da cidade representantes da cultura popular, “como representantes das religiões de matriz africana e das tradições goianas” (1 p. 18), que não obteve apoio político.

Silveira (7) afirma que a diferença entre o processo de estabelecimento dos cultos de possessão no território de São Paulo na década de 1940 e em Brasília, no final da década de 1950 e início da década de 1960, se dá justamente pela influência política, que ora beneficiaria alguns de seus integrantes. Portanto, a dificuldade dos povos de terreiro, não importando a cidade, enfrentava questões semelhantes, precisando muitas vezes da intervenção de políticos ou de pessoas influentes para se fixar em regiões centrais da cidade.

Embora a população de afro religiosos no Distrito Federal se mostrasse relevante no cenário sociocultural da cidade desde 1959 –

conforme demonstra o censo experimental realizado à época, estando inserida no grupo dos “Espíritas”, terceiro maior seguimento religioso na Brasília que se erguia, cujos adeptos, em sua maioria, residiam em regiões como o Plano Piloto, Núcleo Bandeirante, Taguatinga e Candangolândia – isso não significaria igual representatividade dos terreiros na ocupação no centro da cidade. Esta era uma situação surpreendente, pois mesmo sabendo-se que, como afirma Anjos (1), a população em formação na capital se mostrava menos católica e religiosa do que a média da população do país.

Inicialmente, os povos de terreiro estabeleceriam seus espaços religiosos no perímetro do Plano Piloto, ou em regiões mais afastadas do centro da cidade, “nos acampamentos, favelas e povoados situados fora dessa área” (1 p. 25). Nos acampamentos das construtoras, que usualmente se formavam na região central, não se encontram registros da existência desses espaços de culto nos momentos iniciais da construção (década de 1960). É de conhecimento, no entanto, a partir do relato de uma ex-moradora do acampamento Pederneiras, um dos muitos que originaram a atual Vila Planalto, mãe desse autor, que havia, na década de 1970, no acampamento Tamboril, localizado na mesma região, um centro de Umbanda conhecido por “Centro do Seu Alberto”, onde a bisavó, também desse autor, era médium.

Na Vila do IAPI³ – um dos acampamentos formados por migrantes que vinham para a capital em busca de oportunidades de trabalho sem vínculo com construtoras, também conhecida por “invasão” do IAPI e no então núcleo provisório da Cidade Livre (Núcleo Bandeirante) encontram-se alguns registros e relatos orais sobre centros de Umbanda que se assentaram nessas localidades em seus primeiros anos de existência⁴.

³ A Vila do IAPI recebe este nome por ter se estabelecido próximo aos postos do Instituto de Aposentadorias e Pensões dos Industriários (IAPI), localizados no complexo do Hospital HJKO (Hospital Juscelino Kubitschek de Oliveira) local onde hoje se encontra o Museu Vivo da História Candanga, em região entre a Candangolândia e o Núcleo Bandeirante.

⁴ Informações obtidas no jornal Correio Braziliense, em alguns sites das instituições pesquisadas, bem como nos relatos orais de integrantes de terreiros nas

Com a chegada de funcionários públicos em Brasília, vindos principalmente do Rio de Janeiro e se instalando nos apartamentos e casas da Asa Sul, encontros fortuitos entre adeptos do culto possibilitaram a formação de núcleos religiosos que utilizavam suas próprias residências para a realização de seus trabalhos espirituais. Fato recorrente nos relatos dos representantes de terreiros que se fixaram na capital. Agora, não só nos acampamentos e núcleos provisórios a religião se via representada, mas também no centro urbano em formação.

Conforme organizavam seus grupos e ampliavam seus **filhos de fé**, os espaços domésticos já não suportavam as demandas dos consulentes, que em um crescente procuravam por atendimento espiritual, requerendo maiores espaços físicos para a realização dos seus rituais. Como alternativa, alguns grupos alugavam salas comerciais para se estabelecerem. Com o início da distribuição de áreas destinadas a atividades religiosas (vale frisar nem sempre relacionada a doação, mas majoritariamente na formalização de contratos de compra e venda), alguns grupos iniciaram o processo de adequação à legislação vigente a fim de pleitear lotes para a construção de suas sedes.

Mesmo havendo disponibilidade de áreas em diferentes regiões do Distrito Federal, tanto centrais quanto periféricas, as entidades religiosas não podiam escolher onde se assentar. Cabia a NOVACAP, e mais tarde à TERRACAP, oferecer opções de lotes para venda conforme critérios estabelecidos pela instituição, o que muitas vezes afastava os fiéis de determinados grupos, ao serem disponibilizados terrenos em localidades distantes daquelas onde os grupos originalmente desenvolviam suas atividades, ou ainda, em região central, porém, com custos incompatíveis com sua realidade orçamentária, impossibilitando a aquisição para muitos deles.

Como doação de lotes, tem-se conhecimento de somente um registro no Plano Piloto, relacionado a Antônio de Assis Laus, relatado

Filhos de fé

refere-se aos praticantes e devotos da Umbanda, que se reúnem para realizar seus rituais.

dissertações de Swai Roger Teodoro Cleaver [25] e Marcos Silva da Silveira [3].

nas pesquisas de Anjos (1) e Silveira (7), e outro em Ceilândia, relacionado a Sebastião Calazans na pesquisa de Ordep Serra (20), contudo, há inconsistências em relação ao segundo. Ambos teriam recebido lotes por doação do próprio presidente Juscelino Kubitschek.

Como no Rio de Janeiro de 1908, com a figura de Zélio Fernandino de Moraes, a Brasília que se constrói no fim da década de 1950, pode-se admitir, possui também suas figuras simbólicas e reconhecidamente importantes no movimento de Umbanda que emerge na capital.

Alguns nomes se destacam nas pesquisas sobre o tema, como Antônio de Assis Laus, conhecido como João Baiano, frequentemente mencionado como uma figura central. Outros importantes líderes incluem Sebastião (Tião) Calazans, Jorge da Costa Faria e Dona Marlene Souza Braga. Também é relevante mencionar Neiva Chaves Zelaya, a Tia Neiva, cuja prática, embora não se restrinja à Umbanda, incorpora muitos elementos dessa religião afro-brasileira em seu ecletismo. Esses líderes, e tantos outros, desempenharam papéis cruciais na formação e no desenvolvimento da Umbanda em Brasília, refletindo a diversidade e a riqueza das tradições espirituais presentes na cidade.

JOÃO BAIANO

Figura com bom trânsito nas instâncias públicas e de grande prestígio entre os umbandistas, Antônio de Assis Laus, o João Baiano, nome de seu preto velho que acabou por se incorporar em sua vida social, figurava como uma liderança na comunidade, conseguindo transpor os limites de seu centro, com ações sociais e festividades públicas que se inseriam na dinâmica da cidade, tendo sua casa de culto reconhecida como uma das mais importantes no cenário religioso de Brasília nas décadas de 1960 e 1970 (7).

De acordo com Silveira, o Sr. Antônio de Assis Laus, “modesto funcionário de um Tribunal Superior” (7 p. 47), transferido do Rio de Janeiro para a cidade, teria recebido por doação em 1959, do próprio presidente Juscelino Kubitschek, um terreno localizado na quadra 913 do Setor de Grandes Áreas Sul para desenvolver suas atividades religiosas, considerado o primeiro centro de Umbanda a ser aberto no Plano Piloto.

João Baiano era conhecido por promover festivais de Umbanda que reuniam diversos centros umbandistas nos estádios desportivos de Taguatinga e do Gama; desenvolvia atividades sociais para amparar meninos de rua que participavam de um projeto realizado no espaço cultural do Gran Circular (local próximo à Rodoviária do Plano Piloto), ligado à Fundação do Serviço Social e à Fundação Cultural do Governo do Distrito Federal, conseguindo alimentação e transporte para as crianças junto a empresários do DF. Realizava uma grande festa em homenagem a Cosme e Damião no fim de todo mês de setembro, além de organizar procissões em homenagem a São Jorge, relacionado ao Orixá Ogum, na Avenida W3 Sul, nos meses de abril. Essas atividades requeriam boas relações junto ao Governo do Distrito Federal – uma vez que envolviam solicitações de pautas nos estádios e a alteração do trânsito nas avenidas da W3, e com os setores empresariais e de imprensa, que financiavam e divulgavam os eventos (7).

Falecido em 1980, seu terreiro permaneceu funcionando por mais 10 anos, em meio a crises constantes, devido as tentativas de mudança das diretrizes da casa pela nova direção, assumida por sua ex-esposa, Francisca Laus, que se orientava em caminho oposto ao legado deixado pelo líder religioso, voltando-se ao culto aos orixás, gerando conflito e resistência do corpo mediúnico. Embora o centro fosse uma sociedade civil sem fins lucrativos, pertencendo oficialmente à corrente mediúnica, Francisca Laus acionou a justiça requerendo a posse do espaço, não havendo um desfecho para o caso até sua morte em 1992 (7). Sabe-se, conforme relato de Anjos (1), que o terreno de quase 20 mil metros quadrados foi vendido a

uma instituição educacional, onde atualmente se encontra parte das dependências da UNIP (Universidade Paulista).

TIÃO CALAZANS

A história de Sebastião Calazans, embora pouco difundida, se confunde com os primeiros momentos da construção de Brasília. A figura do Diretor Espiritual do Centro Espírita Caboclo Peri até o ano de 1988, quando falece, é lembrada nos relatos orais da pesquisa de Swai Roger Teodoro Cleaver (21), sendo referenciado como “um dos umbandistas mais atuantes nos inícios de Brasília” (21 p. 67), principalmente ao se tomar os primeiros momentos da realização da festa em homenagem a Yemanjá às margens do Lago Paranoá.

De acordo com publicações do jornal Correio Braziliense datadas de 21 de abril de 1981 e de 17 de outubro de 1987, Sebastião Calazans chegou à Brasília em outubro de 1956, a convite do engenheiro José Ferreira de Castro (“Juca”) Chaves, com quem trabalhava no Rio de Janeiro, para atuar inicialmente na construção do Catetinho. Bombeiro hidráulico, Sebastião participou das obras de construção da Granja do Ipê, do Banco do Brasil – estrutura provisória em madeira localizada na Cidade Livre (Núcleo Bandeirante), além de onze blocos residenciais da quadra 108 Sul.

O antropólogo Ordep Serra (20), em seus estudos sobre a Umbanda em Brasília, relata que Sebastião teria também recebido do próprio presidente Juscelino Kubitschek um terreno na Ceilândia, para implantação de seu Centro. Nas reportagens em que é entrevistado, o fato não é mencionado, embora relate que morava em uma área religiosa, local onde, de fato, foi encontrado quando procurado para a entrevista realizada em 1981.

Mesmo não abordando sua vida religiosa nas entrevistas

concedidas ao periódico, em registro anterior, também do Correio Braziliense, datado de 07 de agosto de 1977, seu nome é mencionado como o Diretor Espiritual do Centro Espírita Caboclo Peri, localizado na QNM 32 módulo E – Ceilândia Norte, em reportagem sobre as festividades de comemoração do 1º aniversário da Federação Brasiliense de Umbanda e Candomblé, realizada no local. O Centro, diante de muitas adversidades, até os dias atuais, desenvolve suas atividades na região.

PAI JORGE

Umbandista desde o nascimento, Jorge da Costa Faria, servidor público do Superior Tribunal Eleitoral, chega a Brasília em 1961, transferido do Rio de Janeiro. Fundador do Centro Espírita e Assistencial Nossa Senhora da Glória, “o mais antigo em funcionamento ininterrupto num mesmo lugar” (7 p. 49), localizado na 711/911 Norte, Pai Jorge traz para a capital o mesmo modelo de culto que praticava no Rio de Janeiro. Falecido em 1982, sua esposa, Jurema Pituba Faria, assume a Diretoria Espiritual da casa, fundada em 1965, inicialmente em um apartamento da Asa Sul, se estabelecendo somente em 1971 no endereço informado.

O centro desenvolvia atividades de caridade dando assistência às crianças da antiga “Invasão do CEUB” – que se estendia pela região posterior aos lotes da Avenida W5 Norte, realizando aos domingos uma cerimônia destinada a elas, onde, ao final, era distribuída sopa aos presentes. As ações de caridade estão diretamente associadas aos trabalhos da casa, a exemplo da distribuição de cestas básicas às pessoas necessitadas ao longo de todo o ano e da sopa, que era servida aos domingos, estar presente no cardápio da cantina em todos os dias de gira, onde os necessitados

que procuram por alimento podem ser servidos.

O termo “Assistencial” foi inserido ao nome do Centro posteriormente à sua fundação, por determinação da Cúpula Espiritual da casa, orientando a manutenção contínua dos trabalhos assistenciais à população carente do Distrito Federal, e que hoje se reflete na SAREMA (Sociedade Assistencial Recanto da Mãe Jurema), que possui centenas de famílias cadastradas. Nas festividades em homenagem a Cosme e Damião, além dos tradicionais saquinhos de doces, são também oferecidas cestas básicas e almoço às pessoas que se dirigem ao Centro, assim como no Natal, onde além dos alimentos, são distribuídos brinquedos às crianças.

DONA MARLENE

Dona Marlene Souza Braga, esposa do Procurador Geral da República Carlos da Cunha Braga, veio para Brasília em 1961 acompanhando seu marido, também transferido do Rio de Janeiro. Conforme Silveira (7), D. Marlene trouxe seu terreiro pronto da capital carioca, instalando-o em um terreno às margens do Córrego do Urubu, em região do Lago Norte. A escolha do local teria sido determinada pelo seu guia espiritual, o Caboclo Urucuçu da Cobra Coral.

Silveira (7) relata que D. Marlene, incorporada pela entidade, seguiu de veículo com seu marido e sua mãe pela estrada que contorna o Lago Paranoá. O caboclo teria mandado parar o veículo em determinado local, de onde continuaram a pé, encontrando 9 km adentro da mata, um espaço onde havia uma pequena cachoeira. Seria ali o terreno escolhido pela entidade. “Esta estória da transferência e da fundação do centro em Brasília, de caráter lendário,

está inserida dentro de todo um processo de negociação do espaço religioso junto às autoridades públicas (...)" (7 p. 70).

Como não havia à época áreas à venda que atendessem às suas necessidades rituais e após recusa de sua solicitação de um lote para fins religiosos junto ao Governo, D. Marlene, orientada pelo seu guia, ocupou o local apontado. O Centro, um barracão de madeira, foi inaugurado no dia de Nossa Senhora da Conceição, em 08 de dezembro de 1961. Dois anos mais tarde, a NOVACAP tentou retirá-la do local, contudo, a metragem ocupada configuraria as medidas exatas de um módulo rural permitido, àquela época, para a região. A retirada fracassou. A TERRACAP, posteriormente, tentou a mesma medida, mas D. Marlene, acionando a justiça, conseguiu a posse do espaço em regime de comodato. Consta na pesquisa de Silveira (7) que D. Marlene teria montado na região a primeira escola primária que atendia às crianças da Vila Paranoá.

D. Marlene, segundo Silveira (7), teria sido também quem iniciou as festividades em homenagem a Yemanjá às margens do Lago Paranoá em 1962. Contudo, na pesquisa de Cleaver (21) sobre as celebrações, esse registra menção do jornal Correio Braziliense, datada de 3 de janeiro de 1974, de que a comemoração teria se iniciado em 1958. O periódico, no entanto, só inaugura reportagens sobre o acontecimento a partir do ano de 1969.

TIA NEIVA

Neiva Chaves Zelaya, clarividente conhecida como Tia Neiva, fundadora do Vale do Amanhecer, mudou-se para a Cidade Livre (Núcleo Bandeirante) em 1957 para trabalhar como motorista de caminhão nas obras de construção de Brasília. No mesmo ano, Tia Neiva é acometida por diversas manifestações mediúnicas, em que,

Falanges

refere-se a subdivisão de Linhas de trabalho onde cada Falange é composta de um número incalculável de espíritos orientados por um Guia chefe da mesma.

Passes

ritual em que o consulente se dirige ao espírito guia para fazer uma consulta, recebendo dele uma bênção e podendo fazer perguntas e pedidos. É feito um ritual de descarrego em que o "guia" purifica o consulente.

Cambono

médium preparado e consagrado ao trabalho de auxiliar e servir aos mentores e guias durante as giras.

prevalentemente, visualizava a figura de um indígena vestido com plumas brancas, o Pai Seta Branca, que viria a ser “o supremo dirigente da Falange do Amanhecer” (22 p. 100).

De acordo com Ana Lúcia Galinkin (23), Tia Neiva teria iniciado “sua busca de "desenvolvimento" por vários locais onde se praticava o espiritismo” (23 p. 63), inclusive nos cultos de Umbanda. Em 1959, conhece a médium Dona Neném, que a orienta no emprego de sua mediunidade (22). Juntas, ainda em 1959, fundam a União Espiritualista Seta Branca, sediada na Cidade Livre (Núcleo Bandeirante) (23).

Por orientação dos espíritos, é aconselhada a mudar suas instalações para uma zona rural, conhecida por Serra do Ouro, na rodovia que liga Brasília a Anápolis (BR 060), sendo acompanhada por Dona Neném e um pequeno grupo de adeptos. Em 1964, as médiuns se separaram. Dona Neném se mudou para Goiânia e Tia Neiva se instalou em Taguatinga, em 1965, onde a ordem recebe novo nome: Obras Sociais da Ordem Espiritualista Cristã (OSOEC). No mesmo ano, conheceu Mario Sassi, futuro companheiro e secretário-geral da instituição. Em 1969, novamente orientados pela espiritualidade, mudaram-se para uma região próxima à Planaltina, onde se estabeleceram definitivamente, local que conhecemos atualmente por Vale do Amanhecer (22).

Não se pode afirmar que Tia Neiva, em algum momento inicial de sua jornada espiritual, tenha fundado um Centro de Umbanda, contudo, na ritualística eclética que se fixou no Vale do Amanhecer muitas são as referências à religião, tanto em ritualística quanto em elementos e entidades espirituais com as quais trabalham. Os espíritos dos Pretos-Velhos e dos Caboclos são duas das três “Entidades de Luz” que atuam nos rituais de desobsessão e de passes realizados pela ordem.

Segundo Galakin, “é notável a presença de componentes significativos originários da umbanda e do kardecismo” (23 p. 73), em que enumera algumas referências a Umbanda: a semelhança nas expressões corporais e falas dos Pretos-Velhos e caboclos, a

presença de um **cambono** para interpretar suas falas quando necessário, a hierarquização das entidades em **falanges**, a utilização de uma mesma técnica de **'passes'** por Caboclos e Pretos-Velhos e a forma de atendimento, onde a entidade e o assistido se “confrontam” individualmente nas consultas.

Falanges

refere-se a subdivisão de Linhas de trabalho onde cada Falange é composta de um número incalculável de espíritos orientados por um Guia chefe da mesma.

Passes

ritual em que o consulente se dirige ao espírito guia para fazer uma consulta, recebendo dele uma bênção e podendo fazer perguntas e pedidos. É feito um ritual de descarrego em que o "guia" purifica o consulente.

A trajetória da Umbanda em Brasília, marcada por figuras como João Baiano, Tião Calazans, Pai Jorge, Dona Marlene e Tia Neiva, revela a rica diversidade espiritual que permeia a capital. Seus legados são testemunhos da riqueza espiritual e cultural que a Umbanda representa, refletindo uma diversidade que continua a ressoar nas práticas contemporâneas.

Esses líderes não somente estabeleceram centros de culto, mas também se tornaram agentes de transformação social, unindo a comunidade em torno de práticas assistenciais e festividades.

À medida que Brasília se desenvolvia, essas lideranças ajudaram a estabelecer um espaço sagrado e acessível, onde as tradições afro-brasileiras puderam florescer, contribuindo para o mosaico cultural da capital.

Os espaços do sagrado

A primeira edificação religiosa construída em alvenaria no Distrito Federal de que se tem registro é a Ermida Dom Bosco, inaugurada em 1957, e executada por solicitação de Israel Pinheiro, então presidente da NOVACAP (Companhia Urbanizadora da Nova Capital). No entanto, os espaços religiosos, antes disso, foram se estabelecendo no território conforme a chegada dos trabalhadores que se fixavam nos acampamentos que se formavam na região. Esses espaços tinham caráter provisório, construídos em madeira, tendo seu uso por tempo determinado. Cabe ressaltar que a localização e as edificações desses lugares sagrados não eram determinadas somente por órgãos de governo, mas também por mobilizações populares que os demandavam.

Com o fluxo cada vez maior de trabalhadores que chegavam para a construção de Brasília os acampamentos, (...), se transformaram em uma pequena vila. Logo a população começou a demandar os elementos da vida cotidiana de uma pequena cidade, como a construção de uma pequena capela (24 p. 33).

A literatura sobre a construção de Brasília se refere, em geral, à constituição de espaços religiosos relacionados à denominação cristã, vinculadas majoritariamente à Igreja Católica Apostólica Romana. Outras instituições são referenciadas ocasionalmente. As religiões espíritas e de matrizes africanas aparecem em citações ligeiras e/ou em documentos estatísticos, como os censos, embora tenham tido fortes representações nas aglomerações urbanas que foram se constituindo.

Os registros dos espaços a que se tem acesso, edificados nos primórdios da construção, nos contam uma determinada história, que, de certa maneira, associa-se à instituição religiosa à qual Dom Bosco representava, mito comumente evocado quando se discorre sobre Brasília. O olhar atribuído ao espaço urbano tem viés, o que nos coloca diante da invisibilidade de determinados grupos e cultos

enquanto também participantes deste movimento.

Segundo Reginaldo Costa Couto (25) a transferência da Capital Federal para o interior do país inaugura seu capítulo místico, para além do movimento puramente político, por uma decisão de Juscelino Kubitschek que resgata o sonho de Dom Bosco e sua profecia sobre uma localidade situada entre os paralelos 15º e 20º, onde surgiria uma grande civilização, à qual foi atribuída a alcunha de “Terra Prometida”, de onde jorraria leite e mel. Segundo Couto:

Assim, no maior país católico do mundo, a construção da nova capital se torna cumprimento da profecia de grande e venerado santo. (...) Ele é mito sagrado e consagrado. E também o santo fundador da Brasília mística. (25 p. 41)

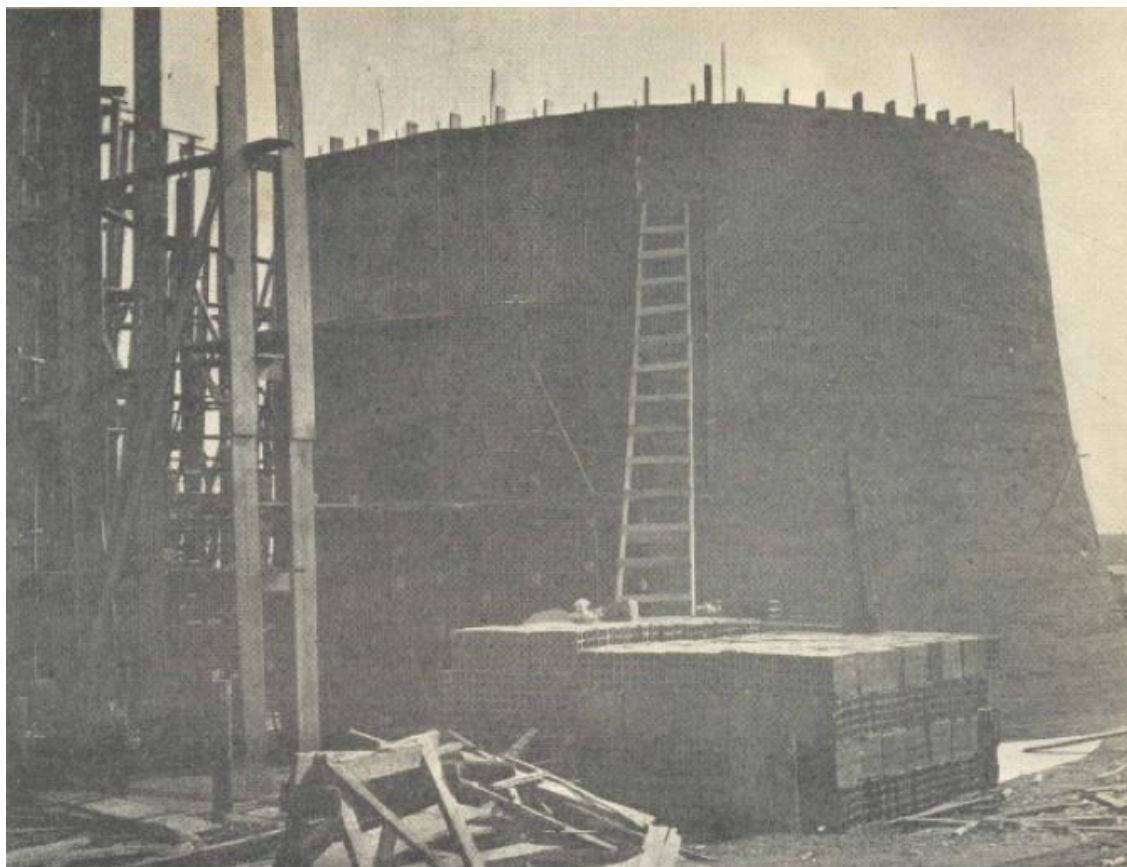
Não é correto afirmar, no entanto, que a utilização do sonho mítico de Dom Bosco tenha surgido de uma decisão monocrática do presidente ou de qualquer personagem, vinculando-o à materialização da cidade. Tal proposição permite lacunas. Há que se atentar ao conjunto de fatores – políticos, sociais, culturais, econômicos e religiosos, que orbitavam em torno desse projeto ambicioso e de poder que, como lembra Silveira, figurava como a fundação de uma nova nação brasileira “instaurando-se definitivamente, construindo num ponto novo e geograficamente central, o espaço privilegiado de seu futuro” (7 p. 7).

O que se pode inferir sobre o discurso de Juscelino a esse respeito é que esse se apresentaria quase como uma estratégia para a busca de aprovação popular e de correligionários, uma vez que a construção de Brasília angariaria grande oposição durante sua execução. Segundo Couto (25), o Brasil já se apresentava como o maior país católico do mundo, cenário que corroboraria tal apropriação.

A Revista Brasília, ao registrar os elementos religiosos que vão se erguendo na cidade, considera aqueles implantados nas regiões do Plano Piloto e da Cidade Livre (Núcleo Bandeirante), essa última tida inicialmente como provisória, limitando-se a publicar imagens e

reportagens relacionadas às edificações e instituições de ensino vinculadas à Igreja Católica, sendo de caráter provisório ou definitivo. A capela do Alvorada (Figura 6), a Ermida Dom Bosco (Figura 7), a igreja Nossa Senhora de Fátima (Figura 8) e a Catedral de Brasília (Figura 9) são recorrentes em suas edições. O Ginásio Dom Bosco (Figura 10), a igreja Matriz São João Bosco (Figura 11) e o Ginásio Brasília e Escola Técnica de Comércio La Salle (Figura 12), construções em madeira localizadas na Cidade Livre, são pontuadas em algumas edições. O Colégio Dom Bosco, implantado no Plano Piloto, já em alvenaria, recebe matéria de destaque em virtude de sua inauguração, na última edição da Revista (Figura 13).

Figura 6 - Construção da capela do Alvorada.



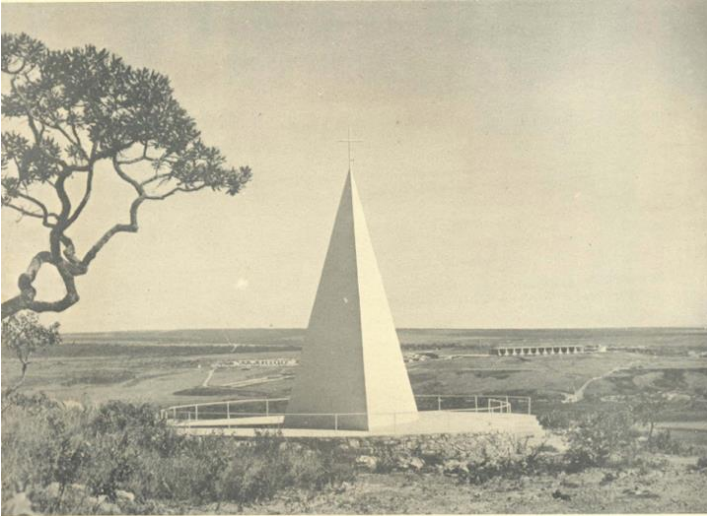


Figura 7 - Ermita Dom Bosco.

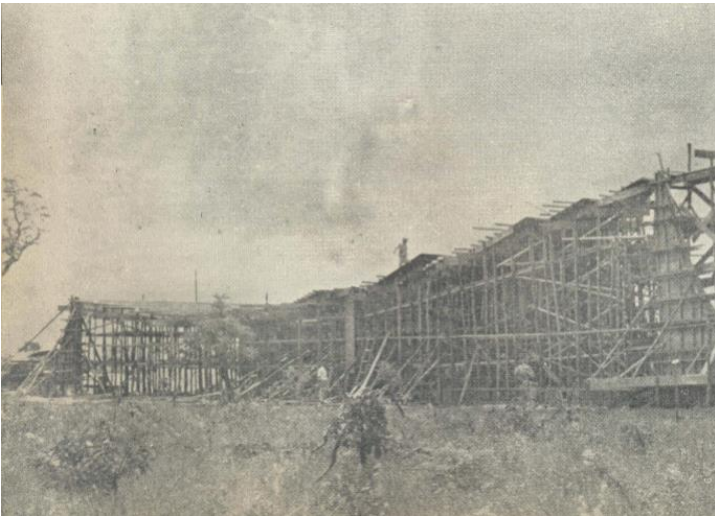


Figura 8 - Igreja Nossa Senhora de Fátima – Igrejinha.



Figura 9 - Catedral de Brasília.

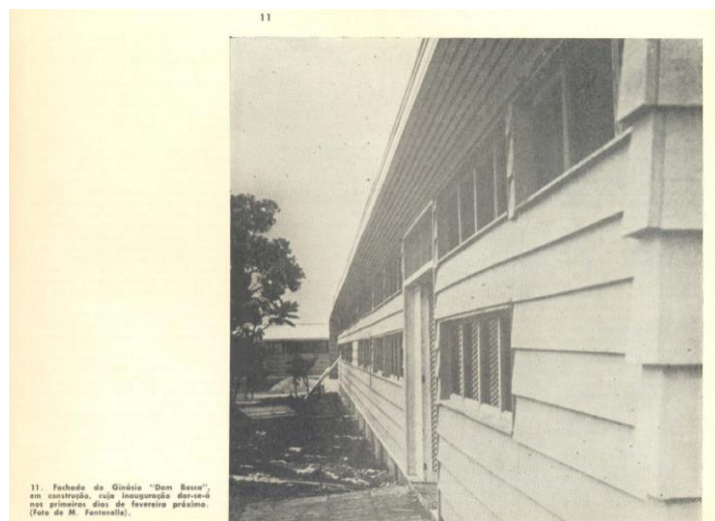


Figura 10 - Colégio Dom Bosco. Cidade Livre.



Figura 11 - Matriz São João Bosco. Cidade Livre.



Figura 12 - Ginásio Brasília e Escola Técnica de Comércio La Salle.

Figura 13 - Colégio Dom Bosco. Asa Sul.

colégio dom bosco

Foi inaugurada a 30 de agosto a sede definitiva do Colégio Dom Bosco, construído na Avenida W-3, no Plano-Piloto. A solenidade contou da bênção do edifício e do lançamento da pedra fundamental do ginásio Maria Auxiliadora, pelo arcebispo de Brasília, Dom José Newton de Almeida Batista.

A solenidade contou com a presença do presidente Juscelino Kubitschek, prefeito Israel Pinheiro, representantes dos Poderes Legislativo e Judiciário, Salesianos, Filhas de Maria Auxiliadora, Cooperadores, ex-alunos, Amigos das Obras de Dom Bosco e alunos dos colégios salesianos de Brasília, Rio de Janeiro, Niterói, Goiânia, Silvânia e Anápolis.

A parte artística esteve a cargo dos "Pequenos Cantores da Guanabara" e do "Coroal Brasília" de Belo Horizonte, sob a regência do pe. João Bedeschi e da professora Carmen Sílvia V. de Vasconcelos, respectivamente.



A fachada posterior do colégio D. Bosco.

A frente do colégio mostrando as rampas que ligam os diversos pavimentos e o "brise soleil" proteção contra a insolação.



Os registros contidos no acervo do Fundo NOVACAP, custodiado pelo Arquivo Público do Distrito Federal – Arpdf, não diferem muito, as imagens retratando os espaços religiosos seguem a mesma dinâmica, muitas delas são semelhantes às da Revista Brasília, inaugurando somente uma nova região da cidade, o Acampamento Central da NOVACAP, atualmente a Candangolândia (Figura 14 e Figura 15).

Figura 14 - Capelinha - Acampamento Central da NOVACAP.



Figura 15 Nossa Senhora Aparecida - Acampamento Central da NOVACAP.



Na revista A História de Brasília, editada pelo jornalista Carlos Rodrigues, em sua primeira edição datada de 1960, é retratada a construção da cidade a partir de galerias de imagens temáticas. No tópico Religiões de Brasília, além das edificações anunciadas nesta pesquisa, volta-se a atenção para novas religiões cristãs, protestantes, representadas pelas edificações das igrejas Batista e Presbiteriana (Figura 16 e Figura 17).

Figura 16 - Igreja Presbiteriana.



Figura 17 - Igreja Batista.



É sintomático o discurso contido nos registros fotográficos, permitindo uma interpretação do que estaria se estabelecendo como socialmente aceito na cidade. Embora em discurso proferido pelo presidente Juscelino Kubitschek, em ocasião do lançamento da pedra fundamental do Santuário de Nossa Senhora de Fátima, a Igrejinha, fosse afirmado a assistência a todos os pioneiros, “procedentes de todos os quadrantes, sem preconceitos de fé, de regionalismo ou convicções políticas” (26 p. 135), o mesmo não se identificaria em relação à destinação de espaços religiosos nas áreas centrais da cidade.

Com a escolha do projeto vencedor do concurso de Brasília, em 16 de março de 1957, declarando vencedora a proposta de Lúcio Costa, é importante ressaltar, de partida, a presença marcante do elemento representativo da fé cristã, a Catedral de Brasília, localizada no traçado do eixo monumental. Conforme relatório de Lúcio Costa,

A Catedral ficou igualmente localizada nessa esplanada, mas numa praça autônoma disposta lateralmente, não só por questão de protocolo, uma vez que a Igreja é separada do Estado, como por questão de escala, tendo-se em vista valorizar o monumento (...). (14 p. 32)

Embora Lúcio Costa alerte para a separação Igreja/Estado em seu texto, mandamento presente na Carta Constitucional desde 1981, firmando o estado laico no Brasil, ele insere o edifício religioso em área central, com grande protagonismo, próximo aos poderes da República. Ação essa repleta de simbolismos.

Ao se tomar o projeto vencedor, identifica-se no planejamento da cidade a integração da população com diversos espaços de religiosidade. No desenho das Superquadras, Lúcio Costa, a partir da destinação de áreas dos conjuntos residenciais para a implantação das igrejas de bairro, reforça esse caráter simbólico, ainda que evidente “o destaque dado aos locais de edificação das igrejas e capelas católicas” (1 p. 18).

A construção da cidade moderna absorve o contexto místico, apresentando uma possibilidade de formação de um território plural

que permitiria a ocupação das áreas reservadas por diversos grupos religiosos. Ernesto Silva, no entanto, afirma que embora houvessem “diversos locais para a construção das pequenas igrejas das unidades de vizinhança” (27 p. 281), a demanda ainda assim era muito grande, partindo da Igreja Católica a reivindicação de inúmeros lotes, e completa, “as diversas seitas da Igreja Protestante pediam, para cada uma, terrenos, e também os ortodoxos, os anglicanos, os judeus, a Igreja Católica Brasileira...” (27 p. 281). Os povos de terreiro, praticantes das religiões de matriz africana e afro-brasileira e os espíritas kardecistas não são citados, embora também solicitassem seus espaços.

Não é difícil, no entanto, estabelecer um paralelo entre o ambiente representado em Brasília e o que ocorria no plano nacional. Prandi (10) afirma que as décadas de 1940 e 1950 são marcadas pela perseguição da igreja a pensamentos ideológicos e doutrinas contrárias às que a instituição defendia, tendo os cultos espíritas (kardecistas e umbandistas) e o protestantismo como seus fortes concorrentes.

Ainda sobre esse ambiente religioso, Prandi (10) lembra que a Igreja Católica se impunha à sociedade como força centralizadora, proclamando-se como a “única religião brasileira”. Com o novo proletariado que surge na década de 1950, obriga-se a mudar tais estratégias pastorais, a fim de alcançar as “novas expectativas populares nascidas de uma nova sociedade” (10 p. 54). Contudo, visando a manutenção de sua hegemonia, proclamaria, em 1957, “os quatro maiores inimigos da Igreja na América Latina: o protestantismo, o comunismo, o espiritismo e a maçonaria” (10 p. 54).

O Plano Piloto de Brasília asseguraria de imediato a prevalência do catolicismo, em seu traçado inicial, mediante a doação de grandes áreas centrais, envolvendo desde a inserção da Catedral de Brasília, em seu eixo monumental, aos pequenos terrenos das unidades de vizinhança. Embora também pudesse atender, em menor escala, a outros grupos religiosos, como sugere a planta de

localização do Setor de Grandes Áreas Sul de 1962 (Figura 18).

Esta planta assinala, nos conjuntos das Superquadras, as áreas reservadas para os templos religiosos: 11 lotes trazem a legenda “Área para templos religiosos” e outros 03, a legenda “Igreja Católica”. De acordo com Dom Raymundo Damasceno Assis (28), esse quantitativo referente às áreas destinadas à Igreja Católica seria replicado no lado norte da cidade, onde seriam construídos os templos das igrejas não paroquiais.

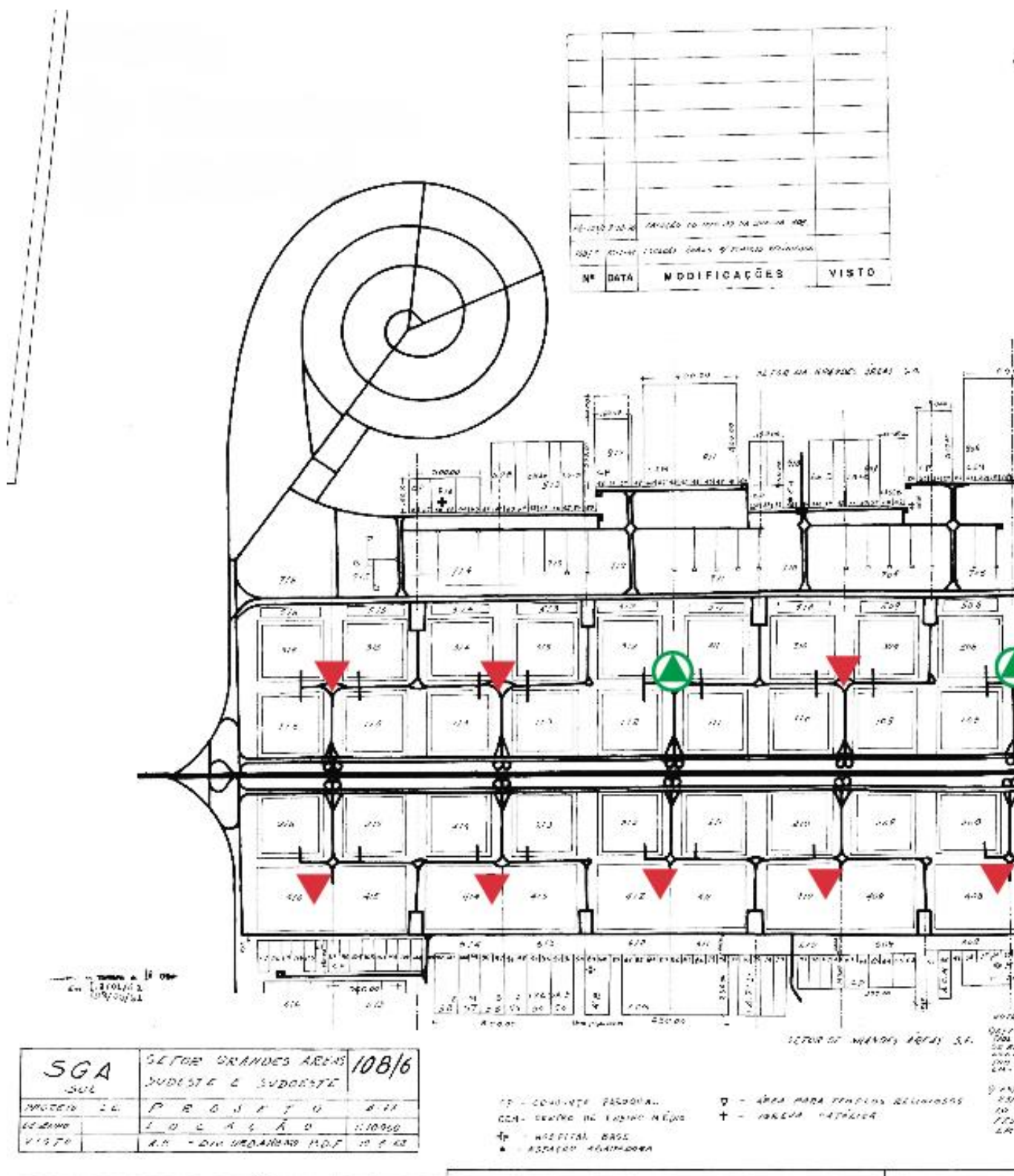
Ainda segundo Assis (28), com a colaboração do Presidente da República, estabeleceu-se um critério junto à NOVACAP que definia uma paróquia para cada grupo de 15 mil habitantes. “Cada conjunto paroquial disporia de uma área de 45 mil m², assim distribuídos: 15 mil m² para a paróquia, igreja, residência, etc. Outros 15 mil m² para o colégio masculino e 15 mil m² para o colégio feminino” (28 p. 46).

Assis (28) observa que as áreas destinadas à instalação de paróquias foram doadas à arquidiocese; as destinadas aos colégios seriam vendidas, ficando essas sobre responsabilidade do arcebispo que, em entendimento com as Ordens e Congregações Religiosas interessadas, as direcionariam à NOVACAP, para a formalização do processo de compra e venda dos terrenos.

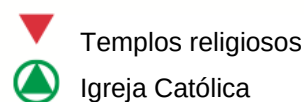
Ernesto Silva (27) relata o aceite desses termos por parte de Lúcio Costa, que concorda em reservar essas áreas de 15.000 metros quadrados, na Avenida W4, para a construção dos mencionados conjuntos paroquiais a fim de satisfazer as reivindicações da Igreja. Fato documentado no diário de Brasília, em 17 dezembro de 1958.

Realiza-se em Brasília a assinatura das primeiras doações feitas pela NOVACAP à Igreja Católica, para construção de colégios, conjuntos paroquiais, templos etc., cerimônia assistida pelo Arcebispo de Goiânia e o Presidente da Companhia. As escrituras referem-se a 22 terrenos, destinados a conjuntos paroquiais, colégios anexos às paróquias, 44 colégios independentes das paróquias e seis terrenos para a construção de seis igrejas. (29 p. 156)

Figura 18 - Planta de locação Setor de Grandes Áreas Sul – SGAS.



Fonte 18: GeoPortal (SEDUH). Modificado pelo autor.

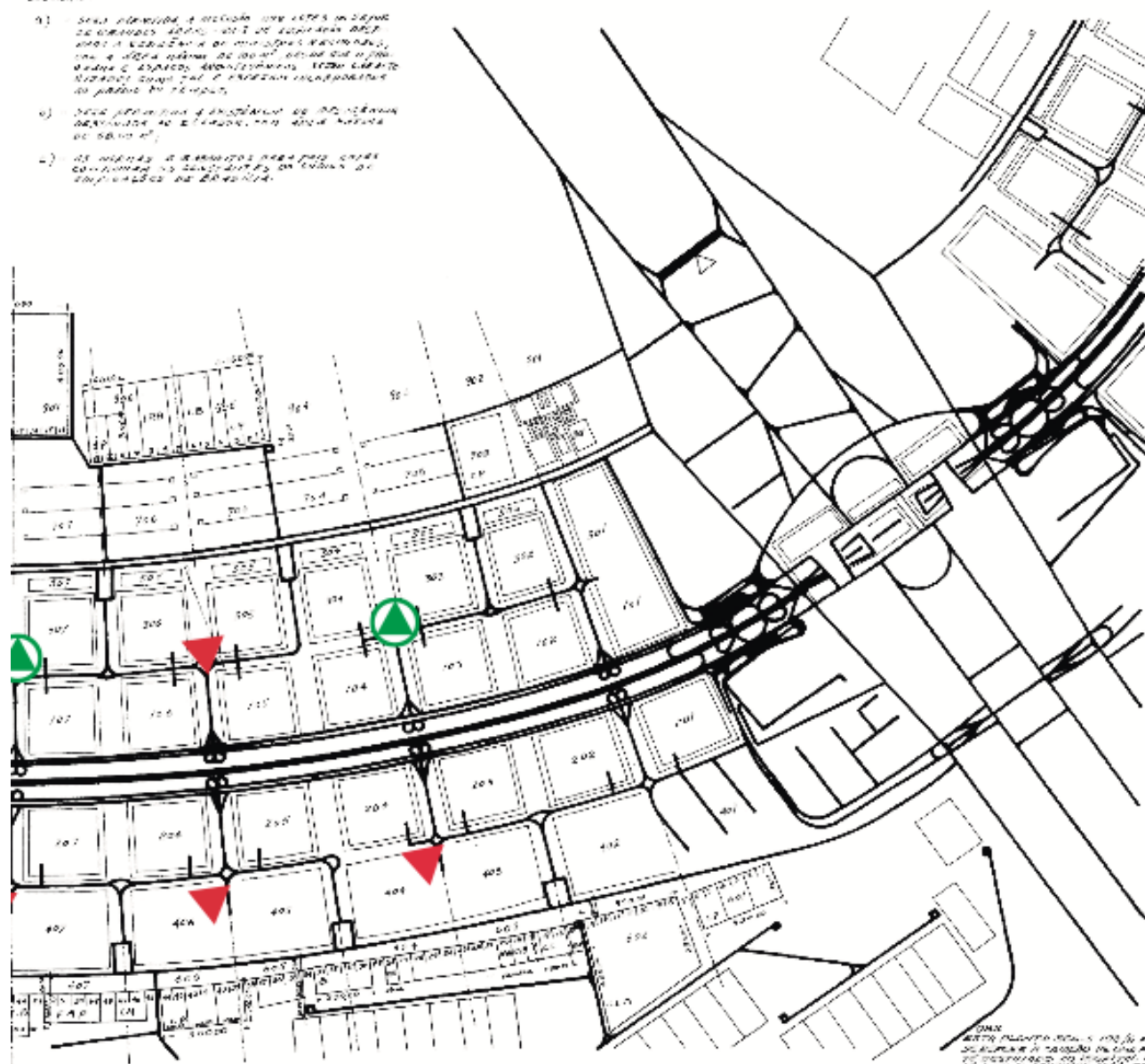


NOTA
1) A AUTARQUIA PELA DECISÃO Nº 86/82 E HOMOLOGADA PELA SUPLENTE Nº 19/82 DE 04.01.82, PROIBIU EM 01.01.82 A RECONSTRUÇÃO DE EDIFÍCIOS E PROTEÇÃO DE EDIFÍCIOS EM PROGRESSO EM ÁREAS DE BARRIO VELHO NA ÁREA DE ADMINISTRAÇÃO DE BARRIO VELHO, 04.1.82/82/82.

2) A ÁREA DESTINADA À RECONSTRUÇÃO DE EDIFÍCIOS EM ÁREAS DE BARRIO VELHO, 04.1.82/82/82, DEVE SER RECONSTRUÍDA DE ACORDO COM O PLANO DE RECONSTRUÇÃO DE BARRIO VELHO, 04.1.82/82/82, E DEVE SER RECONSTRUÍDA DE ACORDO COM O PLANO DE RECONSTRUÇÃO DE BARRIO VELHO, 04.1.82/82/82.

3) A ÁREA DESTINADA À RECONSTRUÇÃO DE EDIFÍCIOS EM ÁREAS DE BARRIO VELHO, 04.1.82/82/82, DEVE SER RECONSTRUÍDA DE ACORDO COM O PLANO DE RECONSTRUÇÃO DE BARRIO VELHO, 04.1.82/82/82, E DEVE SER RECONSTRUÍDA DE ACORDO COM O PLANO DE RECONSTRUÇÃO DE BARRIO VELHO, 04.1.82/82/82.

4) AS ÁREAS DE BARRIO VELHO, 04.1.82/82/82, DEVE SER RECONSTRUÍDA DE ACORDO COM O PLANO DE RECONSTRUÇÃO DE BARRIO VELHO, 04.1.82/82/82, E DEVE SER RECONSTRUÍDA DE ACORDO COM O PLANO DE RECONSTRUÇÃO DE BARRIO VELHO, 04.1.82/82/82.



5) A ÁREA DESTINADA À RECONSTRUÇÃO DE EDIFÍCIOS EM ÁREAS DE BARRIO VELHO, 04.1.82/82/82, DEVE SER RECONSTRUÍDA DE ACORDO COM O PLANO DE RECONSTRUÇÃO DE BARRIO VELHO, 04.1.82/82/82, E DEVE SER RECONSTRUÍDA DE ACORDO COM O PLANO DE RECONSTRUÇÃO DE BARRIO VELHO, 04.1.82/82/82.

6) A ÁREA DESTINADA À RECONSTRUÇÃO DE EDIFÍCIOS EM ÁREAS DE BARRIO VELHO, 04.1.82/82/82, DEVE SER RECONSTRUÍDA DE ACORDO COM O PLANO DE RECONSTRUÇÃO DE BARRIO VELHO, 04.1.82/82/82, E DEVE SER RECONSTRUÍDA DE ACORDO COM O PLANO DE RECONSTRUÇÃO DE BARRIO VELHO, 04.1.82/82/82.

NOTA Nº 1: A ÁREA DESTINADA À RECONSTRUÇÃO DE EDIFÍCIOS EM ÁREAS DE BARRIO VELHO, 04.1.82/82/82, DEVE SER RECONSTRUÍDA DE ACORDO COM O PLANO DE RECONSTRUÇÃO DE BARRIO VELHO, 04.1.82/82/82, E DEVE SER RECONSTRUÍDA DE ACORDO COM O PLANO DE RECONSTRUÇÃO DE BARRIO VELHO, 04.1.82/82/82.

NOTA Nº 2: A ÁREA DESTINADA À RECONSTRUÇÃO DE EDIFÍCIOS EM ÁREAS DE BARRIO VELHO, 04.1.82/82/82, DEVE SER RECONSTRUÍDA DE ACORDO COM O PLANO DE RECONSTRUÇÃO DE BARRIO VELHO, 04.1.82/82/82, E DEVE SER RECONSTRUÍDA DE ACORDO COM O PLANO DE RECONSTRUÇÃO DE BARRIO VELHO, 04.1.82/82/82.

NOTA Nº 3: A ÁREA DESTINADA À RECONSTRUÇÃO DE EDIFÍCIOS EM ÁREAS DE BARRIO VELHO, 04.1.82/82/82, DEVE SER RECONSTRUÍDA DE ACORDO COM O PLANO DE RECONSTRUÇÃO DE BARRIO VELHO, 04.1.82/82/82, E DEVE SER RECONSTRUÍDA DE ACORDO COM O PLANO DE RECONSTRUÇÃO DE BARRIO VELHO, 04.1.82/82/82.

USUÁRIO DO CARTÃO DE COMPLEMENTAÇÃO DA PLANO DE RECONSTRUÇÃO DE BARRIO VELHO, 04.1.82/82/82, DEVE SER RECONSTRUÍDA DE ACORDO COM O PLANO DE RECONSTRUÇÃO DE BARRIO VELHO, 04.1.82/82/82, E DEVE SER RECONSTRUÍDA DE ACORDO COM O PLANO DE RECONSTRUÇÃO DE BARRIO VELHO, 04.1.82/82/82.

USUÁRIO DO CARTÃO DE COMPLEMENTAÇÃO DA PLANO DE RECONSTRUÇÃO DE BARRIO VELHO, 04.1.82/82/82, DEVE SER RECONSTRUÍDA DE ACORDO COM O PLANO DE RECONSTRUÇÃO DE BARRIO VELHO, 04.1.82/82/82, E DEVE SER RECONSTRUÍDA DE ACORDO COM O PLANO DE RECONSTRUÇÃO DE BARRIO VELHO, 04.1.82/82/82.

No lado norte da cidade, as áreas localizadas nos conjuntos das Superquadras, 13 no total, trazem a informação “Área destinada a templos religiosos”, sem nenhuma especificação ou atribuição a determinado grupo religioso, embora seja de conhecimento, como informado por Assis (28), que 03 dos lotes seriam destinados à implantação de igrejas católicas não paroquiais, totalizando os 06 terrenos mencionados no Diário de Brasília. Não foram localizadas plantas completas de locação da região norte, somente as setorizadas por quadras.

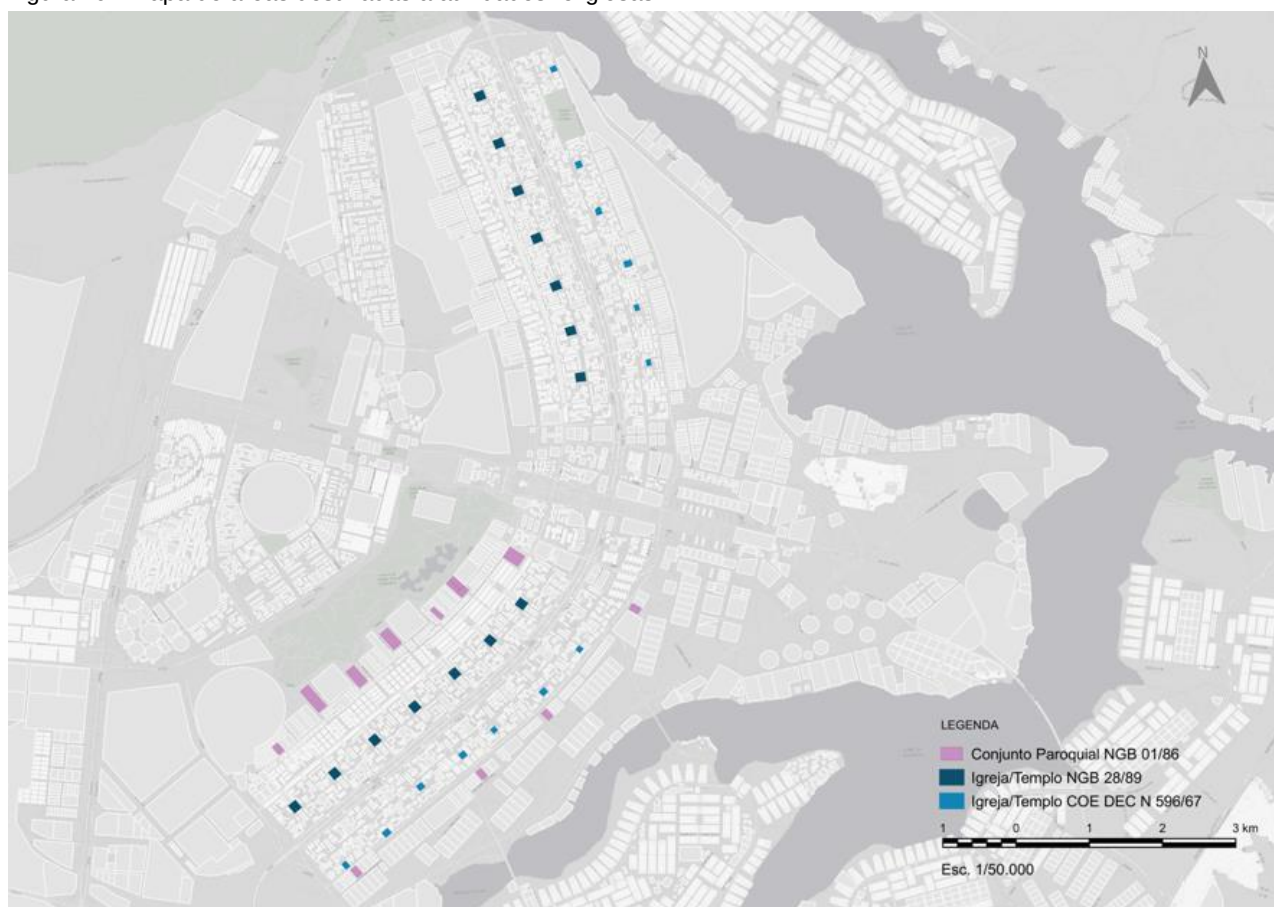
De acordo com Anjos (1), à exceção da igreja e das representações dos Católicos Romanos, a maioria das designações religiosas iniciou seu processo de ocupação e organização no território a partir de 1957. As religiões de matriz africana e afro-brasileira abrem seus fundamentos em áreas afastadas do centro urbano, contudo, se faziam representadas no contexto sociocultural da cidade. Anjos afirma que “os afroreligiosos estavam estabelecidos em todas as localidades do Distrito Federal, sendo numericamente mais numerosos no Plano Piloto do que em Taguatinga” (1 p. 30).

Analisando o mapa das áreas destinadas às atividades religiosas (Figura 19), nos conjuntos das Superquadras Sul e Norte, nas entrequadras, são identificados 27 lotes com metragens que variam entre 900 m² e 7.000 m². As áreas dos terrenos destinados aos conjuntos paroquiais, somadas, totalizam 330.000 m², que representam quase o dobro da soma da área total dos 27 lotes citados, se todos possuísem a metragem máxima de 7.000 m².

Não é surpresa o direcionamento dado a essa política de distribuição de lotes na capital, uma vez que as referências e a presença da instituição católica sempre foram muito evidentes nos discursos dos representantes do Estado e em eventos oficiais, como lembrado no Diário de Brasília de 1959:

É interessante frisar que, em todas as grandes iniciativas lançadas em Brasília, a Igreja tenha estado presente, estimulando o trabalho governamental que visa cumprir um preceito constitucional e um imperativo do nosso desenvolvimento econômico, com a transferência da capital do país para o Planalto Central. (30 p. 17)

Figura 19 - Mapa de áreas destinadas a atividades religiosas.



Os espaços religiosos centrais localizados nas unidades de vizinhança, representados no mapa, foram ocupados entre as décadas de 1960 e 1970. Em levantamento atual realizado a partir das plataformas digitais GeoPortal e Google Earth, identificou-se o perfil religioso ilustrado na Tabela 1.

Representações de diversas religiões estão presentes nesse território central. Templos católicos, anglicanos, presbiterianos, budistas, luteranos, metodistas, israelitas, protestantes, espíritas (kardecistas).... Todos implantados em terrenos com destinação a atividades religiosas, de grande relevância e visibilidade no conjunto urbano. Outros templos ocupam ainda áreas nos Setores de Grandes Áreas Sul e Norte que, regulados pela NGB 01/86 (Normas de Edificação, Uso e Gabarito), podem assumir uso semelhante.

A partir deste levantamento, que retrata o plano inicial de Brasília, ficam evidentes os grupos religiosos que conseguiram se

fixar nessa região. Mesmo sendo um processo de ocupação gradativo e entendendo o fator de demanda, a maioria das áreas cedidas está associada ao catolicismo e ao protestantismo. É correto afirmar que quase todos os seguimentos religiosos estão representados nas áreas das entrequadras destacadas no mapa, à exceção das religiões de matriz africana e afro-brasileira.

Tabela 1 - Tabela ocupação lotes institucionais.

QUADRA	ASA SUL	ASA NORTE
303/304	Paróquia São Camilo de Lellis	Capelania Militar São Miguel Arcanjo e Santo Expedito
305/306	Igreja de Cristo	Associação Cultural Israelita Brasília
307/308	Igrejinha Nossa Senhora de Fátima	Paróquia Nossa Senhora da Esperança
309/310	Catedral Episcopal Anglicana	Igreja Cristã Evangélica de Brasília
311/312	Paroquia Nossa Senhora de Guadalupe	Capela da Divina Misericórdia
313/314	Igreja Presbiteriana de Brasília	IBan 1ª Igreja Batista Na Asa Norte
315/316	Templo Shin Budista Terra Pura	Igreja Messiânica Mundial Do Brasil - Igreja Brasília
403/404	Templo Seicho-No-Ie	Igreja Luterana - IELB
405/406	Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil	Igreja Metodista 406 Norte
407/408	Federação Espírita do Distrito Federal	Igreja Batista Capital - Campus Norte
409/410	Igreja de Deus em Brasília	Igreja Presbiteriana Alvorada
411/412	Igreja do Nazareno	Igreja de Nova Vida de Brasília
413/414	Igreja Cristã Maranata	Parque Olhos D'água
415/416	Igreja Congregacional de Brasília	Grande Oriente do Distrito Federal

Dos 230 terreiros mapeados por Anjos (1) em todo o Distrito Federal, somente 02 estão implantados em lotes institucionais destinados a atividades religiosas no Plano Piloto, no Setor de Grandes Áreas Norte, sendo os dois espaços voltados para a Umbanda.

Dos 129 terreiros de Umbanda mapeados, 96 exercem suas atividades em áreas residenciais (em residências de bairros ou condomínios); 17 se encontram em áreas rurais (parcelamentos ou chácaras); 03 não foram mais localizados; e somente 13 exercem

suas atividades em lotes institucionais destinados a atividades religiosas.

Nos mapas seguintes, apresentamos o processo de registro cartorial das áreas religiosas institucionais localizadas no Plano Piloto, ocupadas em sequência. Esses registros são confrontados com os das áreas religiosas institucionais em posse dos terreiros de Umbanda, também ocupadas em sequência. A análise se concentra no território do Distrito Federal entre as décadas de 1960 e 1990, sendo o primeiro recorte estabelecido para esta pesquisa.

A década de 1960 (Figura 20) marca o início dos registros, que se dão aceleradamente. Os lotes localizados nas Unidades de Vizinhança Sul e Norte, nas quadras 300, são os primeiros. Nas quadras 400, 03 lotes são registrados na Asa Sul e outros 03 na Asa Norte. Os lotes destinados aos conjuntos paroquiais têm a totalidade de seus registros nos Setores de Grandes Áreas das quadras 600 e 900 Sul. Três terrenos ocupados por terreiros de Umbanda têm seus registros, respectivamente, 01 lote em Sobradinho, datado de 07/06/1965, onde se estabeleceu a Tenda Espírita Mata Virgem e Caboclo Caçador Ventania das Matas; 01 lote no Núcleo Bandeirante, datado de 13/07/1966, onde se estabeleceu a Tenda Espírita São Jerônimo; e 01 lote no Setor de Grandes Áreas Norte, na 711/911, datado de 13/02/1968, adquirido pelo Centro Espírita e Assistencial Nossa Senhora da Glória (CEANSG), em 1970, casa da qual este autor faz parte.

Na década de 1970 (Figura 21), outros 03 lotes são registrados nas Unidades de Vizinhança das quadras 400 Sul e 01 lote é registrado nas quadras 400 Norte. Neste período se dá o maior número de registros de lotes posteriormente adquiridos por terreiros de Umbanda no Distrito Federal, sendo, 01 no Setor de Grandes Áreas Norte, na quadra 603, registrado em 28/07/1970, adquirido pela Tenda de Oxalá; e outros 05 na Ceilândia, onde 03 lotes tem suas datas de registro em 13/04/1972, adquiridos pelo Centro Espírita Luz e Verdade Cabocla Jurema, pelo Centro Espírita Ogum Iara e pelo Centro Espírita Caboclo Peri. Em 16/08/1976, é registrado o lote

adquirido pelo Centro Espírita Caminheiros de Santo Antônio de Pádua e, em 16/01/1977, o lote adquirido pela Seara Espírita Ogum, Oxóssi e Xangô.

Figura 20 - Evolução da ocupação de lotes destinados a atividades religiosas - 1960.

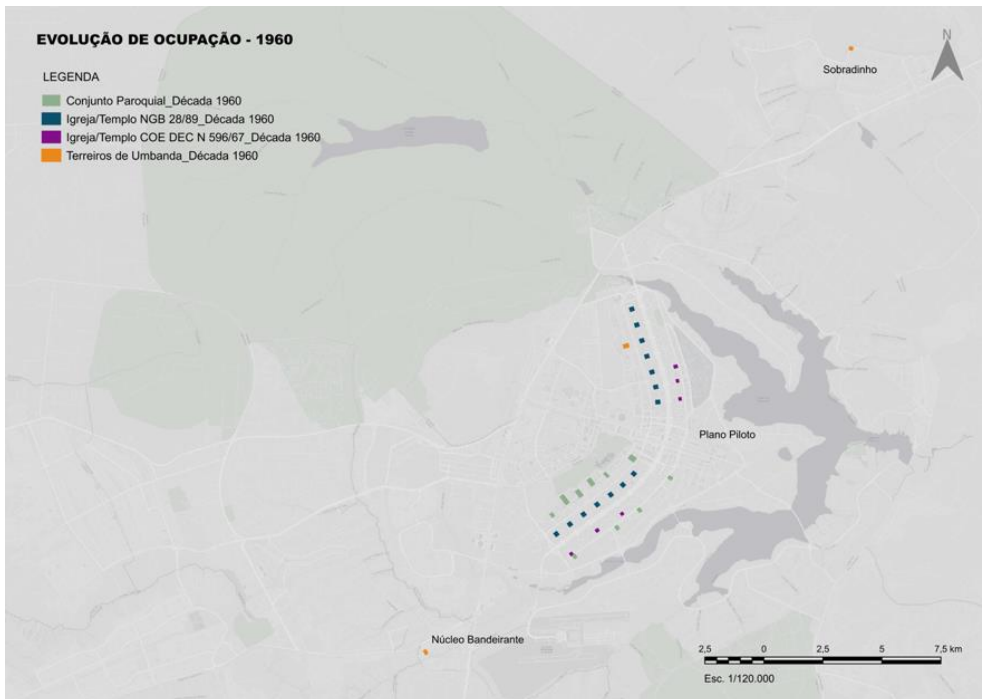
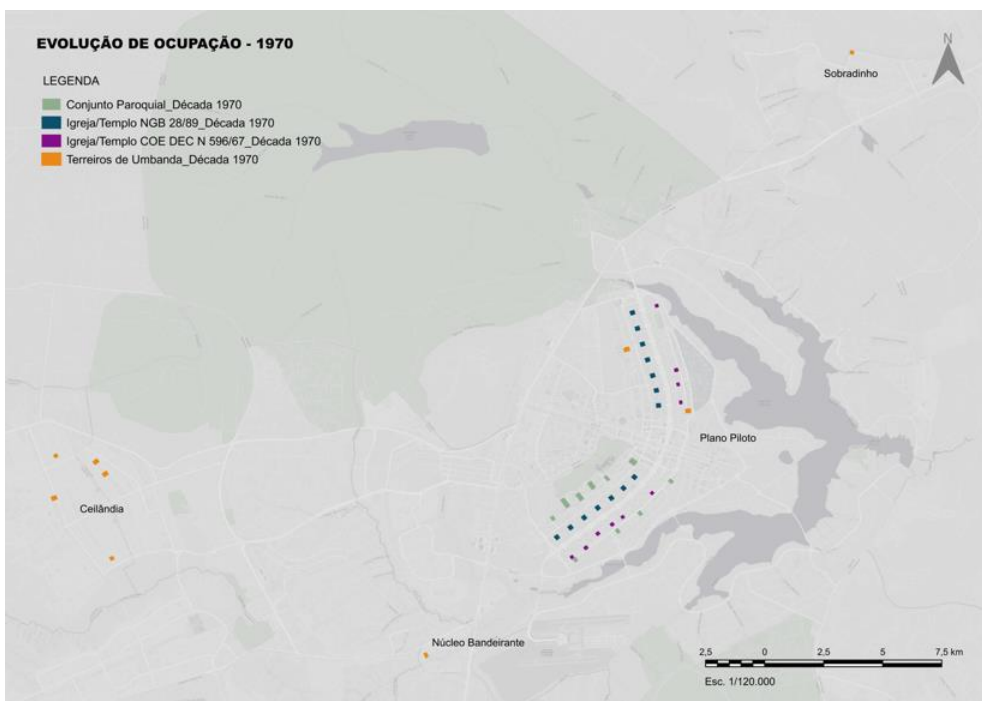


Figura 21 - Evolução da ocupação de lotes destinados a atividades religiosas - 1970.



A década de 1980 (Figura 22) registra o último lote disponível nas Unidades de Vizinhança das quadras 400 Sul e os dois últimos lotes das quadras 400 Norte. São registrados dois lotes adquiridos por terreiros de Umbanda em Samambaia, o primeiro datado de 24/02/1985, do Centro Espírita Santa Bárbara, e em 24/08/1988, o da Tenda Espírita Caboclo 7 Montanha.

Na década de 1990 (Figura 23), finalizam-se os registros de lotes adquiridos pelos terreiros de Umbanda, na região do Guará, onde, em 11/07/1994, são registrados os lotes adquiridos pelo Templo Espiritualista Umbandista, o Tempo de Unir (TEUTO) e pelo Centro Espírita Caboclo Serra Negra.

Dos 13 terreiros de Umbanda implantados em lotes institucionais em todo o Distrito Federal, nenhum está inserido nas áreas centrais das Superquadras de Brasília. Mesmo seus registros tendo sido formalizados e havendo solicitações de áreas por parte dessas instituições em mesmo período, nenhuma delas conseguiu adquirir terrenos nos lotes destinados às “igrejas de bairro”.

Os pedidos de doação eram prontamente rejeitados. As oportunidades de compra de terrenos no SGAN, à época conhecido como “Setor Religioso”, exigia grandes recursos financeiros, sendo raros os grupos que conseguiam arcar com os altos custos dos terrenos, uma vez que o cálculo realizado para a venda considerava a extensão dos lotes, sendo em sua maioria de grandes metragens, além de não haver a facilitação do pagamento.

Os documentos representados pelas Figuras 25 e 26 ilustram parte do processo movido pelo Centro Espírita Caminheiros de Santo Antônio de Pádua, que, em última tentativa, solicita um terreno nas entrequadras norte que, por sua dimensão, podia ser adquirido pela instituição. A negativa à solicitação data de 1º de novembro de 1972, e apresenta a justificativa de não haver lotes disponíveis na região. Contudo, três lotes foram registrados, na mesma região, entre os anos de 1981 a 1983, e já estavam previstos no plano inicial de Lucio Costa.

Figura 22 - Evolução da ocupação de lotes destinados a atividades religiosas - 1980.

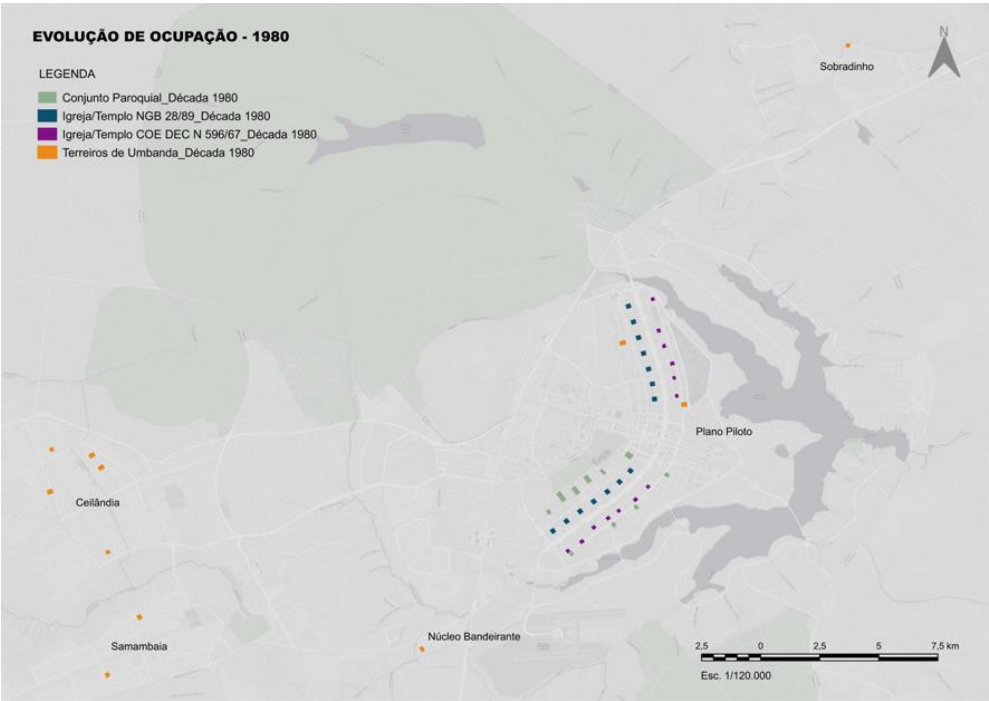


Figura 23 - Evolução da ocupação de lotes destinados a atividades religiosas - 1990.

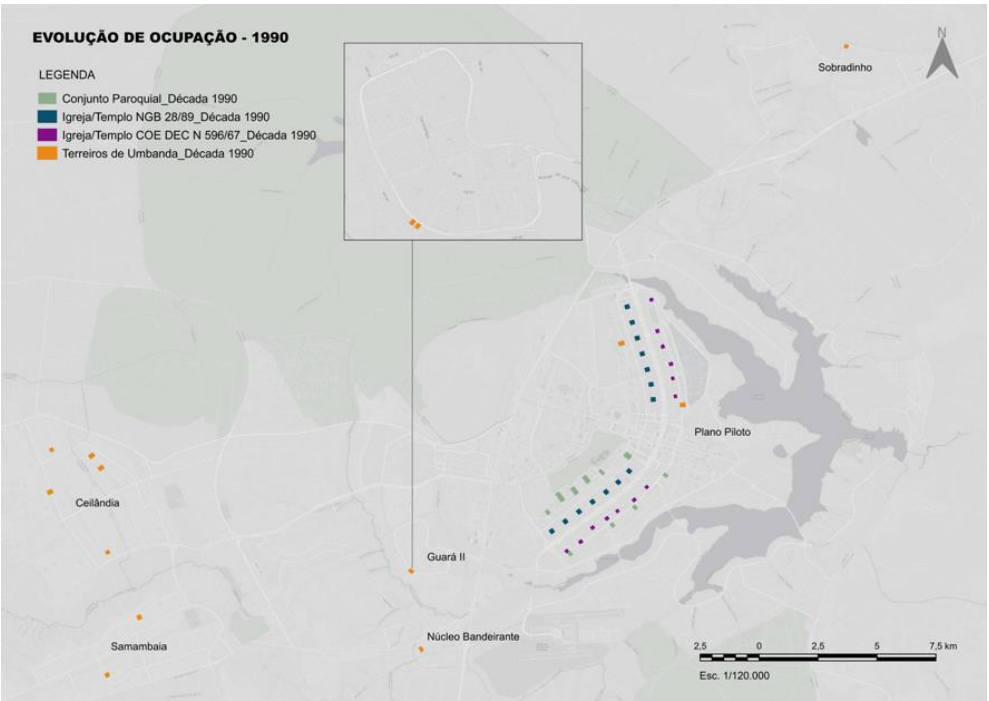


Figura 24 - Página de processo de solicitação de terreno.

224

UNIDADE DE DOCUMENTAÇÃO

Ilmo. Sr. Superintendente da Companhia Urbanizadora da Nova Capital do Brasil



 4040 ao 33.683/71

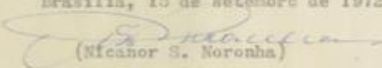
O CENTRO ESPIRITA "CAMINHEIROS DE SANTO ANTÔNIO DE PÁDUA", funcionando, provisoriamente, à Quadra 705/6, Loja 36, sala 104, Asa Norte, por seu bastante procurador, vem à presença de V. Sa. para expor e, finalmente, requerer o seguinte:

1. Em 23 de novembro de 1971, o CENTRO requereu a essa Companhia uma área no SGA/Norte (Processo nº 33.683/71), onde construiria sua sede definitiva. Em face, porém, do elevado preço do terreno, não foi possível ao CENTRO concretizar o seu objetivo.
2. Em 29 de fevereiro de 1972, reiterou os termos do requerimento anteriormente citado, solicitando, ainda, que essa Superintendência encontrasse uma fórmula, pelo menos com relação ao prazo do pagamento, dilatando-o. Entretanto, o Conselho dessa Companhia, indeferiu o pedido, com isso arquivando-se o processo.

Assim,

É o presente no sentido de - com o ânimo de conseguir o seu desiderato - vir, novamente, requerer um terreno nas Entre Quadras Norte, pois o CENTRO foi sabedor que são áreas menores, podendo, dessa maneira, suportar o seu pagamento.

Requer, então a V. Sa. que se digno de determinar o desarquivamento do referido processo, estudando-se, portanto, a pretensão ora apresentada.

Termos em que
Fede deferimento
Brasília, 15 de setembro de 1972

 (Nicanor S. Noronha)

DEC 209 9

Figura 25 - Página de processo com resposta à solicitação de terreno.

COMPANHIA URBANIZADORA DA NOVA CAPITAL DO BRASIL
BRASÍLIA - D.F.

37
1971

Referência: Processo nº 33.683/71

À D.A.E.

Senhor Diretor:

A Diretoria da NOVACAP, em sua 812ª sessão de 04.04.72, houve por bem indeferir o pedido de concessão de uma área no Setor de Grandes Áreas - Norte, formulado pelo CENTRO ESPÍRITA "CAMINHEIROS DE SANTO ANTÔNIO DE PÁDUA".

Após as anotações de praxe, foi o presente encaminhado à D.D.C. para arquivo, tendo em vista a referida decisão.

Entretanto, pelo expediente de fls. 35, o interessado, solicitou o reexame do assunto, pleiteando desta feita a aquisição de uma área menor em Entrequadras Norte.

Ouvida a D.O.I., esta informou não haver disponibilidade de lotes em Entrequadras.

Assim sendo, submetemos o presente a consideração de V.Sª., esclarecendo não haver condições de se apreciar o pedido, motivo porque sugerimos o arquivamento do processo após a devida comunicação à parte.

Brasília, 17 de novembro de 1972.

M. Magalhães
SHEILA SUSLENA COSTA MAGALHÃES
Chefe do Departamento Econômico.
- Substituta -

Diretoria para Ass. Ec.
Entrada 01-1-37
[Assinatura]
Examinado

hora

Não foi localizado nos arquivos do fundo pesquisado (Fundo NOVACAP – Arpdf), novo processo movido pela referida instituição. Sabe-se que ela desenvolve suas atividades, há 52 anos, em logradouro institucional localizado na Ceilândia. Os terreiros de Umbanda que se fixaram na região do Plano Piloto, nos Setores de Grandes Áreas Norte, adquiriram a posse de seus terrenos por meio de contratos de compra e venda.

De acordo com Anjos (1), diversas eram as Tendas, os Centros Espíritas e os Terreiros no Distrito Federal que trabalhavam à margem da legalidade, em função das dificuldades administrativas impostas pela legislação vigente, impossibilitando sua constituição enquanto entidade religiosa. Estabelecer-se no perímetro urbano exigia “conhecimento, tempo e dinheiro dos envolvidos” (1 p. 30), tamanha a burocracia que se apresentava. Enquanto instituição religiosa ainda em organização no Distrito Federal e apesar de sua forte atuação no contexto sociocultural da cidade desde os primeiros momentos, os espaços sagrados das religiões de matriz africana e afro-brasileira viveram um processo gradativo de afastamento das áreas centrais, o que se reflete no plano construído até hoje.

Esse distanciamento do convívio social, manifestado por meio de uma separação física “velada”, carrega o peso da segregação. O fenômeno tem raízes na própria fundação da cidade, onde certos grupos são sistematicamente preteridos em relação a outros, apesar de sua significativa relevância sociocultural, amplamente vivenciada e divulgada na cidade, como demonstram as reportagens do principal veículo de comunicação à época, o jornal Correio Braziliense, sobre as quais se discorre nas linhas a seguir.



Guiné

Um outro olhar

Brasília, Distrito Federal, a partir de 1960.

Para além dos muros dos terreiros, a cultura do povo de Umbanda se manifesta nos espaços da cidade por meio de suas tradições e do sincretismo religioso. A ocupação de espaços nas páginas do jornal *Correio Braziliense* sugere uma proximidade entre a sociedade civil e a cultura afro religiosa que se vê ali representada.

O culto, as tradições e os lugares sagrados, a partir das publicações do jornal, permitem observar, ao longo dos anos, a força e o alcance da religião no Distrito Federal. O jornal *Correio Braziliense*, principal veículo de comunicação da cidade, foi inaugurado juntamente com Brasília, em 21 de abril de 1960.

Fundado por Assis Chateaubriand, proprietário do “Diários Associados”, descrito por Cleaver como um “verdadeiro império brasileiro na área das comunicações” (21 p. 22), o jornal teria sido fruto de uma aposta com o presidente Juscelino Kubitschek que solicitara a criação de um periódico para a cidade. Caso Juscelino concretizasse a construção de Brasília, Chateaubriand criaria o jornal (21). Funda-se, então, o jornal.

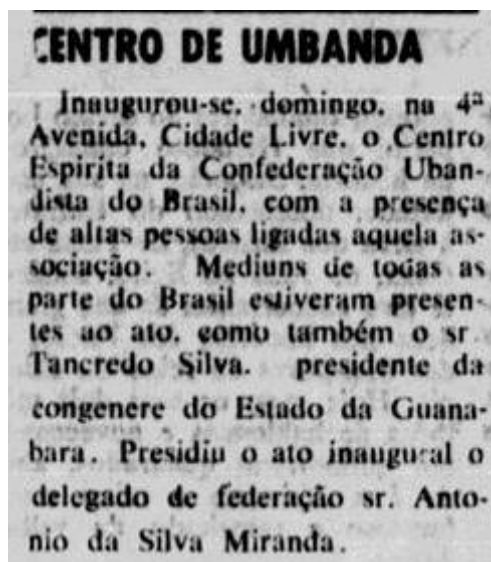
O veículo, tal como se conhece hoje, é uma segunda edição do periódico homônimo, fundado por Hipólito da Costa em 1808, cuja premissa era tratar de assuntos relacionados à causa abolicionista, sendo considerado o primeiro periódico brasileiro (21). Assis Chateaubriand resgata o título, que, para Cleaver, seria uma forma de “produzir uma convergência entre a criação do jornal e o discurso fundador da cidade”, representando um “novo começo para o país” (21 p. 22).

Reportagens publicadas no *Correio Braziliense*, entre as décadas de 1960 e o primeiro ano de 1990, descreviam diferentes cenários relacionados à dinâmica estabelecida entre os espaços de culto e a cultura dos terreiros de Umbanda, bem como de outros povos de terreiro, com a cidade recém-edificada. Embora seja necessário

observar com cuidado o discurso apresentado no periódico, por poder refletir uma perspectiva parcial sobre o tema, as matérias permitem uma análise crítica da discrepância entre a visibilidade midiática e as dificuldades reais enfrentadas para a implantação desses lugares de culto nas áreas centrais da cidade.

No ano de inauguração de Brasília e do Correio Braziliense, inaugura-se também o olhar sobre a Umbanda no periódico, de forma tímida, em pequeno anúncio no alto da página 03, envolto por matérias sobre política e propagandas. A fundação do Centro Espírita da Confederação Umbandista do Brasil, implantado na Cidade Livre (Núcleo Bandeirante), concede à Umbanda, em 13 de dezembro de 1960, seu primeiro pequeno lugar de destaque no veículo de comunicação (Figura 27).

Figura 26 - Inauguração de Centro Espírita Umbandista.



Entre os anos de 1961 e 1964, as poucas referências ao culto se dão no periódico por acontecimentos em outros estados do Brasil, noticiando desde a celebração de matrimônio à cirurgia espiritual. Em abril de 1965, tem-se nova referência à religião em Brasília. É noticiada a comemoração ao Dia de São Jorge, relacionado ao Orixá Ogum nas religiões afro-brasileiras. O pequeno texto discorre sobre

romarias às igrejas e aos centros espíritas da cidade, em homenagem à entidade.

No dia 05 de janeiro de 1966, é relatada a primeira grande intervenção em área pública pelos povos de terreiro em Brasília (Figura 27). A festa em homenagem à Yemanjá, que marca as comemorações da virada do ano, foi realizada às margens do Lago Paranoá. O texto, sem autoria, informa que o evento foi coordenado pela “Federação Umbandista” da capital. De acordo com Anjos a Confederação Espírita Umbandista do Brasil (CEUB) “instalou a sua representação em Brasília em 1960, mas somente três anos mais tarde (...) se organizaria legalmente para dar início, em 1966, a inserções públicas na dinâmica local” (1 p. 25), o que, possivelmente, também contribuiu para o cenário ilustrado.

O ano de 1966 se caracterizaria, de fato, como um marco divisor na visibilidade do povo de Umbanda no veículo de comunicação, não quantitativamente, mas apontando uma abertura para inserções mais detalhadas sobre suas atividades e tradições. Em junho de 1966, a religião ganha destaque em chamada de capa no Correio de Taguatinga - suplemento semanal do Correio Braziliense, anunciando matéria em página dupla que descrevia uma celebração de casamento em um terreiro da cidade satélite mencionada (Figura 28). Em novembro do mesmo ano, identifica-se o primeiro anúncio de loja de artigos religiosos e consultas espirituais de Umbanda no veículo (Figura 29).

Dentre as diversas ocorrências do termo “umbanda” identificadas na década de 1960 em pesquisa na Hemeroteca Digital Brasileira, no fundo do Correio Braziliense, muitas se referem a acontecimentos em outros estados da Federação, a anúncios de lojas de artigos religiosos ou a produtos artísticos (músicas, programas de TV, cinema...). No entanto, alguns registros que abordam as dinâmicas socioespaciais da religião no território do Distrito Federal, bem como elementos de sua cultura, merecem destaque.

Figura 27 - Festa de Yemanjá.

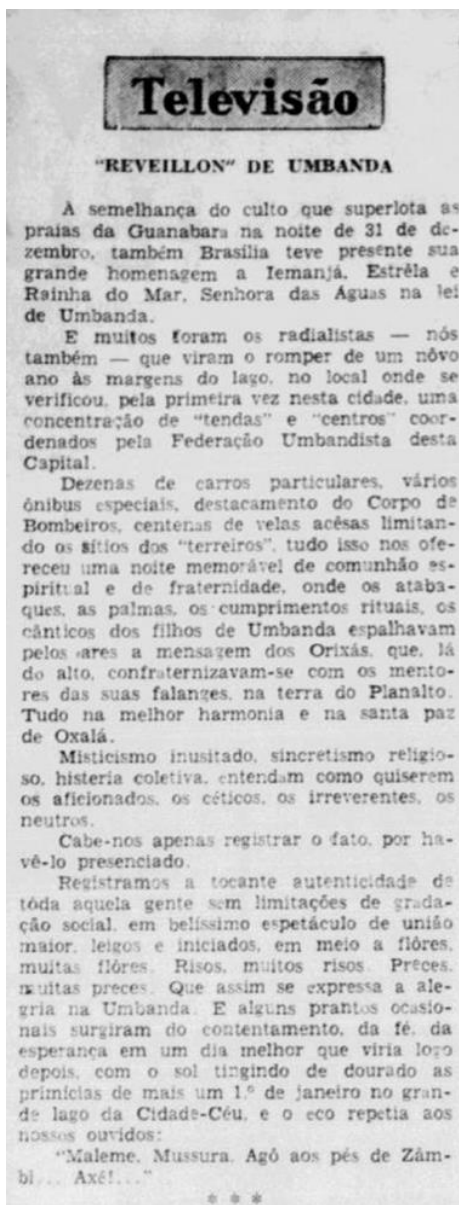


Figura 28 - Casamento na Umbanda.



Figura 29 - Anúncio artigos de Umbanda.



Em pequeno texto de janeiro de 1967 (Figura 30), sobre as superstições que envolvem a “sexta-feira 13”, relata-se sobre a procura aos terreiros de Umbanda para passes “para fechar o corpo”, chamando a atenção para o número crescente de adeptos aos cultos afro-brasileiros no país “sem que haja uma explicação social para o fenômeno”.

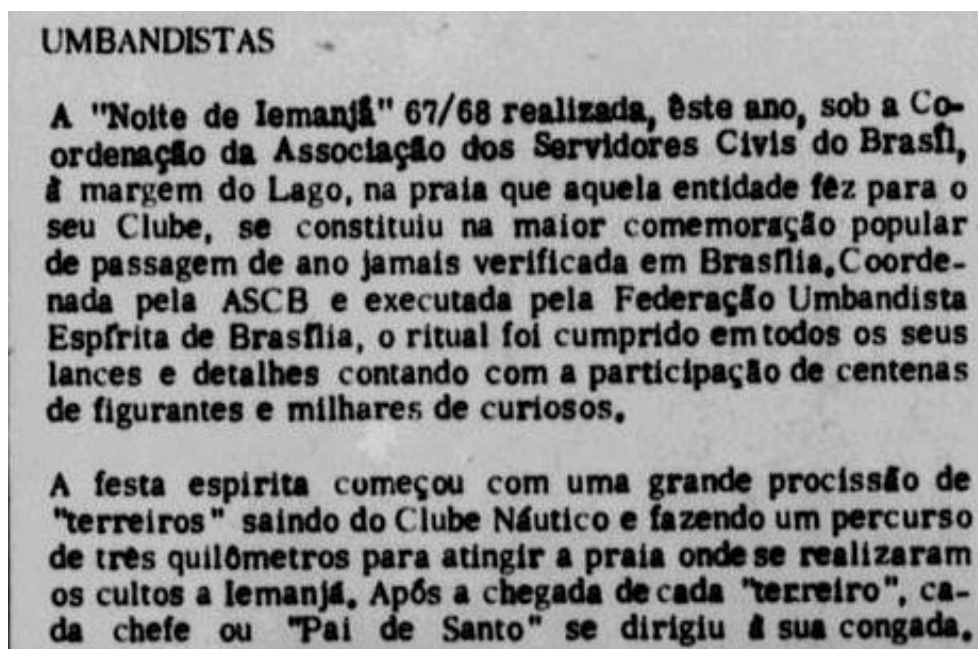
Figura 30 – Mais adeptos.



Na primeira edição do ano de 1968, do dia 3 de janeiro, novamente em reportagem sobre as festividades de ano novo, a Umbanda recebe novo espaço no periódico – o que passaria a ser recorrente nos anos seguintes. Dessa vez, referindo-se a uma procissão partindo do Clube Náutico e chegando às margens do Lago Paranoá, nas dependências do Clube da ASCB – Associação dos Servidores Civis do Brasil. A festividade foi organizada pela ASCB e

executada pela Federação Espírita Umbandista de Brasília (Figura 31). Em fevereiro, em matéria publicada sobre os aspectos sociais da invasão do IAPI em tópico sobre religião, é realizada a afirmação: “Há muita umbanda no local. Um velho morador da ‘Invasão do IAPI’ calcula em pouco mais de dez o número de centros espíritas ou umbandistas”.

Figura 31 - Festa Yemanjá.



Na segunda página da edição de 1º de janeiro de 1969, explica-se o porquê das comemorações em homenagem à Yemanjá acontecerem à beira do lago, dando nova localização à festa, agora em terreno ao lado do Clube Náutico. Nota-se que também nas celebrações públicas não havia uma fixidez do espaço para os rituais, como esclarece Simas (6), conquistado somente anos à frente. Entre anúncios, pequena reportagem abordando apropriações de elementos simbólicos rituais para uso como acessórios de “moda” e divulgação da inauguração de nova casa de Umbanda no Gama, chama a atenção a matéria intitulada “Casamento no dia de São Jorge”, que não trata apenas da celebração matrimonial.

Capa do Caderno 2, com texto de autoria de Maria Raquel Santilli, são abordados alguns pontos na reportagem que cabem ressaltar. Primeiro o terreiro onde foi realizada a cerimônia, o Centro Espírita Nossa Senhora da Conceição, localizado, à época, na estrada do Paranoá, descrito como um dos maiores de Brasília, o terreiro de Dona Marlene, referido anteriormente. Segundo aspecto interessante é a descrição do ritual, que permite o entendimento sobre as tradições do culto. E por fim, a informação acerca da profusão de centros de Umbanda atuantes na cidade, a jornalista anuncia:

Seria bastante difícil precisar o número de terreiros e centros umbandistas de Brasília, devido à falta de controle desses dados por parte dos próprios umbandistas. As tendas espalham-se pela Asa Norte e Sul, e cidades satélites, sendo aproximadamente de cinco a seis os mais concorridos". (31)

O relato, se confrontado com os mapas de evolução das ocupações de terrenos por terreiros de Umbanda no Distrito Federal, provoca algumas reflexões. Embora seja informado a existência de um grande quantitativo de casas, e em particular no Plano Piloto, isso não se reflete no plano físico da cidade, ao menos em áreas institucionais, levando a confirmação de dois pontos mencionados: as dificuldades enfrentadas para a regularização e o desenvolvimento de suas atividades em áreas comerciais e residenciais.

Ao contrário dos anos anteriores, onde as reportagens sobre a tradicional homenagem a Yemanjá são referenciadas após as festividades de ano novo, em 31 de dezembro de 1969, o evento é divulgado previamente à população no conjunto de celebrações que marcarão a data. “Réveillon’ e cerimônia de Umbanda dividem, hoje à noite, as atenções do brasiliense” (Figura 32), esta é a primeira frase da reportagem, que apresenta uma imagem dos representantes do povo de terreiro às margens do Lago Paranoá. Pela primeira vez, anuncia-se a participação do poder público que, além de garantir a disponibilização de agentes de segurança, disponibiliza a colaboração do Corpo de Bombeiros que garantiria a iluminação do local, em área

situada entre o clube Cota Mil e o Motonáutica.

Figura 32 - Réveillon e cerimônia de Umbanda.



Na década de 1970, as referências ao termo Umbanda são sete vezes maiores do que na década anterior no periódico. Não diferente em relação às reportagens que descrevem suas dinâmicas socioculturais na cidade. Diante de tantas ocorrências, fez-se necessário selecionar alguns aspectos que cabem nesta discussão.

Inserida no calendário de festividades da cidade, a festa de Yemanjá é recorrentemente anunciada, ganhando a cada ano maior visibilidade no veículo. Em janeiro de 1970, no entanto, a reportagem apresenta alguns dados, mencionando a presença de cinco mil pessoas que assistiram à homenagem realizada por mil e quinhentos adeptos da religião, oriundos de terreiros do Plano Piloto, Cidade Livre, Taguatinga, Sobradinho e Gama.

Em matéria de abril, intitulada “Brasília já nasceu religiosa”, discute-se a inegável hegemonia da Igreja Católica na cidade, embora se afirme a multiplicidade de crenças presentes no território, entre as quais a Umbanda. Em setembro, noticia-se uma procissão em homenagem ao “Orixá Xangô, o Deus da Justiça, e a Erê, o Deus das Crianças”, que teria tomado a W3 Sul, partindo do Hotel das Nações

(Setor Hoteleiro Sul) e chegando à Praça 21 de Abril (707 Sul). O evento teria tido a presença de adeptos dos “3.600 terreiros do Distrito Federal”, segundo a reportagem, além de informar que essa não teria sido a primeira procissão ocorrida nas ruas de Brasília, citando evento similar ocorrido em 1966 em homenagem à Orixá Oxum.

A notícia chama atenção em dois aspectos: a quantidade de terreiros informada, uma vez que não se tem conhecimento do registro desses espaços; e o desejo dos povos de terreiro, que inclui os representantes do candomblé, em aproximar a população das religiões de matriz africana e afro-brasileira, buscando aceitação no ambiente urbano.

Em janeiro de 1971, em texto de autoria de João Neves, são disponibilizados endereços de alguns dos “inúmeros Centros, Tendas e Terreiros umbandistas no Distrito Federal” com intuito de dar assistência espiritual àqueles que buscam por auxílio. A lista conta com 14 terreiros de Umbanda e permite observar alguns movimentos ocorridos na cidade quando confrontada com o levantamento de Anjos (1). Dos terreiros elencados, oito deles não são identificados no mapeamento; o de João Baiano, que após fechamento, foi vendido a uma instituição de ensino; e quatro mudaram de endereço no território do Distrito Federal.

Em novembro de 1973, o periódico informa que o número de adeptos da religião chega a duzentas mil pessoas, e que se percebe na cidade uma proliferação dos terreiros, que contaria com aproximadamente 4.800 casas (Figura 33).

É preciso cuidado ao analisar essas informações, como bem alerta Tania Regina de Luca (32 p. 116), para que não se faça “o uso instrumental e ingênuo” dos periódicos “como meros receptáculos de informações a serem selecionadas, extraídas e utilizadas ao bel prazer do pesquisador”. Cruzando a informação apontada pela reportagem com o censo de 1970, a população total do Distrito Federal seria de pouco mais de meio milhão de habitantes. No extrato por religião, somando-se os quantitativos dos grupos “espíritas” (que incluíam os umbandistas) e o de “outras religiões”, o total apurado

pelo censo seria pouco maior do que 20 mil habitantes. Mesmo incluindo o grupo “sem religião”, esse número não chegaria a 33 mil habitantes.

Figura 33 - Umbanda soma 200 mil adeptos.



A esse respeito, Antônio de Assis Laus, o João Baiano, informa à entrevista que, do total dos terreiros anunciados, apenas 110 eram registrados na Confederação, embora confirme o número de adeptos. Uma hipótese possível para o quantitativo apresentado seria, como acontece atualmente, a presença de adeptos e frequentadores que, embora compartilhem da religião, enquanto autodeclaração no censo, incluem-se em outros seguimentos religiosos. Não é raro a presença de consulentes de outras religiões procurarem os terreiros de Umbanda para auxílio espiritual.

Informação em torno do quantitativo de terreiros presentes no território repete-se em 1975, em publicação do mês de maio, em que se homenageia aos Pretos-velhos. Nela, aponta-se para a existência de aproximadamente 1.000 terreiros em Brasília. Em agosto do mesmo ano, em texto de Teixeira Cruz, é informado o número de 2.336 terreiros, estatística, segundo o autor, apresentada pelos

próprios centros (Figura 34). Fato é que não se tinha um controle preciso dos terreiros na capital.

Em reportagem de outubro de 1976, comunica-se a fundação de uma nova federação na cidade. Em 6 de agosto do mesmo ano, a Federação Brasiliense de Umbanda e Candomblé (FBUC) empossa como presidente da instituição José Caetano Filho. A reportagem anuncia que Caetano Filho teria fechado 36 terreiros que operavam irregularmente na cidade. Convocando todos os responsáveis por terreiros no Distrito Federal a comparecerem à sede da entidade para regularização.

Com o intuito de unir os povos de santo, da Umbanda e do Candomblé, a FBUC organiza, em novembro de 1976, o 1º Festival Brasiliense de Umbanda e Candomblé (Figura 35), realizado no Ginásio de Esportes Presidente Médici (atual Arena BRB Nilson Nelson, por anos conhecido com Ginásio Nilson Nelson), que geraria prejuízo financeiro a instituição e inauguraria uma crise interna. Caetano afastou-se da presidência em dezembro do mesmo ano, tendo assumido o cargo o vice-presidente, José Paiva de Oliveira.

Em maio de 1978, a discussão sobre os inúmeros terreiros presentes na capital volta à manchete. Desta vez, Paiva anuncia que somente 400 casas são registradas em Brasília, e que um número igual atuaria sem registro. A década encerra com a tradicional festa de Yemanjá sendo veiculada no periódico, mas pouco antes, em outubro de 1979, na cidade do Gama, levanta-se um questionamento dos representantes locais da religião, cobrando o Estado por mais áreas especiais (institucionais) para a implantação dos terreiros de Umbanda e Candomblé, uma vez que muitos deles continuam a desenvolver suas atividades irregularmente, funcionando em lotes residenciais, o que lhes impõem o horário das 23h para finalizar suas funções.

As informações apresentadas pelo período acerca da presença dos lugares de culto dos povos de terreiro na década de 1970 na capital federal, embora superestimadas em diversos momentos, e até pouco críveis, ainda assim, permitem um olhar crítico sobre a

assistência dada pelo governo local em relação à destinação de espaços legais para que os cultos de matriz africana e afro-brasileira pudessem se estabelecer e desenvolver suas atividades de forma regularizada no território. Embora, como no mapa apresentado, a década de 1970 tenha representado o período em que mais se teve registro de terreiros em áreas institucionais, o número apresentado pouco reflete a realidade apontada pelo olhar do Correio Brasiliense.

Figura 34 - 2.236 terreiros.

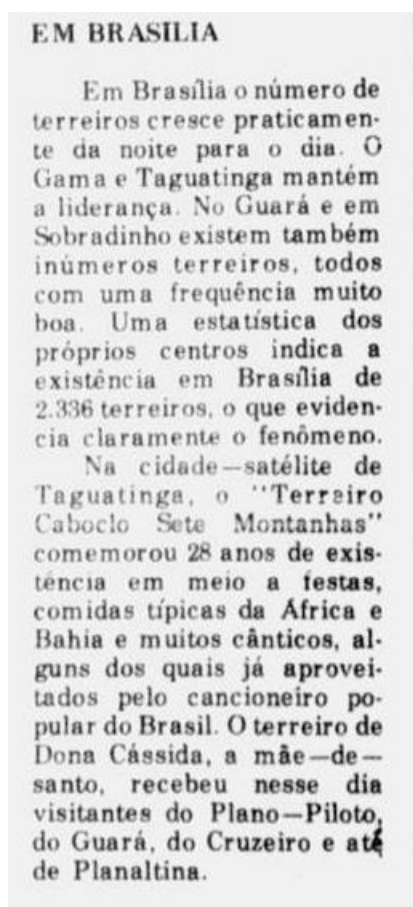


Figura 35 - Festival de Umbanda.



Na década de 1980, embora se tenha o maior número de referências à Umbanda no periódico, cuja maioria relacionava-se a anúncios diversos e propagandas de lojas de artigos religiosos, as grandes matérias sobre a religião diminuem em frequência e surgem discursos pejorativos a seu respeito. Muitas das reportagens também

fazem referências aos candomblés conjuntamente.

Dentre as reportagens do período chama atenção texto com título “Sede de Deus”, de julho de 1980, que aborda os diferentes credos religiosos presentes na capital apontando o eixo Ceilândia-Taguatinga-Gama como a região que mais concentra instituições religiosas, associando o fato à população de menor poder aquisitivo que habita a região. A extensa matéria dedica-se à Igreja Protestante e à Igreja Ortodoxa, citando em um parágrafo o catolicismo e o espiritismo (Kardecismo, Umbanda e Candomblé) como as que atraem mais adeptos no planalto central, e anuncia que, somente em Taguatinga, existem cerca de 200 terreiros e centros espíritas.

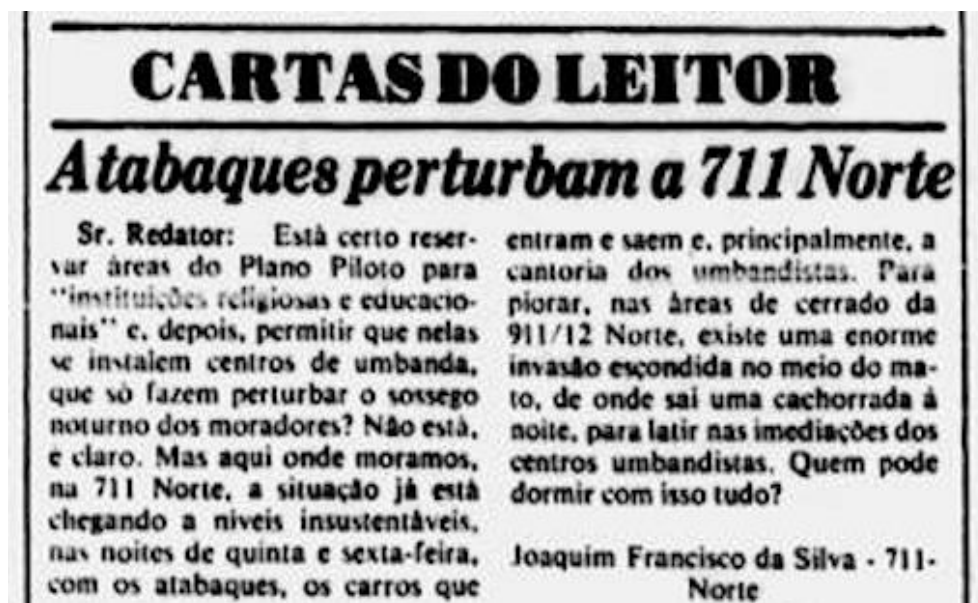
Em 31 de dezembro, sobre a festa em homenagem à Yemanjá, é dada nova localização para o evento, agora ao lado da ponte Costa e Silva (atualmente Honestino Guimarães). A matéria informa ainda que a Confederação Brasiliense de Umbanda e Candomblé espera a presença de 200 mil pessoas para as comemorações.

Em abril de 1982, o periódico traz na sessão “Cartas do Leitor” (Figura 36) – espaço para a manifestação dos leitores sobre assuntos diversos – uma reclamação de um morador da Asa Norte, sobre o som dos atabaques e dos pontos cantados nos terreiros de Umbanda implantados na região do SGAN 711, que diz:

Está certo reservar áreas no Plano Piloto para ‘instituições religiosas e educacionais’ e, depois, permitir que nelas se instalem centros de umbanda que só fazem perturbar o sossego noturno dos moradores? Não está, é claro.

O texto demonstra publicamente o preconceito com a religião, em que nem mesmo como instituição religiosa é vista por alguns cidadãos. Em edição de 26 de outubro, em sessão chamada “S.O.S. da Cidade”, reclamação semelhante é relatada.

Figura 36 - Umbanda em área religiosa?



Sobre a Festa de Yemanjá, em dezembro do mesmo ano, novo levantamento surge em relação aos terreiros filiados na Confederação. Apontam-se 402 instituições, contudo, alerta-se que o número é muito superior, por muitos optarem pela não filiação. A maioria deles, segundo a matéria, estaria localizada no Gama e na Ceilândia.

Tratando sobre o crescimento da Ceilândia, surge em reportagem de 15 de março de 1983, um dado sobre a religiosidade na região, afirmando que 14,3% da população local é Católica, 11% Umbandista, 7% Espírita e 53% Protestante, demonstrando a força da religião naquela área.

Em 31 de dezembro de 1985, o jornal noticia, pela primeira vez, a não realização da festa em homenagem à Yemanjá. Em respeito ao falecimento de dois líderes espirituais da cidade, Tia Neiva (Vale do Amanhecer) e Yokanaan (Cidade Eclética) e da Yalorixá mais antiga de Brasília, Noêmia Rodrigues dos Santos. A festa nunca havia deixado de ser celebrada, só sendo retomada no ano seguinte.

Em 22 de junho de 1988, o jornal traz a público a disputa judicial travada pela viúva de Antônio de Assis Laus, o João Baiano, falecido em 1980, pela posse do terreno onde implantou seu terreiro de

Umbanda. Na matéria, é confirmada a doação do lote, localizado no SGAS 913, pelo próprio presidente Juscelino Kubitschek.

A década de 1990 traz poucas ocorrências sobre o tema. Os arquivos digitais da Hemeroteca limitam-se ao seu primeiro ano. Dentre os poucos registros, chama atenção a publicação de 1º de junho de 1990, na qual o Papa João Paulo II, recebendo um grupo de bispos do Norte do Brasil, teria condenado a macumba, o candomblé, a umbanda e os demais afro-brasileiros. Em 14 do mesmo mês, nova notícia relata que as palavras foram colocadas na boca do Papa por sua assessoria e pelo cardeal responsável pelo grupo de bispos.

Em dezembro do mesmo ano, dividindo página com matéria que descreve as comemorações do Dia da Bíblia pelos evangélicos, outra reportagem informa sobre a crescente representatividade do Candomblé e da Umbanda no país e na cidade (Figura 37). Referindo-se também às diferenças entre as religiões, muitas vezes vista como uma só.

Figura 37 - África e Bíblia.

Brasil, domingo, 9 de dezembro de 1990

Dia da Bíblia é comemorado hoje por evangélicos de todo o mundo

O Dia da Bíblia vai ser comemorado hoje pela Junta de Educação Religiosa e Publicações, da Convenção Batista Brasileira, com o lançamento pioneiro da Bíblia informatizada da Bíblia Sagrada. A celebração vai acontecer hoje, a partir das 10h15, com um culto de Ação de Graças dirigido pelo pastor Elber Vasconcelos na Igreja Memorialista, na 905 Sul.

De acordo com o pastor, o lançamento da Bíblia informatizada traz a preocupação dos batistas do Brasil em aproveitar os espaços abertos pela informática para proporcionar o acesso rápido às asserções, à pesquisa e ao estudo da Palavra de Deus. Para os evangélicos, o Dia da Bíblia é revestido de significado especial por ser a Bíblia um meio de levar o homem a desfrutar-se com o plano de Deus para sua salvação e completa realização, segundo o pastor Elber.

Para ele, a leitura da Palavra de Deus é a única forma de dar sustentação, sentido e significado à vida em meio a uma sociedade secularizada e imediatista. E o Cristianismo existe justamente como estímulo à leitura da Bíblia, sem a qual é impossível encontrar a fé e, consequentemente, a realização individual que só chega através da comunhão com Deus. No Brasil, o Dia da Bíblia é comemorado no segundo domingo de dezembro, mas o dia é comemorado em todos os pontos do mundo onde existe o cristianismo. A Bíblia é o livro mais vendido no mundo, em todos os tempos, e possivelmente o mais querido por quem nunca a lê. A Bíblia não atribui poderes especiais, incluindo ao respeito e à contigência, e há quem afirme ter sido curado após a sua impoção. Representando a verdade, a Bíblia ainda é usada nos juramentos.

Para ele, a leitura da Palavra de Deus é a única forma de dar sustentação, sentido e significado à vida em meio a uma sociedade secularizada e imediatista. E o Cristianismo existe justamente como estímulo à leitura da Bíblia, sem a qual é impossível encontrar a fé e, consequentemente, a realização individual que só chega através da comunhão com Deus. No Brasil, o Dia da Bíblia é comemorado no segundo domingo de dezembro, mas o dia é comemorado em todos os pontos do mundo onde existe o cristianismo. A Bíblia é o livro mais vendido no mundo, em todos os tempos, e possivelmente o mais querido por quem nunca a lê. A Bíblia não atribui poderes especiais, incluindo ao respeito e à contigência, e há quem afirme ter sido curado após a sua impoção. Representando a verdade, a Bíblia ainda é usada nos juramentos.

Bíblia informatizada está disponível

A Imprensa Bíblica Brasileira, que comemora 50 anos de existência, vai dar continuidade às comemorações de seu aniversário festejando também o lançamento da Bíblia informatizada. A Imprensa Bíblica é um órgão da Convenção Batista Brasileira, fundada com a finalidade específica de traduzir, imprimir e divulgar a Bíblia Sagrada. Com o lançamento da Bíblia informatizada, mais pessoas e de forma mais rápida terão acesso aos ensinamentos da Palavra de Deus.

Na sede da Imprensa Bíblica Brasileira, opera no Brasil a Sociedade Bíblica do Brasil, com o objetivo de divulgar as escrituras sagradas em todo o País. No momento, a Bíblia evangélica abrange a uma tradução fiel dos textos em hebraico, ao contrário da católica que contém alguns apócrifos.

Na Bíblia evangélica, os apócrifos têm um sentido restrito e foram acrescentados ao texto sagrado por ocasião da reforma litúrgica. Além, os apócrifos da Bíblia evangélica são notas explicativas de terminologia, buscando a tradução mais fiel possível dos textos em hebraico. Na opinião do pastor batista Elber Vasconcelos, a tradução não pode pautar na orientação espiritual, ou seja, o texto deve estar livre de qualquer interpretação.

gion acrescentada pelo homem, e as explicações contidas na Bíblia católica sugerem uma doutrinação que todos os leitores aceitar uma determinada postura ou posicionamento.

Além, a reforma promovida por Martin Lutero, fundador da Igreja Evangélica, surgiu em função da interpretação que se queria dar à Bíblia. Ele achava que a Bíblia deveria ocupar uma posição central na história da salvação, e apenas ela seria suficiente para satisfazer o homem em suas necessidades temporais e eternas, por tradição a vontade de Deus. E assim pensam os evangélicos. Ao contrário, a Igreja Católica defende os decretos papais e proclama moral que deviam orientar o comportamento humano.

Todos os costumes da época e os princípios morais que prevaleciam naquela época deviam ser incluídos no texto sagrado, ao que Lutero se opôs por achar que apenas os princípios espirituais deviam ali figurar. Tudo isso ocorreu por volta do século XVI e se constituiu nos fundamentos das duas igrejas.

Pesquisa é feita em computador

A Imprensa Bíblica Brasileira — comemorando o cinquantesimo do lançamento da primeira Bíblia em português no País — vai lançar hoje, na Igreja Memorialista, a Bíblia Sagrada em software, para estudo e pesquisa em computador tipo PC.

O software permite ao usuário a utilização de quase uma centena de recursos para, em fração de segundo, localizar um assunto, uma letra ou mesmo uma palavra, além de editar, imprimir, salvar e enviar para o computador o texto tipo TXT.

O lançamento acontece às comemorações pelo Dia da Bíblia, a 10h15, bem como uma demonstração pública da Bíblia informatizada. A Igreja Memorialista fica localizada na W-3 Sul, quadra 905. Segundo os organizadores, qualquer pessoa pode comparecer, independentemente de credo religioso. Com o novo software, os estudiosos da Bíblia vão poder pesquisar com mais rapidez as escrituras sagradas, evitando ao usuário o trabalho antigo e mais lento do mundo.

zão a vontade de Deus. E assim pensam os evangélicos. Ao contrário, a Igreja Católica defende os decretos papais e proclama moral que deviam orientar o comportamento humano.

Todos os costumes da época e os princípios morais que prevaleciam naquela época deviam ser incluídos no texto sagrado, ao que Lutero se opôs por achar que apenas os princípios espirituais deviam ali figurar. Tudo isso ocorreu por volta do século XVI e se constituiu nos fundamentos das duas igrejas.

Cidade

Candomblé e Umbanda unem Brasil e África pela fé

ELMARIO AUGUSTO

Quando se fala em Candomblé e Umbanda, algumas pessoas viram o nariz e torcem o nariz. Para elas, esses ritos não passam de magia negra, de manifestação diabólica, de sacrifícios de galinhas e bodes.

Apesar de os censos do IBGE, repulsa a ideia de cachaça e inferno de algarobos, costas de gente pobre e mal educada. Na realidade, Candomblé e Umbanda são expressões místico-culturais do rico sincretismo religioso resultante do contato de corpos de África com o branco e índio brasileiros. São formas desse tipo de sincretismo, mas com um caráter mais espiritual, embora não tenham o diverso caráter dos ritos cristãos.

Existem, no entanto, caboclos, índios, exus, leles e pretos-velhos. Os mestres mais frequentes nos terreiros são Preto Branco, caboclo Joazeiro, caboclo Jurema, Mestre Carlos Manoel Maler, mestre do dia, caboclo Pena e o folclórico Zé Pilatos.

Esses mestres e seus transeiros são os deuses mais conhecidos. Os exus, apesar de serem apreendidos com filhos na cabeça e tridentes nas mãos, são os mensageiros dos deuses.

Versão brasileira é diferente

A Umbanda, embora seja confundida com o Candomblé, pela mistura das pessoas, tem diferenças bem distintas. Enquanto o Candomblé é a expressão mais pura e fiel dos ritos místicos africanos, a Umbanda guarda, além da influência africana, traços da cultura dos brancos e dos índios brasileiros. Mistura tudo sem secretismos nem preconceitos. Popularmente é conhecida como a versão brasileira do Candomblé.

No Candomblé não há orixás.

Babalão é quem lidera cultos

O presidente da Federação Brasileira de Umbanda e Candomblé, José Paulo de Oliveira, é babalão, o único do Brasil. Babalão, é o cargo máximo do Candomblé. Além de o título de babalão, alguns dos cultos de Umbanda guardam, além da influência africana, traços da cultura dos brancos e dos índios brasileiros. Mistura tudo sem secretismos nem preconceitos. Popularmente é conhecida como a versão brasileira do Candomblé.

No Candomblé não há orixás.

Figura 37 - África e Bíblia.

O olhar do Correio Braziliense sobre a Umbanda, entre as décadas de 1960 e o início da década de 1990, demonstra como a religião foi perdendo força no veículo de comunicação mais popular da cidade. Os destaques em grandes páginas informando sobre os cultos e a cultura dos povos de terreiro dão lugar a polêmicas e depreciações da religião. Não que não houvessem antes. Porém, sem anunciar a grandiosidade do movimento, o que fica, permite a disseminação de ataques e inverdades, que, conhecidamente, se mantêm nos anos seguintes.



Benjoin



OS MUITOS CAMINHOS

Todo mundo quer umbanda
 Quer, quer, quer umbanda
 Mas ninguém sabe o que é umbanda
 Mas quer, quer, quer umbanda
 Umbanda tem fundamento
 Mas quer, quer, quer umbanda

*(Ponto cantado por Pai Antônio,
 Preto Velho de Zélio Fernandino de Moraes)*

Do lado de dentro

Considerando o panorama exposto e entendendo os cenários nos quais a Umbanda se manifesta, chegam-se a alguns caminhos percorridos por casas que se estabeleceram em áreas institucionais da cidade, em terrenos destinados a atividades religiosas. Entendendo a necessidade de um olhar sobre a constituição desses espaços na atualidade, o estudo foi acrescido de um terreiro inserido em área rural, uma vez que não se têm registros recentes de terreiros que ocupem novas áreas institucionais. Como referido na metodologia do trabalho, consideramos os seguintes critérios para a seleção da pesquisa de campo, cujo propósito é o entendimento da relação rito e espaço nos terreiros de Umbanda:

- antiguidade;
- o tempo de permanência em um mesmo logradouro;
- as dificuldades enfrentadas para sua fixação no território;
- a trajetória de seus fundadores;
- implantação recente em logradouro próprio.

Foram selecionados os terreiros: Centro Espírita e Assistencial Nossa Senhora da Glória (Plano Piloto), Centro Espírita Caboclo Peri (Ceilândia), Tenda São Jerônimo (Núcleo Bandeirante) e Centro Espírita Caminheiros de Santo Antônio de Pádua (Ceilândia), em

áreas institucionais. E a Casa Espiritualista Caboclo das Sete Encruzilhadas (Núcleo Rural Boa Esperança II – Lago Norte), situado em área rural.

As visitas às casas selecionadas foram realizadas em dias de gira, estando presentes este autor e os graduandos em Arquitetura e Urbanismo, Alana Caldas e Raphael Oliveira Sipriano, que desenvolvem pesquisas na Universidade de Brasília sobre o tema, com orientação da Prof.^a Dr.^a Elane Ribeiro Peixoto. Em algumas das casas, foram realizadas mais de uma visita, devido à impossibilidade de conversar com seus dirigentes (ou representantes autorizados pela casa) em um mesmo dia. Para observação dos espaços citados neste documento foram realizadas oito visitas.

Os objetivos das visitas consistiam, em um primeiro momento, na observação do ritual e do espaço do terreiro, e, em sequência, a partir da conversa com seus representantes, buscar informações sobre as origens da casa, da forma como o espaço foi constituído, bem como de sua história. Os registros do espaço foram realizados em croquis e posteriormente trabalhados digitalmente para inserção neste documento.

Nas próximas linhas, este autor apresenta ao leitor um breve relato sobre a história da constituição dessas casas e o convida a conhecer seus espaços de culto, seus elementos simbólicos e sagrados, bem como sua ritualística. A linguagem utilizada para descrever esses espaços pode destoar da utilizada até então, inevitável, por tratar-se de um relato do que se pôde observar.

O início é pela casa da qual o autor faz parte, o Centro Espírita e Assistencial Nossa Senhora da Glória, por dois motivos: o olhar de quem vivencia o espaço de dentro e ter permissão para descrevê-lo mais detalhadamente com os elementos que o compõem.

Cruzemos os portões!

Centro Espírita e Assistencial Nossa Senhora da Glória - CEANSG

Figura 38 – Fachada CEANSG.



Fundação

15 de agosto de 1965

Fundador

Jorge da Costa Faria

Orixás

(Padroeiro/Consagração)

Yemanjá e Ogum

Guias Chefes

Caboclo Pena Branca

“Seu” Ogum Canjira

Pai Joaquim das Almas

Vovó Maria Conga



Fundado em 15 de agosto de 1965, em um apartamento da Asa Sul⁵, é o terreiro de Umbanda mais antigo que se mantém em mesmo endereço até os dias atuais na região do Plano Piloto, na SGAN EQ 711/911.

O grupo, formado por laços de amizade e afinidades religiosas, era liderado pelas entidades de Jorge da Costa Faria – o Caboclo Pena Branca, o Pai Joaquim das Almas e o Exu Tranca Rua das Almas. O grupo tinha a intenção de batizar o Centro que criaram com um dos nomes dessas entidades. No entanto, houve intervenção de Pai Jorge para que o Centro se pautasse pela impessoalidade e que “seus guias, mesmo sendo os líderes espirituais daquele movimento



⁵ Estavam presentes Newton Egydio Rossi, Neomésia Rodrigues de Angelis, Edda Vettori, Décio Faria, Atilio Saran, José Garcia Ribeiro, Carlos Rodrigues de Angelis, Jurema Pituba Faria, Jorge da Costa Faria e Luciano Gnone.

não poderiam ser privilegiados” (33).

Pai Jorge, seguindo a crença de que “todo dia é dia de algum Santo”, sugeriu o nome relacionado à Assunção (em Glória) de Nossa Senhora, e assim firmou-se o Centro Espírita Nossa Senhora da Glória (CEANSG). O termo “Assistencial”, inserido ao nome do Centro, foi posterior à sua fundação por determinação da Cúpula Espiritual (33).

O CEANSG após várias tentativas junto à NOVACAP para a doação de um terreno para se fixar, adquiriu um lote em 1970 que quitou graças a doações de seus frequentadores. No intervalo de tempo entre os anos de 1965 e 1970, o grupo desenvolveu suas atividades espirituais nas residências de seus fundadores, normalmente em apartamentos no Plano Piloto.

Devido às dificuldades financeiras, o Centro inaugurou sua primeira sede, um barraco de madeira com chão pisado, em 23 de abril de 1971, e o consagrou a Ogum, tendo como padroeira Yemanjá. Pai Jorge dirigia os trabalhos com o auxílio de sua esposa, Mãe Jurema, de seu cambono oficial, Rivaldo da Costa Lucena e de seu **Ogã** Edson da Silva (Ogã ad perpetuam rei memoriam). Pai Jorge faleceu em 1982, aos 56 anos.

Em 1989, a sede definitiva do terreiro foi inaugurada, 15 anos após o assentamento do primeiro tijolo da edificação.

Ogã

médiuns de sustentação e firmeza durante os rituais do terreiro, precisando manter a vibração adequada através dos diferentes tipos de toques no atabaque e/ou pontos cantados.



Espaço e rito

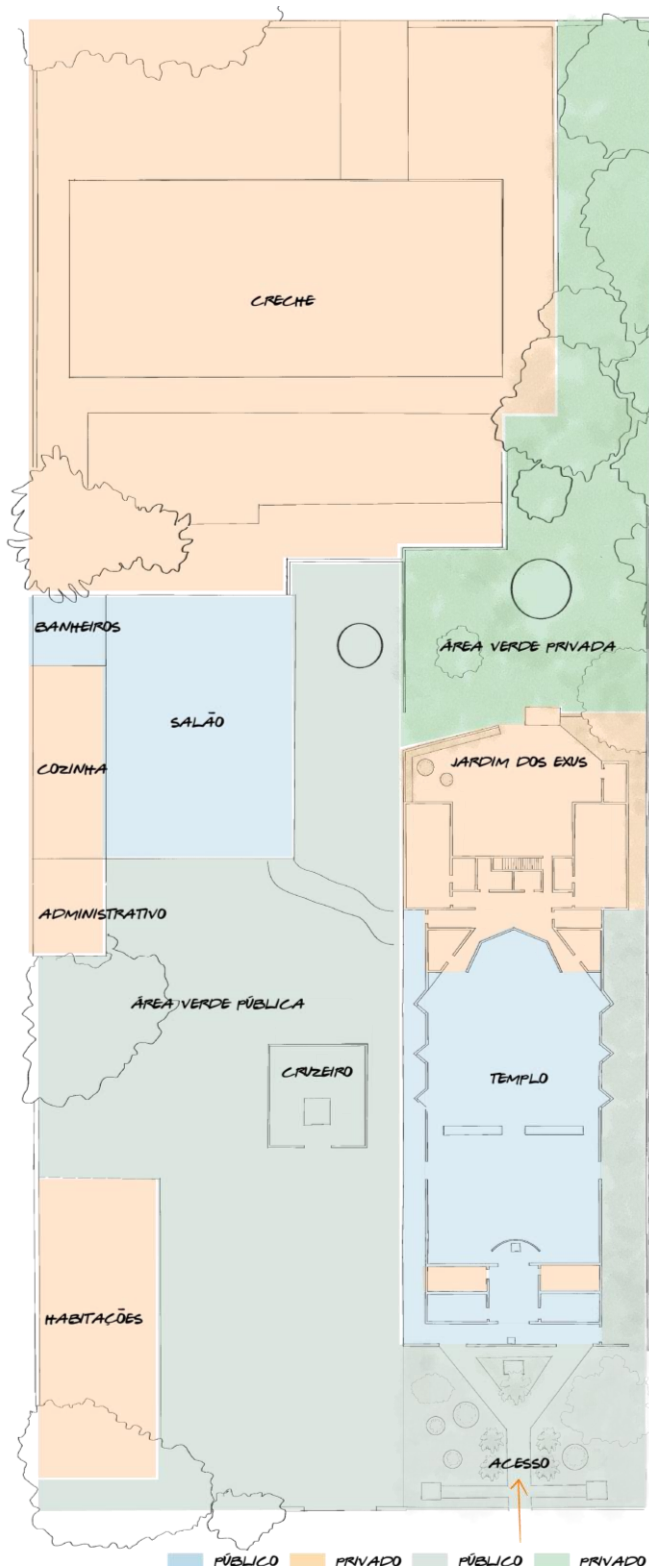
Ao cruzar os portões do Centro Espírita e Assistencial Nossa Senhora da Glória (Figura 39), estabelece-se uma nova relação com o espaço que já não é urbano, mas sagrado.

A entrada do terreiro figura como um portal, um lugar de transição, onde se deve reverenciar as entidades protetoras – Exus e **Pomba-Giras**.

A partir do acesso principal, dois caminhos se delineiam e conduzem a duas casinhas construídas em alvenaria, chamadas de “**tronqueiras**”. Nelas são depositadas as **firmezas** dos guias espirituais e nelas também se fixam os assentamentos de energias próprias do templo, que protegem e repulsam forças negativas e, por isso, requerem o contato direto com a terra (o solo), necessário para a descarga e desimpregnação das energias negativas (33).

À esquerda de quem entra, estão as firmezas dos Exus e das Pomba-Giras, representados pelo Senhor Tranca Ruas das Almas e por Dona Gira Rosa. À direita, encontram-se as firmezas dos Pretos-Velhos, representados pelo Pai Joaquim das Almas e por Vovó Maria Conga (Figura 40).

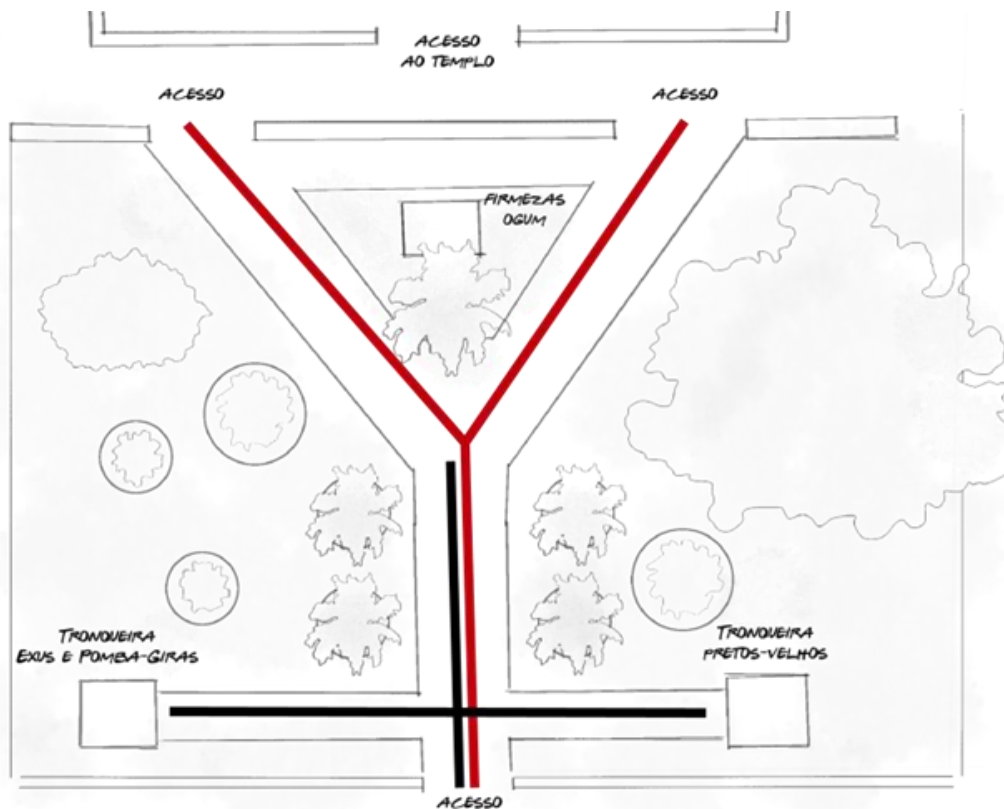
Figura 39 – Terreiro CEANSG.



De frente a cada casinhola, os médiuns e os visitantes devem primeiramente cumprimentar aos Exus e às Pomba-giras (à esquerda) e em seguida aos Pretos-Velhos (à direita). Aos Exus, entoa-se a saudação: “*Laroyê! Exu!*” e aos Pretos-Velhos a saudação: “*Eu adorei as almas!*”. As tronqueiras são sempre fixadas em local por onde todos passam antes de acessar os aposentos internos do terreiro.

O caminho central conduz a uma grande palmeira, atrás da qual encontra-se a firmeza do Senhor **Ogum Megê**, considerado no terreiro como o Rei da Umbanda. Nova saudação é realizada diante da árvore e da tronqueira, que recebe em sua superfície superior o cultivo de algumas plantas. A saudação a Ogum: “*Ogunhê*”.

Figura 40 – Entrada do terreiro.



O caminho novamente se bifurca em acessos que levam à entrada principal do **Templo**. A área que ladeia o caminho é preenchida por gramados e por canteiros circulares com diferentes

Pomba-Gira

entidade espiritual considerada um Exu feminino e também mensageira entre o mundo dos orixás e a Terra.

Tronqueiras

pontos de força onde são assentadas as firmezas dos Exus e Pomba-Giras. Portal que protege o terreiro de energias e ações negativas.

Firmezas

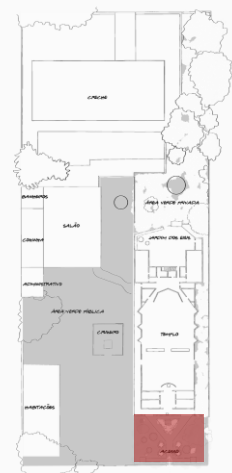
refere-se a uma força firmada em um determinado local utilizando-se de elementos ritualísticos (velas, água, fumo...)

Ogum Megê

Orixá vencedor de demandas e lutas.

Templo

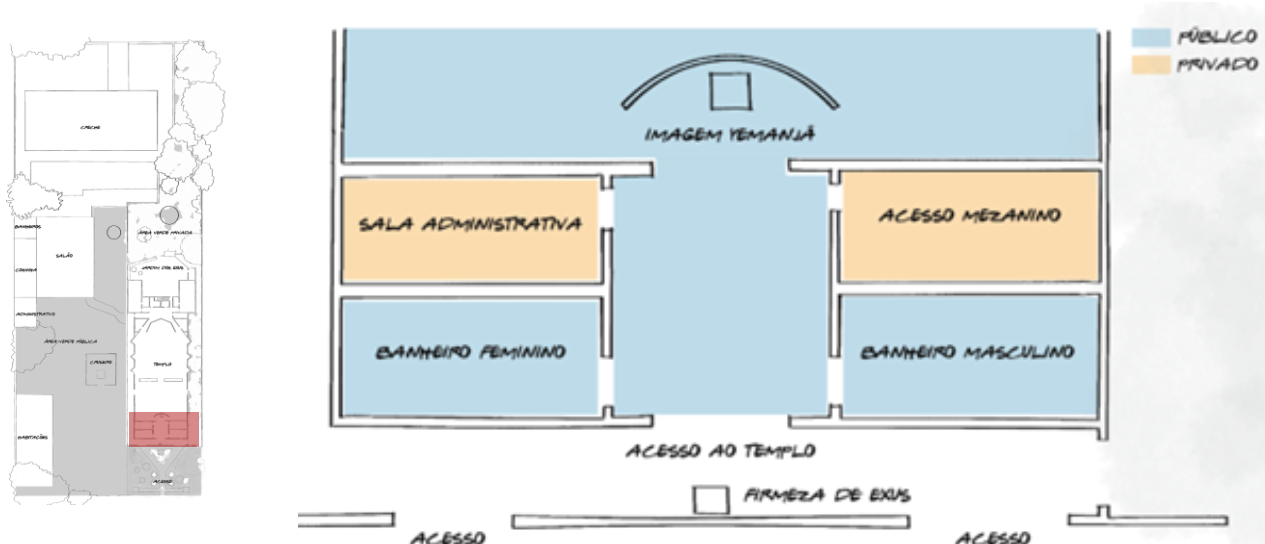
no terreiro a casa principal é assim designada



espécies de vegetação, desde pequenos arbustos, espadas de Ogum (espadas de São Jorge), flores, rosas, árvores e palmeiras. O desenho do caminho que leva da rua ao templo representa a união de dois elementos: uma cruz, referenciando as almas, e um “Y” referenciando uma encruzilhada de Pomba-Gira. As encruzilhadas popularmente conhecidas, representadas pela letra “X”, são destinadas aos Exus.

A porta do templo é central e conduz a um saguão (Figura 41). Em frente à porta, posicionado no chão, no centro da parede da fachada, um pequeno pedaço de pedra e um cilindro de concreto são utilizados para que se deixe, após o ritual de defumação de início da gira, uma vela branca e um copo d'água, firmezas também destinadas aos Exus e às Pomba-Giras, guardadores da entrada do Templo.

Figura 41 – Acesso ao Templo.



O saguão possui quatro cômodos, simetricamente dispostos nas laterais. Os dois primeiros, à direita e à esquerda, correspondem respectivamente aos sanitários masculino e feminino. Os dois outros, o da direita leva a uma sala que conduz a um mezanino, onde se guardam objetos, documentos e livros. O segundo, à esquerda, é destinado ao uso administrativo.

Na entrada do templo, há uma parede curva com uma imagem de Yemanjá sincretizada como Nossa Senhora da Glória, a padroeira do terreiro. À direita da imagem, o acesso leva à área dos consulentes homens e, à esquerda, à área das consulentes mulheres. No terreiro tem-se por prática a separação dos grupos, contudo, como a audiência feminina costuma ser maior que a masculina, as três últimas fileiras de assentos ao lado direito são comumente destinadas às mulheres, ficando os homens, em caso de lotação, de pé nas áreas livres nas laterais e fundo direito do templo (Figura 42).

A área da assistência é composta por cadeiras estofadas, dispostas em fileiras. Os primeiros assentos são destinados aos consulentes idosos e/ou com necessidades especiais. Não se deve bloquear nenhum dos caminhos e acessos durante as giras, garantindo a não interrupção do fluxo energético.

Separando a área da assistência e a área do corpo mediúnico, onde são realizados os trabalhos espirituais, tem-se nova tronqueira em formato de pequena mureta com três aberturas, uma frontal e duas laterais, por onde se entra e sai durante os atendimentos. A entrada é sempre realizada pela abertura central e a saída pelas laterais, mantendo-se desse modo o fluxo energético.

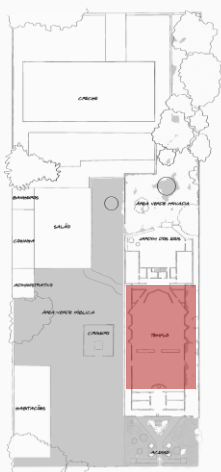
Nas duas laterais da abertura central da tronqueira (muretas), dois pequenos nichos são dedicados à firmeza pelos Ogãs. Junto ao solo, velas brancas e copos d'água são dispostos para os Exus e Pomba-Giras. Nas aberturas laterais da tronqueira, outros dois nichos também recebem as firmezas (velas). Essas firmezas são pontos de força que protegem e desimpregnam o espaço de atendimento de correntes negativas.

Na área destinada aos atendimentos, o corpo mediúnico se posiciona em filas paralelas às paredes laterais do templo e ali permanece durante a gira para a realização dos trabalhos. A primeira fileira, próxima à parede, é formada pelos cambonos. Em seguida, se posicionam os **médiuns prontos**.

Médiuns prontos

nome dado no terreiro aos médiuns que realizam atendimentos incorporados pelos seus guias.

Figura 42 – Templo.



Quartinha

pequeno jarro com água, elemento captador de energias negativas.

Nanã

primeira e mais antiga dos orixás depois de Oxalá. Guardiã do saber ancestral. Dona das lamas de onde foram feitos os seres humanos. Cor na Umbanda: Roxo (ou Lilás).

Xangô

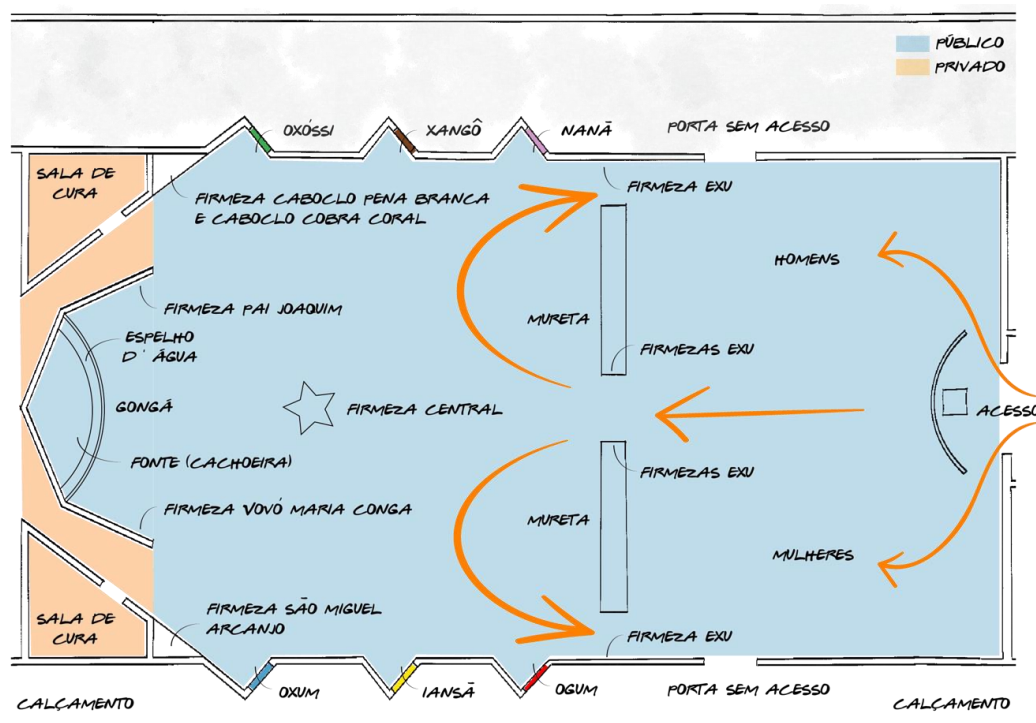
senhor dos raios, do fogo e dos trovões. Orixá da Justiça. Cor na Umbanda: Marrom (ou Vermelho).

Oxóssi

senhor das florestas. Orixá da caça, das plantas e dos animais. Cor na Umbanda: Verde.

Ogum

senhor da metalurgia, tendo domínio do ferro e do aço. Orixá das lutas e das demandas. Cor na Umbanda: Vermelho (ou Azul).



Ao longo das paredes laterais da área de atendimento, seis grandes nichos triangulares, três de cada lado, recebem um vitral com coloração específica de um Orixá, bem como uma “*quartinha*” posicionada sobre uma pequena laje em alvenaria. As quartinhas possuem cor correspondente ao Orixá representado no nicho. Do lado direito, o primeiro nicho é destinado à **Nanã**, de cor lilás; o segundo à **Xangô**, de cor marrom; e o terceiro a **Oxóssi**, de cor verde. Do lado esquerdo, o primeiro nicho destina-se a **Ogum**, de cor vermelha; o segundo, a **Iansã**, de cor amarela; e o terceiro, a **Oxum**, de cor azul-claro.

No centro do terreiro, há uma estrela de cinco pontas que identifica o ponto de força central da casa, onde está plantado o axé. Ninguém é autorizado a pisar nesse ponto, somente os guias chefes, quando incorporados, pisam esse chão, ou os Ogãs.

Ainda nas paredes laterais, após os últimos nichos dos Orixás Oxóssi (à direita) e Oxum (à esquerda), outros dois nichos, escavados na parede e em formato de um triângulo equilátero, guardam as firmezas, à direita, do Caboclo Pena Branca e do Caboclo Cobra-

Coral, entidades-chefe da cúpula espiritual do templo, a quem o corpo mediúnico, seus filhos, devem respeito e obediência, estando sob sua guarda e proteção (33), e à esquerda, as firmezas de São Miguel Arcanjo, padroeiro da Umbanda.

Essa área do templo é chamada de “parte alta do terreiro”, onde se localiza o **Gongá** (Figura 43). No CEANSG, o Gongá possui o formato de uma pirâmide, que remete a uma cachoeira, construída com pedras. A parte superior sustenta a imagem do Mestre Jesus (Pai **Oxalá**). O Gongá é composto por duas partes, uma aberta a todos, chamada de oratório, e outra secreta, chamada de Otá, sempre coberta por uma cortina, sendo acessada somente por ordem dos Guias-Chefes da casa. Sobre a mesa do oratório está posicionada outra imagem de **Yemanjá**, assim como alguns elementos ritualísticos, como flores, velas, guias de trabalho, copos com água, entre outros (33). Todos os filhos da casa, ao entrarem no terreiro para trabalhar, devem saudar o Gongá, “**batendo a cabeça**”.

Na base da pirâmide do Gongá, um espelho d'água semicircular recebe a água que verte do topo da estrutura, bombeada em um ciclo contínuo durante toda a gira. Nas paredes laterais que envolvem o Gongá, outros dois nichos triangulares recebem as firmezas das entidades-chefes dos Pretos-Velhos, sendo o da direita o nicho de Pai Joaquim das Almas e o da esquerda o nicho de Vovó Maria Conga, estando as firmezas dessas entidades também em contato com a terra. O Gongá é somente ocupado pelos membros da cúpula espiritual do terreiro⁶. Acima do Gongá, a cobertura possui formato de uma pirâmide. Nas laterais do Gongá, dois corredores levam à área privada do Templo (Figura 44), onde se encontram as salas de cura. Os guias espirituais podem levar os consulentes até elas para realizarem alguns trabalhos. Nesta área, privada, encontram-se os vestiários dos médiuns com banheiros; os quartos da **Babá** e de Pai Celso.

Iansã (Oyá)

senhora dos ventos, dos raios, das tempestades e dos trovões. Orixá protetora; guia das almas dos falecidos. Cor na Umbanda: Amarelo (ou Vermelho).

Oxum

senhora das águas doces, dos rios e cachoeiras. Orixá do amor, da fertilidade e da maternidade. Cor na Umbanda: Azul claro (ou Amarelo).

Oxalá

(Orixalá/Obatalá)

o primeiro dos Orixás, pai de todos. Criador do mundo e da humanidade. Cor na Umbanda: Branco.

Yemanjá (Iemanjá)

senhora dos mares e dos oceanos. Mãe dos Orixás. Divindade da fertilidade, maternidade e protetora das crianças e idosos. Cor na Umbanda: Azul marinho (ou Azul claro).

Gongá (Congá)

nome dado ao altar em alguns terreiros de Umbanda.

Bater a cabeça

ritual que consiste em pousar a fronte sobre a mesa do oratório utilizando o manto sagrado (toalha de santo ou pano da costa), que compõe o uniforme dos médiuns.

Babá (Babalorixá)

termo utilizado para designar o Pai-de-Santo, podendo também ser utilizado para designar a Yalorixá (Mãe-de-Santo) que é chefe do terreiro.

⁶ Mãe Jurema Pituba Faria, Yalorixá, Babá do Terreiro; Seu Celso Faria e Seu Ricardo Faria, filhos de mãe Jurema; o médium Gilberto Queiroz Aucélio, membro antigo da casa e os Ogãs (ao início e término da gira).

Figura 43 – Gongá.



O corredor à direita se estende até outros dois acessos, um levando ao subsolo, onde se localiza um espaço, com piso de terra, onde só se entra em ocasiões especiais e determinados pelos Guias Chefes e outro levando a parte externa do templo, direto ao Jardim dos Exus, espaço para concentração e firmezas dos médiuns antes das giras, bem como para trabalhos espirituais com essas entidades.

Do lado direito do Jardim dos Exus, há um pequeno quarto destinado à preparação do defumador, nele se acende a brasa utilizada no turíbulo. O Jardim possui parte de sua área pavimentada e parte gramada, além de alguns canteiros em alvenaria cultivados com algumas plantas e ervas.

Ao fundo do Jardim dos Exus um portão leva à área verde privada, onde se encontra a firmeza da corrente – estrutura circular construída em alvenaria semelhante a um carretel, nela são depositadas velas e outros elementos para a firmeza dos médiuns com seus Orixás, Guias e Protetores Espirituais (Figura 45). No centro da superfície superior da estrutura, há uma pirâmide de pedras com

um cristal no topo. A função da pedra é canalizar as energias cósmicas, tornando-se um potente centro de forças (33). Na mesma área há diversas árvores (dentre elas sete mangueiras) e plantas e outras firmezas.

Figura 44 – Área privada.

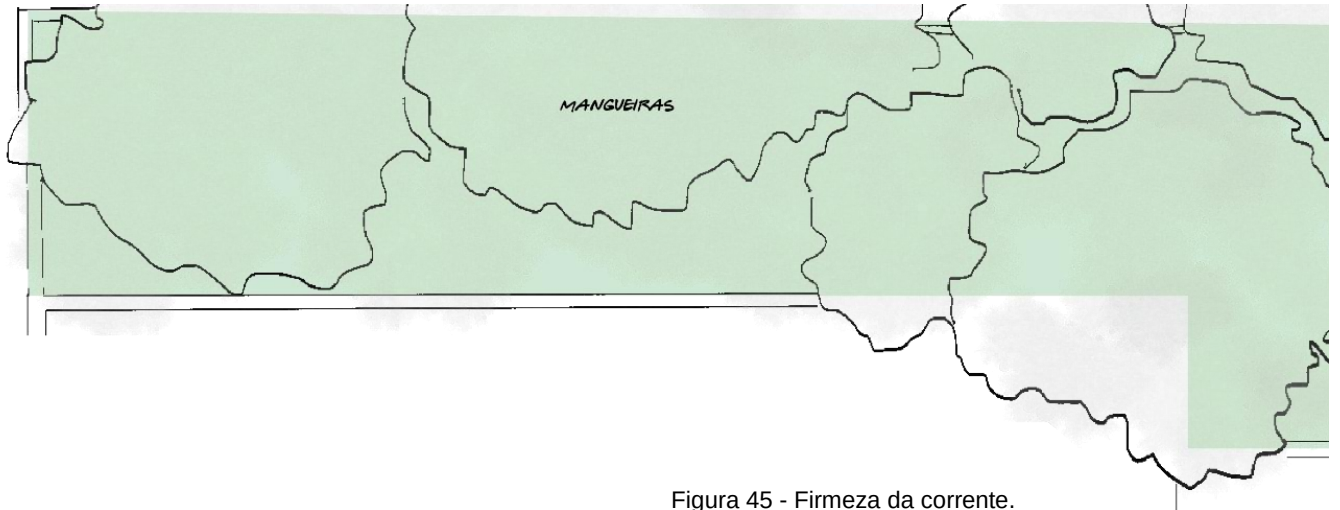
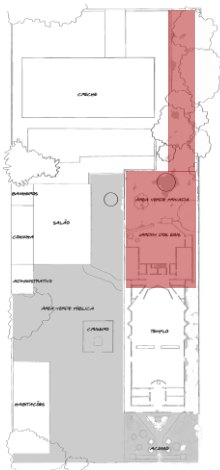
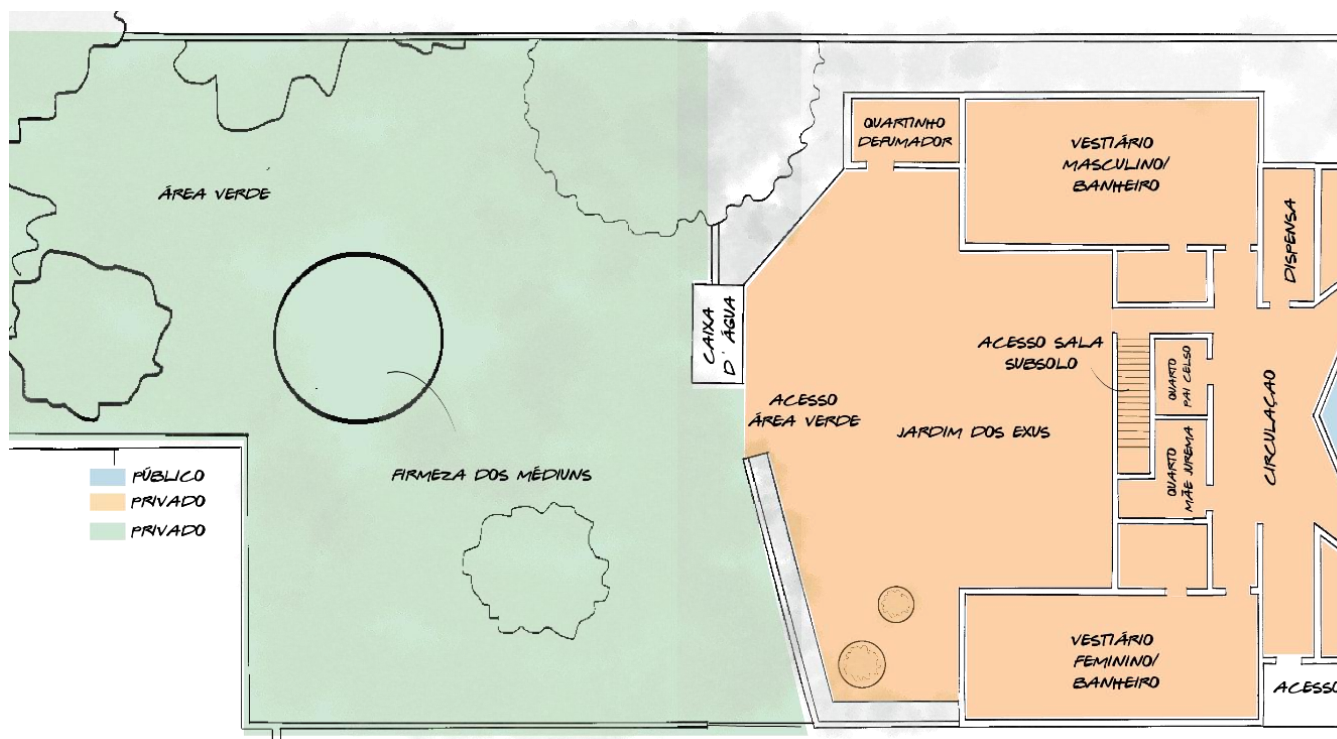


Figura 45 - Firmeza da corrente.



Na área lateral ao templo (Figura 47) um portão dá acesso aos veículos dos membros da corrente. Mesmo entrando-se por esse acesso, é preciso reverenciar os Exus e Pretos-Velhos e, posteriormente, se direcionar as tronqueiras da entrada, realizando as saudações mencionadas.



Logo à esquerda, uma edificação, com duas residências geminadas, abriga em uma o caseiro e sua família e, em outra, uma irmã da corrente.

Oferendas

forma de se conectar magisticamente com os Orixás ou as entidades, através da oferta de diferentes elementos: velas, bebidas, fumo, comida de santo...

Omulú/Obaluaê

senhor das curas e das doenças. Orixá que protege contra a morte prematura e apazigua a ira da terra. Cor na Umbanda: Amarelo e preto (ou Branco e Preto).

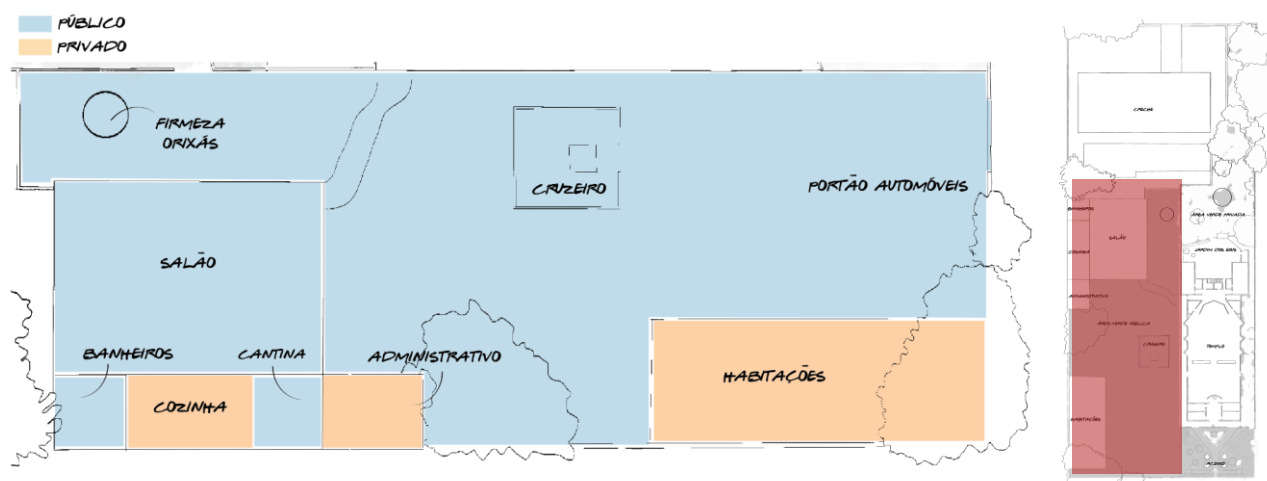
Nesta entrada, encontra-se o Cruzeiro das Almas (Figura 46), uma estrutura com base quadrangular dividida em quatro seções, que funcionam como nichos para **oferendas**. É “um local para depositar suas tristezas e perturbações espirituais” (33), bem como de “busca da limpeza dos nossos corpos físicos e espirituais” (33). São depositadas oferendas quando solicitado pelos guias espirituais, após o atendimento. O nicho frontal destina-se aos Pretos-Velhos, o lateral direito, às Pomba-Giras, o lateral esquerdo, aos Exus e o da parte posterior, a **Omulú/Obaluaê**. A estrutura sustenta uma grande cruz de madeira fixada no centro.

Adiante, localiza-se outra grande edificação, composta por uma sala para atividades administrativas, a cantina/cozinha – onde são preparadas as refeições vendidas durante as giras e as oferendas dos Guias e Orixás, um salão com múltiplas funções (espera antes das giras, alimentação, festas e atendimento às famílias quando das atividades nos dias de Cosme e Damião e Natal) e dois banheiros. Na área lateral à direita dessa edificação, mais ao fundo do terreno, outra firmeza em formato circular destina-se às oferendas aos Orixás realizadas pelos consulentes.

Figura 46 – Cruzeiro.



Figura 47 - Área lateral ao Templo.



Voltada para a Avenida W5, foi construída uma creche (Figura 48) que não chegou a funcionar por impedimento da Secretaria de Educação, embora todas as normas tenham sido atendidas. Normas antigas foram recuperadas para deliberadamente impedir o funcionamento da creche, construída onde havia sido a primeira sede do terreiro.

À época, as firmezas da casa se encontravam nesse local e se estendiam à área verde, onde também havia um Cruzeiro. Ainda hoje, permanecem no local as bananeiras plantadas por solicitação de Seu Tranca Ruas das Almas e as árvores. A construção do templo atual, projeto do arquiteto Raimundo Jorge Chaves e sob orientação de Seu Pena Branca, levou aproximadamente 15 anos para ser concluída. As antigas firmezas das tronqueiras foram transferidas para o local onde

corrente mediúnica tomam suas posições. Soam mais sete badaladas de sino, momento de concentração. O Ogã responsável pela condução da gira realiza as saudações iniciais. Um ponto cantado dá início ao ritual de defumação. Após defumar as firmezas e os presentes na área dos trabalhos, segue-se para a área da assistência, pelo corredor central, onde os consulentes recebem também a defumação que se estende até a área externa. A defumação visa

“descarregar o ar ambiente, higienizar o astral desse local carregado ou a aura individual de uma pessoa através do elemento fogo que, decompondo as ervas, afasta as camadas negativas, queimando larvas, cascões, miasmas e escórias astrais, como também, harmonizando a vibração do ambiente” (33).

Após a defumação, iniciam-se as saudações aos Exus e Pomba-Giras, onde o corpo mediúnico e a assistência voltam-se para a entrada do terreiro, em referência à tronqueira e entoam os pontos a todos os Exus, à Pomba-Gira Rosa (Dona Gira Rosa) e a Seu Tranca Ruas das Almas. Voltam-se novamente ao Gongá. Entoa-se o ponto de abertura saudando Oxalá e Iemanjá. Em seguida, realizam-se as preces aos guias a que a gira é dedicada, podendo ser aos Pretos-Velhos, aos Caboclos, aos Exus ou às Crianças, a depender do dia. Nas giras de Pretos-Velhos e Caboclos canta-se na sequência o hino a Ogum e São Miguel Arcanjo, seguido do hino ao guia espiritual do Templo – o Caboclo Pena Branca e o hino da Umbanda.

No momento seguinte, é entoado o ponto de chamada do Guia Chefe, que comandará a gira. Incorporado, ele é saudado por todos os membros da corrente. Após orientações do Guia Chefe aos Ogãs, cantam-se os pontos de chamada geral, os guias dos médiuns que darão atendimento incorporam seus aparelhos. Neste momento, as entidades dirigem-se ou se referenciam, cada uma ao seu tempo, ao centro do terreiro, onde está localizada a estrela de cinco pontas, e saúdam o local. Após a preparação dos guias, é iniciada a chamada dos consulentes.

Inicia-se com as crianças, quando das giras de Pretos-Velhos, em seguida os idosos e portadores de necessidades especiais e, então, os demais presentes na assistência, por meio de senhas previamente distribuídas. Os consulentes, ao cruzar a tronqueira pela abertura central, de pés descalços, se encaminham para a entidade indicada. Sua saída é determinada pelo lado onde o atendimento foi realizado, para manter o fluxo energético. Não se deve cruzar o espaço.

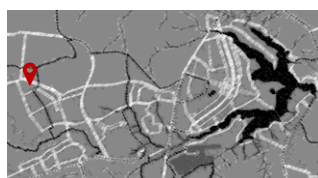
Após os atendimentos, as entidades podem permanecer em terra ou, quando autorizados, desincorporarem. Os médiuns desincorporados continuam o trabalho, assumindo a função de cambonos, prestando assistência às entidades ainda em terra. Com a subida de todas as entidades dos médiuns de atendimento, prepara-se para o encerramento da gira. A última entidade a subir é o Guia Chefe, para quem é entoado um ponto em agradecimento pelos trabalhos realizados.

O encerramento da gira se dá com a saudação final realizada pelo Ogã, seguido do canto final, onde os médiuns seguem em fila, uma a cada lado, eles saúdam a tronqueira, os porteiros, os Ogãs – posicionados junto a estrela, o Gongá e os membros da cúpula espiritual presentes, dirigindo-se então aos corredores laterais.

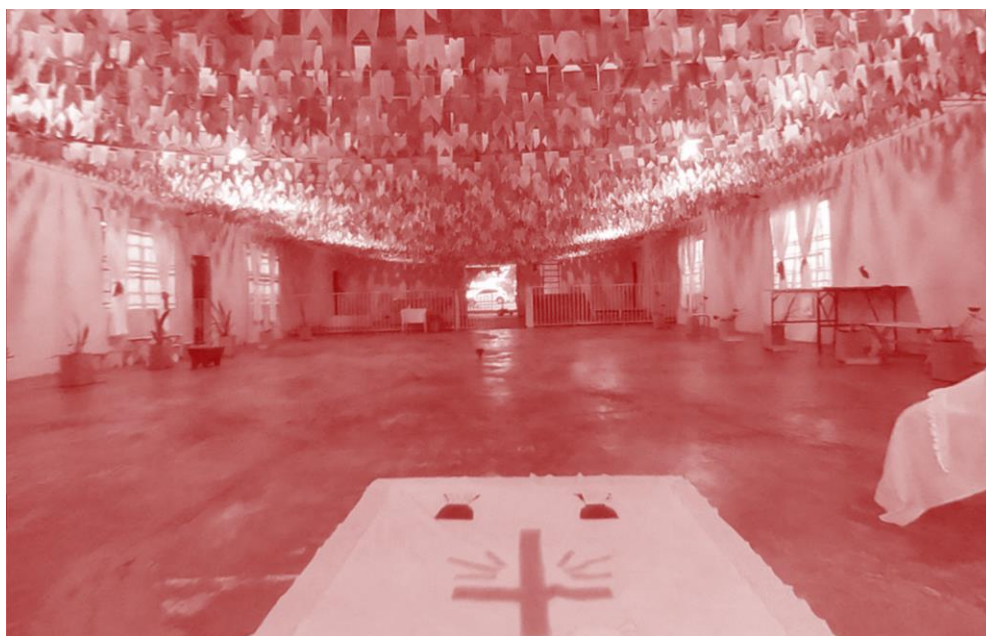


Centro Espírita Caboclo Peri

Figura 49 – Centro Espírita Caboclo Peri (interior).



Fundação
04 de dezembro de 1972
Fundador
Sebastião Calazans
Orixá (Consagração)
Yansã
Guias Chefes
Caboclo Peri
Tranca Ruas das Almas
Pai Joaquim



A história do Centro Espírita Caboclo Peri confunde-se com a de seu fundador, Sebastião Calazans, quando ele se estabeleceu na Cidade Livre, por volta de 1958. Tião iniciou seus atendimentos espirituais na Cabana de São Jorge, dirigida pelo médium conhecido como Zé Gamela. Segundo relato de sua filha, após divergências com o médium, ressentido pela popularidade de Tião, conseguiu um espaço na Vila Tenório, uma ocupação próxima à Cidade Livre. Neste local, Tião atendeu os que o procuravam de 1968 até 1972, quando foi removido durante a Campanha de Erradicação de Invasões (CEI) para Ceilândia.



No lote de cinco mil metros quadrados, Tião construiu um barraco feito de lona e de chão batido, sendo essa a primeira sede do terreiro. Com doações e mão de obra dos frequentadores, ergueu a sede definitiva em alvenaria. O Caboclo Peri, sua entidade principal, escolheu o local para a implantação no lote e desenhou no chão como o espaço deveria ser distribuído. Com a obra finalizada, foi autorizado

pelo guia a erguer sua residência, ao lado da sede, lugar em que viveu até a morte. O centro foi consagrado a Santa Bárbara, sincretizada como a Orixá Iansã.

Os atendimentos de Tião eram realizados quase todos os dias da semana, seu tempo era dividido com o seu trabalho de bombeiro hidráulico e o ensino de jovens carentes que se interessavam pela profissão.

Não é de conhecimento da família que o terreno teria sido dado por Juscelino Kubitschek ao próprio Tião, como afirma Serra (20). O terreno, segundo os familiares, teve um custo.

Após a morte de Tião, sua filha, Naia, assumiu os trabalhos. Permaneceu durante alguns anos na direção espiritual da casa. O Centro interrompeu suas atividades por alguns anos, retomando-as sobre a direção de outro membro da família que, com outros familiares, gradualmente o reergueu⁷.



⁷ A família não soube precisar as datas exatas dos referidos acontecimentos.

Espaço e rito

Uma placa alta no interior do terreno identifica o Centro Espírita Caboclo Peri, cercado por um muro. O acesso é feito a pé ou de veículo, até a casa principal, localizada nos fundos do lote (Figura 50). Ao lado esquerdo do portão, encontra-se a tronqueira dos Exus, onde são feitas as firmezas de Seu Tranca Ruas das Almas.

O acesso ao interior da casa é feito por uma abertura central, sem fechamento, que leva a um saguão. Ao lado esquerdo, encontra-se a **Cafua** de Seu Tranca Ruas e ao lado direito o quartinho de Pai Joaquim, Preto-Velho, ambas entidades chefes do terreiro.

Outros dois cômodos, um a cada lado, servem como espaços de armazenamento/depósito. Outra abertura, essa, com um portão metálico, de mesma dimensão da primeira, leva à área da assistência e dos rituais (Figura 51).

Figura 50 - Terreiro Centro Espírita Caboclo Peri.

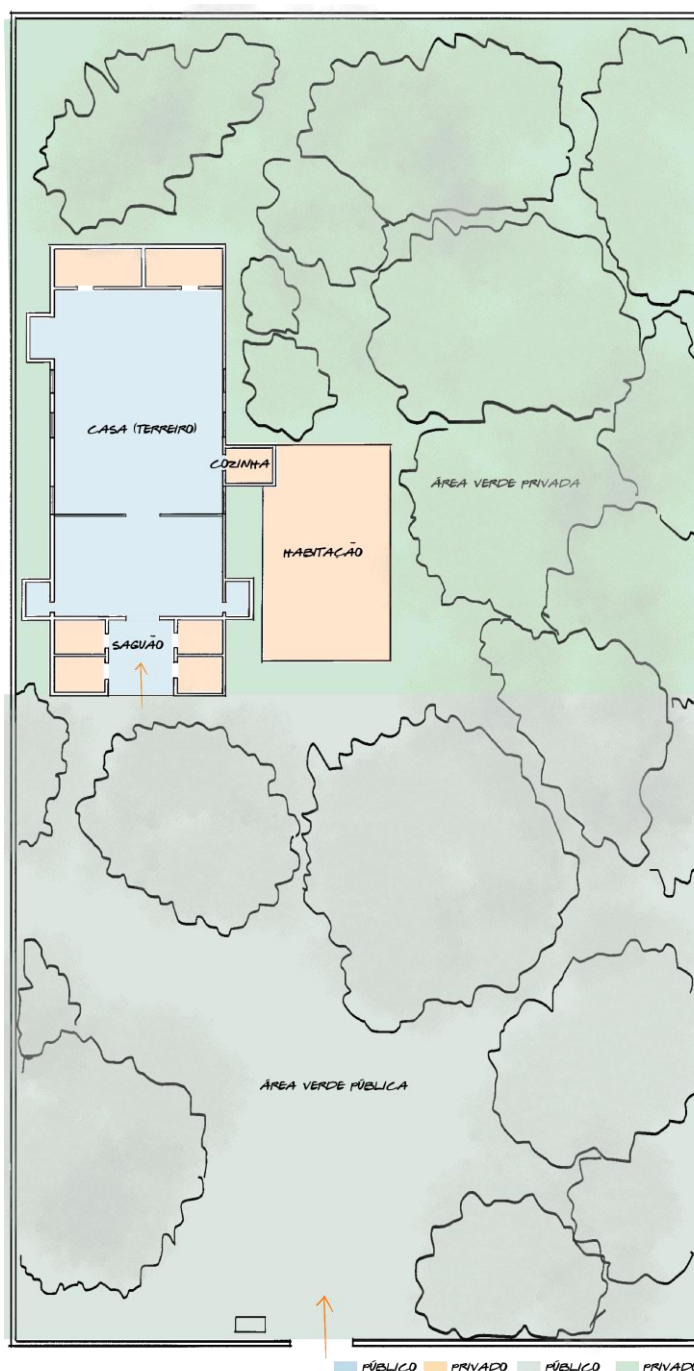
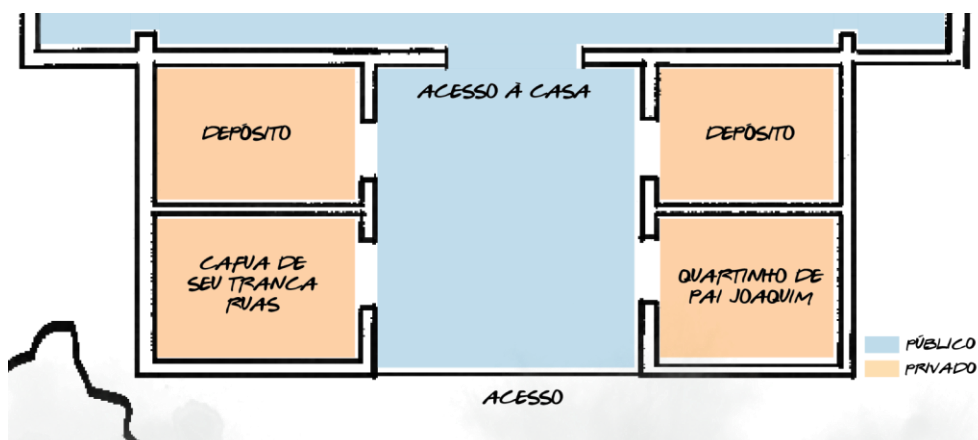


Figura 51 - Acesso à casa.



Há dois banheiros, o masculino, à direita, e o feminino, à esquerda. O espaço destinado à assistência abriga, à direita, os consulentes homens e, à esquerda, as consulentes mulheres. O mobiliário é simples (Figura 52).

Um gradil baixo, feito com barras de metal com um portão no centro, separa a área dos rituais e a área da assistência, determinando o fluxo para os atendimentos. No teto, alinhada à entrada, uma quartinha de cor branca guarda um ponto de firmeza da casa. Daquele ponto, nenhuma entidade incorporada pode passar sem a permissão das entidades chefes do terreiro e sem estar acompanhada. Na área dos rituais, há um acesso que leva a uma cozinha. Nas paredes laterais, seis grandes janelas, três a cada lado do salão, garantem a ventilação ao local. Ao fundo, à esquerda, um recuo na parede indica a posição onde se dispõem os atabaques. Na parede do fundo, encontra-se o Gongá (Figura 53), uma mesa coberta por cortinas brancas, em cujo interior são colocadas algumas firmezas.

Sobre a mesa, da esquerda para a direita, estão dispostas as seguintes imagens e elementos: São Jorge (Ogum), Iemanjá (Orixá), Preto-Velho, Caboclos (duas imagens), São Sebastião (Oxóssi), Cocar (Caboclo Peri), Jesus Cristo (Oxalá), Nossa Senhora da Conceição (Oxum), Cosme-Damião-Doum (**Ibejis**), Santa Bárbara (Iansã), São Jerônimo (Xangô – duas imagens) e Xangô (Orixá).

Cafua

pequeno quarto onde se encontram firmezas e elementos de trabalho da entidade.

Ibejis

divindades gêmeas protetoras das crianças. Orixás da alegria e da inocência. Cor na Umbanda: Rosa e Azul.

Próximo a cada imagem são depositadas firmezas (bebidas, plantas, flores e velas) relacionadas aos Orixás e Guias Espirituais.

Figura 52 - Interior da casa.

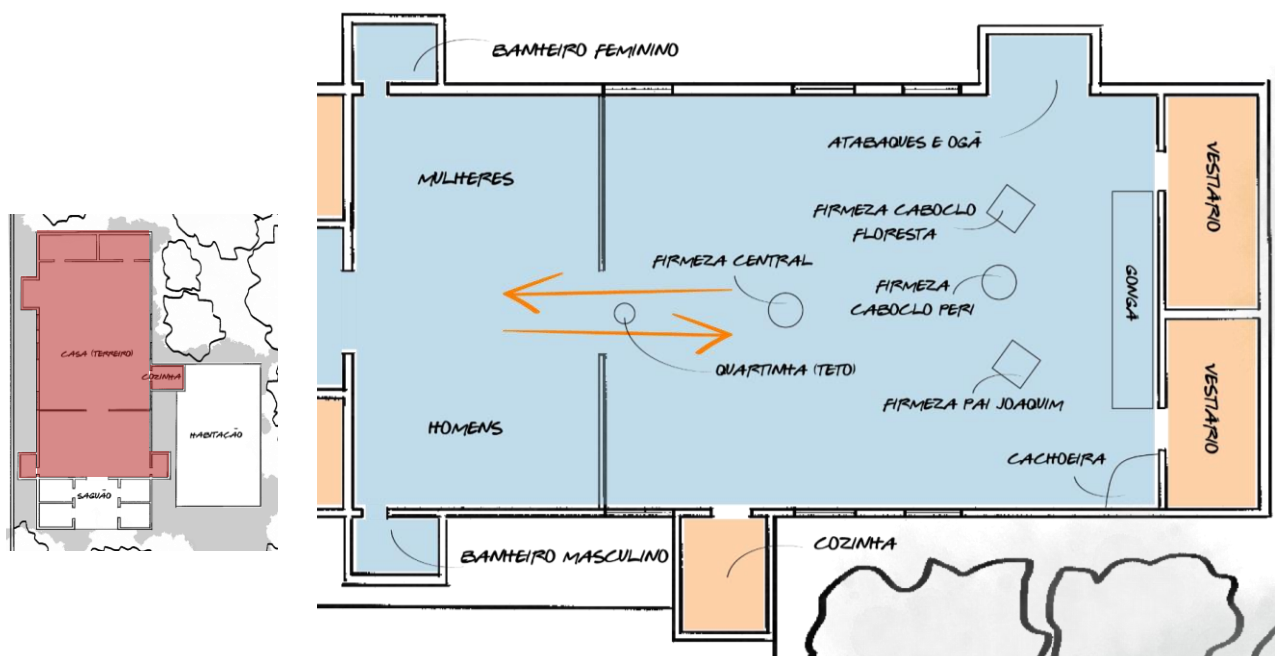


Figura 53 – Gongá Centro Espírita Caboclo Peri.



Em frente ao Gongá são dispostas, uma a cada lado, duas cadeiras cobertas por um tecido branco. A da direita referencia o Preto-Velho Pai Joaquim e a da esquerda o Caboclo Floresta. Entre as duas cadeiras, em uma bandeja redonda, está localizado o ponto riscado do Caboclo Peri. Todos esses elementos são pontos de firmeza da casa. Mais ao centro do salão, é disposta a firmeza central de Seu Tranca Ruas das Almas.

A cobertura do grande salão é decorada com bandeirinhas de papel de seda, nas cores dos Orixás que compõem a mesa: vermelho (Ogum), azul (Iemanjá), verde (Oxóssi), branco (Oxalá), azul-claro (Oxum), rosa-claro (Ibejis), amarelo (Iansã) e marrom (Xangô). Aproximadamente 5.500 bandeirinhas foram utilizadas para cobrir toda a área.

Nas laterais do Gongá, duas aberturas levam a uma área privada, que contém dois quartos com banheiros utilizados como vestiário. Esses espaços possuem também a função de **camarinha**, utilizadas no ritual no qual o médium fica recolhido para a feitura de seus pais e mães de santo.

No encontro das paredes do fundo e lateral direita, existe uma pequena “cachoeira”, estrutura construída com pedras, relacionada a Xangô, onde repousa uma imagem do Orixá.



A dirigente espiritual da casa, posicionada em frente ao Gongá, toca um sino. Os médiuns se posicionam. Mulheres de um lado e homens de outro. A casa possui um número reduzido de médiuns, sendo cinco mulheres e um homem (que atua como Ogã). Inicia-se o ritual de defumação. Primeiro defuma-se o espaço e a dirigente que,

Camarinha

cômodo existente no terreiro que tem como finalidade abrigar os iniciados que ficam recolhidos por alguns dias. Prática mais comum no Candomblé, embora aconteça em alguns terreiros de Umbanda.

por sua vez, defuma a médium que realiza o ritual. Segue-se para as médiuns mulheres e o ogã, o portão de entrada, consulentes, banheiros e área externa são defumados.

Novo toque do sino. Iniciam-se as saudações. Um por vez, os médiuns repetem o mesmo movimento: saúdam o Gongá, a cadeira de Pai Joaquim, a dirigente da gira, a cachoeira, a cadeira do Caboclo Floresta, os atabaques, o ogã e a firmeza de Exu.

Sino. Todos se ajoelham colocando a frente no chão. É realizada a prece inicial. De pé, iniciam-se as saudações, entoando-se pontos cantados. Canta-se para Oxalá, Oxum, Omolu, Nanã, São Miguel Arcanjo, Ogum, Oxóssi, Xangô, Iansã, Iemanjá, Ibejis, Pretos-Velhos e Exu. É, então, declarada a abertura dos trabalhos.

Entoando-se o ponto de chamada do Caboclo Peri, a dirigente incorpora. A entidade dirige-se ao Gongá, às firmezas, ao ogã e às médiuns, saudando-os. Em seguida, chega próximo ao portão para dar passes nos presentes. Os consulentes, descalços, cruzam o portão, se dirigindo à entidade que realiza o trabalho. Éramos poucos na assistência, cinco pessoas. Daí essa forma de atendimento.

Puxando novos pontos dos caboclos, as demais médiuns, não todas, incorporam. Seguem o mesmo rito de saudações realizado por Caboclo Peri, embora não realizem atendimentos. Passado um tempo, dirige-se ao Gongá onde há a desincorporação. A última entidade a subir é o Guia Chefe da casa, o Caboclo Peri.

Segue-se para outro momento do rito, onde se canta para os Orixás. Inicia-se com os pontos de Ogum, na sequência Xangô, Oxum, Iansã e Iemanjá. Incorporações ocorrem enquanto se cantam os pontos, onde as entidades se deslocam pelo espaço em direção aos atabaques, ao Ogã, às médiuns não incorporadas e à assistência. A ritualística segue o comando da dirigente espiritual da casa, que orienta quais entidades chamar. Após manifestação dos Orixás, é determinado que se cante para os guias espirituais **Marinheiros (Marujos)**. Esses, ao incorporarem, repetem, do mesmo modo, as saudações, permanecendo mais tempo em terra, realizando seus trabalhos espirituais.

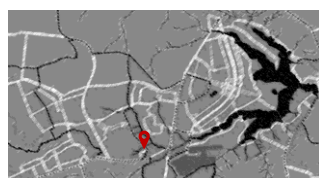
Marinheiros (Marujos)

linha de trabalho na Umbanda regida pela força descarregadora das águas salgadas de mãe Iemanjá. Trabalham com limpeza energética e espiritual,

Encaminhando para o encerramento da gira, canta-se para a subida dos Marinheiros, que também se dirigem ao Gongá para a desincorporação. Com todos posicionados no mesmo local de início da gira, toca-se o sino. Todos se ajoelham. Sino. Entoa-se ponto de agradecimento aos trabalhos realizados, seguido das preces do Pai-Nosso e Ave Maria. Sino longo. Todos se levantam e voltam-se para a entrada do terreiro, onde é entoado ponto para Exu, Seu Tranca Ruas das Almas, agradecendo pelos trabalhos realizados e fechando a gira.

Tenda Espírita São Jerônimo

Figura 54 – Fachada Tenda Espírita São Jerônimo.



Fundação
13 de junho de 1963
 Fundador
Samuel José Pereira Neto
 Orixás (Consagração)
Xangô e Yemanjá
 Guias Chefes
“Seu” Sete Figueiras
Maria das Trevas
“Seu” Tata Mirim



Samuel José Pereira Neto veio para Brasília por volta de 1959/1960, trazido por um alto funcionário do Ministério da Justiça, que lhe deu emprego. Inicia seus atendimentos espirituais no apartamento em que morava na região do Plano Piloto⁸.

Em 1963, estabeleceu-se em uma casa (barraco de madeira) na Segunda Avenida da Cidade Livre, que recebeu em agradecimento de uma consulente. Permaneceu trabalhando no endereço por alguns anos, juntamente com sua esposa, cambona chefe de suas entidades. Com fluxo crescente de consulentes, o espaço não os suportava. Procurou então a NOVACAP, conseguindo parcelar o valor de um terreno na terceira Avenida do Núcleo Bandeirante, onde permanece até os dias atuais.



⁸ No Rio de Janeiro Samuel trabalhou na Tenda Espírita São Jorge, a sexta casa fundada, em 15 de fevereiro de 1935, por determinação do Caboclo das Sete Encruzilhadas.

Os frequentadores do terreiro pertenciam a diferentes segmentos sociais. O atual presidente da instituição conta que um fazendeiro, em agradecimento à cura de seu filho, doou para o terreiro uma área de aproximadamente 22.500m² em Luziânia. Ela foi fracionada em cem lotes, vendidos para angariar fundos para a construção da sede do terreiro. Muitos dos lotes eram comprados por frequentadores da casa, que os doavam novamente à instituição, para serem novamente vendidos. Desse modo, edificou-se sua sede, consagrada aos orixás Xangô e Iemanjá.

Samuel e seu corpo mediúnico realizavam giras quase todos os dias da semana, atendendo aos apelos espirituais de seus frequentadores. Faleceu em 1994. Com sua morte, uma médium da casa assumiu os trabalhos espirituais.

Dona Dalva⁹ teria sonhado com o “Velho Samuel” dizendo quererem vender o terreiro. Ela saiu de Brasilinha (Planaltina de Goiás) acompanhada por seu marido e chegou à Tenda, o sonho se confirmava. A dirigente da casa estava negociando o terreno com um pastor. Dona Dalva assumiu os trabalhos espirituais do terreiro, em 1996, permanecendo no comando da casa até 2020, quando sua filha se torna a Yalorixá do terreiro.

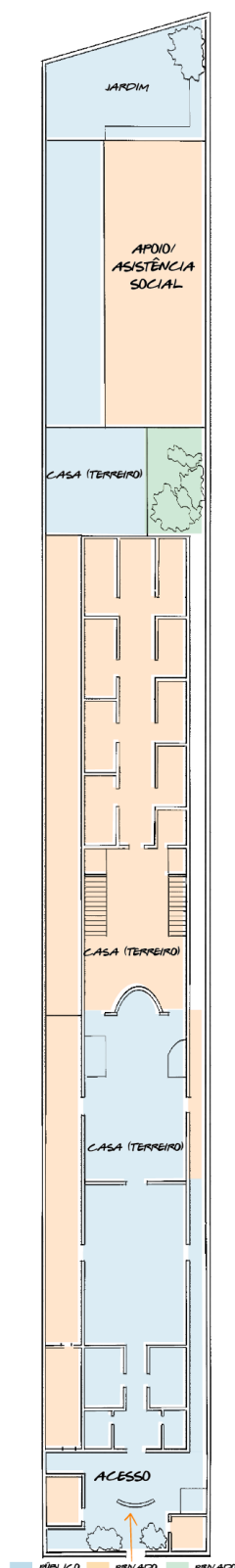
As atividades assistenciais da Tenda Espírita São Jerônimo continuam com a distribuição quinzenal de sopa aos moradores de rua, além de cestas básicas e cobertores, e campanhas para doação de alimentos para outras instituições. O atual presidente afirma que restam alguns lotes fracionados por Samuel (seu avô), que serão vendidos para a concretização de um Instituto¹⁰, cuja missão será atender às crianças, às mulheres e aos idosos em situações de vulnerabilidade social ou violência. As atividades assistências objetivam aproximar a comunidade do terreiro e contribuir para a desmistificação do preconceito associado aos cultos de matriz africana e afro-brasileiros.



⁹ Filha de Samuel que até então atuava no Candomblé.

¹⁰ Era sonho de Samuel criar uma Instituição de assistência social.

Figura 55 – Terreiro TESJ.



Implantado em um lote com duas frentes, com a fachada principal voltada para a Terceira Avenida, no Núcleo Bandeirante, o terreiro é cercado por um alto muro de alvenaria (Figura 55). Nele, há representações dos orixás aos quais o terreiro é consagrado, Xangô e Iemanjá. No centro do muro, um portão dá acesso ao local.

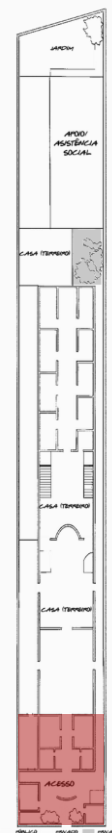
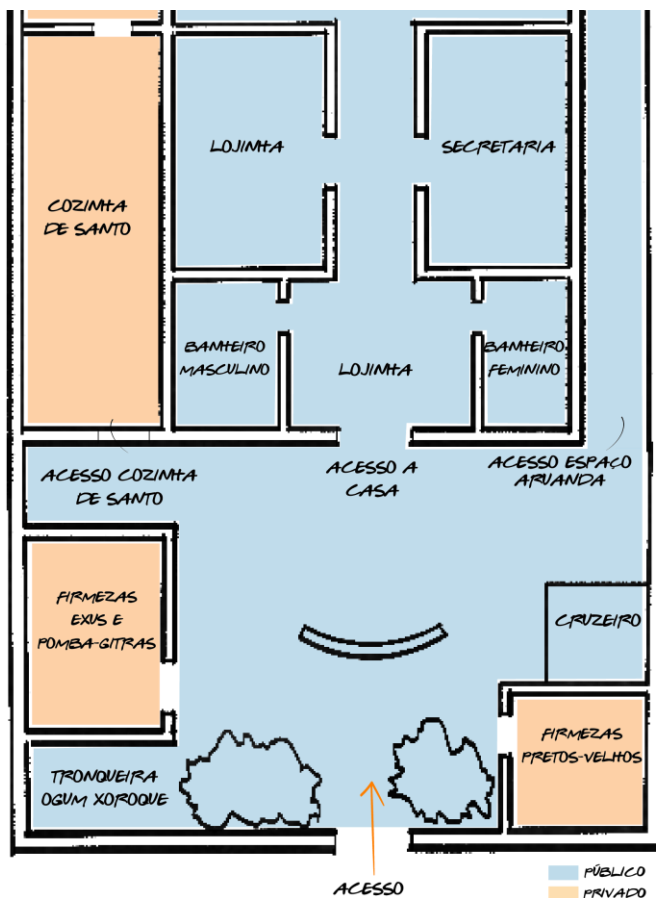
À frente do portão, um médium da casa recebe os consulentes, indicando o caminho a ser percorrido (Figura 56). Primeiramente, reverencia-se, à esquerda, uma imagem de **Ogum Xoroquê**. Em seguida, reverencia-se a casa dos Exus, onde todos os Exus e Pomba-giras, também protetores da casa, estão assentados. À direita, reverencia-se a casa dos Pretos-Velhos e, na sequência, o Cruzeiro, onde médiuns e a assistência realizam suas firmezas.

No meio do pátio, uma parede semicircular direciona o fluxo de entrada, além de guardar a visão do interior da casa. Um acesso à esquerda leva à **cozinha de santo**, onde são preparadas as oferendas aos Orixás. À direita, outro caminho leva a um corredor lateral do lote, chamado de Espaço Aruanda, para onde a assistência pode se dirigir, caso necessite falar ao telefone ou mesmo permanecer enquanto aguarda por seu atendimento.

O acesso à edificação é feito por um portão de ferro forjado, decorado com elementos como o sol e as estrelas. À direita se localiza o banheiro feminino, uma mesa com água e uma prateleira alta com a imagem de São Francisco. À esquerda tem-se o banheiro masculino, uma mesa com café e outra prateleira alta, essa com a imagem de Santo Antônio.

Seguindo o caminho central, outras duas salas recebem, à direita, a secretaria e à esquerda, uma lojinha, onde se pode adquirir artigos diversos relacionados à religião.

Figura 56 – Pátio/saguão.



Ogum Xoroquê

Orixá dual, que carrega as forças de Ogum e de Exu.

Cozinha de Santo

local exclusivo para o preparo dos alimentos e pratos sagrados das entidades.

Assentamento

local onde a força, o Axé, é plantada bem como onde se coloca a representação dos Orixás e seus elementos. Tem caráter permanente.

Yabás

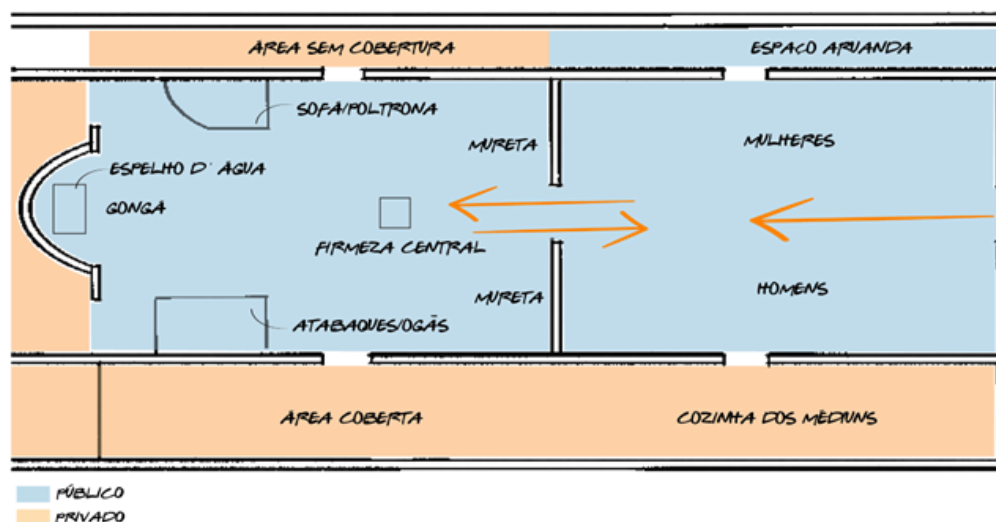
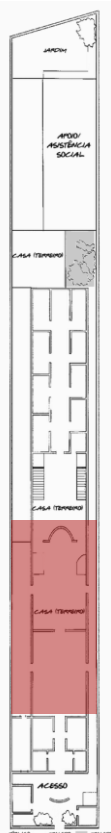
Orixás femininas que representam as forças da natureza, a gestão da vida e o poder do matriarcado.

O caminho leva à área da assistência (Figura 57), composta por fileiras de bancos de madeira. As consulentes mulheres se sentam à direita e os consulentes homens à esquerda.

No terreiro, essa divisão tem relação direta à posição onde se encontram os **assentamentos** das **Yabás** (Oxum, Nanã e Iemanjá). Duas portas laterais, uma a cada lado, levam, à direita, ao Espaço Aruanda, e à esquerda à cozinha dos médiuns, chamada por eles por cozinha dos Pretos-Velhos. A assistência é separada do espaço ritual por uma mureta com uma abertura central, que determina o fluxo dos atendimentos.

O espaço ritual possui o chão coberto por areia. No centro, há a firmeza central da casa, o axé, onde quartinhas e velas são posicionadas, além de um grande vaso com espadas de Ogum.

Figura 57 – Casa.



Junto ao Gongá (Figura 58), à esquerda, uma estrutura em alvenaria é destinada aos Ogãs e aos atabaques. Em mesma posição, no lado oposto, outra estrutura contém um sofá e uma poltrona, utilizadas pelos médiuns após a desincorporação ou por algum chefe de terreiro que visita a casa.

O Gongá se assemelha a uma pequena gruta. No interior, há uma fonte em forma de cachoeira, cuja água cai em um espelho d'água. No alto da estrutura é posicionada a imagem de Jesus Cristo (Oxalá) e logo abaixo as imagens de Iemanjá e de Xangô. Dois pedestais, também no interior da gruta, nas laterais da cachoeira, sustentam duas imagens de anjos católicos. Aos lados da abertura, outros dois pedestais sustentam outros elementos utilizados no ritual, como o **adjá**.

Nas laterais do Gongá, dois acessos levam a uma área privada do templo (Figura 59), utilizada para concentração e energização dos médiuns e cambonos antes das giras. Duas escadas, uma a cada lado da sala, direcionam ao andar inferior, onde se têm os vestiários masculino e feminino, além de um espaço de convívio. Ao fundo da sala, as paredes laterais abrigam à direita um armário para armazenamento das **louças de santo** e, à esquerda, um armário com os elementos utilizados em dias de festa (toalhas, cortinas e adornos).

Adjá

sineta utilizada para invocar os orixás pelo celebrante da gira.

Louças de Santo

Recipientes onde se oferecem as oferendas (comida) aos Orixás.

Figura 58 – Gongá TESJ.



Orumilá

Orixá detentor dos poderes da intuição, da vivência e da leitura dos destinos. É responsável pelos mistérios e interpretações do oráculo de Ifá (Búzios). Cores: Branco, Verde e Amarelo.

Obá

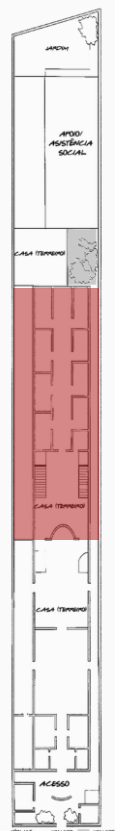
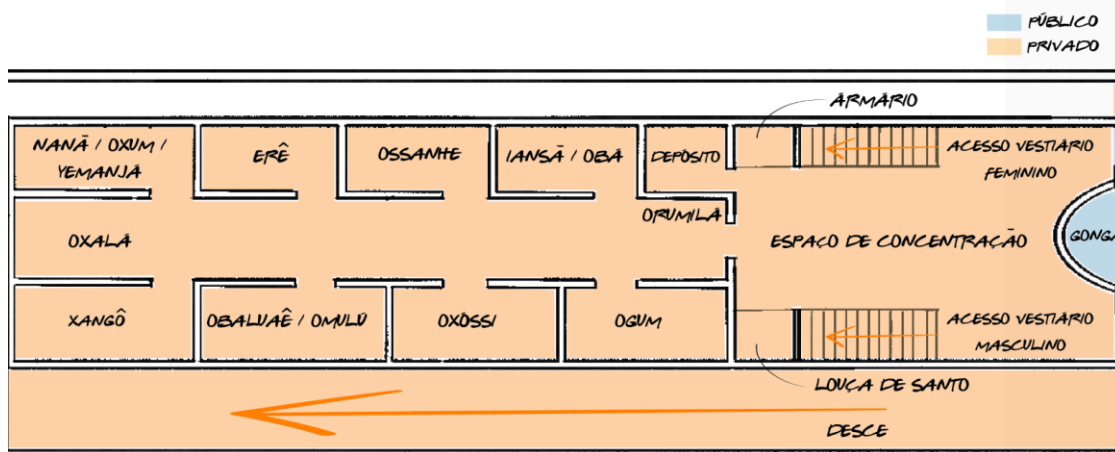
é uma Orixá guerreira reconhecida por sua força e valentia. É associada as águas turbulentas dos rios. Cores: Vermelho e Branco.

Ossanhe

*Orixá das plantas,
detentor dos poderes de
cura das folhas e ervas.
Cores: Verde e Branco.*

Em outras duas portas na parede do fundo, se acessa um depósito e o espaço destinado aos assentamentos dos Orixás. Um longo corredor dividido em pequenos quartos abriga à esquerda os assentamentos de Ogum, Oxóssi, Obaluaê/Omolu e Xangô e, à direita, **Orumilá**, Iansã/**Obá**, **Ossanhe**, Ibejis e as Yabás – Nanã, Oxum e Yemanjá. Ao fundo do corredor, a imagem de Oxalá (Jesus Cristo).

Figura 59 – Área privada.



Voltando ao acesso à cozinha dos médiuns, instalada na lateral do terreno, segue-se por um corredor que leva aos fundos do terreno. No caminho, à direita do corredor, há um espaço de lavanderia, o acesso à sala de convívio, vestiários e a sala da direção do terreiro.

Nos fundos (Figura 60), uma área parcialmente coberta, aproximadamente dois terços do espaço, há um deck de madeira, que leva a sala reservada para a Yalorixá, onde realiza o jogo de conchas, semelhante ao de búzios. No deck se realizam as giras de Exus e Pomba-giras, pois o espaço interno destinado ao ritual não comporta o número de frequentadores. Ao lado do deck há uma mina, cercada por algumas plantas.

Logo após o deck à direita do lote, outra edificação comporta nova cozinha, uma sala (também utilizada como lojinha nas giras de Exus e Pomba-giras), um banheiro e outro cômodo. A assistência, quando da realização das giras, é posicionada na área ao lado da edificação, que também tem função de garagem. No limite do espaço, há outra tronqueira que guarda a entrada dos fundos, onde estão as firmezas dos Exus Seu João Caveira e Seu Sete Caveira.

Figura 60 – Área externa.



Na área descoberta, na fachada posterior, na lateral e na frente da edificação, um grande canteiro acompanha as paredes onde há algumas ervas e, principalmente, **guiné**. Essa fachada, voltada para a Avenida Contorno, ao contrário da frontal, é fechada por um portão com barras metálicas.

Guiné

erva que tem como ação cortar, quebrar, perfurar energias e vibrações densas além de encaminhar e curar.



Com os médiuns posicionados em duas fileiras, uma de cada lado, nas laterais da área do ritual, inicia-se a defumação do espaço. Acompanhado pelos atabaques e pelo ponto cantado, o médium que realiza o ritual, primeiramente, defuma o Gongá e os pontos de firmeza do espaço. Segue para os dirigentes da casa, na sequência os Ogãs e os médiuns. Parte para a área da assistência e para a área externa do terreiro, onde continua o ritual.

Toca-se para os Exus e realiza-se uma oração. Os médiuns se posicionam em um semicírculo ao redor da firmeza central, onde é realizada nova prece, abrindo os trabalhos. Iniciam-se os toques aos Orixás, entoando-se seus pontos e tocando o Adjá. Nesse momento, os médiuns iniciam um movimento circulando as firmezas centrais, dançando conforme o Orixá cujo ponto cantado se destina. Inicia-se por Xangô, na sequência toca-se para Ogum, Oxóssi, Ibejis e Omolu. Quando se canta para Iemanjá, os médiuns voltam à formação das filas laterais. Somente a dirigente do terreiro continua o movimento, circulando a firmeza central. Ao fim, retoma-se o movimento por todos os médiuns, toca-se para Nanã, Oxum, Iansã e Ossanhe. Finaliza-se o rito tocando para os Pretos-Velhos, guias espirituais.

Findo as saudações iniciais aos Orixás e aos Pretos-Velhos, inicia-se o toque aos Marinheiros/Marujos, a quem a gira presenciada era dedicada. Conforme entoam os pontos, os médiuns iniciam o processo de incorporação. Todas as entidades, quando incorporadas, dirigem-se à entrada central da mureta, saudando o local.

Após posicionados novamente nas duas filas laterais, e preparados com seus elementos de trabalho, iniciam-se os

atendimentos, realizados por meio de senhas distribuídas previamente. Todos os consulentes entram descalços para o atendimento. Nas consulentes é vestida uma saia comprida por cima de suas roupas. Com todos os consulentes atendidos, os cambonos também passam pelo atendimento com as entidades.

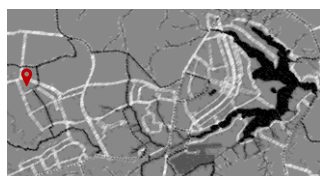
O processo de desincorporação se dá conforme as entidades finalizam seus atendimentos. Novamente se dirigem à abertura central, fazem uma saudação, dirigem-se à firmeza central, nova saudação, encaminham-se ao Gongá, onde ocorre a subida da entidade. Os médiuns, desincorporados, dirigem-se ao sofá e à poltrona na lateral do Gongá, onde permanecem por alguns instantes. A entidade dirigente da casa, o Marujo Aquelal, é a última a subir.

Finalizando a gira, todos os médiuns se reúnem novamente em um semicírculo, rodeando a firmeza central, voltados para a assistência. Entoam o ponto de encerramento da gira, rodeiam a firmeza em fila, saúdam o Gongá e saem pelos acessos laterais.



Centro Espírita Caminheiros de Santo Antônio de Pádua

Figura 61 – Fachada Centro Espírita Caminheiros de Santo Antônio de Pádua.



Fundação

10 de agosto de 1971

Fundador

Antônia Lins

Orixás (Consagração)

Xangô e Ogum

Guias Chefes

Caboclo Sete Pedreiras

Caboclo Ogum da Floresta



Fundado em 10 de agosto de 1971, o Centro Espírita Caminheiros de Santo Antônio de Pádua inicia sua trajetória na capital, na região do Plano Piloto, em meados de 1970, na residência de sua fundadora, Antônia Lins, na SQN 105. Vinda do Rio de Janeiro para acompanhar sua filha Creusa Lins Acciolly, funcionária do Ministério do Interior, ambas trabalhavam no Centro Espírita Caminheiros da Verdade, no Rio de Janeiro.

Inicialmente não tinham a intenção de abrir um terreiro na cidade, procuravam algum existente para poderem trabalhar. Contudo, não encontraram nenhum terreiro com ritualística semelhante à da casa que frequentavam no Rio.

Certo dia, o zelador do prédio onde moravam bate à porta do apartamento à procura de ajuda. Acreditando que seria despedido porque “recebia” espíritos e era julgado como “doido”, Dona Antônia o recebeu, passou o defumador no rapaz, incorporou seu guia espiritual, Seu Ogum da Floresta, que o atendeu. Realizando o trabalho com certa frequência, em que “a ‘cura’ exigia tratamento



espiritual e desenvolvimento mediúnico” (34), Raimundo, já equilibrado, divulga o feito de Dona Antônia e, mais tarde, se junta ao corpo mediúnico do Centro.

As pessoas da vizinhança começaram a procurar Dona Antônia para atendimentos espirituais que se realizavam na sala do apartamento funcional de três quartos. As médiuns separaram um dos cômodos para realizarem as sessões, que aconteciam aos sábados ou domingos.

Com fluxo crescente de pessoas, Creusa, preocupada com denúncias, temia perder o uso do imóvel e explicou à mãe que não poderiam mais manter aquela situação. Voltaram para o Rio de Janeiro, em busca de aconselhamento do presidente e líder espiritual do Caminhos da Verdade, João Carneiro de Almeida, que lhes autoriza a abrir um Centro em Brasília.

Para dar continuidade aos atendimentos, o casal Mario e Terezinha, gratos por uma graça alcançada, ofereceram seu apartamento para a realização dos rituais, que aconteciam aos sábados e às quartas-feiras, na SQN 407 (34).

Em março de 1971, Creusa protocola um requerimento junto à NOVACAP, solicitando a concessão de um terreno para a construção de sua sede. O requerimento é arquivado em abril do mesmo ano com a justificativa de não constar no documento endereço para notificação da parte.

Em agosto de 1971, sabendo das exigências da companhia e após meses de tratativas para conseguir os documentos solicitados, o Centro é oficialmente fundado. Devido às dificuldades encontradas no processo junto à NOVACAP, em setembro de 1972, por um termo de juntada por anexação, é inserido no processo um novo pedido de apreciação da solicitação por um senador da República. Em novembro do mesmo ano, novo requerimento é anexado ao processo, foi inserida toda a documentação de registro de fundação do Centro, conforme orientação dada pelo órgão. Nele é informado, entre outras coisas, a dificuldade em se realizar as atividades espirituais em apartamento, as ações sociais que pretendiam desenvolver e o

pedido para o terreno estar localizado no SGAN, conhecido por Setor Religioso.

Em dezembro de 1971, a Divisão de Operações Imobiliárias da NOVACAP informa haver disponível, no SGAN 611, um lote de dez mil metros quadrados. Por ter um custo elevado, o grupo não conseguiria assumir a compra do terreno nos moldes propostos pela companhia. Solicitaram, em janeiro de 1972, que fossem facilitadas as condições de pagamento. A resposta foi negativa.

Concomitantemente ao processo citado, Mário, funcionário de carreira do Itamaraty, tendo que se mudar para a África, informou que não poderia mais disponibilizar o espaço onde o Centro tinha sua sede. Os dirigentes do grupo decidem alugar uma sala comercial na 705 Norte. Em setembro de 1972, o Centro protocolou novo requerimento, reavivando o processo anterior. Reconhecendo a existência de áreas menores nos conjuntos das entrequadras, solicitaram novamente um lote na região com preço viável. Houve nova recusa, justificada pela não existência de áreas disponíveis na região. Em fevereiro de 1973, o processo é arquivado.

Da 705, o grupo se mudou para a 408 Norte, onde experimentou uma expansão, tanto de médiuns quanto de colaboradores da casa, e acrescentou um dia de trabalho na sua rotina.

Em 1976, o Centro mudou-se para a casa de Marli e Jorge, membros do Caminheiros, no Guará. Permaneceram no local por alguns meses, até que a Direção da Casa decidiu alugar um imóvel na mesma região, permanecendo no endereço, na QE 15 do Guará II, por quase dois anos.

Creusa relembra que, no início de todo esse processo, uma pessoa próxima ao governador Hélio Prates informou que poderia conseguir um terreno para o Centro no Guará, à época pouco habitado. No entanto, essa proposta foi recusada pelas médiuns, pois a maioria dos consulentes e do corpo mediúnico residia no Plano Piloto. Assim, Creusa concentrou seus esforços na tentativa de conseguir um terreno naquela região, que dispunha de muitos

espaços, sem ter êxito.

Em 1978, Os Caminheiros adquiriram junto à TERRACAP um terreno em Ceilândia. No terreno vendido funcionava a feira do Setor O, que foi deslocada para outro local, gerando represálias de moradores e feirantes.

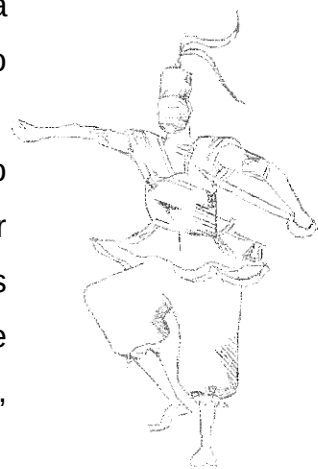
Firmado o contrato de compra e venda, havia no documento uma cláusula de retrovenda. Caso o terreiro não finalizasse as construções no prazo de 24 meses, perderia a posse do terreno. Ao decidir se estabelecer no local, sendo a maioria dos frequentadores e médiuns moradores do Plano Piloto, muitos deixaram o grupo por medo da violência local, pela dificuldade de locomoção ou ainda por preconceito.

O projeto para a construção da sede definitiva foi orientado pelo Guia Chefe da casa, seu Ogum da Floresta, e desenvolvido pela arquiteta Sílvia Encarnação Alves Velho.

O desenho inicial do terreiro constava de dois pavimentos. O grupo acreditava que conseguiria arcar com as despesas das obras no prazo estipulado, se esforçando para a arrecadação de fundos. Contudo, com o prazo se extinguindo, Creusa solicita à TERRACAP a prorrogação do mesmo.

De acordo com Creusa, a área, já valorizada, gerava grande especulação. Para agilizar as obras e impedir a retrovenda do terreno, houve uma adaptação do projeto, com a solução proposta em um pavimento. Com a alteração aprovada a tempo, não havia mais a possibilidade de tomada do terreno, se tornando definitiva a sede do Caminheiros.

Sendo uma sociedade civil, o espaço pertence ao corpo mediúnico da casa, tendo em seu estatuto cláusula em que, se por algum motivo não houver nenhum interessado em continuar os trabalhos da instituição, o espaço poderá voltar ao Estado, desde que seja doado a outra instituição espírita. Após uma caminhada árdua, cheia de desafios, os Caminheiros podem enfim se assentar.

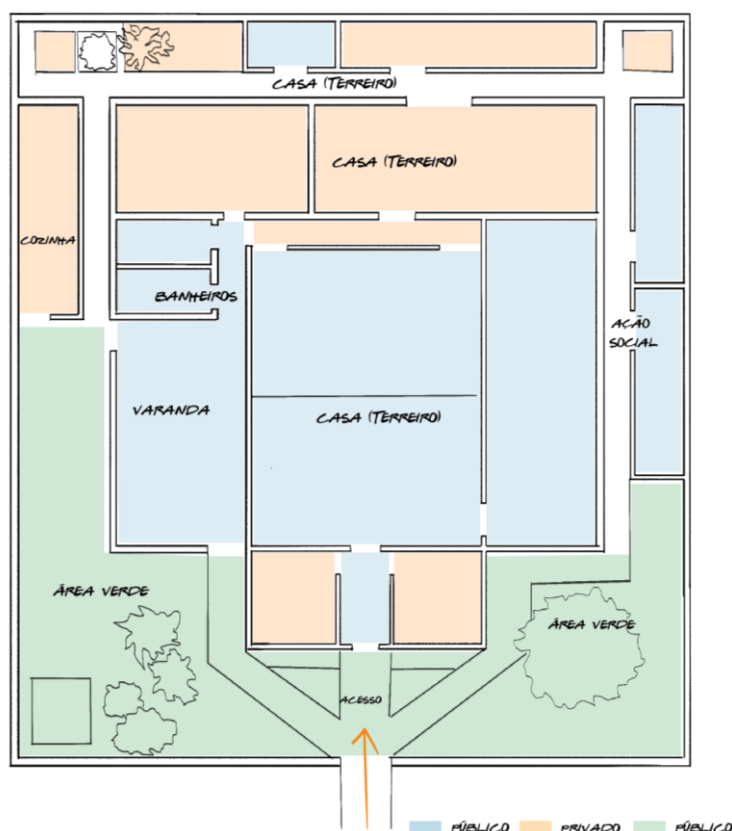


Espaço e rito

Atravessando o portão de entrada do terreiro (Figura 62), o caminho principal logo se divide em outros três, direcionando os fluxos. O caminho à esquerda leva a uma varanda coberta, onde um dos membros da casa recebe os presentes. Ao lado desse caminho, próximo ao cercamento do lote, em uma área de jardim, encontra-se a “casinha” de Exu, modo como se referem às tronqueiras no terreiro, que guarda as firmezas dos Exus e Pombagiras feitas semanalmente. O caminho central leva ao interior da casa. O caminho à direita leva a uma área com diferentes funções (Figura 63).

O jardim ao lado do caminho à direita abriga uma grande aroeira, também firmeza da casa, onde foi inicialmente construído um barraco, sede provisória do terreiro. Próximo ao cercamento, do oposto à casinha dos Exus, encontra-se um espaço vazio destinado à

Figura 62- Terreiro Centro Espírita Caminheiros de Santo Antônio de Pádua.

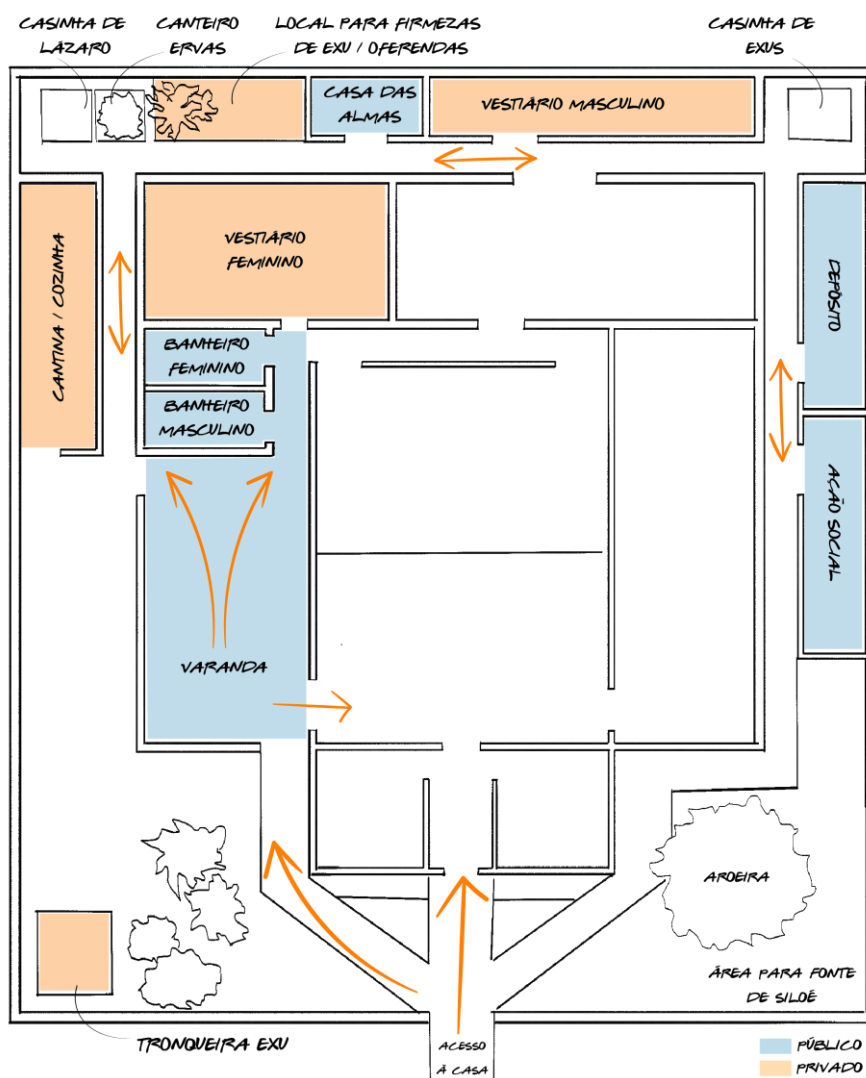


construção da Fonte de Siloé, relacionada às entidades do Oriente, que trabalham com a cura. Pelos acessos laterais, é possível contornar todo o terreno.

Na varanda coberta, local de espera antes das sessões, encontram-se acessos públicos ao interior da casa, um acesso privado ao interior da casa, um acesso ao vestiário feminino, os banheiros e a cantina – com acesso aos fundos do terreiro.

Seguindo pelo caminho da cantina, no limite do terreno, encontra-se uma área descoberta onde há outra casinha destinada às firmezas de Lázaro (São Lázaro), relacionado ao Orixá Omolu.

Figura 63 – Área externa.



Ao lado da pequena construção, em um canteiro, são cultivadas **espadas de São Jorge** e Guiné, utilizadas pelos médiuns para seus banhos obrigatórios antes das giras, realizados com as plantas mencionadas e **arruda**. Ao lado, em área com solo exposto, encontram-se algumas bananeiras, firmezas também de Exu, local onde também são depositadas as oferendas de firmeza e trabalhos especiais aos Guias e Orixás.

No corredor, agora coberto, encontra-se na sequência a casinha das Almas, local de firmeza dos Pretos-Velhos, fechada por um pequeno portão, porém de acesso público. Em seu interior, na parede do fundo, há uma cruz (Cruzeiro). Nas paredes também são fixadas prateleiras estreitas, em granito. A do fundo é de uso público,

Espada de São Jorge (Espada de Ogum)

planta que tem como ação promover o equilíbrio energético, limpando a aura e revitalizando o corpo.

Arruda

erva que tem como ação consumir as energias deletérias e purificar.

podendo ali serem acesas velas pelos consulentes. As das laterais destinam-se aos médiuns que, por algum motivo, não podem realizar as firmezas de Anjo da Guarda em suas residências – ritual em que, normalmente, se oferece uma vela de sete dias ao Anjo da Guarda.

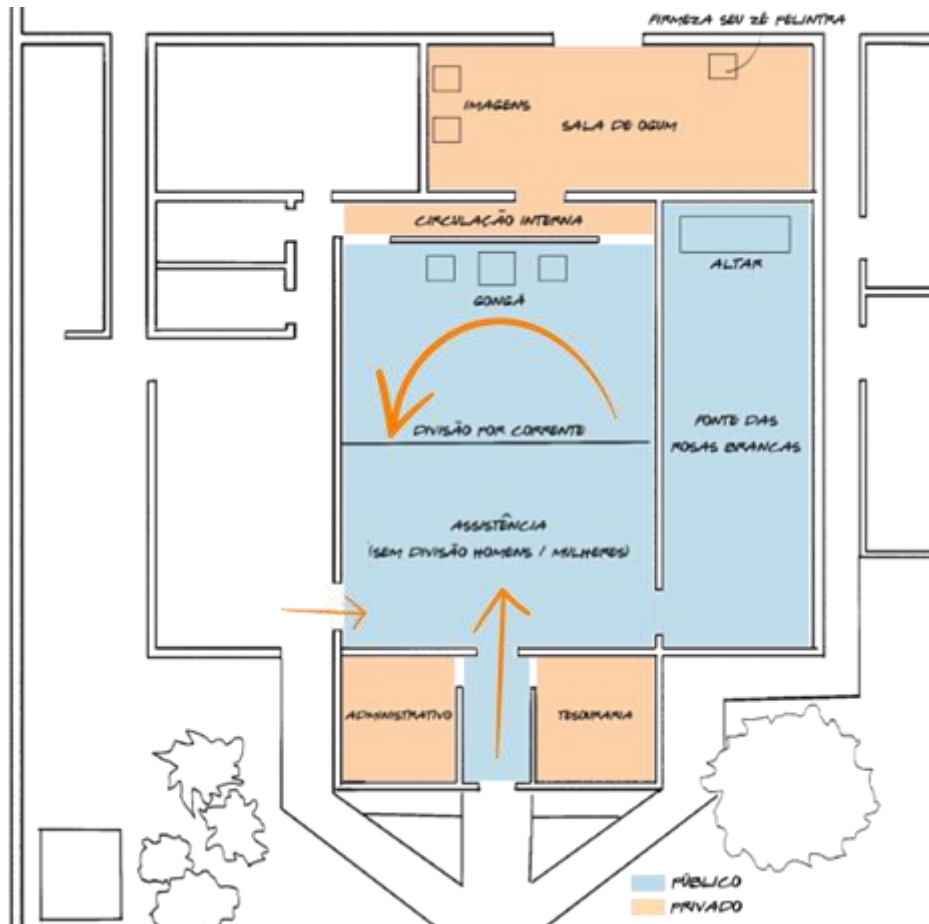
Ao lado da casinha, outro cômodo destina-se ao vestiário masculino. O caminho leva a outra área descoberta, na extremidade direita do terreno, onde se encontra nova casinha, com outras firmezas dos Exus e um novo canteiro com espadas de São Jorge. O corredor, agora na lateral do lote, leva a uma sala onde são desenvolvidas atividades sociais e a um depósito, retornando à área frontal do lote.

No interior da casa (Figura 64), a partir da porta principal, um saguão dá acesso, à direita, à sala da tesouraria, à esquerda, à administração e, ao centro, à área dos rituais.

Cruzando a abertura do saguão, chega-se à área da assistência. Do lado esquerdo, uma porta leva à varanda e do lado direito à sala de cura, chamada de Fonte das Rosas Brancas. A sala abriga em toda sua extensão duas fileiras de macas, dispostas em suas laterais, formando um corredor central. Nela é realizada, às quintas-feiras, sessão de cura para consulentes encaminhados pelos caboclos nos atendimentos das giras. Na parede ao fundo da sala, um altar sustenta, à esquerda, a imagem de Nossa Senhora da Conceição – Oxum, ao centro, a imagem de Jesus Cristo – Oxalá, e à direita, as imagens de São Sebastião – Oxóssi e São Benedito – Pretos-Velhos. Na lateral direita do altar, são dispostos sobre uma mesa diversos pedacinhos de papel com nomes de consulentes que necessitam de cura. Os nomes são retirados do local somente no fim do ano.

A área da assistência é composta por quatro fileiras de bancos de madeira, divididas a partir de um corredor central, ficando duas a cada lado do recinto. A separação do espaço da assistência e do espaço de atendimento é feita por uma corrente, fixada nas duas extremidades da sala. O acesso ao espaço ritual é feito pela direita e a saída pela esquerda, num fluxo circular.

Figura 64 – Interior da Casa.



O Gongá (Figura 65) é composto por três cubos de mármore que sustentam três imagens. O do centro, sustenta a imagem de Santo Antônio, que dá nome ao terreiro, não tendo nenhuma relação sincrética com nenhum Orixá ou Guia Espiritual. Nos outros, o da esquerda sustenta a imagem de São Jerônimo, relacionado ao Orixá Xangô e o da direita, uma imagem de São Jorge, relacionado ao Orixá Ogum, ambas se relacionam aos Guias Chefes da casa – o Caboclo Sete Pedreiras (Xangô) e o Caboclo Ogum da Floresta (Ogum).

Figura 65 – Gongá CECSAP.

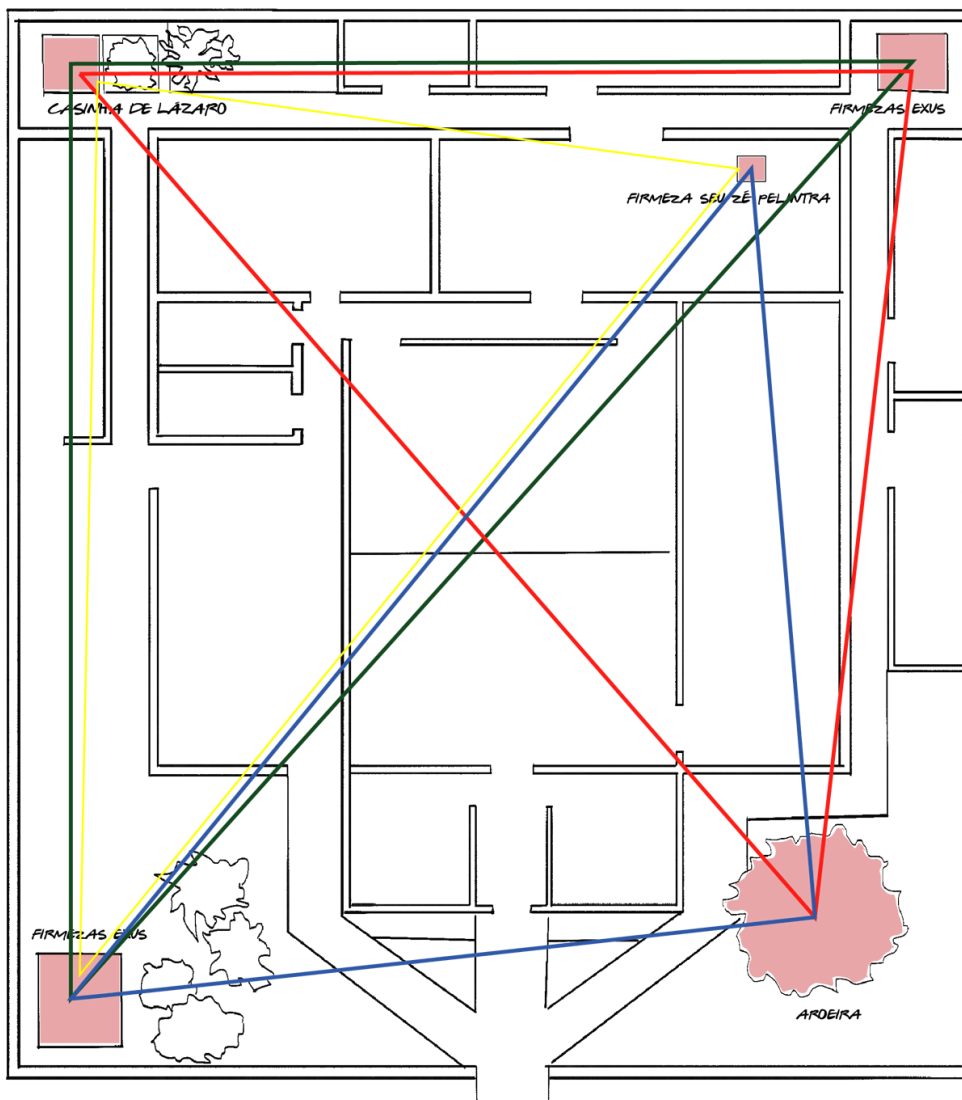


Duas portas de vidro jateado, nas laterais do Gongá, levam a um corredor que dá acesso a outra sala, de uso privado, onde são realizadas as giras de esquerda, chamadas no Centro de Giras de segurança, direcionadas aos Exus (rituais restritos aos integrantes da casa). Também tem função de sala de apoio, onde os médiuns aguardam pelo início da gira e pode ser utilizada por solicitação dos guias para a realização de algum trabalho especial.

No centro da sala, pintado no chão, em vermelho, está o ponto riscado do Caboclo Ogum da Floresta. Na lateral esquerda da sala, encontram-se imagens de São Lázaro – Omolu e Cosme e Damião – Ibejis, ao lado direito uma firmeza destina-se a Seu Zé Pelintra. A sala se comunica com o corredor que contorna todo o terreiro.

As casinhas das firmezas dos Exus e de Lázaro, juntamente com a aroeira, determinam um sistema de forças baseado na triangulação dos elementos (Figura 66), posicionados desta maneira por determinação do Caboclo Ogum da Floresta. A conexão desses pontos, que remetem a triângulos, se relaciona com a Trindade da Umbanda: os Pretos-Velhos, as Crianças e os Caboclos – linhas de trabalho da religião.

Figura 66 – Esquema da triangularização.



Ao chegar ao terreiro, os consulentes/visitantes são direcionados por um membro do corpo mediúnico a uma mesa posicionada no fundo da varanda coberta, de onde retiram uma senha. A gira inicia-se após o ritual de defumação da área de atendimento e da assistência, realizado sem a participação dos consulentes/visitantes. Os médiuns só adentram o espaço de

atendimento após passarem pelo defumador.

Após os presentes tomarem seus assentos, é iniciada a preleção, abordando temas diversos relacionados à religião ou autoconhecimento. Na sequência, os consulentes são chamados conforme ordem de chegada, escolhendo a entidade com quem desejam se consultar. Com os médiuns posicionados nas laterais do espaço, é realizada uma prece para iniciar os trabalhos.

A incorporação dos médiuns de atendimento vem em sequência. Os demais médiuns (cambonos) recebem seus guias para descarrego (limpeza). Os médiuns de atendimento incorporados são posicionados nas laterais e à frente da área de atendimento. Iniciam-se as consultas. Os consulentes entram no espaço de atendimento de pés no chão. Os médiuns trabalham calçados.

Os médiuns de atendimento iniciam os trabalhos incorporados por seus caboclos e, a depender da pessoa assistida, outras entidades também se manifestam: Exus e Crianças. Com certa frequência, os demais médiuns (cambonos) são solicitados para auxiliarem nos trabalhos dos médiuns de atendimento, também incorporando seus guias. Sempre que finalizam o auxílio a um atendimento, dirigem-se ao Gongá para a desincorporação.

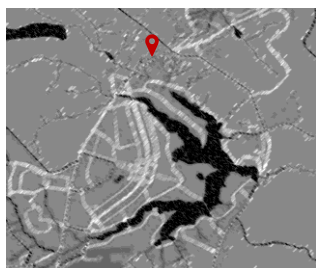
Com todos os consulentes atendidos, a gira encaminha-se para o fim. Enquanto observador do rito para a pesquisa, permanecendo até o final, também me é solicitado deixar o local após o último atendimento.



Espada de Ogum

Casa Espiritualista Caboclo das Sete Encruzilhadas

Figura 67 – Fachada Casa Espiritualista Caboclo das Sete Encruzilhadas.



Fundação (no espaço atual):

Agosto de 2018

Fundador

Luciano dos Anjos

Orixás (Consagração)

Oxóssi, Oxum, Xangô e Ogum

Guias Chefes

Exu Sete Encruzilhadas

Pai Joaquim da Cachoeira

Zé Pelintra



A história da CECSE está intimamente ligada à trajetória de seu líder espiritual, o Babalaô (Babalorixá) Luciano dos Anjos, cujos guias espirituais principais e dirigentes da casa são os Exus Sete Encruzilhadas, Zé Pelintra e o preto-velho Pai Joaquim da Cachoeira.

Natural de Brasília, Luciano começou a sentir desconfortos e entendeu ser necessário procurar ajuda espiritual.

Passou algum tempo no Vale do Amanhecer, porém continuava a sentir e prever acontecimentos que impressionavam. Suas previsões relacionavam-se com frequência à morte.

A espiritualidade o colocou em xeque, apresentando-lhe duas opções: continuar com sua vida material ou trilhar o caminho espiritual. Decidiu-se pela última, começando a atender demandas de pessoas necessitadas de auxílio espiritual em sua própria casa, no Guará II.

A demanda de atendimento foi crescendo, impossibilitando-o

de permanecer no local. Mudou-se para uma casa maior no Guará Park, situada ao fundo do Guará II. Teve ainda outro endereço, em Arniqueiras, até chegar ao local de sua sede definitiva.

Em companhia de um arquiteto, membro da corrente, Luciano recebeu a mensagem de Seu Zé Pelintra, que lhe indicou um lote na região próxima ao Taquari. Uma semana depois, em uma gira, uma consulente ofereceu, em doação, um terreno à entidade. O local era exatamente aquele apontado por Zé Pelintra.

O arquiteto, em visita ao terreno e irradiado pela energia de seus guias espirituais, sugere o local de implantação do terreiro, ao fundo do lote. O terreno contava com uma estrutura, um grande galpão que seria utilizado inicialmente para o desenvolvimento das atividades do terreiro.

No local sugerido, está sendo construída a sede definitiva da casa, chamada por seus membros, de casa mãe.



Figura 68 – Terreiro Casa Espiritualista Caboclo das Sete Encruzilhadas.

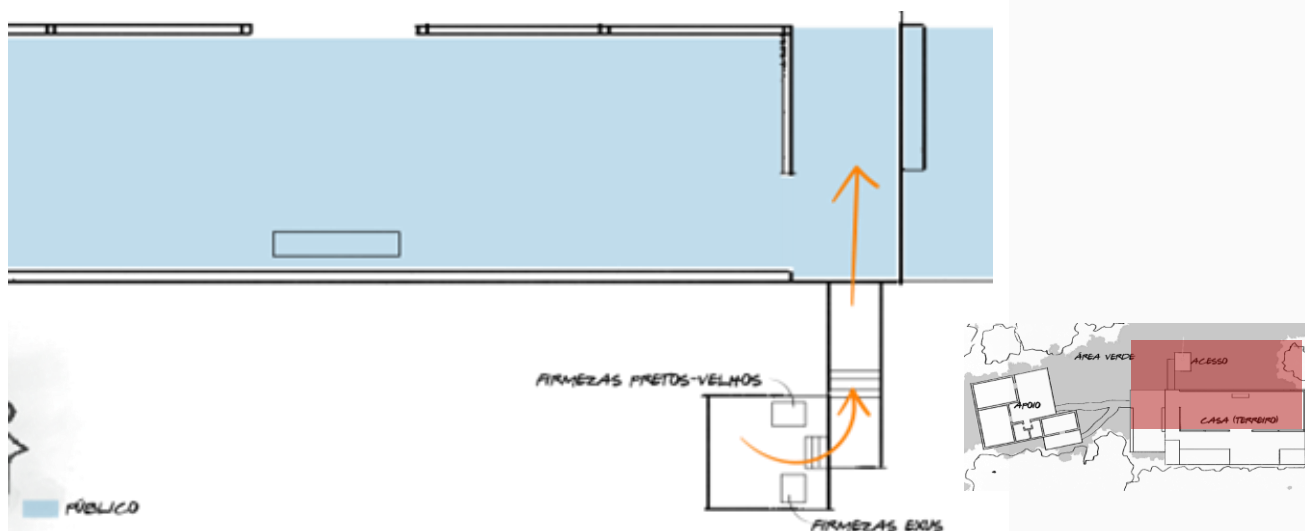


Em meio a uma cerca viva, formada por diferentes espécies vegetais, um portão com barras de ferro dá acesso ao terreiro, localizado em uma área rural do Lago Norte (Figura 68).

Diante do acesso principal da casa, implantada em local cercado por gramado e com uma grande massa arbórea ao fundo, dois médiuns orientam como realizar as saudações nas tronqueiras. À direita, estão as firmezas dos Exus e Pomba-Giras e, à esquerda, as firmezas dos Pretos-Velhos.

Subindo alguns degraus, chega-se a uma varanda, formada pela extensão do telhado da edificação. No espaço, sem fechamentos laterais, outra médium orienta o atendimento. Alguns assentos são dispostos nesse local, na lateral direita. À esquerda, uma grande abertura leva à área do ritual, acessada somente pelos membros da casa (Figura 69).

Figura 69 – Acesso.



Ao fundo da varanda, um acesso à esquerda leva à área da assistência, mobiliada com cadeiras e bancos. Não há fechamentos laterais, o piso é de cascalho. Toda a área é envolta por vegetação.

Na lateral esquerda da assistência, ao fundo, encontra-se uma fonte em formato de uma pequena gruta, envolta por vegetação e um espelho d'água. No interior da gruta encontra-se uma imagem de Nossa Senhora Aparecida, relacionada à Orixá Oxum. Na lateral esquerda, também ao fundo, encontra-se outra área com piso em areia, onde se tem uma casinha de Pretos-Velhos. Esse espaço é cercado por hastes de bambu seco e por bambu-japonês. Ao lado da área da casinha há uma grande árvore, onde assistência e corpo mediúnico firmam suas velas (Figura 70).

A área do ritual é um grande galpão com cinco aberturas frontais. A abertura central determina o fluxo de entrada para os atendimentos. As outras aberturas possuem uma mureta baixa em sua extensão. As aberturas também não possuem fechamento.

No centro do espaço, na parede do fundo, encontra-se o **Aledá** (Figura 71). Formado por uma mesa de madeira, recebe diversas imagens de Orixás, Guias Espirituais, além de imagens de São Francisco, de Nossa Senhora Aparecida e de Santa Bárbara. Na

Aledá

altar, nome dado ao Gongá no terreiro.

parede atrás da mesa sete prateleiras sustentam as imagens dos Orixás e de Santos: à esquerda, as imagens de Oxóssi e São Sebastião, de Xangô e São Jerônimo; ao centro, a imagem de Jesus Negro, abaixo dela a imagem de Ogum e São Jorge; à direita as imagens de Oxum e Nossa Senhora Aparecida, Iansã e Santa Bárbara, Nanã e Sant'Ana. Ao lado esquerdo do Gongá, um pedestal de madeira sustenta uma imagem de Omolu.

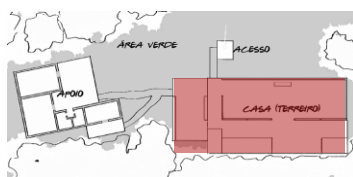
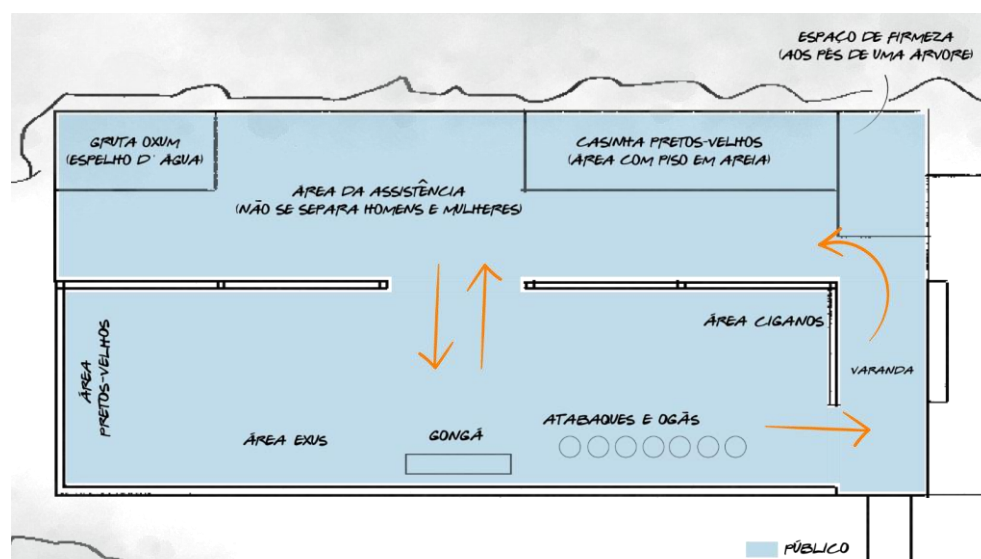


Figura 70 – Casa.



Sete atabaques estão dispostos à esquerda do Gongá. Na parede atrás dos atabaques há um quadro do Caboclo das Sete Encruzilhadas, Guia Espiritual do terreiro. No canto esquerdo, próximo à abertura, um espaço é delimitado por cortinas nas cores vermelha, laranja, verde e azul. Nessa área ocorrem os atendimentos das entidades ciganas.

Figura 71 – Gongá CECSE.



Ao lado direito do Gongá, um espaço é reservado para as entidades Exus e Pomba-Giras. Na parede encontram-se fixados cabideiros e um grande quadro com a imagem de Zé Pelintra. Duas mesas, uma a cada lado da imagem, são utilizadas como apoio para objetos das entidades e vasos com rosas-vermelhas, amarelas e brancas. Na extremidade direita, na parede lateral, encontram-se armários de madeira de diferentes modelos e um piano. Na parede ao fundo, um quadro com a figura de dois negros.

Ao fundo da varanda, aos pés de uma grande árvore, a assistência deixa suas firmezas (velas). Ao lado da varanda, uma área pavimentada, envolta por vegetação, além de espaço de espera, também é utilizada pelos Exus em seus atendimentos. Ao longo de suas laterais, canteiros recebem o cultivo de diferentes ervas.

Desse espaço, um caminho de pedras leva a outra edificação (Figura 72). Nela, encontram-se os vestiários dos médiuns, os banheiros, a cantina/cozinha, uma área que funciona como lojinha,

um quarto onde os médiuns incorporados são levados para vestir as roupas de suas entidades e uma varanda coberta. Toda essa área é abraçada pela vegetação.

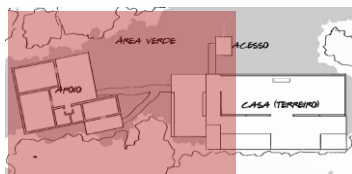


Figura 72 – Área externa/apoio.



A gira inicia com todos os filhos da casa posicionados em círculo na área ritual do terreiro. Ao centro, à frente do Aledá se posicionam os membros da cúpula espiritual da casa. À direita deles, tomando como referência a área da assistência, se posicionam os

membros mais antigos da casa, chamados de “força complementar”, seguidos pelas médiuns mulheres, que também se posicionam conforme o tempo de casa.

À esquerda da cúpula espiritual se posicionam os Ogãs, sendo seis ou sete os membros que exercem essa função. Considera-se também o tempo de casa, havendo a distinção do Ogã mais antigo. Ao lado deles se posicionam os homens, seguindo mesmo critério de antiguidade.

A defumação é realizada também em círculo, iniciando no centro do Aledá. O ritual continua a ser executado mesmo após o início da gira, por ser ordem da casa que cada pessoa presente receba a defumação.

A gira se inicia com a palavra do Babalaô, dando recado ou mensagem. Na sequência, realiza-se uma prece e iniciam-se os pontos de abertura, começando a incorporação. Os médiuns, em transe, saúdam os dirigentes da casa, o Aledá, os atabaques e Ogãs e, quando presentes, os **Tatas**. Após as saudações, os médiuns são levados a um quarto e vestidos com os acessórios de seus guias.

Ao redor de todo o galpão, os guias deslocam-se até a área da assistência e convidam os consulentes para o atendimento. A gira observada se destinava às entidades Exus, Pomba-Giras e Ciganos.

Os médiuns do terreiro se dividem em eixos, conforme seu grau de desenvolvimento. Durante a gira, os médiuns mais novos revezam entre si diversas funções, desde a orientação aos consulentes em todo o espaço do terreiro aos serviços de limpeza do espaço.

A gira se encerra com a desincorporação dos médiuns, que após saudarem e serem autorizados pelos guias chefes da casa, dirigem-se aos atabaques e Ogãs, ao Aledá e aos Tatas. A entidade regente da gira é a última a subir.

Ao fim, todos os médiuns se dirigem novamente à área ritual onde se realiza uma prece seguida pelos pontos de encerramento. Por último, canta-se o hino da Umbanda.

Tatas

reconhecimento dado pela espiritualidade a um membro da casa, participante ou não das obrigações do terreiro; figuras ancestrais reconhecidas pela casa.



Embora cada terreiro de Umbanda possua ritos distintos, os exemplos descritos revelam similaridades que, além do rito, se manifestam em seus espaços sagrados. Não há um código formal na Umbanda que determine ou enquadre essas diferentes vivências em um modelo específico; suas tradições são essencialmente perpetuadas pela oralidade.

Contudo, o espaço de culto, que reúne diversos signos e símbolos rituais e nasce de uma orientação espiritual, consegue estabelecer conexões mesmo entre movimentos tão distintos. Isso implica que, embora haja variações nos ritos, o ambiente de culto pode unir e refletir aspectos comuns entre essas práticas.

Pode-se inferir que o rito determina a composição espacial do terreiro, que, quando construído a partir do solo limpo, permite a implantação de elementos que, de certa forma, se tornam universais na religião. No entanto, isso não impede a realização do culto em espaços existentes, que podem ser adaptados para a vivência espiritual, por meio de elementos simbólicos que assumem tais significações.

Nos exemplos observados, o rito se inicia no momento em que se cruzam os portões dos terreiros. As firmezas de entrada, ou tronqueiras, diferindo em forma, posição ou quantidade, sempre estão protegendo os acessos ao local, onde estão assentadas as firmezas dos Exus e Pomba-Giras, guardiões desse portal.

Os Templos, ou Casas, referindo-me à edificação principal do terreiro, seguem um mesmo critério espacial para assistência e corpo mediúnico. A setorização estabelecida, além de favorecer a interação e a funcionalidade das atividades, determina o fluxo no espaço, que possui relação direta com o rito.

A separação entre essas áreas estabelece uma divisão clara dos ambientes. Embora compartilhem o mesmo espaço em uma perspectiva macro, essas áreas possuem energias diferentes. A barreira física estabelecida, que difere somente em relação à materialidade ou ao nome adotado, figura como um ponto de transição. Pisar na área ritual, sempre com os pés no chão, não somente demonstra respeito por aquele espaço sagrado, mas também conecta o consulente à energia ali presente.

Outro ponto importante em relação a esse elemento divisor é o fluxo energético que ele estabelece no espaço a partir da transposição por um corpo externo. Cada terreiro, em seus mistérios, determina, por meio do rito, como essa energia deve entrar e sair da área ritual. Daí a importância do elemento divisor na dinâmica energética do espaço sagrado.

Comum à maioria dos terreiros observados, o ponto de firmeza central da área ritual é evidenciado no centro do espaço e se torna, de certa forma, público — mesmo que não se saiba exatamente o que é ou o que contém, sua materialidade é identificável. Esse elemento plantado também determina o fluxo na área e se relaciona com momentos específicos do rito.

O Gongá, localizado ao fundo da área ritual, é um ponto central nos espaços observados. Os elementos que o constituem estão sempre relacionados aos Orixás e Guias Chefes da casa. Esse local, considerado um ponto de força, é sempre reverenciado no início e no final do rito. Além disso, é para lá que se dirige, ou se referencia, os médiuns em processo de desincorporação após os trabalhos realizados. Sempre há pelo menos um elemento natural presente (flores, plantas, folhagens, água, fogo (vela), pedras). Ali também são realizadas firmezas da casa, algumas visíveis, outras ocultas.

O elemento água também está sempre presente na arquitetura dos terreiros, dentro ou fora da área ritual, seja na forma de fontes (cachoeiras), espelhos d'água ou nascentes. A água, presente no rito, se configura como um elemento de transporte, capaz de absorver, acumular, imantar ou descarregar qualquer tipo de energia, ou

vibração.

Outro espaço recorrente nos terreiros é o ponto para firmezas (de velas ou outras oferendas), que se pode configurar como um cruzeiro, um quartinho, uma árvore ou até mesmo um altar, sendo de fundamental importância na ritualística da Umbanda. Nesse espaço, a assistência e o corpo mediúnico firmam seus agradecimentos, angústias e pedidos.

Edson Muniz, Ogã chefe do CEANSG, afirma que nada na arquitetura de um terreiro é construído ou definido ao acaso. Sua afirmação nos oferece uma dimensão clara de como o espaço é formatado para atender a um mandamento superior e orientado pelo rito.

Essas convergências encontradas nos terreiros observados, nos fazem refletir sobre a possível existência de uma codificação originada da prática ritual, não como modelo, ou tipologia, uma vez que não se faz regra, mas como a composição do espaço sagrado, fundamentada na tradição, na oralidade e na vivência espiritual, preservadas suas particularidades.

Os ensinamentos, transmitidos de geração em geração, em encontros vivenciados ao longo da estrada da vida, possibilitam trocas. Essas trocas favorecem a fixação de elementos que se perpetuam no espaço-tempo. A oralidade marca, ao longo do caminho percorrido, pontos de confluência e fundamento.

Nesse processo, as características de cada terreiro são preservadas, mostrando que, embora existam elementos comuns, cada espaço é único e moldado pelas vivências específicas de sua comunidade, sem a imposição de um padrão uniforme.

Não é possível afirmar que esse processo nunca caminhará para a constituição de um núcleo tipológico. Contudo, compartilho do entendimento de Simas, quando afirma que “todo espaço em que se risca o ritual é terreiro firmado” [34].

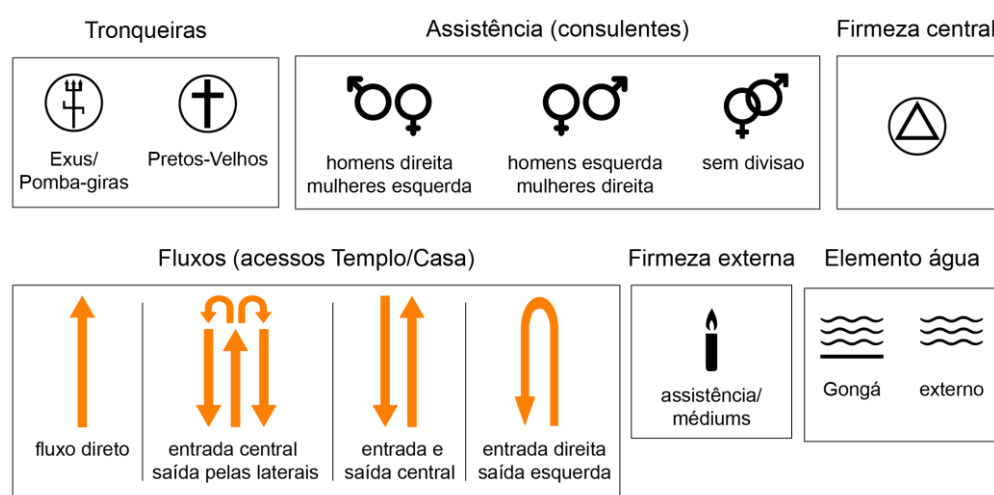


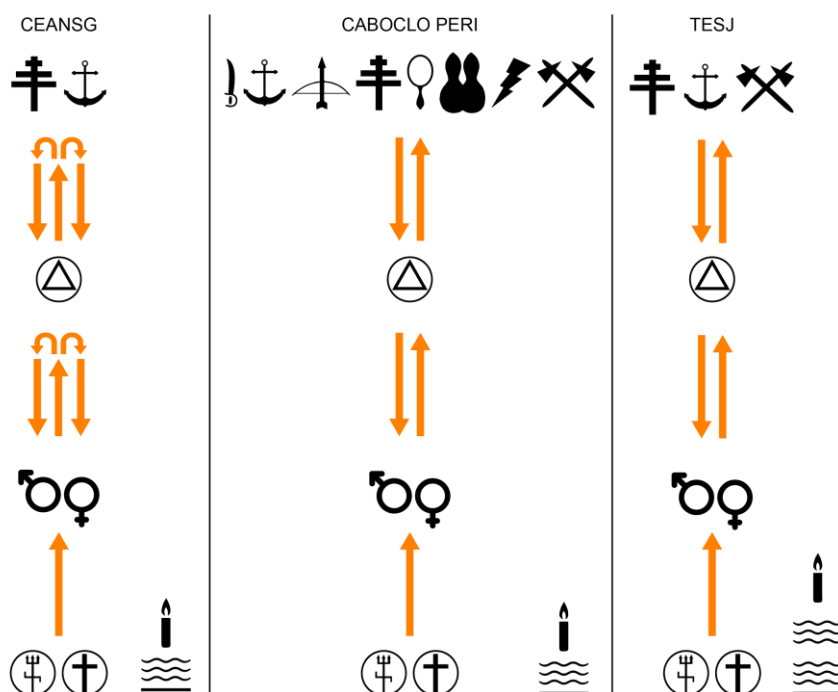
Salvia

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Mediante o exposto, e a fim de sintetizar as observações realizadas nos terreiros, com base nas relações entre rito e espaço sagrado identificadas, elaborou-se o esquema gráfico abaixo, que reúne elementos e fluxos comuns às casas visitadas para o estudo. Buscou-se ilustrar, no esquema, a partir do fluxo principal, como os espaços são constituídos, bem como os elementos comuns associados à ritualística se distribuem pelo espaço.

O esquema ilustra o fluxo estabelecido a partir do momento em que se cruzam os portões dos terreiros, guardados pelas tronqueiras; a ocupação da área da assistência – que se diferencia somente na divisão, ou não, de gêneros; o acesso à área ritual; a presença do ponto de força central da casa/templo; e a composição do Gongá, com as representações dos Orixás. Também identifica como se materializa o elemento água e os locais de firmezas externas dos terreiros.

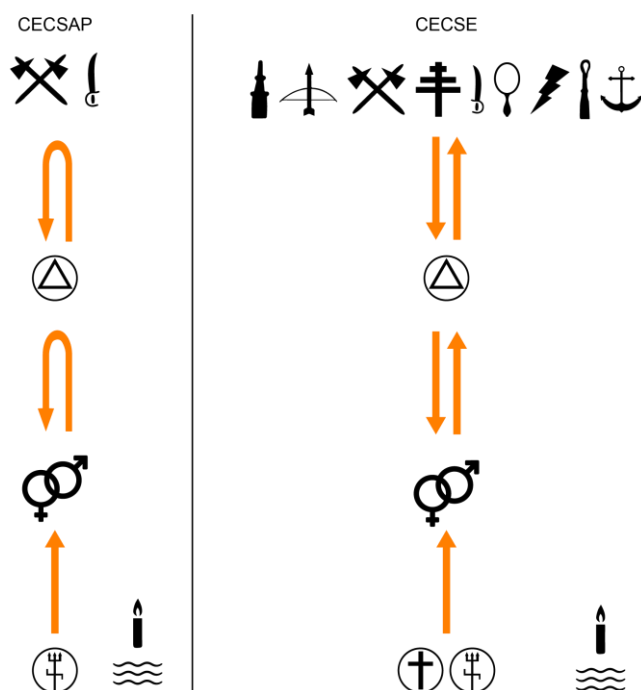




Esta pesquisa buscou iluminar não somente os elementos espaciais observados nos terreiros de Umbanda em Brasília, mas também a complexa relação entre esses espaços sagrados e o espaço urbano da cidade. Ao longo dos capítulos, foi possível observar que, apesar das adversidades enfrentadas, a Umbanda se consolidou como uma expressão vital da identidade afro-brasileira no território do Distrito Federal.

O mapeamento dos Terreiros realizado por Anjos (1) permitiu observar um panorama contemporâneo do estabelecimento desses espaços religiosos no território do Distrito Federal, bem como uma análise crítica sobre o processo de inserção dessas casas, ao longo do tempo, no contexto da cidade, viva, vivida, desde os primórdios.

Conhecer os caminhos do surgimento da Umbanda, em toda sua complexidade e possibilidades, como bem anuncia Simas (6), assim como o que é um espaço de Terreiro, suas origens, suas transformações e suas adaptações ao espaço urbano, como esclarecem Sodré (8) e Bastide (9), foi crucial para entender os movimentos ocorridos na nova capital.



Diferente da história contada em que se subteende uma hegemonia religiosa na Brasília que se erguia, evocada pelo sonho mítico de Dom Bosco, representantes dos povos de terreiro, que já riscavam esse chão, nos dão outra direção. Embora o processo de constituição de seus espaços sagrados tenha ocorrido lentamente, desde 1958 a energia de Seu Tranca Ruas das Almas já se fazia presente nessas terras.

A análise histórica e espacial revelou que a inserção dos terreiros na cidade é marcada por desafios significativos, desde a necessidade de ocupação em áreas improvisadas até a busca por espaços regulamentados. É impossível, também, dissociar o espaço ritual da Umbanda do espaço doméstico, pois, desde sua fundação, esse tem sido o local onde o culto é inicialmente praticado. Esses trajetos demonstram não somente a luta por reconhecimento e visibilidade, mas também a importância dos terreiros como locais de resistência cultural e espiritual.

O cenário observado na contemporaneidade reflete certamente o distanciamento a que esses lugares sagrados foram submetidos ainda em 1962, quando já se visualizava no desenho de Lúcio Costa

tantos espaços destinados à espiritualidade no centro da cidade, que foram ocupados pelas mais diversas representações religiosas, a exceção das religiões de matriz africana ou afro-brasileira. É possível afirmar que, mesmo “velada”, a segregação espacial se fazia presente. Tomava contornos não tão explícitos, na oferta de áreas sabidamente impossíveis de serem adquiridas por essas representações.

Mesmo diante da visibilidade dos povos de terreiro sugerida pelo olhar do jornal *Correio Braziliense*, demonstrando a força desse movimento no contexto urbano, quando de sua institucionalização, lhes eram destinadas às margens da cidade moderna. Pensar que, em todo território do Distrito Federal, somente 13 representações religiosas de matriz afro-brasileira, todas na linha de Umbanda, ocupam, até os dias atuais, áreas destinadas a atividades religiosas, sendo somente duas delas localizadas em área central da cidade, dá a dimensão dessa desigualdade nascida com o nascimento da própria cidade.

Contudo, a Umbanda permaneceu. Criou raízes profundas. Se faz viva na cidade, mesmo que guardada por muros e portões. O diálogo com representantes dos terreiros e a observação direta de seus espaços de culto contribuíram para uma compreensão mais rica da ritualística e da simbologia presentes na Umbanda, destacando a interconexão entre rito e espaço.

Este estudo, ao abordar a arquitetura religiosa da Umbanda, revela lacunas na literatura acadêmica e reforça a necessidade de uma inclusão mais ampla desse tema nas discussões sobre a diversidade religiosa no Brasil.

Por fim, espera-se que esta pesquisa não só amplie o entendimento sobre a presença da Umbanda em Brasília, mas também estimule novos estudos e debates sobre as interações entre religião, espaço e sociedade contemporânea. A valorização dos terreiros de Umbanda, enquanto elementos fundamentais da cultura brasileira, é um passo essencial para a promoção de um espaço público mais inclusivo e respeitoso com a diversidade religiosa. Axé!

LISTA DE FONTES

FONTE 1: ACERVO DO MUSEU PAULISTA DA USP. COLEÇÃO JOÃO BAPTISTA DE CAMPOS AGUIRRA. MODIFICADO PELO AUTOR.	35
FONTE 2: SITE DA TENDA ESPÍRITA NOSSA SENHORA DA PIEDADE. DISPONÍVEL EM: HTTPS://WWW.TENSP.ORG/FOTOGRAFIAS-HISTORICAS?LIGHTBOX=I016LG.....	36
FONTE 3: SITE TENSP. DISPONÍVEL EM: HTTPS://WWW.TENSP.ORG/DOCUMENTOS-HISTORICOS?LIGHTBOX=I2596.	37
FONTE 4: SITE DA TENDA ESPÍRITA NOSSA SENHORA DA PIEDADE. DISPONÍVEL EM: HTTPS://WWW.TENSP.ORG/FOTOGRAFIAS-HISTORICAS?LIGHTBOX=I2L2.	38
FONTE 5: SITE DA TENDA ESPÍRITA NOSSA SENHORA DA PIEDADE. DISPONÍVEL EM: HTTPS://WWW.TENSP.ORG/FOTOGRAFIAS-HISTORICAS?LIGHTBOX=I2L2.	38
FONTE 6: REVISTA BRASÍLIA, ED. Nº 11, NOVEMBRO, 1957. ARQUIVO PÚBLICO DO DISTRITO FEDERAL.....	65
FONTE 7: REVISTA BRASÍLIA, ED. Nº 18, JUNHO, 1958. ARQUIVO PÚBLICO DO DISTRITO FEDERAL.....	65
FONTE 8: REVISTA BRASÍLIA, ED. Nº 15, MARÇO, 1958. ARQUIVO PÚBLICO DO DISTRITO FEDERAL.....	66
FONTE 9: REVISTA BRASÍLIA, ED. Nº 40, ABRIL, 1960. ARQUIVO PÚBLICO DO DISTRITO FEDERAL.	66
FONTE 10: REVISTA BRASÍLIA, ED. Nº 11, NOVEMBRO, 1957. AUTOR: MARIO FONTENELLE. ARPDF.	67
FONTE 11: REVISTA BRASÍLIA, ED. Nº 12, DEZEMBRO, 1957. ARQUIVO PÚBLICO DO DISTRITO FEDERAL.	67
FONTE 12: REVISTA BRASÍLIA, ED. Nº 40, ABRIL, 1960. ARQUIVO PÚBLICO DO DISTRITO FEDERAL.	67
FONTE 13: REVISTA BRASÍLIA, ED. Nº 44, AGOSTO, 1960. ARQUIVO PÚBLICO DO DISTRITO FEDERAL.	68
FONTE 14: FUNDO NOVACAP, NOV D - 4 - 4 - B1(16). ARQUIVO PÚBLICO DO DISTRITO FEDERAL ARPDF.	69
FONTE 15: FUNDO NOVACAP, NOV D - 4 - 4 - B1(13). ARQUIVO PÚBLICO DO DISTRITO FEDERAL ARPDF.	69
FONTE 16: REVISTA A HISTÓRIA DE BRASÍLIA, 1960. ACERVO PESSOAL.....	70
FONTE 17: REVISTA A HISTÓRIA DE BRASÍLIA, 1960. ACERVO PESSOAL.....	70
FONTE 18: GEOPORTAL (SEDUH). MODIFICADO PELO AUTOR.	74
FONTE 19: ELABORADO PELO AUTOR. DESENVOLVIDO PELO SOFTWARE QGIS.....	77
FONTE 20: ELABORADO PELO AUTOR.....	78
FONTE 21: ELABORADO PELO AUTOR. DESENVOLVIDO PELO SOFTWARE QGIS.....	80
FONTE 22: ELABORADO PELO AUTOR. DESENVOLVIDO PELO SOFTWARE QGIS.....	80
FONTE 23: ELABORADO PELO AUTOR. DESENVOLVIDO PELO SOFTWARE QGIS.....	82
FONTE 24: ELABORADO PELO AUTOR. DESENVOLVIDO PELO SOFTWARE QGIS.....	82
FONTE 25: FUNDO NOVACAP. ARQUIVO PÚBLICO DO DISTRITO FEDERAL - ARPDF.....	83
FONTE 26: FUNDO NOVACAP. ARQUIVO PÚBLICO DO DISTRITO FEDERAL - ARPDF.....	84
FONTE 27: JORNAL CORREIO BRAZILIENSE. ANO 1960\EDIÇÃO 00196 P.03.	88
FONTE 28: CORREIO BRAZILIENSE. ANO 1966\EDIÇÃO 01859 (3) P. 22 E 23.	90
FONTE 29 : CORREIO BRAZILIENSE. ANO 1966\EDIÇÃO 01981 (1) 2º CADERNO P. 03.	90
FONTE 30: CORREIO BRAZILIENSE. ANO 1965/ EDIÇÃO 01506 (1) P.08.	90
FONTE 31: CORREIO BRAZILIENSE. ANO 1967\EDIÇÃO 02027 (1) P.08.....	91
FONTE 32: CORREIO BRAZILIENSE. ANO 1968\EDIÇÃO 02468 P.07.....	92
FONTE 33: CORREIO BRAZILIENSE. ANO 1968\EDIÇÃO 03082 P.07.....	94

FONTE 34: CORREIO BRAZILIENSE. ANO 1968\EDIÇÃO 04256 P.09.	96
FONTE 36: CORREIO BRAZILIENSE. ANO 1968\EDIÇÃO 04610 P.53.	98
FONTE 35: CORREIO BRAZILIENSE. ANO 1968\EDIÇÃO 05075 P.06.	98
FONTE 37: CORREIO BRAZILIENSE. ANO 1968\EDIÇÃO 06985 P.10.	100
FONTE 38: CORREIO BRAZILIENSE. ANO 1968\EDIÇÃO 10086 P.32.	101
FONTE 39 – SITE CEANSG. DISPONÍVEL EM: HTTPS://WWW.CEANSG.ORG.BR/HISTORIA	107
FONTE 40: ELABORADO PELO AUTOR.	109
FONTE 41: ELABORADO PELO AUTOR.	110
FONTE 42: ELABORADO PELO AUTOR.	111
FONTE 43: ELABORADO PELO AUTOR.	113
FONTE 44: ARQUIVO CEANSG.	115
FONTE 45: ELABORADO PELO AUTOR.	116
FONTE 46 – ELABORADO PELO AUTOR.	116
FONTE 47: SITE CEANSG.	118
FONTE 48: ELABORADO PELO AUTOR.	118
FONTE 49: ELABORADO PELO AUTOR.	119
FONTE 50: ARQUIVO CABOCLO PERI.	123
FONTE 51: ELABORADO PELO AUTOR.	125
FONTE 52: ELABORADO PELO AUTOR.	126
FONTE 53: ELABORADO PELO AUTOR.	127
FONTE 54: CENTRO ESPÍRITA CABOCLO PERI. CEILÂNDIA. 07 DEZEMBRO 2019. INSTAGRAM: @CABOCLOPERI. DISPONÍVEL EM: HTTPS://WWW.INSTAGRAM.COM/P/B5Y5XXcQZo_/?LOCALE . ACESSO EM: 10 DEZ 2024.	127
FONTE 55: ARQUIVO TESJ.	131
FONTE 56: ELABORADO PELO AUTOR.	133
FONTE 57: ELABORADO PELO AUTOR.	134
FONTE 58: ELABORADO PELO AUTOR.	135
FONTE 59: TESJ 1963. NÚCLEO BANDEIRANTE. INSTAGRAM: @TESJ1963. DISPONÍVEL EM: HTTPS://WWW.INSTAGRAM.COM/P/CuAgWT6v0B-/ . ACESSO EM 20 DEZ 2024.	136
FONTE 60: ELABORADO PELO AUTOR.	136
FONTE 61: ELABORADO PELO AUTOR.	137
FONTE 62: ARQUIVO CECSAP.	141
FONTE 63: ELABORADO PELO AUTOR.	145
FONTE 64: ELABORADO PELO AUTOR.	146
FONTE 65: ELABORADO PELO AUTOR.	148
FONTE 66: CAMINHEIROSBSB. CEILÂNDIA. INSTAGRAM: @CAMINHEIROSBSB. DISPONÍVEL EM: HTTPS://WWW.INSTAGRAM.COM/CAMINHEIROSBSB/ . ACESSO EM 20 DEZ 2024.	149
FONTE 67: ELABORADO PELO AUTOR.	150
FONTE 68: ALANA CALDAS.	153
FONTE 69: ELABORADO PELO AUTOR.	155

FONTE 70: ELABORADO PELO AUTOR.....	156
FONTE 71: ELABORADO PELO AUTOR.....	157
FONTE 72: ALANA CALDAS.....	158
FONTE 73: ELABORADO PELO AUTOR.....	159

BIBLIOGRAFIA

1. **Anjos, Rafael Sanzio Araújo dos.** *Mapeamento dos terreiros do Distrito Federal: 1ª Etapa Cartografia básica.* [ed.] Instituto Baobás, Centro de Cartografia Aplicada e Informação Geográfica - UnB Projeto Geografia Afrobrasileira: Educação & Planejamento do Território. 1ª Edição. Brasília : s.n., 2018.
2. **Federal, Iphan/Superintendência no Distrito.** *Terreiros do Distrito Federal e entorno: Inventário Nacional de Referências CULTurais.* [ed.] Iphan. Brasília : s.n., 2012.
3. **Ortiz, Renato.** *A morte branca do feiticeiro negro : umbanda e sociedade brasileira .* São Paulo : Brasiliense, 1999.
4. **Brown, Diana.** Uma história da umbanda no Rio. *Cadernos do Iser.* Rio de Janeiro : Editora Marco Zero, 1985, Vols. I, n. 18, pp. 9-43.
5. **Saraceni, Rubens.** *Os Decanos. Os fundadores, mestres e pioneiros da Umbanda.* São Paulo : Madras , 2003.
6. **Simas, Luiz Antônio.** *Umbandas: uma história do Brasil.* 1. Rio de Janeiro : Civilização Brasileira, 2001.
7. **Silveira, Marcos Silva da.** *Cultos de possessão no Distrito Federal.* Brasília : s.n., 2004. Dissertação (Mestrado em História Cultural) - Departamento de História, Universidade de Brasília..
8. **Sodré, Muniz.** *O terreiro e a cidade: a forma social negro-brasileira.* [ed.] Fundação Cultural do Estado da Bahia. Rio de Janeiro : Imago, 2002.
9. **Bastide, Roger.** *O Candomblé da Bahia (Rito Nagô).* [trad.] Maria Isaura Pereira de Queiroz. 1. São Paulo : Cia. Editora Nacional, 1961. Vol. 313.
10. **Prandi, Reginaldo.** Modernidade com feitiçaria: candomblé e umbanda no Brasil do século XX. *Tempo Social.* 1990.
11. **Rio, João do.** *As Religiões no Rio.* Rio de Janeiro : Nova Aguilar, 1976. Coleção Biblioteca Manancial n.o 47.
12. **Norberg-Schulz, Christian.** *Genius loci: towards a phenomenology of architecture.* [ed.] Academy Editions Ltd. 1980.
13. **Santos, Milton.** *Técnica, Espaço, Tempo: Globalização e meio técnico-científico- informacional.* São Paulo : Editora da Universidade de São Paulo, 2008.
14. **Federal, Superintendência do Iphan no Distrito.** *Relatório do Plano Piloto de Brasília.* Brasília : Iphan-DF, 2018. Carlos Madson Reis, Claudia Marina Vasques

e Sandra Bernardes Ribeiro.

15. **Giumbelli, Emerson.** Zélio de Moraes e as origens da Umbanda no Rio de Janeiro. [A. do livro] Vagner Gonçalves da Silva. *Caminhos da alma: memória afro-brasileira*. São Paulo : Summus/ Selo Negro, 2002, pp. 183-217.

16. **Piedade, Tenda Espírita Nossa Senhora da.** A primeira tenda de Umbanda. *Tenda Espírita Nossa Senhora da Piedade*. [Online] <https://www.tensp.org/historia>.

17. **Brasil.** Lei nº 12.644, de 16 de maio de 2012. *Institui o Dia Nacional da Umbanda*. mai de 2012.

18. **Norberg-Schulz, Christian.** O fenômeno do lugar. [A. do livro] Kate Nesbitt. *Uma nova agenda para a arquitetura*. São Paulo : Cosac Naify, 2006.

19. **Federal, Iphan/Superintendência no Distrito.** *Inventário dos Terreiros do Distrito Federal e Entorno - 1ª Fase*. s.l. : Iphan, 2009.

20. **Serra, Ordep.** No Caminho de Aruanda: a umbanda candanga revisitada. *Afro-Ásia*. n. 25-26, 2001.

21. **Cleaver, Swai Roger Teodoro.** *Memórias da Festa de Iemanjá: presentes e passados às margens do Lago Paranoá (1960-2000)*. Brasília : s.n., 2009. p. 87. Dissertação (Mestrado em História Cultural) - Instituto de Humanas, Departamento de História, Universidade de Brasília..

22. **Federal, Superintendência do Iphan no Distrito.** *Vale do Amanhecer: Inventário Nacional de Referências Culturais*. Brasília : Superintendência do Iphan no Distrito Federal,, 2010. p. 276. Deis Siqueira, Marcelo Reis, Jairo Zelaya Leite, Rodrigo M. Ramassote.

23. **Galinkin, Ana Lúcia.** A Cura no Vale do Amanhecer. *Religião e Sociedade*. Rio de Janeiro : ISER, 1992, Vol. 16.

24. **IPHAN, Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional.** *Roteiro dos acampamentos pioneiros no Distrito Federal*. Brasília : Superintendência do Iphan no Distrito Federal, 2016. p. 52. organização: Carlos Madson Reis, Sandra Bernardes Ribeiro; elaboração do texto, José Mauro de Barros Gabriel.

25. **Couto, Reginaldo Costa.** *Brasília Kubitscheck de Oliveira*. 3ª Edição. Rio de Janeiro-São Paulo : Record, 2002. Coleção Matrópoles.

26. **República, Presidência da.** *Diário de Brasília 1956-1957. Coleção Brasília*. Rio de Janeiro : Serviço de Documentação, 1960. Vol. IV.

27. **Silva, Ernesto.** *História de Brasília: um sonho, uma esperança, uma*

realidade. 5ª Edição. Brasília : Charbel Gráfica e Editora, 2006.

28. **Assis, Dom Raymundo Damasceno**. *A Igreja Católica em Brasília nos seus primórdios*. [ed.] Edições CNBB. Brasília : s.n., 2021.

29. **Brasil**. *Diário de Brasília: 1958*. Rio de Janeiro : Serviço de Documentação. Presidência da República, 1960. Vol. V, Coleção Brasília.

30. —. *Diário de Brasília: 1959*. Rio de Janeiro : Presidência da República. Serviço de Documentação, 1960. Vol. VI, Coleção Brasília.

31. *Casamento na Umbanda*. **Santilli, Marília Raquel**. 26 de abril de 1969, Correio Braziliense.

32. **Luca, Tania Regina de**. Fontes históricas. [ed.] Contexto. 2ª Edição. São Paulo : s.n., 2008. 1ª Reimpressão.

33. **CEANSG**. História do CEANSG. *CEANSG - Centro Espírita Assistencial Nossa Senhora da Glória*. [Online] [Citado em: 20 de novembro de 2021.] <https://www.ceansg.org.br/historia>.

34. **Antônio, Os caminheiros de Santo**. A História dos caminheiros. *Caminheiros de Santo Antônio de Pádua*. [Online] 14 de Agosto de 2011.

35. **Varnhagen, Francisco Adolfo de**. *A questão da capital: marítima ou no interior?* Vienna D`Austria : Francisco Adolfo de Varnhagen, 1877. Visconde de Porto Seguro. Biblioteca Digital da Câmara dos Deputados.

36. **Tamanini, L. Fernando**. *Brasília: Memória da Construção*. [ed.] Cia. Projecto Editorial. 2ª Edição. Brasília : s.n., 2003.

37. **Sousa, Nair Heloísa Bicalho de**. *Construtores de Brasília: estudo de operários e sua participação política*. Petrópolis : Vozes, 1983. p. 195.

38. **Simas, Luiz Antônio e Rufino, Luiz**. *Fogo no mato: a ciência encantada das macumbas*. 1ª. Rio de Janeiro : Mórula, 2018.

39. **Silva, Cláudio Francisco Ferreira da**. *Arquitetura e Iconografia no Oduduwa Templo dos Orixás (Mongaguá - Tempo presente)*. Brasília : s.n., 2020. p. 367. Tese (Doutorado em Arquitetura e Urbanismo) - Faculdade de arquitetura e Urbanismo, Universidade de Brasília..

40. **Rodrigues, Carlos**. *A História de Brasília - Souvenir de Brasília*. Belo Horizonte : s.n., 1960.

41. **Rocha, Everardo**. *O que é mito*. São Paulo : Editora Brasiliense, 2011.

42. **Ribeiro, Gustavo Lins**. *O capital da esperança: a experiência dos trabalhadores na construção de Brasília*. Brasília : Editora Universidade de Brasília,

2008. p. 276.

43. **República, Presidência da.** *Diário de Brasília 1959*. [ed.] Serviço de Documentação. Rio de Janeiro : s.n., 1960. Vol. VI, Coleção Brasília.

44. —. *Diário de Brasília 1959*. [ed.] Serviço de Documentação. Rio de Janeiro : s.n. Vol. VI.

45. —. *Diário de Brasília 1958. Coleção Brasília*. [ed.] Serviço de Documentação. Rio de Janeiro : s.n., 1960. Vol. V.

46. **Prandi, Reginaldo.** *Os Candomblés de São Paulo: a velha magia na metrópole nova*. São Paulo : Editora da Universidade de São Paulo, 1991.

47. **Pesavento, Sandra Jatahy.** *Narrativas, imagens e práticas sociais: percursos em história cultural*. [A. do livro] Nádia Maria Wcber Santos, Miriam de Souza Rossini Sandra Jatahy Pesavento. Porto Alegre, : Asterisco, 2018.

48. **NOVACAP, Companhia Urbanizadora da Nova Capital.** *A profecia de S. João Bosco*. *Revista Brasília*. 12, dezembro de 1957.

49. **Marisco, Luciane Maranhã de Oliveira.** *Revisitando autores sobre os conceitos de segregação socioespacial e exclusão social na análise da produção desigual do espaço urbano*. *Revista Contexto Geográfico*. 2000.

50. **Laplantine, François e Trindade, Liana.** *O que é imaginário*. São Paulo : Editora Brasiliense, 1996.

51. **Kubitscheck, Juscelino.** *Por que construí Brasília*. Brasília : Senado Federal, Conselho Editorial, 2000. Coleção Brasil 500 anos.

52. **Jodelet, Denise.** *Representações Sociais e Mundos de Vida*. [ed.] Fundação Carlos Chagas PUCPress. [trad.] Lilian Ulup. Curitiba : Nikos Kalampalikis, 2017. Fundação Carlos Chagas.

53. **Holston, James.** *Cidade modernista: uma crítica de Brasília e sua utopia*. [trad.] Marcelo Coelho. São Paulo : Companhia das Letras, 1993.

54. **Ganem, Cássia Maria Senna.** *Estado laico e direitos fundamentais*. [A. do livro] Bruno Dantas, et al. [ed.] Instituto Legislativo Brasileiro Senado Federal. *Constituição de 1988: o Brasil 20 anos depois. Os Alicerces da Redemocratização*. 2008, Vol. I. Disponível em: <https://www12.senado.leg.br/publicacoes/estudos-legislativos/tipos-de-estudos/outras-publicacoes/volume-i-constituicao-de-1988>.

Acesso em: 17/10/2023 às 16h48..

55. **Diéne, Aisha – Angèle Leandro.** *Arquitetura de terreiro: compreendendo socioespacialidades na comunidade Quilombola Manzo Ngunzo Kaiango*. Brasília :

s.n., 2021. p. 109. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília..

56. **Carlos Madson Reis, Claudia Marina Vasques e Sandra Bernardes Ribeiro.** *Relatório do Plano Piloto de Brasília*. Brasília : Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Brasil) (Iphan) Superintendência do Iphan no Distrito Federal, Secretaria de Estado de Cultura do Distrito Federal, 2018.



UnB



faunb

